

**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO**  
**FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIALES**

**ORÍGENES DEL DISCURSO Y PROYECTO POLÍTICO**  
**DEL MOVIMIENTO INDÍGENA ECUATORIANO DE 1990 A 2001.**

**TESIS**

**QUE PARA OBTENER EL GRADO DE**  
**LICENCIADA EN SOCIOLOGÍA**

**PRESENTA:**

**CORAL NAVARRO HOLM**

**ASESORA: ADRIANA MURGUÍA LORES**

**CIUDAD DE MÉXICO**

**2019**



Universidad Nacional  
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

**Biblioteca Central**



**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.....	I
Capítulo I o Marco Teórico.....	p.1
Teoría de la transformación social.....	p.2
Motivación para la acción y construcción de la identidad.....	p.6
Sobre el concepto de consciencia en Marx y las consecuencias de la interpretación en la acción social.....	p.16
La identidad.....	p.20
Sistema social en Parsons, Alexander y Marx.....	p.25
Conceptos de Poder, Sistema Político y Estado.....	p.37
Capítulo II u Orden Social Ecuatoriano y Proyecto Político Indígena.....	p.50
1. Orden social ecuatoriano.....	p.50
Concepciones sociales acerca de los actores.....	p.51
Roles sociales asignados desde el sistema político.....	p.53
Modos de producción.....	p.54
Capitalismo en América Latina y Ecuador.....	p.63
El Estado ecuatoriano.....	p.68
La izquierda ecuatoriana.....	p.78
2. Etapas del movimiento indígena ecuatoriano.....	p.81
3. Proyecto político del movimiento indígena ecuatoriano.....	p.83
Metas de la CONAIE hasta el 2001.....	p.83
Objetivos históricos del movimiento indígena.....	p.87
Principales objetivos en los primeros años de la CONAIE.....	p.88
Objetivos por los que lucha la CONAIE de 1986 a 2001 .....	p.88

Cambios organizativos en la CONAIE de 1986 a 2001.....	p.88
Acciones del Movimiento Indígena Ecuatoriano.....	p.91
Cambios en las acciones políticas del movimiento indígena.....	p.91
Logros del movimiento indígena.....	p.96
Debete en torno a la democratización y refundación del Estado.....	p.97
Capítulo III : Identidades y orígenes del discurso.....	p.107
1. Construcción de una identidad indígena positiva.....	p.107
Contexto social.....	p.110
Identidad positiva versus identidad devaluada.....	p.119
2. Orígenes del discurso indígena ecuatoriano.....	p.124
Las fuentes discursivas.....	p.127
2.1. Vertiente serrana.....	p.128
Reflexión propiciada por Monseñor Leónidas Proaño.....	p.128
La experiencia de lucha social urbana.....	p.136
El uso de la lectura y la escritura.....	p.137
La diferenciación social al interior de las comunidades indígenas.....	p.144
Movimiento campesino.....	p.145
La cultura quechua.....	p.151
2.2. Vertiente amazónica.....	p.155
Colonización de territorios y respuesta shuar.....	p.156
La influencia organizativa de los misioneros salesianos.....	p.157
El anhelo de recuperar las culturas amazónicas.....	p.161
La cultura jívara.....	p.163
2.3. La síntesis discursiva de la intelectualidad indígena.....	p.166

Las causas del surgimiento del movimiento indígena.....	p.167
Objetivos prácticos e ideales del movimiento indígena.....	p.168
La sociedad ecuatoriana desde la visión indígena.....	p.169
Efectos de la lucha del movimiento indígena.....	p.170
Unión de la noción de clase con la de etnia.....	p.170
Discurso político del movimiento indígena.....	p.170
Conclusiones.....	p.176
Anexos.....	p.180
Población indígena de Ecuador.....	p.180
Censo Ecuador 1950-2001.....	p.182
Convenio 169 de la OIT.....	p.182
Entrevista a Napoleón Saltos.....	p.183
Entrevista a Blas Chimbo.....	p.190
Cronología de la lucha indígena.....	p.197
Presidentes de la CONAIE.....	p.199
Cuadro de Nacionalidades y Pueblos Indígenas del Ecuador.....	p.200
Mapa de Ecuador.....	p.204
Bibliografía.....	p.205



## INTRODUCCIÓN

En América Latina se da un resurgimiento de las luchas sociales que se hace visible a partir de la década de los noventa del siglo XX, luchas que se enfrentan a la aplicación de políticas neoliberales que empobrecen a las mayorías y debilitan a los movimientos obreros. Una de sus más importantes expresiones son las luchas indígenas que se convierten en movimientos fuertes que producen un despertar de consciencias no sólo en cuanto a la dirección de la economía sino en cuanto a la diversidad cultural y nacional. Los movimientos indígenas surgen y obtienen logros en Bolivia, Nicaragua, Guatemala, México, Panamá, Perú, Chile y Ecuador.

En Ecuador, es particularmente interesante la narrativa de transformación, a partir de una reconstrucción identitaria del movimiento indígena, de un movimiento con las características de movimiento campesino a un movimiento en el cual se combinan las demandas tradicionales de lucha por la tierra, agua y derechos laborales con la demanda de reconocimiento de la pluralidad de naciones y culturas indígenas por parte de la sociedad y del Estado.

La indigencia y la marginación, la vida de semi-calle de niños, mujeres y hombres indígenas parece un paisaje natural en las calles de las urbes latinoamericanas. Condiciones que muchos habitantes de América Latina quisiéramos que cambiaran. Estas condiciones prevalecen en nuestras ciudades, pero hay un avance simbólico, los movimientos indígenas dignifican el ser de los pueblos originarios de América Latina.

A nivel nacional los avances políticos en Ecuador situaron a los indígenas como el principal actor político entre los movimientos populares en la década de los noventa, y ese es uno de los elementos de atracción que ejerce el movimiento indígena ecuatoriano sobre otros sectores sociales. La Confederación de Nacionalidades Indígenas de Ecuador (CONAIE) llegó a ser entre 1990 y 2000 el adversario más fuerte del Estado ecuatoriano y ha llegado a representar a todas las naciones indígenas del país. En este trabajo se analiza la transformación de la identidad de los indígenas como un factor de cambio social. Se afirma que los actores indígenas ecuatorianos decidieron llevar a cabo las acciones políticas que los convirtieron en el movimiento social más fuerte del país porque sus motivaciones conscientes cambiaron como consecuencia de una redefinición de sí mismos. Esas motivaciones conscientes son no sólo obtener la tierra y derechos, sino el reconocimiento político y jurídico de su diversidad nacional y cultural.

Los actores indígenas construyeron un discurso en el que se valoran a sí mismos desde sus propios esquemas culturales y ya no desde los discursos que los consideran inferiores. Los indígenas habían sido definidos públicamente por otros actores de forma negativa. Es

en este cambio de definición donde inicia la transformación que permite desarrollar la fortaleza política indígena.

Los actores sociales requerimos de algo que le otorgue sentido a nuestra acción. Son nuestras experiencias significativas y nuestra cultura (aquellos esquemas que consideramos nos definen) los que nos dan el sentido de la acción. Al reflexionar sobre la transformación social en Ecuador se observa que las experiencias significativas y culturas de los quichuas de la Sierra y de los shuar de la Amazonía los motivaron a preguntarse: ¿qué somos nosotros?

Los líderes indígenas han relatado la construcción colectiva de esa identidad en las comunidades eclesiales de base. Se construyó a través de la comunicación entre los actores quichuas individuales en la Sierra y, mediante la interacción entre los quichuas que llegaban como colonos a la selva amazónica y los habitantes originarios como los shuar y los achuar. Al comunicarse e intercambiar ideas, experiencias de vida, experiencias políticas y sobre todo a la reflexión dirigida acerca de quiénes somos, se llega a la definición de la diversidad nacional y cultural, los actores comprenden que no son sólo campesinos porque muchos han migrado a las ciudades, y sin embargo los une una cosmovisión, una historia común y también la explotación y la discriminación que han vivido. Así, tanto las experiencias significativas como la cultura contribuyeron para que estos actores comprendieran el por qué los actores externos como iglesias y partidos políticos llevaban a cabo acciones que tenían como consecuencia la división al interior de las comunidades.

El discurso de la CONAIE ha proporcionado a la sociedad ecuatoriana una valoración de significados que produce fundamentos económicos y políticos alternativos en temas como la tierra, la organización social, el crecimiento económico, la autonomía, el Estado, y la identidad de las naciones indígenas.

El poder no depende sólo de tener recursos materiales sino también recursos simbólicos, los esquemas culturales de las naciones indígenas son recursos simbólicos. Las apreciaciones que tenemos del mundo, nuestra vida cotidiana y todo a nuestro alrededor, incluyendo la forma como definimos la libertad y la justicia, están mediadas por palabras con un profundo significado, que pertenecen a uno o más sistemas simbólicos construidos socialmente y que al interpenetrar a la sociedad y a la personalidad, determinan también las posibilidades de acción social que vemos y no vemos, así como la forma como las evaluamos, como apropiadas o no, como válidas o desdeñables, como buenas o malas.

Considerando la importancia que tienen la tierra, el territorio, las tradiciones y costumbres en la vida de los indígenas, se observa que es necesario analizar la



importancia de “el sentido” en las luchas sociales. Las necesidades simbólicas tienen importancia en este estudio pues se encuentra evidencia en la narrativa de las reflexiones de las comunidades eclesiales de base y los centros amazónicos de que el significado ocupa un lugar central en la comprensión de la realidad. Se construye una identidad distinta como consecuencia de la interpretación colectiva de sí mismos, del entorno y las condiciones sociales.

Frente a una dominación capitalista que incluye el colonialismo interno en las prácticas sociales y en la clasificación jerárquica de la sociedad ecuatoriana, el movimiento indígena ofrece valores distintos a los hegemónicos, concepciones del mundo, que cuestionan las relaciones sociales de producción vigentes, todas las formas de organización social, y la forma en la que los seres humanos entendemos y nos relacionamos con la naturaleza.

Estudiar la dimensión del significado en las acciones del movimiento indígena ecuatoriano nos abre la puerta para comprender quiénes son los quichuas y los shuar, cómo se definen, qué necesitan realmente desde el discurso y proyecto que ellos mismos construyeron. La reflexión comunitaria llevó a que los quichuas y shuar a que abordaran las problemáticas económica, política y educativa desde sus propias experiencias históricas y concepciones culturales. Uno de los resultados de estos análisis colectivos es que se definen como naciones y que consideran que de no haber definido su identidad con esa claridad no habrían podido tampoco construir las propuestas políticas que expresaron públicamente en la década de los noventa.

La CONAIE es una organización que surge desde las comunidades, con una estructura política desde las bases hacia arriba, este tipo de construcción popular a lo largo de más de veinte años tuvo como consecuencia que fuera posible el ejercicio de una democracia directa, por lo cual el tema de la democracia incluido en su proyecto político 1990-2001 se basó en experiencias reales, es decir no es sólo una concepción de sociedad ideal o teórica.

Como consecuencia de la fuerza colectiva que la CONAIE tuvo entre 1990 y 2001, el movimiento popular durante esta década cobró nueva fuerza en su oposición a las políticas neoliberales. El movimiento obrero había sido profundamente debilitado por leyes que prohibían la huelga general en las empresas estatales y que perseguían a los líderes sindicales, pero entonces el movimiento indígena se une a otras organizaciones de izquierda y llevan a cabo levantamientos que constituyeron una fuerte presión para el Estado ecuatoriano.

El discurso de la CONAIE construido por la intelectualidad indígena que une el discurso marxista, con el de la teología de la liberación y con el discurso de la plurinacionalidad

expresa que las clases populares tienen problemas comunes como la pobreza, la miseria, la explotación y los abusos por parte de las autoridades. Este discurso permitió a los indígenas atraer a las masas que apoyaron los levantamientos y también llegar a formar en 1995 el partido político Pachakutik que en 1996 ganó varios escaños en el Congreso, además de puestos en gobiernos locales y en 2002 ganar la presidencia de la República, desafortunadamente teniendo como candidato al Coronel Lucio Gutiérrez, quien traicionó al movimiento indígena y a todo el movimiento popular al continuar con las políticas neoliberales.

Se estudia el periodo 1990-2001 porque es el periodo de auge del movimiento indígena ecuatoriano, porque es posible observar cuáles fueron las condiciones y acciones que permitieron la gran acumulación de fuerza desplegada en sus levantamientos. Además, es el tiempo en que haciendas improductivas nuevamente son expropiadas y la tierra repartida a las comunidades, en la Amazonía ocurre una lucha constante para disminuir la acción destructiva de compañías petroleras y madereras, se crearon instituciones estatales con recursos financieros propios, con proyectos diseñados y aplicados por indígenas, y en la Constitución de 1998 se reconoce a Ecuador como “un estado social de derecho, unitario, independiente, democrático, pluricultural y multiétnico”, un reconocimiento formal, lejos aún de aceptación práctica entonces, pero al fin un paso adelante en el reconocimiento de la diversidad negada y despreciada al mismo tiempo en las anteriores cartas magnas.

Los indígenas a través de su confederación, lograron tomar en sus propias manos el discurso y la acción política, a diferencia de lo que ocurría en décadas anteriores cuando el movimiento se definía como campesino y los dirigentes de los Partidos Socialista y Comunista tomaban las principales decisiones y decidían los contenidos discursivos (a pesar de que haya habido importantes líderes indígenas). En el movimiento contemporáneo, el proyecto político es diseñado por la intelectualidad indígena con base en los planteamientos que provienen de las comunidades. Este cambio permitió que los intereses no sólo económicos sino también políticos y culturales de las naciones indígenas pudieran ser elaborados y comunicados públicamente.

La CONAIE ha tenido un discurso bien articulado que supo traducir los sentidos de las naciones indígenas al imaginario de los mestizos y proponer un proyecto alternativo de naciones. Hubo procesos históricos que crearon las condiciones necesarias para este cambio, uno de ellos es “el secreto poder de la escritura” adquirido por los habitantes serranos a finales de los 50’s y en los 60’s. La alfabetización en Ecuador fue tardía para las mayorías, y mucho más para los indígenas debido a la oposición de los hacendados y al desinterés de los campesinos, pero en los años 60’s el saber leer y escribir creó un nuevo

tipo de líderes que migraron a las ciudades, y adquirieron experiencias políticas que fueron empleadas para promover reflexiones comunitarias en la Sierra. En la Amazonía, los misioneros salesianos prepararon a los miembros de la nación shuar que habían concentrado en centros, académicamente y en el diseño de proyectos productivos, pero ellos fueron más allá, no se conformaron con la visión hegemónica en la cual los católicos quisieron educarlos, sino que también decidieron darse la libertad de interpretar la llegada de colonos y la amenaza a sus territorios por las transnacionales desde una cosmovisión propia.

Los sistemas sociales son en buena medida producto de estructuras mentales colectivas. Es por ello que al modificarse nuestra interpretación de la realidad una parte de nuestras ataduras se rompe y se reconfigura. Las culturas alternativas y también nuevas experiencias significativas nos mueven a reinterpretar creencias asumidas como realidades e incluso a redefinir nuestras concepciones. En Ecuador, estas distintas interpretaciones cambian la estrategia para enfrentar la opresión, explotación y saqueo que sufren las naciones indígenas.

Si bien no somos completamente libres, pues modificar los sistemas requiere de tiempo, energía y otros recursos materiales y simbólicos, el sentirse capaces de cambiar la realidad inicia una revolución en el pensamiento. Al adquirir los indígenas confianza en ellos mismos como agentes del cambio, se afianza la creencia de que es posible transformar las condiciones de la sociedad ecuatoriana que generan pobreza, marginación, explotación y discriminación étnica y cultural.

La acción social emancipadora no es consecuencia directa ni de la explotación, ni de las condiciones materiales generadas por ella. Nuestras condiciones y creencias motivan interpretaciones y en el camino de decidir qué hacer, implícita o explícitamente, nos cuestionamos acerca de nuestra identidad, es decir, acerca de quiénes somos frente a otros actores sociales, y si disponemos de discursos liberadores, de alternativas a los discursos hegemónicos que podamos considerar creíbles, entonces, podemos decidirnos por una visión emancipadora de la realidad.

## CAPÍTULO I

### MARCO TEÓRICO

En las últimas cuatro décadas del siglo XX, las luchas campesinas en América Latina empiezan a definirse políticamente como movimientos indígenas que reivindican derechos culturales y políticos. En algunos países como en Ecuador, los indígenas ya no sólo demandan que el Estado aplique políticas sociales que mejoren el nivel de vida de sus poblaciones; exigen que su existencia como nacionalidades y como pueblos sea reconocida con sus prácticas jurídicas, político administrativas y culturales.

Es decir, los pueblos indígenas han decidido convertirse en actor político, y exigen que tanto las clases dominantes como los sectores populares ecuatorianos dejen de negar la existencia de los indígenas como representantes de culturas diferentes que tienen sus propios sistemas normativos y de valores.

Este trabajo se plantea dos preguntas; la primera: ¿cómo ocurrió la transformación que convirtió a los actores indígenas en actores políticos centrales en Ecuador?; la segunda: ¿cuáles son las repercusiones que ha tenido tal cambio en el sistema social ecuatoriano? Para responder a estas preguntas reflexionamos a partir de las teorías de Talcott Parsons, Karl Marx y Jeffrey Alexander con el objetivo de definir los conceptos de acción social y transformación social que se emplearán en este trabajo.

Además, las teorías de Parsons y Alexander se emplean para leer críticamente la teoría de Marx y darle así al sistema cultural la importancia que Marx explícitamente le negó. La teoría de Marx se complementa según esta lectura para comprender al sistema social como sistema capitalista, y como estructura jerarquizada, para profundizar en el análisis del sistema social de una forma que en la teoría de Parsons no tiene un papel relevante y que si bien en la concepción de Alexander sí, porque el conflicto generado por las relaciones de dominación-subordinación es parte de su constructo teórico, en Marx esta comprensión se enriquece porque explicita las relaciones de dominación subordinación en las relaciones sociales de producción, particularmente en la sociedad capitalista y dicha explicación es necesaria para comprender las sociedades latinoamericanas.

Y ya que partimos de la hipótesis de que en el proceso de transformación de los actores indígenas la reconstrucción de su identidad juega un papel central, es empleado también el trabajo de Adriana Murguía: *Cultura y Motivación: Reflexiones desde la teoría de la acción*, para comprender a profundidad el papel de la capacidad interpretativa de los actores en la definición de la acción y por supuesto en la construcción de su identidad, así como el rol que tiene la identidad como enlace entre la cultura y la acción.

### ***Teoría de la transformación social***

Para Alexander las sociedades cambian permanentemente; los actores sociales interpretamos la realidad y al mismo tiempo que tipificamos también inventamos. Marx por su parte habla de transformación social en el sentido de ruptura; del resquebrajamiento de un orden social y la instauración de otro. Tanto la teoría de Parsons como la de Marx hablan de transformación en el sentido de ruptura de un sistema social dado.

Marx plantea una teoría general de la transformación social basada en el concepto de lucha de clases; las sociedades se transforman como resultado de la lucha de clases que culmina con la sustitución de un modo de producción por otro. Sin embargo, analiza un tipo de sociedad en particular: la capitalista, y describe específicamente la transformación de la sociedad capitalista en socialista.

El concepto de lucha de clases de Marx es crucial porque sugiere que es esta lucha el motor de la transformación social. En este trabajo se considera que la lucha entre actores sociales con identidades distintas puede ser una fuente importante de transformación social, incluyendo la lucha de clases; sin embargo, si la lucha de clases entre actores con identidades distintas se da siempre de la misma manera, ocurre que las acciones se ritualizan. Ejemplo de esta ritualización puede ser el comportamiento de los funcionarios estatales y las organizaciones obreras y sindicatos que en muchos países de América Latina entraron en relaciones que permitían (en el marco de normas escritas y no escritas) normalizar las relaciones sociales de producción sin llegar nunca a la transformación sistémica.

Comprendiendo la realidad social desde Marx, en esta tesis se concibe que existe la lucha de clases, pero tal como Marx lo tenía claro, más no todos sus seguidores, se entiende que no necesariamente los actores sociales tienen conciencia de que la opresión que experimentan con respecto a actores situados en otra posición social, es causada por formar parte de una clase social y el que otros actores sociales constituyan la clase social antagónica. Se requiere adquirir conocimientos y haber tenido acceso a un discurso que esclarezca esa realidad para comprender las relaciones sociales de producción de esta forma, la creación de conciencia verdadera diría Marx. Es por eso que tanto tiempo después de conocida su clarificadora teoría, buena parte de los obreros y otros trabajadores, desconocen y no se identifican con esa comprensión de la sociedad capitalista.

Por otro lado, según la teoría de Parsons es necesario describir cómo funciona el orden social para comprender cómo es que las sociedades se transforman, y si bien afirma que el cambio social puede venir de cualquier parte del sistema social, también afirma que lo que mantiene todo orden social son los llamados intereses creados. Cuando Parsons dice que el cambio social puede provenir de cualquier parte del sistema social habla de que puede venir por ejemplo: de una configuración cultural, de la constitución genética de la

población, del agotamiento de un recurso estratégico, o del incremento progresivo de tensiones en una zona estratégica de la estructura social.

Para Parsons “...el cambio en el sistema social solo es posible mediante la operación de los mecanismos que superan la resistencia de los intereses creados”, y estos intereses creados son producidos en todo el sistema social porque los actores sociales tenemos necesidades innatas llamadas disposiciones de necesidad que son determinadas y moldeadas por la experiencia social de cada actor.

Es decir, la definición de las necesidades de los actores sociales depende de una formación social que tiene como consecuencia el preparar a los actores sociales para cumplir ciertos roles sociales –no sólo en la división social del trabajo sino en cualquier otro sistema de posiciones sociales.

Pensando en la distinción que plantea la teoría de Marx podemos interpretar que tales disposiciones de necesidad son distintas según la clase social a la que cada actor pertenece. Pero para Parsons la distinción se haría en función del concepto de rol social que abarca todas las posiciones que en diferentes situaciones puede un actor jugar. El término introductorio que emplea Parsons para comprender la resistencia al cambio social y su posibilidad, como se puede apreciar arriba, es el de intereses creados.

El término intereses creados parece apropiado para designar esta resistencia general al cambio que es inherente a la institucionalización de los roles en el sistema social. El término interés... no se reduce a los intereses económicos o materiales, aunque pueda incluirlos. Se trata fundamentalmente del interés en mantener la gratificación implicada en un sistema social establecido de expectativas de rol, que son, dicho sea de paso, gratificaciones de disposiciones de necesidad, no de inclinaciones en el puro sentido hedonístico.<sup>1</sup>

Para Parsons lo más importante no es el origen del cambio social sino “las repercusiones de un cambio, una vez que se ha iniciado, a lo largo del sistema social”. Pero además para poder establecer “un juicio sobre el resultado probable de la incidencia de las fuerzas que operan en la dirección del cambio, primero es siempre explícitamente esencial analizar la estructura del interés creado relevante”.<sup>2</sup>

Como es posible observar, la teoría de Parsons es útil para analizar las posibilidades reales de transformación de un sistema social en general, y la teoría de Marx es necesaria para comprender la transformación social que tiene como origen el incremento de tensiones en una zona estratégica de la estructura social: las relaciones sociales de producción.

---

<sup>1</sup> Parsons: El sistema social, Editorial Alianza, México, D.F., 1999. p. 455.

<sup>2</sup> Ibid p. 456 y 457.

La teoría de Jeffrey Alexander por su parte habla de las transformaciones permanentes que se dan en las sociedades por lo que su teoría nos sirve para entender cómo las prácticas y el pensamiento de los actores sociales se transforman aún sin que haya una ruptura violenta en una sociedad. Específicamente la teoría de Alexander nos permite comprender el cambio social que se origina en una configuración cultural.

El papel de la interpretación en la acción social y por lo tanto en la transformación social puede explicar algunos vacíos y contradicciones en las teorías de Marx y de Parsons y de esta forma facilitarnos un acercamiento a la comprensión de las posibilidades de la transformación social dirigida, entendida como ruptura del sistema y su sustitución por otro.

Desde nuestro objeto de estudio la pregunta esencial es ¿cómo es posible el cambio social? Esto suena a que lo constante en las sociedades es el orden, pero tenemos consciencia de que el cambio y el orden coexisten en los sistemas sociales. Estamos de acuerdo con Jeffrey Alexander en que las sociedades, los sistemas sociales, los sistemas culturales, y los sistemas de la personalidad cambian constantemente, pero mantienen ciertas pautas.

Sin embargo, creemos que existen diferentes tipos de cambio. Los actores sociales realizamos cambios estratégicos en nuestra acción, reinterpretemos la realidad como consecuencia de la contingencia y cambiamos nuestro actuar permanentemente para adaptarnos a situaciones diferentes a las que hemos conocido; las instituciones sociales también se transforman según Karl Marx por las luchas entre actores con posiciones distintas y enfrentadas en el sistema social.<sup>3</sup>

Lo que no ha cambiado es la existencia del abuso y la explotación del hombre por el hombre, aunque estos se den a través de instituciones diferentes. Sin embargo, el cambio no sólo es posible; se da constante y permanentemente.

La transformación social se da gradual y constantemente, los cambios repentinos no lo son en realidad, los vemos como tales debido a la perspectiva desde la cual observamos.

Cuando no conocemos los antecedentes de un suceso pensamos que ha habido una transformación repentina, pero esta idea se da sólo porque desconocemos el proceso histórico de interpretaciones y acciones de los sujetos, y porque no comprendemos que el hecho observable es consecuencia de los constantes y graduales cambios que ocurren en las sociedades.

La acción social se puede encaminar a conservar o a transformar el mundo existente; por lo tanto, comprender la transformación implica comprender la acción social. Para cumplir este objetivo, debemos empezar por responder a dos preguntas básicas para la

---

<sup>3</sup> Por la lucha de clases, según su concepción.

Sociología: ¿qué motiva a las personas a actuar como lo hacen? Y, ¿cómo se estructuran los órdenes sociales?

Parsons construyó una teoría que intentaba resolver estas incógnitas. *El Sistema Social*, como su obra cumbre, explica la acción social como producto de tres sistemas: el social, el cultural y el de la personalidad; con diferentes funciones pero que se entrelazan para formar sistemas de acción y de pensamiento que tienen como principal orientación mantener a la sociedad y a sus actores como un todo ordenado.

Jeffrey Alexander ha respondido también a estas preguntas basándose en la teoría de Parsons, pero reestructurándola de manera que la acción juega un papel central en lugar de los sistemas, y lo que importa de los sistemas es su relación con la acción y no su funcionamiento como en Parsons. Es por esta prioridad de la acción social que, en este estudio, la teoría de Alexander es la que se utiliza para analizar las transformaciones de los actores indígenas y su sociedad.

Tanto para Parsons como para Alexander existe regularidad en la acción de los sujetos sociales. Pero Alexander une la regularidad con la transformación en su concepción de la acción. Para él la acción implica al mismo tiempo comprensión (interpretación) y práctica utilitaria (estrategización), y hay que insistir en que según Alexander cada proceso de interpretación y estrategización se lleva a cabo a cada momento. Es en el concepto de interpretación que podemos observar la unión de estabilidad y cambio.

La interpretación se divide en dos procesos: la tipificación y la invención. Desde pequeños aprendemos conceptos; tipificaciones del mundo, de manera que cuando hemos aprendido cierta cantidad básica de conceptos comprendemos al mundo como algo dado.<sup>4</sup> En esto consiste la tipificación; “convertimos todo lo nuevo en todo lo viejo”.

Al explicar que los actores tipifican e inventan constantemente y el acto de tipificar implica inventar, la teoría de Alexander otorga a la interpretación un papel crucial para comprender a los actores sociales y a la acción social. Ese papel de la interpretación tiene como consecuencia que la transformación social sea inherente al ser de los actores y por lo tanto a la acción. Esta visión de Alexander nos sirve para comprender cómo se desarrolla la reflexión en las comunidades indígenas serranas del Ecuador y como estos actores sociales indígenas reinterpretan su realidad y reconstruyen su identidad.

La comunicación es en sí un proceso de comprensión que se da a través de gestos que tipifican las experiencias, luego, tipificar es parte de un proceso interactivo mientras lo aprendemos de niños y durante toda la vida en nuestra comunicación con otros. Hacemos las experiencias diferentes comprensibles gracias a los términos de referencia que ya conocemos, los que nuestro mundo particular nos ha proporcionado.<sup>5</sup> Y al mismo tiempo

---

<sup>4</sup> Es decir, adquirimos la percepción fenomenológica.

<sup>5</sup> Alexander, Jeffrey, “La acción social y sus entornos” en: *The Micro-Macro Link*, Berkeley University of California Press, E.U. A., 1987, p.6.



cumplimos con una necesidad de la personalidad: la rutinización, que según Giddens, es el origen de la seguridad ontológica que requieren los actores para estar en el mundo y ser capaces de actuar en él.<sup>6</sup>

El segundo proceso de la interpretación en la teoría de Alexander; la invención, no está separada de la tipificación, y ya que cada experiencia es diferente a cualquier otra que hayamos enfrentado anteriormente; “nuestra mente debe poner en contacto la generalización pasada con nuevos objetos”; así es como reconstruimos las representaciones del mundo, agregando nuevos objetos a las nuevas representaciones; reconstruyendo nuestra visión, logrando síntesis diferentes, y para lograr la comprensión de lo nuevo, encontrando formas ligeramente nuevas de comprender. Entonces la tipificación no es un acto meramente reproductivo; es también un acto creativo.<sup>7</sup>

Comprendemos al mundo, y mientras interpretamos pensamos también estratégicamente. Pero no sólo comprendemos el mundo, actuamos sobre él, es decir: lo transformamos. Con los conceptos de tipificación e invención, Alexander argumenta que en nuestras prácticas no habrá sólo reafirmación de lo existente sino transformación permanente.

Alexander hace una contribución interesante en el sentido de comprender a la acción social como totalidad.<sup>8</sup> Además, su propuesta teórica, por explicitar el papel de la cultura en la definición de la acción, es una base útil para nuestro estudio el cual pretende entender la transformación de la identidad indígena y sus repercusiones en el orden social ecuatoriano.

### ***Motivación para la acción y construcción de la identidad***

En la teoría de Alexander, la acción social es productora y producto de sus tres entornos: el sistema social, el sistema cultural y el sistema de la personalidad. Explicamos en qué consiste la relación entre la acción y estos tres sistemas de acuerdo a lo que plantea el mismo Alexander en: “*La acción social y sus entornos*”.

---

<sup>6</sup> Murguía, Loes Adriana, Tesis de maestría: Cultura y Motivación: reflexiones desde la teoría de la acción, Editado por la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, División de Estudios de Posgrado, UNAM, México, 2002, p.116.

<sup>7</sup> Alexander, Jeffrey, “La acción social y sus entornos” en: *The Micro-Macro Link*, Berkeley University of California Press, E.U. A., 1987 p.7.

<sup>8</sup> Su trabajo pretende ser una síntesis de las aportaciones de los grandes teóricos clásicos en los cuales se apoya la sociología: Parsons, Durkheim, Marx y Weber y de las contribuciones de varias corrientes hermeneúicas que critican los vacíos de estas grandes teorías: La etnometodología, la fenomenología, y el interaccionismo simbólico.

*La acción “se orienta hacia las exigencias del sistema social”*<sup>9</sup> en el sentido de que el comportamiento de los otros nos obliga a asumir cierta posición en la acción; el sistema cultural o simbólico motiva o define la acción “al dotar a los individuos con un fondo de realidades que estructuran el sentido imprescindible para el pensamiento, la comunicación y la acción”.<sup>10</sup>

La personalidad es por un lado “una selección de objetos introyectados de los encuentros sociales”,<sup>11</sup> de sistemas de relaciones sociales que el sujeto ha vivido; y por otro de la internalización de esquemas culturales, pero no de todos ni en el mismo nivel sino de aquellos que de acuerdo a la “reflexión” y a “las experiencias” del sujeto resultan más relevantes.<sup>12</sup>

La cultura es un sistema de símbolos compartidos por los miembros de una sociedad, es transmitida y aprendida. Los objetos sociales existen en la cultura como símbolos de sí mismos. Murguía distingue entre cultura constituida (discurso de autoridad pero que no necesariamente está relacionada con las experiencias significativas de los sujetos y por tanto no interviene en la definición de sus acciones) y cultura vivida, que está formada por los esquemas culturales que sí tienen una relación con las experiencias significativas de los sujetos.

Los sistemas culturales constituyen todos significativos que construyen y evalúan la realidad tipificando e inventando, y por tanto el nombre de cada objeto social proviene de ellos; las correspondencias y analogías son establecidas dentro de su lógica.<sup>13</sup> Nuestra visión de la realidad se construye desde los sistemas culturales, nombrando y estableciendo correspondencias y analogías; es decir estructurando la tipificación y la invención, e indirectamente la estrategización.

La importancia de la cultura radica en que si bien (como planteó Marx), nos motivan necesidades utilitarias a actuar, esas necesidades no bastan por sí mismas para comprender por qué un actor (de acuerdo a la reflexión hecha por Weber), elige entre medios igualmente óptimos para conseguir sus fines, algunos en particular; y por otro lado (como plantea Adriana Murguía rescatando a Parsons), a pesar de que los actores buscan

---

<sup>9</sup> Alexander.

<sup>10</sup> Murguía, , Lores Adriana, Tesis de maestría: Cultura y Motivación: reflexiones desde la teoría de la acción, Editado por la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, División de Estudios de Posgrado, UNAM, México, 2002, p.107.

<sup>11</sup> Alexander.

<sup>12</sup> Murguía.

<sup>13</sup> Alexander, Jeffrey, “La acción social y sus entornos” en: The Micro-Macro Link, Berkeley University of California Press, E.U. A., 1987, p.10.

un beneficio al actuar, esta búsqueda no puede explicar por qué entre fines igualmente óptimos un actor hace la elección que hace.<sup>14</sup> Esta reflexión sobre las causas de la elección de medios y fines particulares nos hace volver a la pregunta de la que partimos: ¿qué hace actuar a los actores como lo hacen?, ¿qué los motiva?

Adriana Murguía propone que para explicar la motivación para la acción primero tenemos que reconocer que los agentes se constituyen por la confluencia de tres niveles:<sup>15</sup>

- 1) Nivel de las capacidades con que los dota su pertenencia a la especie humana
- 2) Por su pertenencia a comunidades socioculturales
- 3) Por su capacidad reflexiva

Es decir, los agentes son lo que son: porque tienen capacidades innatas como seres humanos, como la capacidad de interpretar su realidad e interpretarse a sí mismos y porque tienen experiencias de acuerdo a su pertenencia a sistemas simbólicos particulares.

El origen de las culturas (los sistemas simbólicos) se encuentra precisamente en dos capacidades innatas de los seres humanos: la intencionalidad y la capacidad para utilizar el lenguaje como medio para la acción; es decir, porque tenemos intenciones y utilizamos el lenguaje como medio de nuestras acciones produciendo cultura.

¿Y cómo la cultura motiva la acción? La cultura ejerce poderes causales sobre la estructuración de la conciencia y las capacidades pre-intencionales, las cuales son el fundamento del sentido que requieren los seres humanos para actuar.<sup>16</sup>

Se elige precisamente esta teoría porque reconoce a la cultura como sistema motivador de acción social y esta aproximación es necesaria para comprender su papel en la reconstrucción de la identidad indígena en Ecuador.

Para ello debemos comprender cómo construyen los actores su identidad. Adriana Murguía argumenta que “en las sociedades contemporáneas la identidad es resultado de una serie de elecciones que los actores efectúan en el contexto de una cultura que ofrece múltiples posibilidades”.<sup>17</sup>

---

<sup>14</sup> Murguía, Lores Adriana, Tesis de maestría: Cultura y Motivación: reflexiones desde la teoría de la acción, Editado por la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, División de Estudios de Posgrado, UNAM, México, 2002, p.111.

<sup>15</sup> *Ibid*, p. 107.

<sup>16</sup> *Ibidem*.

<sup>17</sup> *Ibid*, p. 111.

En el caso de Ecuador, al menos el contexto en el que se desenvuelven los actores, incluye no una sino una pluralidad de culturas que ofrecen esquemas culturales diversos que en algunos casos encuentran confluencias con los de otras culturas y que en otros son contradictorios entre sí.

La identidad es el enlace entre la cultura y la acción porque “la identidad estructura las motivaciones conscientes de los actores y en esa medida conduce la selección de cursos de acción”.<sup>18</sup>

Las identidades son producto de la interpretación reflexiva de experiencias sociales y de la internalización diferenciada de esquemas culturales. La memoria de experiencias plantea a los actores ciertas disyuntivas en la elección de posicionamiento, es decir, en la definición de su identidad.

Nuestras creencias y las formas de interpretación que vamos construyendo como resultado de la relación entre símbolos y relaciones sociales existentes en el sistema social son productos de la interpretación de experiencias desde el marco del sistema cultural y desde el significado otorgado a nuevas experiencias.

La acción se orienta hacia las exigencias del sistema social y las decisiones de los actores dependen de la interpretación de estas exigencias en el marco de la memoria de experiencias significativas, de los esquemas culturales internalizados y de los discursos desde los cuales, en forma conceptual o narrativa, el actor reflexiona sobre su realidad y sobre su ser, y que están estructurados también desde esquemas culturales particulares que deben poder relacionarse e interpretarse desde los ya internalizados en el nivel de creencias.

La definición de la identidad está relacionada con el nivel de importancia cognitiva que adquieren los esquemas culturales. Este es un planteamiento sugerido en *Cultura y Motivación: Reflexiones desde la Teoría de la Acción*, trabajo de Adriana Murguía y es compatible con el concepto de Alexander de la interpretación en cuanto a la relación entre tipificación e innovación.

En la línea de Parsons y Durkheim, Murguía plantea que internalizamos los esquemas culturales a los que estamos expuestos en nuestros encuentros y relaciones sociales, por socialización, pero de acuerdo con Weber reconoce que existen diferentes tipos de relación con los esquemas culturales por lo que no todos se internalizan en el mismo nivel. Esta diferencia explica “por qué algunos esquemas internalizados adquieren fuerza directiva sobre la acción y otros no”. Existen, desde el modelo de Melford Spiro rescatado por Murguía, cinco niveles de importancia cognitiva que pueden adquirir los esquemas culturales:<sup>19</sup>

---

<sup>18</sup> *Íbid*, p. 108.

<sup>19</sup> *Íbid*, pp. 138-139.

- 1) Conocer un esquema. El sujeto tiene noticia de éste, pero el esquema no adquiere ninguna relevancia para él.
- 2) Entenderlo. En el sentido débil de que el sujeto comprende el esquema, pero no cree en él.
- 3) Internalizarlo. Este nivel implica que el sujeto considera que el esquema es verdadero y/o correcto. A este nivel el esquema se convierte en una creencia personal.
- 4) Al constituirse en una creencia personal, el esquema informa la acción del sujeto y adquiere fuerza directiva.
- 5) El nivel de mayor importancia cognitiva implica que el esquema no sólo informa, sino que compromete la acción del sujeto en la medida que involucra sus emociones.

Los primeros dos niveles de Spiro no pueden convertirse para el sujeto en creencia porque no tienen relación con su experiencia. En la medida en que un esquema cultural tiene relación con la memoria de experiencias del sujeto –que por cierto inciden no sólo por su cantidad sino principalmente por su significación emocional- será susceptible de convertirse en una creencia e incluso en el sentir del sujeto. Cuando un esquema cultural es creencia y sentir de un sujeto adquiere fuerza directiva sobre su acción. “La internalización de un esquema cultural requiere que haya una relación entre la información semántica y la información episódica. Si no existe esta relación es poco probable que el esquema se convierta en una creencia personal.”<sup>20</sup>

Pero no sólo los esquemas culturales se convierten en creencia o sentir, sino también la interpretación de experiencias significativas. La relación entre tipificación e innovación consiste en interpretar las experiencias desde las creencias, pero también en reinterpretar nuestras creencias desde nuestras experiencias. “Es decir, los esquemas culturales constituyen una fuente primordial de la motivación pero no son la única”.<sup>21</sup>

Hemos explicado que los actores sociales toman decisiones con base en sus interpretaciones y que en estas interpretaciones hay siempre al mismo tiempo tipificación e invención.

Con Adriana Murguía en su lectura de Giddens queremos incluir en el concepto de interpretación, el concepto de reflexión. Aunque para Giddens “aún las prácticas más rutinizadas requieren de un registro reflexivo de los agentes que es el que posibilita tanto la continuidad de la personalidad del agente como la sedimentación de las prácticas que

---

<sup>20</sup> Íbid, p. 139. La información semántica la proporcionan los esquemas culturales y la información episódica depende de la memoria de experiencias.

<sup>21</sup> Íbid, p.139.

da lugar a la creación y el mantenimiento de estructuras sociales...”<sup>22</sup> reflexionar es desde nuestra concepción un proceso dirigido por el actor de forma consciente.

Por otra parte, es necesario definir y distinguir los conceptos de cultura y de identidad. Se ha dicho que la identidad se construye, de alguna manera se elige; las culturas son todos significativos con los cuales los actores construyen y evalúan la realidad tipificando e inventando. Un sistema cultural no está hecho sólo de contenidos sino de estructuras para pensar la realidad.<sup>23</sup> Pero tanto estructuras de pensamiento como contenidos simbólicos son construcciones sociales; nacemos en una sociedad específica y crecemos aprendiendo sus códigos, representaciones y creencias. Sin embargo, ya que la cultura no es internalizada en bloque, sino que los niveles en los que internalizamos un esquema u otro dependen de la reflexión de cada sujeto y de sus experiencias significativas. Murguía plantea que se debe hacer una diferencia entre la cultura vivida – cultura como el ordenamiento intencional, por parte de los actores, de los elementos culturales existentes en su sociedad, y la cultura constituida que constituye la estructura intersubjetiva.<sup>24</sup>

Si observamos la capacidad reflexiva de los actores sociales, veremos que éstos interpretan los mensajes que internalizan y que las interpretaciones que realizan varían dependiendo de sus experiencias, intereses y de la cultura vivida. “En este sentido los esquemas culturales funcionan como mecanismos interpretativos que son altamente dependientes del contexto en el que se lleva a cabo la interpretación”.<sup>25</sup>

La identidad es consecuencia del cuestionamiento acerca de ¿quién soy?, o ¿quiénes somos?, ¿de dónde venimos? y ¿hacia dónde vamos?, lo cual significa que la construcción de la identidad a diferencia de la cultura vivida es consciente; ya sea producto de la reflexión de un individuo o de un grupo.

Esta cultura vivida es consecuencia del contexto en el que vive el actor; es decir de su mundo de vida, y si utilizamos la distinción entre tres tipos de creencia de Claudia Strauss que es empleada por Murguía<sup>26</sup> para acercarnos a comprender por qué algunos esquemas internalizados adquieren fuerza directiva y otros no, específicamente los tipos de creencia en una cultura vivida, serían de dos tipos: la realidad inescapable (una realidad natural o

---

<sup>22</sup> Íbid, p.116.

<sup>23</sup> Más adelante en el apartado sobre Alexander se profundiza sobre lo que es el sistema cultural y cómo afecta la acción.

<sup>24</sup> Íbid, p.136.

<sup>25</sup> Contexto en el sentido de la memoria de experiencias del sujeto y de su mundo de vida, en Murguía: Ibid: p.138.

<sup>26</sup> Ver en: Murguía Lores, Adriana, Tesis de maestría: Cultura y Motivación: reflexiones desde la teoría de la acción, Editado por la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, División de Estudios de Posgrado, UNAM, México, 2002.

social que el sujeto no puede modificar) y sobre todo las redes semánticas personales que “son resultado del enlace entre los significados culturales con experiencias de vida significativas”.<sup>27</sup>

En cambio, la cultura instituida se manifiesta a través del discurso de autoridad y se internaliza como una creencia de la que si bien se acepta su existencia y valor “se aprehende como un grupo compacto, aislado e inerte de ideas que no se pueden relacionar con la aprehensión de la realidad en general y de la identidad del yo, y por tanto carece de fuerza directiva”.<sup>28</sup>

En la construcción de la identidad, por otra parte, hay elección; de manera que no todo se dice, por lo general hay una exaltación de algunas características y ocultamiento de otras, dependiendo de las necesidades impuestas por el contexto histórico que los pueblos e individuos viven.

La relación que se percibe entre el concepto de identidad y el de cultura se debe a que están ligados como consecuencia de que la identidad de los pueblos se construye por la reflexión sobre su cultura y la cultura de otros pueblos en oposición a la propia. Es decir, la construcción de una representación de sí mismo y de los otros permite a un pueblo autoafirmarse.

Para construir la identidad, los actores sociales toman algunos elementos de su cultura y los exaltan, oponiéndolos a los rasgos de otros pueblos, y tampoco a todos los rasgos sino a aquellos que reflejan la diferencia con los elegidos como propios.

En resumen, de la cultura vivida depende lo que somos; la identidad es lo que decimos y creemos que somos. El ser y lo que se sabe del ser o se elige decir que se es no son lo mismo.

- 1) La diferencia entre lo que el actor es y lo que cree que es se da porque no elegimos las posiciones sociales que jugamos en la interacción social. Para Adriana Murguía, “el posicionamiento no es producto solamente de la libre elección de los individuos (una persona no es hermana, o subordinada o miembro de un sexo o una clase social por elección), pero implica el reconocimiento consciente de la persona como portadora de las características que implican las diferentes posiciones, y por lo tanto como perteneciendo al mundo en ciertas formas y viendo al mundo desde esa posición. Este reconocimiento implica un compromiso emocional con la categoría de pertenencia y el desarrollo de un sistema moral organizado alrededor de la pertenencia”.<sup>29</sup>

---

<sup>27</sup> Ibid: p.140.

<sup>28</sup> Ibidem.

<sup>29</sup> Ibid: p.141.

- 2) Por eso, la diferencia entre lo que el actor social cree de sí mismo y lo que realmente es se da porque la internalización de los esquemas culturales y de la información que implican las posiciones sociales que juega el actor, se lleva a cabo de manera diferenciada según la internalización sea consciente, preconsciente o inconsciente.

Según Murguía, en el posicionamiento de los actores sociales en el sistema social hay tanto libertad como constreñimiento por parte de estructuras y relaciones sociales, pero siempre que los actores sociales reconocen posiciones, se da un compromiso emocional que se explica por el significado con el que sus experiencias dotan a las categorías y esquemas culturales.

Para explicar la relación de las experiencias de los sujetos y los significados que les atribuyen éstos es necesario establecer el papel que en la construcción de esta relación tiene la estructura psíquica humana, es decir el papel de la personalidad en la definición de la acción social.

Hemos dicho ya que la acción social produce y es producto de tres entornos: el sistema social, el sistema cultural y el sistema de la personalidad. Entorno de la acción como personalidad es igual a inclinación psicológica hacia cierto tipo de organización. En Alexander, "las personalidades son una selección de objetos introyectados de los encuentros sociales". Y no de objetos aislados sino de aquellos que adquirieron significación según los sistemas de relaciones sociales que cada sujeto ha vivido.

Según Alexander, basado en la teoría freudiana, existen en las personalidades tres objetos de sistemas inconscientes que representan la dimensión paralela de las diversas etapas y modalidades de interacción social, y de funciones de clasificación cultural. Estos son: el superego (superyo), el ego (yo) y el id (ello). Cada uno juega un rol distinto y complementario, que equivale a funciones de los otros dos entornos de la acción.

El superego representa la necesidad cultural de sacralización de símbolos y canalización de objetos en buenos y malos. Inicia con la separación de senos buenos y malos en la etapa oral, y con el impulso anal de control y exclusión, desarrollándose a lo largo de la primera fase edípica. El superego es el ideal de la sociedad convertido en fiscal que acusa, en juez que demanda perfección en la acción y pensamiento y que sentencia a sentir culpa. En el sistema social sus funciones equivalen "a la construcción social de la desviación y el sometimiento".

El id contiene a las pulsiones de vida y de muerte; es la entidad que representa el deseo y demanda de satisfacción ilimitados. Sus demandas pueden ser por satisfacción y placer sexual o de otras necesidades básicas desde un punto de vista orgánico, o, pueden demandar satisfacer el instinto de muerte, de agresión y destrucción. Siempre exige cumplimiento inmediato de sus necesidades. Tiene correspondencia con el sistema cultural en sacralizaciones tanto del placer y reproducción (vida) como de la destrucción (muerte). En el sistema social estas necesidades se manifiestan en la exigencia de unos



actores a otros para que satisfagan sus demandas (Los hijos a los padres y viceversa; los pueblos a los Estados y al revés).

El ego es el mediador entre las demandas del superego y el id. Y es también quien decide y ejecuta las acciones frente a la problemática existencial externa. “La parte activa del ego responde a las fantasías sobre las amenazas y promesas de los objetos internalizados – a las ansiedades sobre la pérdida de objetos y las promesas de recuperación- construyendo defensas como la negación, la neutralización, la proyección y la separación”. En el sistema cultural las funciones del ego implican construir y evaluar la realidad; en el sistema social calcular los costos y beneficios de probables decisiones con respecto a las interacciones sociales.

Como conclusión del análisis de la teoría de Alexander y del trabajo de Murguía, se puede afirmar que el porqué algunos esquemas internalizados adquieren en la acción social fuerza directiva y otros no. Se debe a que el actor social encuentra relación estrecha entre ciertos esquemas culturales y experiencias que le han dejado huella bien por la repetición bien por el efecto emocional que causaron en él.

En la estructura psíquica y sus contenidos o sistema de la personalidad encontramos las necesidades psíquicas de los actores sociales, la memoria de experiencias y las capacidades humanas que le permiten al actor social interpretar su realidad. De acuerdo a las experiencias sociales vividas la personalidad construye una memoria de experiencias clasificadas por su significación emocional. De esta manera habrá experiencias que marcarán la dirección de la interpretación de la realidad por parte de los actores sociales.

Como vemos, la tipificación, la invención y la estrategización son capacidades de los actores sociales que encuentran un centro en un sistema de relación entre esquemas culturales y experiencias que los actores construyen en orden de importancia emocional.

Este ordenamiento de experiencias en orden de importancia emocional es expresado por los actores sociales de forma consciente a través de una narrativa en la que se reflejan tanto sus fines, y sus necesidades como las exigencias que plantean las realidades social y natural.

La trayectoria del yo se articula en una narrativa que despliega, en términos de Giddens, la causalidad del agente, en el sentido de que en dicha narración, la acción es causada por una regulación reflexiva que el agente hace de sus intenciones en relación a sus necesidades y también con su apreciación de las demandas del mundo exterior.<sup>30</sup>

Así es como el sentido de la memoria de experiencias y de las elecciones de acción de los actores tiene dos fuentes; una que no es consciente y se manifiesta a través de las demandas contradictorias planteadas por el id y el superego al ego, y otra que es la

---

<sup>30</sup> Íbid, p.139.

capacidad de pensamiento autoconsciente y permite al sujeto reconocerse jugando ciertas posiciones en el orden social, así como construir una narrativa que explica el sentido de sus acciones y posiciones.

Es por esto que “la identidad adquiere sentido a través de las narrativas sobre la trayectoria del yo (las redes semánticas personales) cuyo eje articulador es la jerarquía de valores que guía las evaluaciones fuertes que constituyen el núcleo de la agencia. Estas narrativas articulan las nociones del bien, de la persona misma, de la sociedad en una trama que contiene respuestas y argumentos en torno a las cuestiones centrales sobre el sentido de la propia vida y de los motivos que llevan a una persona a hacer las elecciones que explican por qué actúa como lo hace”.<sup>31</sup>

La capacidad de pensamiento autoconsciente permite al sujeto construir su identidad; una construcción cuya base tiene forma narrativa. Los símbolos de una cultura aparecen en la acción social a través de rituales y también de narraciones, porque al parecer los actores sociales en general comprenden mejor un mensaje a través del *mythos* que del *logos*.

La experiencia inmediata que muy a menudo y de múltiples maneras han realizado los hombres sin distinción de raza, cultura, sexo o religión es que la vida humana es asediada por un sinfín de principios contradictorios entre sí: fuerzas, manifestaciones, tendencias, obsesiones, difíciles de conciliar y que con frecuencia incluso, son unas plasmaciones muy concretas de lo caótico que también es algo inherente a la vida de los grupos y de los individuos. En la historia de la humanidad el mito ha realizado -y realiza- una saludable función teodiceica, ya que lleva a cabo una verdadera coincidentia mítica, es decir una reconciliación entre los aspectos más contrarios y mutuamente autoexcluyentes de la existencia humana.<sup>32</sup>

Todo discurso, incluso aquel que pretende ser objetivo y afectivamente neutral se dirige no sólo al decir sino al querer decir. Tanto el discurso que tiene forma mítica, es decir narrativa y simbólica, como el discurso que tiene una forma lógica, es decir, centrada en la definición de conceptos, pueden cumplir una función teodiceica. Pero el mito tiene una ventaja porque es narración que procura – con el fin de intentar restaurar el orden cósmico – reconstruir el orden a partir del caos; integrar al hombre en su mundo de vida y a “los aspectos más discordantes de la realidad personal y colectiva” entre sí – y para ello emplea la interpretación simbólica de la realidad. Por eso los mitos son siempre búsqueda del sentido más profundo de la existencia humana.<sup>33</sup>

---

<sup>31</sup> *Ibid*, p.143.

<sup>32</sup> Duch Lluís, *Mito, interpretación y cultura*, Empresa Editorial Herder, S.A., Barcelona, España, 1998, p.34.

<sup>33</sup> Duch Lluís, *Ibid*, pp. 31 y 38.

### ***Sobre el concepto de consciencia en Marx y las consecuencias de la interpretación en la acción social***

Las representaciones – interpretaciones que somos capaces de construir los hombres y mujeres (históricos y reales en términos de Marx), tienen consecuencias en la acción social. Hombres y mujeres cambiamos nuestra acción y nos diferenciamos por nuestra acción social de otros grupos humanos, movidos por una interpretación distinta de la realidad que surge de la diversidad de experiencias que tenemos y de la diferente significación otorgada a ellas, significación que depende de las necesidades y preocupaciones que plantean nuestro mundo de vida y la contingencia por un lado; y por otro, del contenido de los esquemas culturales que hemos internalizado al nivel de creencias y sentimientos, internalización que sigue un ordenamiento emocional, y por tanto está inmediatamente relacionada con las experiencias tempranas que nos han marcado emocionalmente.

Desde que la división social del trabajo ha llegado a separar el trabajo físico del trabajo intelectual, los hombres y mujeres históricos reinterpretamos nuestras relaciones sociales y nuestras relaciones con la naturaleza de formas diversas.

Marx afirma con razón, que las ideas y representaciones que los hombres históricos crean (los reales y actuantes y no la abstracción “el hombre”) están entrelazadas con la actividad material y el comercio material de los hombres. Sólo que según su visión este entrelazamiento deja de ser tal cuando se separa, como consecuencia de la división social del trabajo, el trabajo físico del trabajo intelectual. Algunos actores se dedicarán a los trabajos intelectuales y el resto a los trabajos físicos. Para quien se dedica al trabajo intelectual, “desde este instante puede ya la consciencia imaginar se realmente algo sin representar algo real; desde este instante se halla la consciencia en condiciones de emanciparse del mundo y entregarse a la creación de teoría pura.”<sup>34</sup>

Pero esta emancipación de la consciencia se explica según Marx porque las relaciones sociales existentes se encuentran en contradicción con la fuerza productiva existente. Podemos observar en este punto que la consciencia tiene para Marx cierta autonomía con respecto a la realidad, hecho que desde nuestra concepción se señala arriba: los actores sociales no interpretan la realidad necesariamente desde la teoría de la lucha de clases.

La contradicción entre realidad y consciencia que señala Marx se debe a que la riqueza se produce socialmente, pero se apropia de manera privada; producen todos o casi todos y unos cuantos se quedan con la mayor parte de tal riqueza y los más con menos. Con este tipo de división del trabajo “se da la posibilidad, más aún, la realidad de que las actividades espirituales y materiales, el disfrute y el trabajo, la producción y el consumo,

---

<sup>34</sup> Marx, Karl y Friedrich Engels, La ideología alemana, Ed. Colofón, México, 2000, p.27

se asignen a diferentes individuos y la posibilidad de que no caigan en contradicción reside solamente en que vuelva a abandonarse la división del trabajo”.<sup>35</sup>

Aquí Marx argumenta como este alejamiento entre las representaciones y las relaciones sociales realmente existentes se produce en las sociedades que no funcionan en un principio de distribución equitativa de la riqueza social porque para justificar “la distribución y concretamente la distribución desigual, tanto cuantitativa como cualitativa del trabajo y de sus productos...”,<sup>36</sup> se han creado sistemas de representaciones y de creencias que a través de diversas instituciones y medios, la clase dominante o burguesía, ha extendido a toda la sociedad. Es decir, una “visión falsa de la realidad” ha sido inculcada a todos los miembros de este tipo de sociedades; tanto a los pocos que se benefician con esta distribución del trabajo, como a la gran mayoría que es explotada.

A lo que se refiere Marx con la distinción entre: “visión verdadera” y “visión falsa de la realidad”, es a que los hombres históricos se representan el orden social muy distinto a cómo en verdad es en aquellos aspectos que la ideología de la clase o grupo dominante oculta.

Marx tiene argumentos sólidos que sostienen esta distinción entre representaciones de la realidad –visión falsa y visión verdadera- y tal distinción es la que él requería para abordar su objeto de estudio: la desigual e injusta distribución de la riqueza socialmente producida. Sin embargo, en la actualidad hay una abundancia de representaciones de la realidad (es decir discursos) y Marx no profundizó en la capacidad interpretativa de los actores sociales, por esta razón empleamos la teoría de Alexander para comprender la relación entre la interpretación y la acción.

La capacidad interpretativa de los actores sociales tiene consecuencias relevantes en la definición de la consciencia y por tanto de la acción social. Hay que distinguir entre cultura, discurso e ideología. Consciencia para Marx es la capacidad humana que crea lo ideal; dentro de lo ideal está todo lo que no son relaciones sociales existentes; es decir: las ideas, representaciones, creencias, teología, moral, ideologías, teorías. Pero Marx no distingue entre cultura e ideología, ni tiene como tal un concepto de cultura.

Una ideología es como dice Marx, un producto de la consciencia y es también un sistema de ideas que hace referencia a las relaciones sociales existentes, pero que no dice todo acerca de ellas. Como producto de los hombres históricos, la ideología responde a intereses de hombres específicos situados en un contexto histórico particular. Una ideología puede ser o no construida conscientemente – la mayor parte de las veces no es así- pero se enfoca a responder a cuestionamientos básicos de la existencia de los hombres históricos. En pocas palabras, es un sistema de ideas que guía la acción de los

---

<sup>35</sup> Ibid p.28.

<sup>36</sup> Ibidem.

hombres. Además, no hay una sola ideología en una sociedad, puede haber muchas y son transmitidas.

En términos de Marx las ideologías pueden dividirse entre las que constituyen una “visión falsa de la realidad” y las que conforman una “visión verdadera de la realidad”. Una visión falsa de la realidad es aquella que oculta cómo son las relaciones sociales realmente existentes en las cuales hay explotación de unos hombres por otros. Una visión verdadera es aquella que describe y explica cómo son las relaciones realmente existentes; la que desenmascara a la visión falsa de la realidad, dando a conocer que la riqueza se produce socialmente y se apropia privadamente, siendo esto en sí la explotación de unos hombres por otros.

Por otro lado, no hay culturas falsas o verdaderas, pero sí existe la conquista cultural. Cuando una nación conquista a otra procura imponer sus representaciones, creencias y símbolos. Y al imponerse relaciones sociales que están vinculadas con el sistema cultural de los conquistadores, los pueblos sometidos van incorporando con el tiempo algunos aspectos del sistema cultural ajeno. Sin embargo, la interacción social permite una mutua influencia, de manera que no sólo es transformada la cultura de los pueblos sometidos, sino también la de los conquistadores.

La diferencia principal entre ideología y cultura, es que la existencia de una cultura depende de la existencia de una nación que la viva y reproduzca. Las ideologías pueden ser seguidas por grupos y sectores sociales, pero están dentro de los marcos simbólicos de la cultura o culturas de la sociedad en la que se desarrollan. La cultura y la ideología también tienen similitudes. Ambas son transmitidas por medio de discursos.

Los discursos son narraciones o estructuras conceptuales que dicen algo acerca de la realidad y están organizados de acuerdo a códigos: lo bello- lo feo, lo limpio-lo sucio, lo sano-lo enfermo, lo racional-lo irracional, lo científico- lo acientífico, lo moderno-lo primitivo, lo civilizado-lo incivilizado.<sup>37</sup>

Volviendo a Marx debemos preguntarnos: ¿qué papel juegan entonces las representaciones en la teoría de la sociedad de Marx? El piensa a la sociedad capitalista y sus debilidades, las define y propone una vía de transformación particular; también define quienes serán los actores que la llevarán a cabo y qué es necesario para que éstos empiecen a organizarse en contra del orden capitalista, y en este último aspecto, el crear

---

<sup>37</sup> El sistema social exige prácticas uniformes a los actores. La uniformidad es uno de los requisitos más importantes para que se mantenga un orden social. Los discursos son la vía a través de la cual se transmiten las estructuras de pensamiento y contenidos simbólicos de una cultura y las ideas de las ideologías. Ver Foucault, Michel, El orden del discurso, Ed. Tusquets, Barcelona, 1973.

consciencia en los trabajadores, particularmente en los obreros, es crucial; deben ver la explotación a la que están sujetos para poder liberarse. Es decir, la representación que los obreros tienen de la realidad debe cambiar para que éstos puedan decidir actuar diferente.

Podemos concluir, que en Marx, como en otros pensadores, hay dos visiones de la sociedad, una explícita que se opone a la visión idealista y por tanto le resta importancia a las ideas en la determinación de la realidad social; y otra implícita que como ya explicamos arriba, otorga a la consciencia (generadora y apreciadora de las ideas y representaciones) un papel tanto encarcelador como liberador y, fundamental en la definición del cómo actúan los sujetos sociales.

La crítica de Marx a la ideología alemana se refiere a la incapacidad de sus mentores para “siquiera preguntar por el entronque de la filosofía alemana con la realidad de Alemania; por el entronque de su crítica con el propio mundo material que la rodea”.<sup>38</sup> Pero a raíz de concentrarse en desarrollar una teoría opuesta a la idealista; en su intento por confrontar este tipo de interpretaciones de la realidad que no asían lo ideal en lo material, Marx despoja a la cultura de sustantividad propia.<sup>39</sup>

No debatiremos sobre si esta sustantividad propia existe o no, sino que vamos a confrontarnos con la consecuencia que esta decisión tiene en la totalidad del constructo teórico de Marx. Marx no explicó a profundidad la interdependencia entre la capacidad de interpretación que poseemos los hombres y mujeres (históricos) y la acción social.

No se da en su teoría de la sociedad, de forma explícita, la debida importancia al papel que juega la interpretación en el mantenimiento y transformación del orden social. Sin embargo, Marx habla de crear consciencia en el proletariado para la unión de todos los trabajadores del mundo en la lucha por transformar el capitalismo en socialismo. Es decir, deja de lado explicar por qué la consciencia en general – sea falsa consciencia o consciencia verdadera- determina la acción de los individuos y las colectividades. Pero al decir que la consciencia del proletariado es indispensable para la transformación del capitalismo en socialismo contradice la concepción explícita en su teoría de negar a lo ideal un papel preponderante en la determinación de la acción social.

---

<sup>38</sup> Marx, Karl y Friedrich Engels, La ideología alemana, Ed. Colofón, México, 2000, p.11.

<sup>39</sup> No es generadora de acción social por sí misma, sólo como productora de la imagen de las relaciones sociales realmente existentes.

Al afirmar que la teoría de Marx presenta una doble y contradictoria comprensión del concepto de consciencia por negar, explícitamente, importancia a ésta como determinante de la acción social, y al mismo tiempo, darle un papel preponderante en ello en su propuesta de transformación social; lo que hacemos es apropiarnos del sentido del texto mismo y no de la intención del autor. Vale aclarar esto, ya que se puede argumentar en contra de la posición aquí presentada que Marx nunca tuvo la intención de dar importancia a las representaciones que tenemos del mundo en la definición de nuestras prácticas sociales.

Como fue explicado arriba, Marx combatía una visión particular, la de los hegelianos, pues la consideraba una concepción deslindada de las realidades materiales. Para Marx, la realidad no sólo no es consecuencia de las ideas, tampoco lo es de la realidad económica. En Marx la consciencia es digamos que el enlace entre las ideas y la realidad económica. Aún así el problema es que no incluye un concepto de cultura y que los papeles de la consciencia y de la interpretación no están suficientemente desarrollados, de manera que estos aspectos de su teoría, han sido por esta razón, complementados con las teorías de Parsons y Alexander y con el trabajo de Murguía porque sí explicitan el papel de la cultura en la motivación para la acción.

## **La identidad**

Pensemos a continuación en el papel de la construcción de la identidad en la transformación social. Llegamos a la conclusión, en base a las reflexiones anteriores, que para que sea posible la lucha social es necesario que los actores sociales se definan a sí mismos; es decir, es necesario que construyan su identidad, que es construida por la elección de información que realiza el sujeto.

Los actores sociales tienen ante sí el cuestionamiento de: ¿cómo definirse? Todos los roles sociales coexisten y definen la acción en cada uno de sus mundos de vida. Pero para actuar conscientemente frente a otros actores sociales, los actores necesitan definir lo que son. En esta definición toman información de la realidad; de los roles sociales que cumplen, pero una construcción de identidad de un individuo, de un pueblo o de un movimiento social, es un proceso creativo y marcado por las necesidades sociales de los actores que la llevan a cabo; así los actores eligen los aspectos que emplearán para definirse.

Para evitar la confusión que puede surgir entre los conceptos de identidad y de rol social, vamos a distinguirlos, pues emplearemos ambos. Los roles sociales, según la teoría de Parsons, se definen por complejos de sanciones y pautas normativas y marcan la

posición que los actores sociales juegan en los sistemas sociales. La identidad que es consecuencia de la reflexión es una construcción consciente del sujeto en torno a la pregunta de quién soy o quiénes somos.

Pensemos este ejemplo para comprender la diferencia entre rol e identidad. Un agente puede cumplir con el rol de huasipunguero,<sup>40</sup> pero la identidad del sujeto puede asimilar o rechazar definirse con las características del huasipunguero, porque el rol es una posición asignada en la sociedad por el sistema social y la identidad algo construido por el sujeto.

La construcción de una identidad sí se puede apoyar en la información que proporciona cumplir con un rol social; es decir, la identidad no es un invento, tiene un sustento en las interacciones sociales reales. Es sólo que el sujeto elige para su identidad las representaciones que le parecen más relevantes de acuerdo a sus experiencias significativas y a su cultura.

Es decir, hay ocasiones en que existe relación entre un rol y una identidad, porque el sujeto construye su identidad a partir de su realidad, más eligiendo las características que le parecen relevantes. Por ejemplo, un huasipunguero de una hacienda en Ecuador, cuando se le pide que se defina a sí mismo, no se define como huasipunguero sino como “runa”, runa significa “hombre” en lengua quechua y esta definición indica la pertenencia de este hombre a la nacionalidad quichua y a la cultura quechua.

Las mitologías en las que aparecen seres que pueden subdividirse indefinidamente sin perder nada de lo que los constituye refieren una realidad social; el que un sujeto pertenece a diversos mundos de vida –en cada uno de los cuales tiene una posición- y sin embargo no por ello su ser está fragmentado; porque la parte equivale al todo.

Si queremos comprender la complejidad social debemos ser capaces de observar el papel de los roles y de la identidad construida conscientemente, en la definición de las acciones sociales de los sujetos. Ahora bien, ¿cómo se construye la identidad colectiva? A través de la comunicación entre los actores sociales individuales. A través de la interacción. Existe la interacción, la comunicación, la reflexión en comunidad, por ejemplo, entre los quichuas habitantes de la Sierra ecuatoriana. Se da también interacción entre los indígenas serranos que llegan a la Costa y a la selva amazónica como colonos con los habitantes originales de esos territorios, intercambian ideas, experiencias de vida y experiencias políticas.

---

<sup>40</sup> Ver definición de huasipunguero en cap. II, p. 50.



Por supuesto también existe una construcción histórica de la identidad. Según Shütz, la comunicación exitosa se da entre personas, grupos sociales y naciones que “comparten un sistema de relevancias substancialmente similar”, se da entre aquellos que de alguna manera “han crecido juntos”.<sup>41</sup> De acuerdo a Jeffrey Alexander y Parsons se ha explicado el papel de las experiencias significativas y los esquemas culturales en la interpretación de nuestras necesidades y de las exigencias del sistema social y, por tanto, en la definición de quiénes somos y de cómo actuamos. Pues bien, estas experiencias y esquemas son creencias compartidas cuando hablamos de identidad colectiva. En el desarrollo de esta tesis nos preguntamos ¿cuáles han sido las creencias compartidas (los esquemas culturales y experiencias significativas) de los indígenas quichuas en la Sierra y de los indígenas amazónicos (de los shuar y los achuar, por ejemplo).

En la construcción histórica de la identidad colectiva hay elección entre los esquemas culturales ancestrales. A lo largo del tiempo se mantuvieron ciertos esquemas en un nivel de creencias y otros fueron perdiendo fuerza en la definición de las acciones. Para los indígenas ecuatorianos de Sierra, Amazonía y Costa, la concepción de la tierra como madre es un esquema cultural que se mantiene, que define su identidad, y otorga sentido a sus acciones.

Históricamente los indígenas ecuatorianos han tenido interacción con los europeos (españoles principalmente) y posteriormente con los mestizos, africanos y afroamericanos. A lo largo de la historia de 500 años, durante la conquista, la colonización, y la República, los indígenas asumirán diferentes posiciones frente a la cultura de los otros. En esta interacción con los otros se dan reforzamientos y reconstrucciones de identidad.

En efecto, ya Immanuel Wallerstein señalaba que una de las funciones casi universalmente atribuida a la cultura es la de diferenciar a un grupo de otros grupos. En este sentido representa el conjunto de los rasgos compartidos dentro de un grupo y presumiblemente no compartidos (o no enteramente compartidos) fuera del mismo. De aquí su papel de operadora de diferenciación.<sup>42</sup>

---

<sup>41</sup> Shütz, Alfred, *On phenomenology and Social Relations*, The University of Chicago Press, Chicago and London, 1970.

<sup>42</sup> Giménez, Gilberto, “La cultura como identidad y la identidad como cultura”, *Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM*, México, 2003, p.5.

Todorov<sup>43</sup> señala tres diferentes ejes en que los actores sociales sitúan la problemática de la alteridad:

- 1) Primero hay un juicio de valor. El otro es bueno o malo, lo quiero o no lo quiero, Es mi igual o es inferior a mí.<sup>44</sup>
- 2) En segundo lugar, está la acción de acercamiento o de alejamiento en relación con el otro. Adopto los valores del otro, me identifico con él, asimilo al otro a mí, le impongo mi propia imagen, adopto la neutralidad (esta opción está entre la sumisión al otro y la sumisión del otro).
- 3) En tercer lugar, conozco o ignoro la identidad del otro.

En la interacción que se da entre españoles e indígenas, el juicio de valor que dominó en los españoles con respecto a los indígenas fue el de que eran inferiores, en la decisión de acercamiento o alejamiento la opción de la mayoría de los conquistadores fue la de imponer su propia imagen (exceptuando a frailes franciscanos y personajes como de las Casas que llegó a convertirse en defensor de los indígenas frente a la Corona española). En general, quienes decidieron entre la nueva clase dominante conocer las identidades de los indígenas fueron los religiosos y misioneros, sobre todo con el fin de transformar sus esquemas culturales para lograr la conversión al cristianismo.

La interpretación de los indígenas acerca de la mayor parte de los españoles –como consecuencia de la violencia que éstos ejercieron contra ellos- fue la de que eran malos, no los querían y tenían que aceptarlos como superiores a la fuerza. La adaptación a los valores españoles, la asimilación de éstos y el verdaderamente tratar de conocer la identidad de ellos se da como consecuencia de la interacción con los misioneros franciscanos y otros religiosos que como Las Casas tenían una visión humanista de los indígenas. La actitud humilde y fraterna de esa parte de los misioneros católicos permitió el acercamiento con “el otro” y la incorporación de parte de los esquemas culturales cristianos reinterpretados, por supuesto, desde la visión de las culturas prehispánicas.

Giménez dice que “todo actor social se encuentra en constante proceso de socialización y aprendizaje, lo cual quiere decir que está haciéndose siempre y nunca termina de

---

<sup>43</sup> Todorov, Tzvetan, *La Conquista de América, Tipología de las relaciones con el otro*, Siglo XXI, México, 1995.

<sup>44</sup> He aquí los códigos que estructuran los discursos, incluyendo los de las culturas e ideologías.

configurarse definitivamente...En resumen, podemos ver que la teoría de la identidad se cruza necesariamente con la teoría de los actores sociales”.<sup>45</sup>

Esto es precisamente lo que desarrolla Jeffrey Alexander en su teoría de la acción social. Los actores sociales interpretamos la realidad, a nosotros mismos y a los otros, constantemente a través de la relación entre la tipificación y la invención.

Por otro lado, nuestra identidad es elegida conscientemente, pero la personalidad es producto de la internalización de interacciones y de las definiciones de “los otros”. Dice Giménez citando a Pizzorno que “el fenómeno del reconocimiento (la Aneknung de Hegel) es la operación fundamental en la constitución de las identidades. En buena parte – dice Pizzorno- nuestra identidad es definida por otros, en particular por aquellos que se arrogan el poder de otorgar reconocimientos *legítimos* desde una posición dominante. En los años treinta lo importante era cómo las instituciones alemanas definían a los judíos y no cómo éstos se definían a sí mismos”.<sup>46</sup>

Esto mismo sucedió en América Latina, en Ecuador; desde una posición dominante los españoles y los criollos durante la Colonia y luego la oligarquía ecuatoriana en la República, hasta 1990, definieron a los indígenas con términos que los definían como inferiores, relacionando estos términos con su color de piel y sus características culturales, es decir, de acuerdo al sistema de castas. Sin embargo, la internalización de la definición de los otros no es ni pasiva ni irreflexiva; los actores una identidad propia, elegida, al interior del barrio, de la familia o un reducido grupo de amigos.

Giménez emplea el concepto de Melucci para explicar la identidad colectiva. “Melucci construye el concepto de identidad colectiva –como categoría analítica- a partir de una teoría de la acción colectiva. Esta se concibe como un conjunto de prácticas sociales que (a) involucran simultáneamente a cierto número de individuos o –en un nivel más complejo- de grupos; (b) exhiben características morfológicas similares en la contigüidad temporal y espacial; (c) implican un campo de relaciones sociales, así como también (d) la capacidad de la gente involucrada para conferir un sentido a lo que está haciendo o va a hacer”.<sup>47</sup> En pocas palabras comparten una cultura o por lo menos una ideología y le confieren a sus acciones un sentido concensuado o compartido colectivamente.

---

<sup>45</sup> Giménez, Gilberto, *“La cultura como identidad y la identidad como cultura”*, Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM, México, 2003, p. 9.

<sup>46</sup> Ibid, p.14.

<sup>47</sup> Ibid, pp.15-16.

La elección de definición colectiva que resulta de la interacción, de la comunicación en un grupo o comunidad en torno a la identidad es consciente. En el caso de las reflexiones llevadas a cabo por los indígenas ecuatorianos en las comunidades eclesiales de base de la Sierra y en los centros de la Amazonía ocurrieron reflexiones dirigidas a responder colectivamente a la pregunta de: ¿quiénes somos? La respuesta fue: “somos naciones”. Y esta definición marcó una ruptura con la identidad devaluada que primero los conquistadores y luego las clases dominantes impusieron.

Los indígenas siempre resistieron a la imposición de esta identidad devaluada desde la cohesión y alejamiento emocional que permitía la vida en las comunidades y sus prácticas culturales. Sin embargo, ante la explotación, opresión y discriminación una parte de los indígenas optó por la negación pública de su identidad. Al decidir dejar la comunidad y volverse habitantes urbanos asumieron una identidad pública (en el sentido de lo que los actores muestran al exterior de la familia y del barrio) que trataba de imitar las características de la cultura criolla.

Manuel Espinosa describe una dualidad de identidad en aquellos indígenas que migraron a las ciudades. En la interacción con su familia y con el barrio, en las fiestas, por ejemplo, los quichuas urbanos siguen expresando los esquemas culturales quechuas. Pero por ejemplo, al salir a trabajar, su vestimenta y sus actitudes procurarán asemejarse a las formas hispanas.<sup>48</sup>

### ***Sistema Social en Parsons, Alexander y Marx***

Hemos definido ya los conceptos relacionados con el sistema cultural, la motivación para la acción y la identidad. Ahora continuamos con una pregunta, ¿qué es lo que une a Marx, Parsons y Alexander? Los une el haberse planteado preguntas similares: ¿Cómo es posible el cambio social?, ¿una vez que ha ocurrido un cambio, cómo saber hacia dónde se dirige, y qué tan profunda puede llegar a ser la transformación social?

Boaventura de Sousa Santos explica la necesidad de las ciencias sociales de realizar una síntesis entre las dos principales corrientes de pensamiento que analizan la posibilidad de la transformación social. Estas dos corrientes son: “...la corriente fría y la corriente cálida. La corriente fría es la corriente del conocimiento de los obstáculos y de las condiciones de transformación. La corriente cálida es la corriente de la voluntad de acción, de transformación, de vencer los obstáculos. La corriente fría nos impide ser engañados;

---

<sup>48</sup> Espinosa Apolo, Manuel, Los mestizos ecuatorianos y las señas de identidad cultural. Editorial Trama Social, Quito, Ecuador, 2000.

conociendo las condiciones es más difícil dejarnos condicionar. La corriente cálida a su vez, nos impide desilusionarnos fácilmente, la voluntad de desafío de la voluntad. El miedo exagerado de que seamos engañados acarrea el riesgo de transformar las condiciones en obstáculos incontrovertibles y, con eso conducir a la quietud y al conformismo. A su vez, el miedo exagerado a desilusionarnos crea una aversión total a todo lo que no es visible, ni palpable, y por esa otra vía, conduce igualmente a la quietud y al conformismo”.<sup>49</sup>

De Sousa Santos plantea que necesitamos una teoría de las emociones que realice el equilibrio entre estas dos corrientes, la fría que en Sociología es representada por la teoría funcionalista de Parsons y la cálida, representada por la teoría de Marx. Este equilibrio ya fue elaborado por Jeffrey Alexander con la creación de la Sociología Cultural. En su teoría los esquemas culturales internalizados son aquellos que pueden encontrar enlace con la memoria de experiencias significativas que implica un orden emocional. Es decir, la teoría de Alexander ya es un puente entre Parsons y Marx, para él comprender el papel de lo material y del conflicto en las relaciones sociales es indispensable en una teoría de la totalidad, pero también el devolver a la cultura la sustantividad que Marx no explicó, es indispensable, pues las relaciones sociales son dimensiones significativas desde las cuales el actor interpreta y por tanto decide su accionar; más no hay una sola determinación de la acción.

Esto no significa desechar la teoría de Marx sino tomar aquello que continúa siendo útil en el análisis social. Marx es específico y necesitamos esa especificidad para comprender lo que Parsons llama: “el interés creado relevante” en el sistema capitalista; la explotación del hombre por el hombre.

Volvemos a la pregunta: ¿cómo es posible la transformación social según Parsons, Marx y Alexander? Para Parsons debemos saber cuál es el interés creado relevante en una sociedad para determinar cuál es la dirección de ese cambio social; para Marx, la lucha de clases es el motor de la transformación social, en la síntesis de Alexander los actores sociales somos seres históricos reales, pensantes, tenemos capacidad de interpretar y lo hacemos desde los esquemas culturales y experiencias significativas que constituyen creencias. Además, en cada interpretación hay al mismo tiempo tipificación e invención, siempre estamos creando formas ligeramente nuevas de comprender la realidad. En la capacidad humana de interpretación se encuentra la transformación social.

---

<sup>49</sup> De Sousa Santos, Boaventura, Refundación del Estado en América Latina, Perspectivas desde una epistemología del Sur, Siglo XXI Editores, México, D.F., 2010, p.48.

¿Qué conclusión podemos obtener del diálogo entre estos tres pensadores?

En el capitalismo el interés creado relevante es continuar con la explotación de unos seres humanos por otros, en el colonialismo y colonialismo interno, que se entrelazan históricamente con el capitalismo, la explotación se justifica en un discurso de castas, racista, de jerarquización de acuerdo a diferencias étnicas y culturales. En este sistema social tanto la naturaleza como los seres humanos son concebidos como objetos o mercancías a los que dados los valores y objetivos de dicha cosmovisión es justificable usar a conveniencia, si no son productivos no sirven. La lucha de clases en este contexto requiere de discursos liberadores que representen alternativas creíbles para los actores, sólo así puede darse el enlace con sus creencias y llevarse a cabo la reinterpretación, el cuestionamiento y la reconceptualización colectiva de los esquemas hegemónicos y de los esquemas que ofrecen otras culturas, y llevar así a los actores a decidir luchar por transformar las relaciones sociales.

A partir de esta síntesis podemos seguir explicando los conceptos que en esta tesis se emplean para comprender el sistema social. Se describe ahora la teoría de Alexander <sup>50</sup>, que retoma la de Parsons para comprender como el sistema social ejerce efectos sobre la acción social, y la complementaremos, por un lado con una lectura crítica de la teoría de Marx, la cual permite comprender el carácter jerárquico del orden social, y por otro con conceptos de pensadores como Weber y Giddens.

El sistema social constituye un entorno para la acción al proveer a los actores con objetos reales. Estos pueden ser objetos físicos o naturales –como campos, rejas, automóviles y caballos- o sociales. De manera significativa, frecuentemente estos objetos son seres humanos.<sup>51</sup>

Según Alexander, la división del trabajo, las instituciones de autoridad política, y la solidaridad son dimensiones significativas en las cuales interpretamos y estrategizamos. A través de ellas el sistema social ejerce sus efectos de entorno sobre la acción; y las normas y los valores en torno a las jerarquías sociales determinan pautas para actuar.

“Los objetos sociales- incluidos los actores- toman su posición en la división del trabajo y la estructura de la autoridad a través de roles definidos por el sistema social. Los roles se definen por complejos de sanciones y pautas normativas. De manera que la acción se

---

<sup>50</sup> Nos referimos a la contenida en: “*La acción social y sus entornos*” en: *The Micro-Macro Link*, traducción de Adriana Murguía.

<sup>51</sup> Alexander. Los objetos humanos dada su localización en la sociedad adquieren un estatus mayor que el de objetos no humanos.

orienta hacia las exigencias del sistema social”<sup>52</sup>, porque cuando se relacionan unos actores con otros, actúan según su rol social, y por tanto, de acuerdo a sistemas de sanciones y normas específicos, el comportamiento de los otros y su posición histórica subordinada o dominante los obliga o los posibilita para asumir cierta posición en la acción.

El sistema social, sin embargo, no es puro constreñimiento; la innovación es posible a partir del marco formado por normas y sanciones, los dos componentes de los roles, en el campo de la interpretación y la acción, al mismo tiempo nos mueven a la tipificación, “inspiran la estrategización y producen la invención.”

Como actores que tienen una posición en el sistema social, calculamos los costos y las recompensas de cumplir o no con los roles sociales que elegimos o que nos son asignados; y lo hacemos principalmente porque no siempre podemos o queremos cumplir con todos los roles que los diversos mundos de la vida en los que participamos nos exigen cumplir.

Sin embargo, los costos de no cumplir con un rol social son mayores para aquel actor que en las relaciones sociales juega un papel subordinado. En este sentido, la teoría de Marx complementa a las de Parsons y Alexander que no analizan este hecho suficientemente.

Recordemos lo que dice Jeffrey Alexander, los actores sociales orientan su acción hacia las exigencias del sistema social, parte de estas exigencias son lo que Marx llamó condiciones materiales, pero no hay un paso directo de estas condiciones materiales hacia la acción social o política. Debemos reconocer que Marx no lo dijo todo. Entre las condiciones de vida de los actores y su toma de decisiones media la interpretación, la cual es al mismo tiempo tipificación e invención. Las condiciones materiales, como la explotación, por ejemplo, generan emociones, sentimientos y pensamientos que están moldeados por nuestras experiencias significativas y esquemas culturales (nuestras creencias). Como actores sociales interpretamos nuestras vivencias y condiciones desde esas creencias. Los discursos disponibles en la interacción social pueden ser también internalizados, ya sean discursos liberadores (que produzcan consciencia verdadera) o discursos encarceladores (que produzcan consciencia falsa). ¿De qué depende que un discurso sea internalizado o no lo sea? Depende de que pueda encontrar nexos con las experiencias significativas y esquemas culturales del sujeto (individual o colectivo).

---

<sup>52</sup> Alexander, Ibid.

¿Por qué el discurso de la Teología de la Liberación fue internalizado por los quichuas de la Sierra ecuatoriana? ¿Cómo se enlazó este discurso con las experiencias significativas y los esquemas culturales de los quichuas? ¿En qué consistía el discurso de la Teología de la Liberación que pudo encontrar nexos con los esquemas culturales y experiencias de estos actores? Por un lado, el cristianismo ya formaba parte de los esquemas y experiencias de los quichuas desde hacía siglos, el marxismo ya era un discurso que conocieron y de acuerdo al cual los indígenas se movilizaron desde 1920 en las luchas campesinas.

Marx analiza un sistema en particular: las relaciones sociales de producción, en las que hay dos clases sociales básicas: el capitalista (dueño de los medios de producción) y el proletario (desposeído de los medios de producción que se ve obligado a vender al capitalista su fuerza de trabajo). Define a las sociedades en términos de las clases sociales que él considera centrales en ellas. En la sociedad capitalista son las de: el capitalista y el proletario, porque las relaciones sociales de producción capitalistas tienen dos principales características: la explotación del trabajo asalariado –llamado libre en términos de Marx porque implica la no posesión de medios de producción por parte de los trabajadores (proletarios), lo cual crea para ellos una situación de dependencia con respecto a quienes sí los poseen-; y la propiedad y concentración privadas de los medios de producción por parte de los capitalistas o burgueses.

Con el análisis de Marx quedan claras dos cosas: los sistemas sociales implican la subordinación de unos actores a otros, y en las relaciones sociales de producción capitalistas la posición que los actores ocupan depende de la posesión o no de medios de producción.

Por otro lado, hay dos cuestiones que no analiza Marx. Existen además de clases sociales, otros sistemas de posiciones sociales que también son relaciones de dominación –subordinación. Y la existencia de los roles debe abordarse para comprender el sistema social en su conjunto:

- 1) La primera cuestión es general y se plantea desde la teoría de Parsons: no hay uno sino infinidad de sistemas de roles en el sistema social. Los conjuntos opuestos de roles formados por el Estado-ciudadanos, partido político-ciudadanos, y el de Estado-organizaciones o movimientos sociales, son indispensables para entender el sistema de autoridad (sistema político) y por tanto la acción y la transformación.
- 2) La segunda es particular, porque se refiere a nuestro objeto de estudio; y es que en las sociedades latinoamericanas hay un sistema de posiciones y concepciones sociales sin el cual no se puede comprender su historia: el sistema de castas,



comprendido primero por españoles e indígenas y después complejizado por la llegada de africanos y el surgimiento de todas las mezclas posibles. Dicho sistema de posiciones y concepciones sociales es definido de acuerdo al carácter de los modos de producción que se combinan en América Latina, pero también a los roles en el sistema político, a los esquemas culturales de los actores sociales y a sus rasgos físicos y culturales.

En su origen, el término casta, se usó para designar a las combinaciones raciales que tenían como referencia a los negros y equivalía al mestizaje proveniente de lo indígena. Por eso en la legislación colonial las castas hacían referencia a los grupos mestizos de origen negro e indígena...Pero en términos sociales y reales, la palabra casta adquirió sentido equivalente a raza y grupo étnico, que sirvió cada vez más para definir la ubicación de los sectores sociales – en las colonias españolas de América. Los indígenas fueron considerados como casta y los grupos dominantes también se constituyen como una, en cuanto su condición blanca – por oposición- les ubicó en otro extremo.<sup>53</sup>

Para poder describir el orden social ecuatoriano necesitamos describir su sistema político y su modo de producción o sistema económico, de manera que requerimos definir lo que estos sistemas significan.

El concepto de modo de producción o sistema económico lo tomamos de la teoría de Marx. El sistema económico en nuestra concepción es sólo uno de los subsistemas del sistema social, y tanto el modo de producción como la división social del trabajo se sostienen en el sistema cultural y en los sistemas de personalidad existentes, de manera que el afirmar que el sistema económico es un subsistema no resta importancia al peso que tiene en las relaciones sociales en su conjunto.

Lo que cambia con nuestra interpretación del sistema social no es el nivel de importancia de las relaciones sociales de producción en toda sociedad sino la perspectiva de comprensión de las múltiples interpretaciones que para los actores sociales son posibles al respecto. Es decir, las características y el carácter de las relaciones sociales de producción no determinan por sí mismas la acción de los sujetos. Toda realidad es objeto de interpretación; los actores sociales interpretan su realidad.

---

<sup>53</sup> Ibarra Hernán, “La identidad devaluada de los modern indians” en: Almeida, Ileana, et al., *Indios: una reflexión sobre el levantamiento indígena de 1990*, Ediciones ABYA-YALA, Quito, Ecuador, 1992, p.322.

Pretendemos con el párrafo anterior, empezar a definir, el entrelazamiento entre lo que Marx llamó “lo material”, con lo simbólico, a partir de la confrontación entre su teoría y la de Alexander.

Consideramos que cuando un subsistema del sistema social, el sistema económico adquiere en los estudios sociológicos un valor absolutamente determinante en los procesos sociales, como consecuencia de emplear el concepto de modo de producción como la variable independiente de la cual dependen por completo las otras variables, “se generaliza de una sola variable al todo. Y como consecuencia, los sociólogos toman un sistema particular como entorno total de la acción, así cierran prematuramente el círculo acción-entorno”.<sup>54</sup>

Como se ha venido planteando en el desarrollo de este capítulo, los factores económicos, aunque importantes, no son suficientes para explicar la acción social. Además, si bien Marx y Engels pensaban que las relaciones económicas son decisivas en la construcción de la historia, también dejan claro que los hombres hacen su historia; el origen de cualquier determinación está en la acción de los hombres.<sup>55</sup>

Marx utilizó más frecuentemente la teoría relativa a la base o a las relaciones económicas en su análisis del modo de producción capitalista dejando aquellas que se refieren a la superestructura sin tratamiento ulterior.<sup>56</sup>

Lamentablemente, las ausencias en la teoría –marxista- han sido reemplazadas frecuentemente por el dogmatismo...y existen muchos que se dedican a deducir de la economía, todos los fenómenos de las prácticas ideológicas o políticas...Se vuelve entonces necesario reconstruir una teoría de la totalidad, al mismo tiempo que hay que dejar de lado algunos conceptos.<sup>57</sup>

---

<sup>54</sup> Alexander, Jeffrey, “La acción social y sus entornos” en: *The Micro-Macro Link*, Berkeley University of California Press, E.U. A., 1987, p.14.

<sup>55</sup> Ver Engels -25 de enero de 1894-carta a W. Borgious, en Breslau en: *Marx y Engels, Obras escogidas*, Ed. Progreso, Moscú, 1975, p.411.

<sup>56</sup> Ortíz Crespo, Gonzalo, *La incorporación del Ecuador al mercado mundial: la coyuntura socioeconómica 1875-1895*, Ediciones del Banco Central del Ecuador, Centro de Investigación y Cultura, Quito, Ecuador, 1981: p.33.

<sup>57</sup> *Ibid*, p.33.

Para empezar, hay que prescindir de la noción de base y de superestructura, porque el concepto tiene una carencia decisiva; “sugiere una relación física definitiva entre una base monolítica y estática y una superestructura levantada en marcos de hierro.”<sup>58</sup>

Marx no consideraba a la base un objeto, ni tampoco un fenómeno estático (pero los conceptos base y superestructura crean esa imagen). La base es la existencia social real del hombre, es decir; las relaciones reales de producción que se describen como relaciones que están llenas de contradicciones, de manera que hay posibilidad continua de variación dinámica de estas fuerzas. Además no hay que olvidar que Marx define a estas fuerzas como las actividades y relaciones específicas de hombres reales.<sup>59</sup>

La teoría de Jeffrey Alexander contenida en: “*La acción social y sus entornos*” en: *The Micro-Macro Link* nos permitiría complementar la teoría de Marx en este sentido. El concepto que nos permite incluir todo lo llamado “extraeconómico” es el concepto de: sistema cultural o sistema simbólico, precisamente porque no considera lo simbólico como algo separado del sistema social (que incluye como subsistema al sistema económico u organización de la división social del trabajo), sino como uno de los tres entornos de la acción social.<sup>60</sup>

Hemos explicado que Marx no abundó en la explicación de lo que para él era la “superestructura”. Para comprender la causa de ello, pensemos en su contexto histórico; para Marx era una necesidad refutar las teorías idealistas de su tiempo –las de los hegelianos y neo-hegelianos- quienes tampoco concebían a la acción de los hombres como una totalidad constituida tanto por lo llamado “material” como por lo denominado “ideal”.

En este hecho se explica en buena parte la insistencia de Marx en hacer a “las relaciones sociales de producción” el factor determinante del todo social; estaba combatiendo una visión similar en lo reduccionista, a la de la interpretación mecanicista (la que posteriormente se hace de la teoría de Marx) una teoría que hacía desprenderse las relaciones sociales tan sólo de un aspecto, la concepción que ciertos actores (los filósofos alemanes) tenían del mundo ideal que para ellos era realidad.

---

<sup>58</sup> Ver a Ortíz Crespo;Ibid.

<sup>59</sup> Ver como Ortíz Crespo citando a Raymond Williams explica las limitaciones del concepto base, la equivocada interpretación que algunos autores han hecho de él, así como la definición que Marx hace del concepto. Ibid: p.34.

<sup>60</sup> Los otros dos sistemas son: el sistema social y el sistema de la personalidad.

Para Marx las relaciones sociales de producción determinan el todo social. Según Parsons y Alexander ningún sistema ni subsistema determinan a la acción social. La acción social no está determinada porque es resultado de múltiples determinaciones. Parsons y Alexander proponen "...la pluralidad de los posibles orígenes del cambio, en el entendimiento de que el cambio puede originarse en cualquier parte del sistema social".<sup>61</sup>

En esta tesis se concibe que la acción social no está determinada por ningún sistema o subsistema social. El que los actores no puedan satisfacer necesidades básicas o el que pierdan derechos o privilegios crea emociones y sentimientos que motivan algún tipo de acción, pero no necesariamente una acción social emancipadora, porque entre las condiciones materiales y la acción, media la interpretación. De la interpretación depende si decidimos actuar o no, si nos sentimos o no capaces de incidir en la realidad e interpretamos desde nuestros esquemas culturales y experiencias significativas. Las acciones sociales emancipadoras se dan cuando uno o más discursos liberadores encuentran un enlace con los esquemas culturales y experiencias significativas de los actores, entonces son posibles interpretaciones distintas que llevan a reconstrucciones identitarias y a acciones políticas contra-hegemónicas.

En este trabajo se emplean los conceptos de relaciones sociales de producción y modo de producción de la teoría marxista desde otra perspectiva, haciendo una distinción entre relaciones sociales de producción y modo de producción; porque el concepto de modo de producción nos hace visualizar a la sociedad y sus relaciones como algo estático; el concepto de relaciones sociales de producción en cambio, nos permite pensar a la acción social como el motor de las sociedades, y ello tiene como consecuencia imaginar a las relaciones sociales en movimiento, en continua transformación. Por este hecho rescataremos este concepto central en la teoría de Marx situándolo en nuestra comprensión de la acción social en sus tres variedades y en sus tres entornos.<sup>62</sup>

Insistimos en que la lucha entre actores sociales no sólo es de clases, sino que se da sólo a partir de una identidad construida, en el caso de estudio de Marx, en el contexto de la división social del trabajo (en la cual no sólo se incluiría la identidad de clase, sino también la identidad de sector económico, la de profesión y la de otras más particulares).

---

<sup>61</sup> Parsons, Talcott, *El Sistema Social*, Editorial Alianza, México, 1999, p.457.

<sup>62</sup> El concepto de modo de producción lo emplearemos también para describir la imagen del subsistema económico como algo estable, como algo que no varía mucho en su estructura, pero ello será sólo después de haber explicado nuestra concepción del cambio social continuo.

De acuerdo a la teoría de Parsons existen roles sociales, de los cuales – de acuerdo a las concepciones de la acción planteadas en la teoría de Alexander y el trabajo de Murguía- podemos afirmar que por la experiencia significativa que implican pueden ser considerados como información relevante para la construcción de la identidad por los actores sociales. El rol de un sujeto en su familia, en su comunidad sociocultural y/o étnica, o bien en su congregación religiosa puede parecer a los actores igual o más relevante que su clase social, su posición de obrero o campesino.

Aquí hay que aclarar que la diferencia con Marx en *El Capital* no es de fondo; lo más importante para cualquier grupo social – aún si no es así para cualquier individuo- es su supervivencia. Por lo tanto, las relaciones sociales de producción tienen consecuencias relevantes en la interpretación de los actores sociales.

A mediados del siglo XIX, Karl Marx<sup>63</sup> explica en su obra maestra, *El Capital*, la pobreza y la miseria como consecuencia de los modos de producción imperantes en cada proceso histórico. Particularmente describe las especificidades de la pobreza y la miseria en el proceso histórico del modo de producción capitalista.

Sobre las causas de la pobreza en los inicios de la Inglaterra capitalista, Marx dice que “no es precisamente la abolición de la servidumbre de la gleba, sino la abolición de la propiedad del campesino sobre la tierra que trabaja la que le convierte en proletario algunas veces, y otras en pobre”.<sup>64</sup>

En el sistema de relaciones sociales de producción llamado capitalismo, las causas de la pobreza y la miseria son, desde el enfoque de Marx, el cual compartimos, estructurales. Es decir, tienen su origen en cómo son las relaciones sociales de producción en el capitalismo.

Para explicar el origen del capitalismo y enfrentar el argumento de los pensadores clásicos liberales<sup>65</sup> acerca del origen del capital original en el trabajo de los propietarios de los medios de producción; Marx empieza a desarrollar – con base en el materialismo histórico como metodología de análisis de la historia – una teoría del despojo y la explotación. Para comprender el origen de la pobreza hay que empezar por comprender el

---

<sup>63</sup> Así como en otras de sus obras.

<sup>64</sup> Marx, Karl, *El Capital*, tomo I, FCE, México, 1999, p.614. En nota al pie de página.

<sup>65</sup> “Previous accumulation”, la denomina Adam Smith.

origen de la riqueza. Marx es claro acerca de este punto: “Las únicas fuentes de riqueza han sido desde el primer momento la ley y el trabajo”.<sup>66</sup>

¿Cómo entonces se hacen los actuales capitalistas de la riqueza? En primer lugar, mediante el despojo legalizado. El concepto del trabajo libre se refiere no sólo a liberar a los campesinos del señor feudal y de los derechos y obligaciones feudales; sino de sus tierras, usurpándolas. Algunos capitalistas eran antes señores feudales; otros formaban parte de la nueva clase; la burguesía surgida del comercio, que presionaba y se aliaba con los monarcas y nobles para modificar las leyes a su conveniencia. En segundo lugar, una vez despojados de la tierra y obligados a vender su fuerza de trabajo (no sólo por la falta de tierras sino por las leyes contra la vagancia), los campesinos deben vender su fuerza de trabajo a quienes los despojaron de sus tierras.

Estos nuevos dueños los explotan; es decir no les pagan todo el tiempo que trabajan ni el desgaste de su energía; sino sólo una parte, apropiándose del resto de la riqueza producida.<sup>67</sup> Es fácil argumentar que el propietario de la tierra también trabaja. Y aunque en los comienzos del capitalismo esto rara vez fue cierto (los propietarios usualmente vivían en las ciudades y pagaban administradores); aun suponiendo que haya sido o sea así; el tiempo de trabajo que invierten los capitalistas no es proporcional a la riqueza que se apropian. Lo que guardan para sí es mucho mayor de lo que podrían producir con su sola fuerza de trabajo.

Otro argumento que puede darse en contra de lo dicho anteriormente, es que los capitalistas invierten parte de lo que se apropian en gastos de producción y en adquirir más medios de producción. Pero ante este argumento podemos alegar que los trabajadores (quienes produjeron tal riqueza) no se benefician con estas inversiones y que buena parte de lo que se apropian injustamente los capitalistas, lo dedican a comprar bienes y propiedades personales y también a acumular dinero y propiedades.

Para comprender en qué consiste la explotación hay que recurrir a la teoría de la producción de plusvalía de Karl Marx. La explotación comienza a ser posible con la separación entre trabajo manual y trabajo mental. Cuando esto sucede, “para trabajar productivamente, ya no es necesario tener una intervención manual directa en el trabajo; basta con ser órgano del obrero colectivo, con ejecutar una cualquiera de sus funciones

---

<sup>66</sup> *Ibid*, p. 607.

<sup>67</sup> Sobre esto véase más adelante la teoría de la creación de plusvalía. Cómo se convierten los medios de producción y la fuerza de trabajo en capital.

desdobladas”.<sup>68</sup> Una de estas funciones es la intelectual, la de diseñar el plan de trabajo y dirigir la organización de los otros participantes en el trabajo social.

El no poseer medios de producción y la división y especialización del trabajo, permiten en el contexto capitalista que los obreros ya no trabajen para sí mismos sino para el capitalista. Es decir, para producir cualquier cosa, por elemental que sea, se necesita tanto de cerebro como de músculos; y una vez que se han separado trabajo mental y trabajo manual, el trabajo deja de ser fruto directo del productor individual para convertirse en un producto social; el cual al ser administrado por uno o por algunos y no por todos los productores; es susceptible de apropiarse privadamente en lugar de colectivamente.

La plusvalía es entonces, el excedente de trabajo que el capitalista obtiene del obrero. Hay dos tipos de plusvalía; la plusvalía absoluta y la plusvalía relativa. La plusvalía absoluta es la que obtiene el capitalista por la extensión de la jornada de trabajo. Ya que hay un tiempo de trabajo necesario para la reproducción de la vida del obrero, el capitalista lo hace trabajar más allá de ese tiempo. Por ejemplo, si el tiempo de trabajo necesario para obtener los medios de vida del obrero es de 6 horas; la jornada de trabajo puede ser de 12 horas. Esto implica que la otra mitad del tiempo que trabaja el obrero es un excedente del que se apropia el capitalista. La plusvalía relativa es aquella que el capitalista obtiene de la fuerza de trabajo del obrero por el incremento de la intensidad en el trabajo. Es decir, producir más en igual tiempo y por la misma retribución.

La explotación consiste entonces en un trabajo no retribuido, ya sea por el incremento de la jornada o por el aumento de la intensidad en relación al tiempo o intensidad necesarias para producir los medios de vida del trabajador.

“El valor de la fuerza de trabajo se determina por el valor de los medios de vida consuetudinariamente necesarios para el sustento del obrero medio”.<sup>69</sup> Pero también hay que tomar en cuenta, según Marx, otros factores, como: el costo de desarrollo de la fuerza de trabajo y su naturaleza: si es trabajo femenino o masculino, o maduro o incipiente. Además, estos medios de vida varían de acuerdo al espacio y tiempo históricos; es decir, lo que son varía de una sociedad a otra. “La pobreza no existe por sí misma sino

---

<sup>68</sup> *Ibid*, p.425.

<sup>69</sup> *Ibid*: p.434.

que, dada una capacidad productiva, la organización social permite que unos satisfagan sus necesidades y otros no”.<sup>70</sup>

Una vez que se ha definido el concepto de modo de producción o relaciones sociales de producción podemos continuar con la definición del concepto de sistema político. Para ello debemos primero definir el concepto de poder.

### ***Conceptos de Poder, Sistema Político y Estado***

Definiremos poder no sólo como consecuencia de una posición privilegiada en las relaciones sociales dentro de un territorio dado, sino como potencialidad puesta en acción. Se tiene más o menos poder en función de los medios materiales y simbólicos que los actores poseen y deciden poner en acción<sup>71</sup>

En el caso de la disputa por las decisiones estatales, hablamos ya de un sistema; de un conjunto de normas acerca de la competencia, acceso y mantenimiento del poder por los diversos actores sociales de una sociedad. Podemos ejemplificar esta disputa pensando en lo que implica la simple aceptación o rechazo de una reforma política, y también la realización de un proyecto de sociedad alternativo.

Poder, así, puede conceptualizarse desde la acción en transcurso, y desde la acción como acto (finalizado y con algunas consecuencias perceptibles).<sup>72</sup> Desde la acción en transcurso como potencialidad puesta en acción, y desde la acción como acto como el logro de una posición en un espacio de decisión que supone la disposición de los medios más importantes para “hacer” (realizar los fines del actor).<sup>73</sup>

En este sentido, definimos política, desde el concepto de Weber; como acción social encaminada a participar del poder, como “acción de los interesados”<sup>74</sup> – pero no

---

<sup>70</sup>“Los pobres lo son en un momento y en una sociedad determinada. La pobreza se desarrolla en el tiempo porque las sociedades se transforman. Los lujos de ayer pueden ser necesidades básicas de hoy y si convertían a sus poseedores en ricos en el pasado, su acceso puede resultar indispensable para desenvolverse en la sociedad actual”. Calderón Chelius, Miguel, “Necesidades y Pobreza” en: *LA CONFORMACIÓN DE LOS SATISFACTORES DE LAS NECESIDADES BÁSICAS EN EL MEDIO RURAL*, Instituto Mora, Ciudad de México, 2004, p.28.

<sup>71</sup> Giddens, Anthony, *Las Nuevas Reglas del Método Sociológico: Crítica Positiva de las Sociologías interpretativas*, Buenos Aires, Amorrortu, 1987.

<sup>72</sup> Shütz concibe varias dimensiones del tiempo según la interpretación posible desde los individuos, desde la interacción y los procesos comunicativos. Así, existen el proceso de comunicación en transcurso y la acción en transcurso por ejemplo. Shütz, Alfred, *On Phenomenology and Social Relations*, The University of Chicago Press, Chicago and London, 1970.

<sup>73</sup> El actor puede ser individual o colectivo.

<sup>74</sup> Véase a Weber, Max, “Sociología del Estado” en: *Economía y Sociedad*, FCE, México, D.F., 1944.



necesariamente de unos cuantos- encaminada a lograr poner en acción los medios materiales y simbólicos de que disponen, con el fin de transformar su realidad.

Todos los actores sociales de una sociedad poseen medios, tanto materiales como simbólicos.<sup>75</sup> El poder según Alexander depende de la posesión de tales medios materiales y simbólicos. Sin embargo, la desigualdad en la posesión de éstos es abismal. Tienen más poder, es decir, más medios materiales quienes deciden en que se utiliza la mayor parte de la riqueza social que se ha privatizado y concentrado en muy pocas personas y familias.

Esta desigualdad se debe a la contradicción entre la producción social de riqueza y su apropiación privada. Medios materiales son para empezar, los medios de producción como la tierra, las herramientas y la tecnología. Pero la salud (de un pueblo o de un individuo), es también un medio material del que una buena parte de la población mundial no dispone.<sup>76</sup>

El acceso a la educación media y media superior proporciona ciertos medios simbólicos de los que casi todos en los países latinoamericanos están excluidos, y la ideología que consideramos nuestra, contiene concepciones que limitan nuestra concepción de la realidad social y de nosotros mismos.

Sin embargo, una identidad compartida por grupos sociales amplios en una sociedad, como la identidad indígena, permite la unión política de éstos y, por tanto, la lucha por lograr objetivos comunes. En este sentido, la identidad compartida es recurso simbólico.

Por otro lado, el egoísmo y la vanidad que el individualismo supone, suelen evitar la organización política exitosa de los excluidos y ahondan la desigualdad social al mantener los principios y prácticas del capitalismo en el comportamiento de éstos.

Algunos seres humanos poseen tan pocos medios que no se sienten capaces de competir en la influencia o por un espacio en el ámbito de lucha y decisión del Estado. Siendo "*considerarse capaz*", el principal recurso o medio simbólico del que dispone un grupo, comunidad o individuo para poner en acción los pocos o muchos medios de que dispone. En este sentido considerarse capaz es formación social, cultural o consecuencia de la memoria de experiencias significativas.

---

<sup>75</sup> Ver Giddens, Anthony, *Ibidem*.

<sup>76</sup> "¿Qué puede describir mejor esta diferencia de poderes, que el hecho de que en nuestro mundo, el 20 % de la población realiza el 86% del consumo privado, y donde 22 personas tienen como fortuna propia, cada uno de ellos más que el dinero que solicita el Secretario General de la ONU para la lucha contra el SIDA (entre siete mil y diez mil millones de dólares), y entre todos 43 veces más?" en: Lage, Carlos, "Cuba frente al Sida" en: *Memoria*, núm. 150, Agosto 2001, p. 60.

Otra característica de los medios es que son susceptibles de incrementarse. Esto significa que los actores pueden ampliar sus fuerzas gradualmente. Ello les da la posibilidad incluso de construir formas de acción alternativas a las existentes en el sistema social, para participar con mayor influencia sobre las decisiones que les afectan colectiva e individualmente.<sup>77</sup>

Sistema político es el sistema que norma y organiza las relaciones de lucha por el poder.

El otro concepto crucial para comprender el sistema político ecuatoriano es el concepto genérico de Estado. Para definirlo emplearemos términos contruidos por diversos teóricos. De Weber tomaremos los conceptos de relación de dominio de hombres sobre hombres, el de territorio determinado y el de coacción considerada legítima; de O'Donnell, el de conjunto de relaciones sociales y el de establecimiento de un orden; de Giddens el poder como disposición de medios materiales y simbólicos; y de la teoría del conflicto los conceptos de lucha (entre clases y grupos), explotación y desigualdad social; y a partir de Weber definiremos el de expropiación de los medios de participación política activa.

Weber habla de la expropiación que el Estado hace a los burócratas de los medios de administración como patrimonio personal. En este estudio, redefinimos la idea diciendo que los vencedores en la lucha por el espacio de decisión del Estado expropián a los perdedores, lo más que pueden, los medios de participación política activa.<sup>78</sup>

De esta manera, definiremos al Estado como espacio de lucha por el poder de organización de la sociedad;<sup>79</sup> y como el resultado de relaciones sociales de lucha entre un conjunto de actores que emplean distintos medios materiales y simbólicos para lograr este fin. Siendo los principales medios (de dominar a los perdedores),<sup>80</sup> una vez que hay

---

<sup>77</sup> Ver Chomsky, Noam y Edward S. Herman, *Manufacturing consent: The political economy of the mass media*, New York, Pantheon, 1988.

<sup>78</sup> Weber, Max, *Economía y Sociedad*, FCE, México, D.F., 1944.

<sup>79</sup> La organización de la sociedad incluye definir o continuar con una forma de distribución de la riqueza social; definir bajo qué régimen político se organiza la sociedad y qué características tiene (por ejemplo qué tipo de democracia), sus alcances y límites; el sistema político como orden de las relaciones de lucha por el poder; cómo se accede legalmente al poder, la forma de explotar los recursos naturales y la forma de producir los satisfactores básicos de los habitantes de un territorio y de producir riqueza.

<sup>80</sup> Entenderemos por dominación no sólo la sujeción por coacción externa sino el estado mental de los perdedores en el que merced de los fines de los vencedores éstos han llegado a creer que no existen medios ni posibilidad de construirlos para luchar por tener un rol determinante en el espacio de la toma de decisiones; e incluso en algunos casos han adoptado como suyo el sistema cultural de los vencedores.

acuerdo entre los actores vencedores en la lucha; la coacción considerada legítima y el derecho o sistema legal como institución legitimada dentro del orden social existente.

Hay que decir que los actores vencedores en esta lucha (que no tiene fin: hay lucha entre los vencedores y perdedores y entre distintos grupos de los vencedores), una vez que consiguieron una posición privilegiada en el espacio de la toma de decisiones del Estado harán lo posible por expropiar a los perdedores los medios de participación política activa; así intentarán defender el orden social por el que les fue posible vencer y construir formas de limitar aún más la capacidad de lucha de los actores vencidos.

El Estado es un espacio en y por el que se compite o lucha por el poder de decidir sobre un territorio dado y sobre todos aquellos que lo habitan o transitan. Es un espacio desde el cual se regulan las relaciones sociales que se dan en el territorio de dominio.

Podemos pensar al Estado, tanto como relación social de lucha, para darle una imagen en movimiento y como mínimo acuerdo entre los grupos vencedores, para imaginar su apariencia de estabilidad. Desde estas definiciones, debemos pensar a los Estados latinoamericanos como sistemas de normas negociadas entre los grupos que en algún momento histórico vencieron a aquellos otros que también querían un espacio en la toma de decisiones.

Algunas normas parecen estables y otras se modifican. Ello depende del juego de fuerzas que compiten por este espacio de poder llamado Estado. En este sentido el Estado es uno de los canales más importantes para la consecución de fines con consecuencias colectivas.

En las últimas décadas del siglo XX la expansión capitalista inicia un nuevo ciclo que se traduce en el ámbito del Estado en la aplicación de políticas que tienen como objetivo disminuir su acción en la distribución de la riqueza a favor de las clases populares y redirigirla hacia el financiamiento de los grandes proyectos de las empresas transnacionales.

En este contexto y con el lastre de reformas agrarias que en lugar de distribuir la tierra de forma más equitativa han tenido como consecuencia su mayor concentración, es que han resurgido los movimientos sociales con un nuevo vigor, oponiéndose a la aplicación de políticas que empobrecen aún más a los pueblos de América Latina, y exigiendo su derecho a participar en la toma de decisiones y a tener un pedazo de tierra para vivir o un territorio en el cual desarrollarse integralmente como naciones con culturas y sistemas normativos propios.

El centro del surgimiento de estos movimientos está en las zonas rurales. Uno de los más importantes es el brasileño: Movimiento de los Sin Tierra, “el cual, con centenares de campesinos dedicados a la organización y cientos de miles de simpatizantes activos en las áreas rurales, ha logrado abrir un debate nacional entre todos los partidos políticos sobre la reforma agraria. En Bolivia las confederaciones campesinas y con especial fuerza las de cocaleros han protagonizado importantes confrontaciones con el Estado y con sus mentores estadounidenses. En Paraguay la Federación Nacional Campesina ha estado en el centro de las movilizaciones políticas que han bloqueado el retorno de los militares, consiguiendo también que los problemas agrarios salten al primer plano de la agenda política nacional. En México, las mayores luchas populares también acontecen en el campo, en Guerrero, Oaxaca y Chiapas. En Ecuador, Colombia y El Salvador la movilización campesina ha llegado a definir la agenda política nacional.”<sup>81</sup>

Algunos de estos movimientos se definen fundamentalmente por su composición e identidad indígena y por tener como uno de sus objetivos principales lograr la autonomía administrativa, política y jurídica de los pueblos y territorios indígenas. Es el caso del Ejército Zapatista de Liberación Nacional en México y de la Confederación de Nacionalidades Indígenas en Ecuador.

### ***Movimiento social y Movimiento Indígena***

Conceptualizamos a un movimiento social como la construcción de poder colectivo de un grupo, sector o clase con una identidad de intereses comunes, normalmente excluido de la participación en las decisiones del Estado, que lucha con el fin de obtener algún beneficio, el reconocimiento de algún derecho, o incluso la participación en las decisiones que le afectan en general, ya sean éstas parte del marco jurídico existente, reformas coyunturales o parte de un proyecto social, político o económico a largo plazo, y en este sentido puede tener o no un proyecto de sociedad.<sup>82</sup>

Desde la invasión española y la instauración del orden colonial los indígenas no dejaron de participar en luchas y levantamientos para defender la tierra y las culturas que les pertenecían, pero lo hacían de forma aislada. Lo característico de la actualidad

---

<sup>81</sup>Petras, James, *La izquierda contraataca*, Ed. Ankal, Madrid, 2002: pp.28 y 29.

<sup>82</sup> La construcción del concepto es mío y se realizó analizando las acciones políticas y sociales de movimientos sociales contemporáneos y pasados, los contemporáneos son los movimientos indígenas que como el liderado por la CONAIE tienen un proyecto de Sociedad y de Estado, los pasados son movimientos como el movimiento campesino que luchaba por derechos laborales y por la distribución de la tierra, o el movimiento obrero que también ha luchado por lograr y mantener derechos laborales y contra políticas económicas.

latinoamericana es que los distintos pueblos indígenas se han unido porque han adquirido mayor conciencia de los elementos que los unen; una civilización con elementos culturales comunes, y la invasión, explotación y marginación sufridas por más de quinientos años.

Un movimiento indígena contemporáneo es la potencialidad puesta en acción de una colectividad que ha construido una identidad distinta tomando como base los elementos culturales compartidos, la historia de opresión que han sufrido, los discursos marxista y de la teología de la liberación, así como los objetivos comunes de defensa de la tierra y de defensa de su derecho a vivir conforme a sus culturas.<sup>83</sup>

Los movimientos indígenas contemporáneos son poderes colectivos que actúan, se movilizan, se construyen para exigir el papel político y social que les corresponde a las naciones indígenas en las sociedades latinoamericanas, el de actores políticos con derecho a participar en la construcción y aplicación de un proyecto de Estado y sociedad.

En este estudio hablamos del proyecto político del movimiento indígena ecuatoriano por lo que es necesario definir el concepto de proyecto político. Según el diccionario de español un proyecto es un plan detallado, que se forma para la realización de una cosa. Por lo tanto, entenderemos por proyecto político un plan o diseño (formado por un grupo de actores sociales) que tiene objetivos de acción política. Es decir, que pretende incidir en las decisiones estatales o definir las.

Conseguir la propiedad de la tierra y la recuperación de territorios; autonomía política, jurídica y administrativa sobre sus territorios y relaciones sociales son dos de los objetivos políticos de los movimientos indígenas; otro: transformar la concepción que los no indígenas tienen de ellos y sus culturas; es decir, hacerles comprender que en América Latina el Estado no debe equivaler a una sola nación, ni a una sola cultura sino a plurinacionalidad y multiculturalidad, porque en el territorio de dominio de cada Estado coexisten varias o muchas naciones con distintas culturas.

Pero, ¿qué son plurinacionalidad y multiculturalidad? Nos estamos refiriendo a esos conceptos que los movimientos indígenas pretenden que sean reconocidos por la sociedad y desde el Estado, pero la plurinacionalidad y multiculturalidad existen de hecho, son una realidad social.

---

<sup>83</sup> Este concepto lo construí con base en el análisis de los movimientos indígenas contemporáneos de América Latina, particularmente el ecuatoriano.

Pues bien, para comprender cómo sería un Estado que reconociera la plurinacionalidad y multiculturalidad es necesario describir el origen del Estado-nación moderno, y distinguir entre este concepto y el de nación.

La construcción de los Estados–Nación latinoamericanos, después de las guerras de independencia, se lleva a cabo por parte de la entonces clase dominante, formada por criollos y algunos mestizos. Esta construcción implicó la imposición de una forma de vida que se expresa en un proyecto de sociedad que incluye la esfera cultural, la política y la económica, y tiene como consecuencia que continúen la explotación, la discriminación, la persecución y la miseria de los pueblos indígenas.

El proyecto fue la homogeneización de cada sociedad bajo la cultura occidental de raíces griegas y cristianas, adaptada a la perspectiva y necesidades criollo-mestizas. “Dos ideas forman parte de la modernidad; ambas derivan del concepto de una razón universal y única, igual en todos los hombres y en toda época. El Estado-nación es la primera. El Estado-nación es una construcción racional; el mundo entero es para el pensamiento moderno, un escenario donde se enfrentan Estados soberanos. El progreso hacia una cultura racional es la segunda idea. Porque sólo hay una cultura conforme a la razón: la occidental, de raíces griegas y cristianas; las demás tienen valor como estadios en evolución hacia esa cultura superior”.<sup>84</sup> Desde estas ideas las culturas diferentes a la occidental no tienen ni motivo ni derecho de existir más allá de estadios poco avanzados que tienen que dirigirse hacia la civilización.

Al denominar al Estado: Estado–nación, la consecuencia es la negación de la pluralidad de naciones existentes en el territorio de su dominio y el establecimiento, como los únicos válidos, de los sistemas normativo y de valores de su proyecto de sociedad, sin tomar en cuenta ni en el marco jurídico, ni en la estructura política, ni en la organización del sistema económico, las cosmovisiones de las culturas indígenas y afroamericanas, y mucho menos las necesidades e intereses de sus pueblos.

La construcción del Estado-nación moderno surge a partir de la necesidad de un sector social de modernizar al país dentro de una concepción que considera que para ello es necesario homogeneizar a la sociedad. Es decir, “la homogeneización de la sociedad...se impone como una necesidad a los grupos que quieren pasar de una sociedad agraria a otra mercantil e industrial”.<sup>85</sup>

---

<sup>84</sup> Villoro, Luís; Estado Plural, Pluralidad de Culturas, Editorial Paidós Mexicana, S.A., México, D.F. 1998, p.9.

<sup>85</sup> Ibid: p.27.

Según Luís Villoro,<sup>86</sup> para definir el concepto de Nación se emplean bajo cualquier criterio, cuatro condiciones: a) comunidad de cultura; b) conciencia de pertenencia; c) proyecto común; y d) relación con un territorio.<sup>87</sup>

- a) Comunidad de cultura significa compartir una manera de ver, sentir y actuar en el mundo y rechazar otras. Además, se expresa en la manera en que sus miembros narran su historia, con mitos sobre su origen o acontecimientos históricos elevados a las categorías de sucesos fundadores.
- b) La conciencia de pertenecer se adquiere no sólo por la relación familiar, la ascendencia y la sangre, sino y fundamentalmente por compartir una forma de vida. “Implica una actitud en la persona que considera como elemento de su identidad ser parte de un sujeto colectivo.”
- c) Una cultura se forma con los acontecimientos pasados que en el presente llamamos tradición, pero también es proyecto: elección de fines y valores que dan sentido a la acción colectiva. La colectividad se piensa con respecto al futuro.
- d) La nación es una continuidad en el espacio, tiene un origen y un proyecto futuro en algún lugar de la Tierra. Puede tratarse de un territorio real o de un territorio simbólico.<sup>88</sup>

Como es posible apreciar, desde las definiciones de Luís Villoro, Estado y nación son conceptos no necesariamente equivalentes. Sólo con la conformación del Estado moderno se construye un discurso que no concibe el concepto de nación separado del de Estado, pero “los primeros Estados no coinciden con naciones”. En “los imperios antiguos era la regla distinguir entre Estado y nación. Un mismo dominio político y militar se extendía sobre una multiplicidad de etnias y naciones que conservaban sus diferencias”.<sup>89</sup>

Más adelante en la historia mundial hay que considerar que “la historia de las grandes monarquías europeas, puede verse como una pugna entre la tendencia unificadora y

---

<sup>86</sup> Luís Villoro en *Estado Plural*, Pluralidad de culturas es el autor que nos ha parecido define con mayor sistematicidad los conceptos de nación, pueblo, etnia, plurinacionalidad y multiculturalidad.

<sup>87</sup> *Ibid*, p.13.

<sup>88</sup> *Ibid*, pp.14 y 15.

<sup>89</sup> *Ibid*, p.22.

centralista de los reyes y la persistencia del sentimiento de pertenencia a nacionalidades con culturas diversas”.<sup>90</sup>

Pero con la ruptura del Imperio cristiano inician los Estados nacionales; entonces es que Estado y nación son convertidos en el discurso de un grupo conquistador o vencedor en las luchas interétnicas; en dos entidades que forman parte de una misma realidad. Las diferencias y la diversidad cultural no habían dejado de existir en las sociedades, pero en los discursos y en las leyes de los Estados sí. “El Estado-nación consagrado por las revoluciones modernas, no reconoce modernidades históricas previamente existentes; parte desde cero, del Estado de naturaleza y constituye una nueva realidad política”.<sup>91</sup>

A diferencia del origen impositivo y violento de los Estados modernos, en la historia de las sociedades europeas, el discurso de los vencedores plantea que el Estado-nación es producto de la libre asociación de los individuos por medio de un contrato y se adjudica la soberanía a todos estos individuos que en este discurso serán llamados ciudadanos.

Según este discurso la nación emana de la voluntad del pueblo, pero no se trata de un pueblo real sino de una abstracción de la suma indiferenciada de todos los individuos que viven en el territorio de dominio del Estado moderno.

La función de ciudadano hace abstracción de toda diferencia, lo despoja de su pertenencia a comunidades concretas para, en igualdad de condiciones con todos los demás individuos, formular un nuevo contrato social, un contrato según el cual, el individuo ha de ser extirpado de su comunidad de origen para reintegrarlo a una nueva sociedad de leyes.<sup>92</sup>

Ante la definición del concepto de nación, debemos distinguir los términos etnia y pueblo para dejar aún más clara su especificidad y la preferencia por éste y no otro para definir a la diversidad cultural indígena.

Etnia, desde la definición de Villoro, “tiende a aplicarse a comunidades de cultura no necesariamente ligadas a un territorio. La pertenencia a una etnia puede darse en individuos o grupos pequeños de inmigrantes en grandes ciudades que han perdido relación con su territorio de origen y no reivindican una nacionalidad propia. Por eso en

---

<sup>90</sup> Ibid: p.24.

<sup>91</sup> Ibid: p.25.

<sup>92</sup> Ibid: p.26.



un sentido más restringido etnia puede aplicarse al conjunto de individuos vinculados por el uso de una lengua o dialecto particular.”<sup>93</sup>

Pueblo en cambio “es un término vago que lo mismo podría aplicarse a un clan, a una tribu, a una etnia, a una nacionalidad o a un Estado – nación. Sin embargo, en el Derecho internacional actual ha adquirido especial importancia por aparecer ligado al derecho de autodeterminación.”<sup>94</sup>

Pueblo serían, además de las naciones, las etnias asentadas en un territorio delimitado, que tengan consciencia y voluntad de una identidad colectiva; pero no las etnias sin relación con un territorio, cuyos individuos están diseminados en otras poblaciones; tampoco las que carezcan de una voluntad de compartir un proyecto común dentro de una nación.<sup>95</sup>

Una vez que han quedado claras las diferencias entre nación, etnia y pueblo, es posible establecer lo que Estado plurinacional y multicultural significa. Estado plurinacional sería aquel que contemplara la diversidad de naciones existentes bajo el territorio de su dominio; es decir, sería un sistema de normas negociadas que incluyera los proyectos históricos y visiones del mundo de todas las naciones. El marco jurídico, la estructura política, el sistema económico y fundamentalmente el sistema educativo en todos sus niveles tendrían que contener la perspectiva, intereses y necesidades de todas las naciones del territorio.

Estado multicultural sería aquel que condensara los sistemas normativos y de valores de cada una de las culturas existentes en su territorio en lo que comparten y diera espacio jurídico y político a la diversidad entre ellas, de manera que todas estuvieran en igualdad para expresar en todo tipo de acción (política, artística, educativa, económica) sus diferencias.

En suma, un Estado multicultural tendría que dar cabida a más de una estructura de significación en la organización de las relaciones sociales dentro del territorio de su dominio. Para ello el Estado tendría que estar formado por actores de todas las naciones y culturas del territorio. Se trata de que todas las naciones, cada una con su cultura, estén en igualdad de condiciones para actuar en todas las esferas sociales con libertad y legitimidad.

---

<sup>93</sup> Ibid: p.19.

<sup>94</sup> Ibid: p.20.

<sup>95</sup> Ibid: p.21.

El que una nación o una comunidad, que forma parte de una nación, tenga *autonomía* significa que el derecho a ejercer sus propias formas de autoridad le ha sido reconocido. Significa también un nivel de democratización que reconoce a la sociedad el derecho de ejercer control sobre los recursos naturales, los bienes y políticas públicas. Implica el derecho a definir y poner en práctica proyectos de educación, salud y desarrollo social y por supuesto a aplicar sus propios sistemas normativos.

Pero, ¿cuáles son las implicaciones críticas del multiculturalismo? “En la medida en que comporta la exigencia de respeto a las singularidades y diferencias de cada cultura, subcultura o grupo social, se contrapone, por una parte, a las políticas asimilacionistas de los Estados o culturas dominantes; y por otro lado implica una crítica a la uniformidad que tiende a imponer la cultura mayoritaria de cada sociedad. También se contrapone directamente al eurocentrismo de Occidente y a la globalización a partir de valores y realidades mercantiles.”<sup>96</sup>

La multiculturalidad no es un ideal a alcanzar, sino una realidad por cuyo reconocimiento se lucha políticamente y también se procura el diálogo con “los otros”. En los hechos, en América Latina sucede que el multiculturalismo ha sido objeto de reconceptualización por parte de los actores estatales y las clases dominantes. Es decir, cuando el multiculturalismo no avanza de la redefinición constitucional del Estado hacia una autodeterminación efectiva en las comunidades indígenas que implique sobre todo poder decidir sobre recursos estratégicos y el cuidado de los ecosistemas, el multiculturalismo entonces vuelve al concepto colonial pre-republicano y termina justificando la pobreza, la marginación y la exclusión de las decisiones políticas cuyas consecuencias verdaderamente afectan la vida de los habitantes de un país.

En las realidades latinoamericanas actuales se ven enfrentados al menos dos proyectos de Sociedad y de Estado, uno se enmarca en los intereses, valores e interacciones mercantiles del Capitalismo y otro en el interés de salvar los ecosistemas de su destrucción, en valores como la democracia comunitaria, en relaciones de reciprocidad. Tenemos: Individualismo versus comunidad, competencia versus reciprocidad, tasa de ganancia versus complementariedad y solidaridad.

Estamos ante una lucha de clases que no se declara tal, pero ocurre. En la construcción y en la definición de acciones de los movimientos indígenas y de otros movimientos populares encontramos discursos liberadores que de lograr permear en el conjunto de la

---

<sup>96</sup> Giménez, Gilberto, “La cultura como identidad y la identidad como cultura”, *Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM, 2003*, pp. 23-24.

sociedad podrían lograr llegar a constituir un bloque histórico de movimientos populares que tengan fuerza suficiente para llevar a cabo transformaciones sistémicas.

Para que estos discursos sean internalizados por el conjunto de las sociedades latinoamericanas es necesario que ocurra un diálogo entre los movimientos indígenas y los otros movimientos populares, y a través de los medios de comunicación difundir estos diálogos. Pero debe ser un diálogo en el que existan mediadores. Estos mediadores deben llevar a cabo lo que De Sousa Santos llama ejercicios de hermenéutica diatópica,<sup>97</sup> es decir, la traducción de diferentes concepciones de la vida, de la vida productiva por ejemplo, del conocimiento y las sabidurías, entre formas de organización y objetivos de acción.

“La hermenéutica diatópica parte de la idea de que todas las culturas son incompletas y por tanto pueden ser enriquecidas por el diálogo y por la confrontación de otras culturas.”<sup>98</sup> Partiendo de esta visión podemos pensar en la comunicación entre los indígenas y los sectores no indígenas en Ecuador, en un diálogo en el que se de la traducción de sentidos, porque lo que está en juego cuando se debate el reconocimiento de las autonomías indígenas es un enfrentamiento de culturas, por un lado una cultura eurocentrista y capitalista y por otro una cultura que concibe las relaciones con la naturaleza y entre los hombres de manera muy diferente.

Para los movimientos indígenas de América Latina, “los seres son comunidades de seres, antes que individuos; en esas comunidades están presentes y vivos los antepasados, así como los animales y la Madre Tierra. Estamos ante cosmovisiones no occidentales que obligan a un trabajo de traducción intercultural si se quiere entenderlas y valorarlas.”<sup>99</sup>

Debido a la realidad del enfrentamiento de cosmovisiones distintas que subyace a la lucha de los movimientos indígenas de América Latina, es que elegimos la teoría de la acción de Jeffrey Alexander que ha permitido comprender este objeto de estudio; el cómo los indígenas ecuatorianos interpretan las vivencias y las exigencias del sistema social desde sus experiencias significativas como las luchas campesinas y la explotación y discriminación de generaciones, y desde sus esquemas culturales como el concebir a la

---

<sup>97</sup> Ver De Sousa Santos, Boaventura, *Refundación del Estado en América Latina, Perspectivas desde una epistemología del Sur*, Siglo del Hombre Editores-Universidad de los Andes- Siglo XXI Editores, Bogotá-México, D.F., 2010.

<sup>98</sup> Ibid, p.55.

<sup>99</sup> Ibid. p.37.

tierra como Madre y a las plantas y animales como seres integrados a ellos. De estas interpretaciones, de la búsqueda de una nueva definición, de la reconstrucción de la identidad, y desde discursos liberadores (cristiano-marxista de la teología de la liberación y el de la plurinacionalidad y multiculturalidad), es que se deciden nuevas acciones políticas encaminadas a lograr la autodeterminación, y el reconocimiento de las autonomías, así como a la construcción de un proyecto de Sociedad y de Estado alternativos.

## CAPITULO II

### ORDEN SOCIAL ECUATORIANO Y PROYECTO POLÍTICO INDÍGENA

#### I. ORDEN SOCIAL ECUATORIANO

Para comprender cómo se dio en Ecuador la definición de roles y concepciones sociales desde el sistema de castas, se analizan las visiones, que acerca de los indígenas se construyeron en distintos momentos de la historia.

Distinguimos en este trabajo entre tres sistemas que funcionan como entornos de la acción de acuerdo a la teoría de Jeffrey Alexander y que constituyen al orden social: el sistema cultural, el sistema de la personalidad y el sistema social. Incluimos en el sistema social al modo de producción y al sistema político como subsistemas. Estos son considerados como sistemas de posiciones sociales que en el desarrollo de esta tesis y particularmente en este capítulo deben ser tomados en cuenta.

De acuerdo con Gonzalo Ortíz Crespo, Hernán Ibarra y Agustín Cueva llegamos a la conclusión de que el sistema de castas es en las sociedades de América Latina, una forma de diferenciación entre actores sociales y un sistema de ordenamiento social que proviene del periodo colonial pero que sobrevive en la época republicana y tiene influencia en el inconsciente colectivo hasta la actualidad.

Entonces, “en términos sociales y reales, la palabra casta adquirió sentido equivalente a raza y grupo étnico, que sirvió cada vez más para definir la ubicación de los sectores sociales en la Colonia. Los indígenas fueron considerados como casta y los grupos dominantes también se constituyen como una, en cuanto a su condición blanca –por oposición les ubicó en otro extremo.”<sup>100</sup>

Los dos subsistemas sociales, modo de producción y sistema político, así como el sistema cultural y el sistema de la personalidad se encuentran incluidos en lo que en el marco teórico hemos llamado sistema de castas, en el cual, desde el sistema cultural se agregan simbólicamente los rasgos físicos de los sujetos al contenido definitorio de roles y concepciones sociales. Estas concepciones sociales coincidieron en la designación de una inferioridad de los indígenas frente a los llamados blancos y también frente a los mestizos.

---

<sup>100</sup> Ibarra, Hernán; “La identidad devaluada de los modern indians” en: Almeida, Ileana, et al., *Indios: una reflexión sobre el levantamiento indígena de 1990*, Ediciones ABYA-YALA, Quito, Ecuador, 1992, p.322.

## CONCEPCIONES SOCIALES ACERCA DE LOS ACTORES

El sistema cultural español que se mantuvo en la mentalidad de los criollos aún en el siglo XX permeó a toda la sociedad ecuatoriana y fue una cosmovisión cristiano católica que concebía a los indígenas como seres inferiores moral, espiritual y civilizatoriamente.

Los españoles consideraban a los indígenas como seres sin alma, infantes mentales, salvajes, incivilizados, incapaces, rústicos, cortos de pensamiento; en la concepción más benigna: menores de edad, susceptibles de trato paternal. En fin, fueron definidos con un sin número de términos y concepciones peyorativos y discriminatorios o en el mejor de los casos proteccionistas. Así estas ideas de frailes, autoridades coloniales, monarcas y criollos fueron heredadas a los mestizos quienes a lo largo de la historia ecuatoriana se esforzaban en ser considerados blancos para evitar que la discriminación cayera sobre ellos tanto como sobre los indígenas.

Desde el inicio de la república en 1830 y a lo largo del siglo XIX se concibió a las diversas naciones y pueblos indígenas del territorio ecuatoriano dentro de un concepto genérico de indio, en el cual se comprendía la cultura quechua como la definitoria del indígena a pesar de que en Ecuador existen varias culturas indígenas. Se dividió a los actores sociales durante todo el siglo XIX y parte del XX en razas. Desde esta visión existían la raza indígena, la raza mestiza y la raza blanca. También se retomó la división colonial entre dos categorías de indígenas: indio civilizado e indio salvaje.

Las categorías diversas de indio civilizado e indio salvaje, son los términos que, transformados modernamente en el siglo XIX, se originaron en lo que en el periodo colonial fueron los indios de reducción; es decir los indios integrados a las políticas del Estado colonial y los indios infieles, aquellos que como los amazónicos habían eludido o resistido las políticas del Estado colonial, y que debían ser tratados con misioneros. Desde el indio reducido, se levanta la posibilidad o el paradigma de indio integrado a la civilización.<sup>101</sup>

En el siglo XIX se considera en Ecuador que las características de los indígenas son demostrar humillación frente a blancos y mestizos, la timidez, la astucia, la tristeza en sus actos y semblante y el ser trabajadores constantes y sufridos. Los españoles son definidos como religiosos, generosos, honrados, y amantes de su independencia y libertad. De los mestizos se dice que tienen principalmente el carácter indígena pero que a medida que se civilizan se amoldan más a lo español.

---

<sup>101</sup> Ibarra, Hernán; Ibid: pp.331 y 332.

Tanto para Agustín Cueva como para Gonzalo Ortíz Crespo, analistas de la sociedad ecuatoriana, la discriminación de los indígenas y de sus rasgos físicos y características culturales era funcional a los sistemas de explotación de los indígenas. “Al explotar el mito de la inferioridad del indio y al despreciar todo lo que perteneciera a ese nivel ínfimo de la pirámide social, el sistema establecía una clara división entre los blancos y los mestizos, por una parte, y los indios por otra”.<sup>102</sup>

Este discurso discriminatorio no desaparece con la Colonia, pero aparecen otros. A partir de 1920 empezó a construirse el discurso de la nación y la nacionalidad ecuatoriana, unitaria y homogénea. “Con la publicación en 1922 de *El indio ecuatoriano* de Pío Jaramillo Alvarado, se crearon las bases del indigenismo ecuatoriano, como una corriente político- intelectual, sustentada en las clases medias e incluso personajes terratenientes humanitarios. Los indigenistas reivindican al indio como el sustento de la nacionalidad ecuatoriana. Concebían al indio con ciertos rasgos físicos, vestido, lengua y una cultura material identificada en la alimentación y la vivienda; se asumía que el hábitat natural eran las zonas más altas de la Sierra. Los indigenistas inspiraron las políticas que privilegiaban a la educación como el principal mecanismo de integración, e introdujeron la problemática de la redistribución de la tierra.”<sup>103</sup>

Entre 1857 y 1964 se favoreció una visión protectora de la organización comunal, pero en contraste, entre 1964 y 1973 – años de implantación de las reformas agrarias- se incorporó a los indígenas dentro del concepto de campesino, tomando como base posición social en el modo de producción y en la división social del trabajo. De este modo se intentaba desde el sistema político ya no hacer alusión a la condición diferenciada de mestizos e indígenas, a partir de entonces se les definía indistintamente como trabajadores agrícolas: campesinos. Para 1978 desde el sistema político los indígenas empezaron a ser sujetos de políticas y se consideraron población marginada rural.

Pero en estos mismos años, la década de los 70’s del siglo XX, los indígenas empiezan reflexionar en sus comunidades inspirados por monseñor Leónidas Proaño, sacerdote católico, que dentro de la perspectiva de la Teología de la liberación los motiva a analizar su situación y a organizarse. Esta reflexión lleva a una redefinición de lo que es ser indígena. En el proyecto político de la CONAIE podemos observar la lucha discursiva por redefinir en la sociedad ecuatoriana el concepto de indígena; por quitarle toda la carga

---

<sup>102</sup> Ortíz Crespo, *La incorporación del Ecuador al mercado mundial: la coyuntura socioeconómica 1875-1895*, Ediciones del Banco Central del Ecuador, Centro de Investigación y Cultura, Quito, Ecuador, 1981: p.74.

<sup>103</sup> Ibarra, Hernán; “*Intelectuales indígenas, neoindigenismo e indianismo en el Ecuador*” en: Ecuador Debate no. 48.

peyorativa o paternalista de siglos y presentar a los indígenas como absolutamente capaces en el ámbito social y político, al mismo tiempo que reivindican la diversidad y las diferencias culturales.

### **ROLES SOCIALES ASIGNADOS DESDE EL SISTEMA POLÍTICO**

Según la concepción colonial, cada casta –indígena, mestiza, criolla- tiene en Ecuador, su propia configuración interna y sus reglas de funcionamiento. Legalmente en la Colonia, los mestizos quedaron adscritos a la República de los españoles y los indígenas tuvieron derechos y obligaciones especiales. Tanto fue así que desde la Colonia hasta 1857 un indígena era un tributario; era indígena quien pagaba tributo y quien estaba excluido del servicio militar.<sup>104</sup>

Así es como en la época republicana – de 1830 a 1857- desde el sistema político se determinaban los roles sociales de los actores ecuatorianos de acuerdo al pago del tributo, obligación exclusiva de los indígenas. Los actores sociales eran tributarios y exentos del servicio militar (indígenas) o no tributarios y sujetos al servicio militar (no indígenas).

A partir de 1857 se suprime en la legislación ecuatoriana la obligación fiscal del tributo indígena y oficialmente todos los ciudadanos son considerados contribuyentes. “Los indígenas de la Sierra, residentes en haciendas, pueblos y comunidades libres, son integrados dentro de la legislación general, asumiéndose implícitamente que son formalmente ciudadanos, pero esta definición no era operativa para fines electorales, ya que la población rural y analfabeta, se hallaba excluida del ejercicio del voto”.<sup>105</sup>

De esta manera, desde el sistema político entre 1857 y 1979 se ubica a los actores en dos categorías sociales: como ciudadanos sin derecho al voto (población rural y analfabeta) y ciudadanos con derecho al voto (población alfabetizada y urbana). Esta asignación de posiciones en el sistema social desde el sistema político fue bastante excluyente ya que todavía en 1950, el nivel de alfabetización de la población general

---

<sup>104</sup> Se obligó a los hombres, mujeres y niños indígenas a trabajar en las formas más inhumanas de explotación de la fuerza de trabajo, y a pagar el ya mencionado chiboto o tributo; el cual se cobraba a cada indígena que tuviera entre 18 y 50 años de edad, en moneda, especies o trabajo y era obligación exclusiva de los indígenas como ya hemos mencionado arriba.

<sup>105</sup> Tomado del texto: “Intelectuales indígenas, neindigenismo e indianismo en el Ecuador” en: Ecuador Debate no.48, de Hernán Ibarra quien desarrolla una descripción y explicación de los roles sociales construidos para los indígenas desde el sistema político ecuatoriano.



estaba entre el 48 y el 52 % y entre los indígenas el 80 % era analfabeto y el 20 % restante leía y escribía deficientemente.<sup>106</sup>

De 1895 a 1925 desde el sistema político se persigue el objetivo de una conversión a la ciudadanía por parte de los indígenas entendida como incorporación a la cultura criolla; así que, dentro de esta lógica, la prisión por deudas es abolida en 1918. Sin embargo, los roles sociales asignados a los actores sociales en las prácticas cotidianas de las provincias, cantones, comunidades, parroquias y haciendas, siguieron tomando como base el sistema de diferenciación social de castas.

Esto se puede corroborar en el hecho de que el censo oficial de población de 1871 en Ecuador no incluía la distinción étnica, pero a nivel local, los actores políticos se dieron a la tarea de obtener los datos al respecto. “Los gobernadores de las provincias serranas...efectuaron estimaciones cuantitativas de blancos, indios y mestizos, y en las provincias costeñas aparecieron estimaciones y apreciaciones de las castas (mestizos y mulatos), utilizándose las definiciones de origen colonial, relativas a los diversos tipos de mestizaje”.<sup>107</sup>

Si bien los municipios tenían que registrar a la población para la recaudación del trabajo subsidiario (impuesto vigente hasta 1895, que consistía en cuatro reales o jornadas de trabajo equivalentes para obras públicas), esta recaudación oficialmente no requería de la distinción de castas porque era legalmente de carácter igualitario, pero como en la práctica se diferenciaba para su aplicación entre indígenas, mestizos y blancos, los gobernadores consideraban necesario reconocer y observar estas diferencias.<sup>108</sup>

## MODOS DE PRODUCCIÓN

Desde la teoría de Marx se definen en este trabajo a los españoles o criollos como dueños de los medios de producción y a los indígenas como desposeídos de los medios de producción que mediante medios extraeconómicos son obligados a trabajar en condiciones similares a las de esclavitud y servidumbre; y conforman el sector explotado.

El papel de los mestizos en las haciendas ecuatorianas, fue el de intermediarios entre hacendados e indígenas, el de administradores o el de guardias o grupo represor al servicio del patrón en las haciendas, obrajes y reducciones.

---

<sup>106</sup> Valarezo Galo, Ramón, “Ese secreto poder de la escritura” en: Almeida, Ileana, et al., *Indios: una reflexión sobre el levantamiento indígena de 1990*, Ediciones ABYA-YALA, Quito, Ecuador, 1992.

<sup>107</sup> Ibarra, Hernán, “La identidad devaluada de los modern indians” en: Almeida, Ileana, et al., *Indios: una reflexión sobre el levantamiento indígena de 1990*, Ediciones ABYA-YALA, Quito, Ecuador, 1992, p.326.

<sup>108</sup> Ibarra, Hernán, *Ibid*: p.327.

En las ciudades los indígenas que han renunciado a serlo, procuran, al cambiarse de ropa e imitar en su comportamiento público las formas criollas - sobre todo en el ámbito laboral que no en su barrio- ser considerados mestizos, disminuyendo así la discriminación de que eran objeto.

Estos indígenas urbanos que asumen públicamente una imagen que imita las formas criollas serán considerados como mestizos por los criollos, aunque al interior de su barrio y de su entorno familiar practiquen los esquemas culturales quechuas.

¿Cómo es que los actores sociales quichuas que se vuelven urbanos actúan de dos formas distintas? Internalizamos nuestras experiencias significativas, las formas de interacción con los otros, las posiciones que jugamos. Pero, ¿cómo internalizamos al otro? Depende de cómo sean nuestras relaciones con ese otro. Según Todorov podemos concebir al otro al menos desde tres diferentes posiciones: desde un juicio de valor para definirlo como bueno o malo, acercándonos o alejándonos (aceptando sus valores o imponiéndole los nuestros, o siendo neutrales), y también podemos conocer o ignorar la identidad del otro.<sup>109</sup>

Si es imposible una relación de igualdad, si jugamos una posición subordinada, y lo que internalizamos del otro no nos gusta, no nos convence, pero aun así por una necesidad de adaptación como la de los indígenas urbanos, decidimos mostrarnos en público como portadores de los esquemas culturales de ese otro que no nos gusta, a quien no queremos, ¿qué es lo que ocurre en realidad? Nos comportamos como actores (en el sentido dramático)<sup>110</sup> según el mundo de vida en el que estamos. Aquí hay un sentido instrumental en la acción. Pero ¿dónde nos comportamos cómo realmente nos sentimos, con la identidad que nosotros elegimos? Donde nos sentimos libres, donde hay otros iguales a nosotros, en nuestra comunidad, en nuestro barrio, en nuestra casa.

Como trabajadores del siglo XX, la mayoría de los indígenas urbanos desempeña trabajos de albañiles, servidores domésticos, conserjes, veladores y empleados de limpieza en oficinas; es decir, las posiciones de la división del trabajo menos valorados y peor remunerados.

---

<sup>109</sup> Todorov, Tzvetan, *La Conquista de América, Tipología de las relaciones con el otro*, Siglo XXI, México, 1995.

<sup>110</sup> Irving Goffman construyó una teoría que explica la acción social en este sentido. Postula la producción situacional o dramática del self.

En la actualidad los oficios de taxista o conductor de camiones, también realizados por indígenas que se vuelven urbano-mestizos, son más valorados y tienen una remuneración, muchas veces mayor que la que obtienen los profesionistas.

Sin embargo, cuando sus descendientes tienen acceso a mayores niveles de instrucción, algunos de ellos se van acomodando como empleados de empresas y también como profesionistas en las diversas áreas que han ido surgiendo conforme la sociedad ecuatoriana se ha ido complejizando en el siglo XX y XXI.

Fue en el siglo XIX y en las ciudades que los mestizos empezaron a conformar un grupo diferente, se trataba de indígenas que huían de las haciendas hacia las ciudades o salían de sus comunidades y pueblos en busca de mejores oportunidades económicas a trabajar en diversos oficios: artesanales, albañilería, pequeño comercio, empleados domésticos. Sus condiciones de vida eran un poco menos dramáticas que las de la población indígena rural, sin embargo, si se ponían de lado de estos últimos en los levantamientos, protestas o revueltas eran reducidos a la condición de indios; es decir al mismo nivel de maltrato y vejaciones que sufrían los indígenas del campo.

En Ecuador, buena parte de los mestizos no son étnicamente tan diferentes de los quichuas y culturalmente comparten mucho de la cultura quechua serrana. Esto es lo que concluye Manuel Espinosa en su ensayo sobre la identidad mestiza: “los elementos culturales hispánicos visibles en los mestizos, son sólo formas recubridoras y medios de actualización de contenidos quechuas”<sup>111</sup>; la autodefinición con el término mestizo tiene el fin, por parte de los indígenas que salen de sus comunidades o escapan de las haciendas, de evitar la discriminación que implica ser identificados como indígenas.

La posibilidad de mejorar condiciones materiales y simbólicas de vida – ganar mejor y ser considerado como persona civilizada y decente – en el sistema social ecuatoriano, dependía de demostrar la casta blanco-mestiza, y para este fin se recurría incluso a la falsificación de documentos que indicaran ascendencia española. Para convertirse en mestizo un individuo indígena debía irse a una ciudad y cambiar su apariencia y comportamiento público; vestir y peinarse como mestizo, es decir, dejar su forma de arreglo tradicional- y hablar español en lugar de quechua, además de tratar de imitar a los blancos en sus costumbres. Para un mestizo ascender en la escala social o conseguir ser considerado blanco, implicaba lograr: estudiar, demostrar blancura por árbol genealógico y de ser posible casarse con alguien considerado blanco.

Si consideramos que en las teorías de Parsons y Alexander, el sistema social consiste en una pluralidad de actores que interactúan entre sí en situaciones, y cuyas relaciones con

---

<sup>111</sup> Espinosa Apolo, Manuel, *Los mestizos ecuatorianos y las señas de identidad cultural*, Tercera Edición, Editorial Trama Social, Quito, Ecuador, 2000.

esas situaciones están mediadas y definidas por un sistema de símbolos culturalmente estructurados y compartidos, podemos afirmar que la discriminación hacia las culturas, rasgos físicos y personas indígenas es en Ecuador –por lo menos hasta los años 70’s siglo XX – el centro de la relación del sistema cultural cristiano occidental con el sistema social; por eso muchos indígenas aceptaron negar públicamente su pertenencia étnico-cultural, convirtiéndose así en mestizos.

En la teoría de Parsons los conceptos de sistema social y de la personalidad se definen como sistemas culturalmente estructurados que cumplen tareas hacia el interior y hacia el exterior. Hacia el exterior: adaptación, consecución de fines, creación, movilización y utilización eficaz de recursos escasos; y hacia el interior: integrar y conservar patrones definidores de su patrimonio y organizar, mantener e integrar los valores culturales.

En este sentido podemos comprender que los actores indígenas que migran a las ciudades y deciden negar su identidad quechua en el ámbito público, lo hacen para poder adaptarse a las nuevas situaciones que viven en las ciudades o en comunidades ajenas; para conseguir el fin de mejora económica y de liberación de la hacienda; y por otro lado conservan sus costumbres quechuas ocultándolas al exterior de su barrio o incluso del espacio familiar, porque evitan así ser perseguidos o mayormente discriminados.

En el siglo XIX, las relaciones de la población llamada blanca y de la mestiza (o indígenas que renunciaron a serlo en su identidad pública) con la población indígena son ampliamente descritas por un observador extranjero llamado Church a quien Ortíz Crespo cita en su trabajo. Según él la servidumbre y el rebajamiento del indio formaban parte de un código tácito en la sociedad ecuatoriana; se trataba de una norma no escrita que definía la realidad de las relaciones sociales y contradecía la Constitución del Ecuador en la que se decía que el indio era igual a todos los demás hombres.

Los trabajadores indígenas pertenecían a la hacienda y estaban atados a ella y a la servidumbre al patrón por una deuda contraída con él, porque al buscar trabajo los indígenas recibían un adelanto del jornal convirtiéndose así en “indios conciertos”, es decir en indios que por la deuda contraída pasan a ser propiedad de la hacienda. El hacendado tenía incluso el derecho de vender a los trabajadores indígenas como cualquier otra propiedad y también de castigarlos corporalmente con azotes y otras torturas a ellos y a sus familias.<sup>112</sup>

Durante la Colonia, las principales instituciones empleadas para someter y explotar a los indígenas y al mismo tiempo saquear la riqueza de las tierras conquistadas, fueron: la encomienda, la mita y las reducciones.

---

<sup>112</sup> Ibid: p.129 y 130.

“En la América colonial hispana, la encomienda fue una institución por la que la Corona cedía el tributo o la labor que el indio había de pagar para que fuera percibido por un colono (encomendero) a cambio de que éste ofreciera al indio (encomendado) protección, sustento y educación en la fe cristiana.” En la práctica la encomienda tenía características que la hacían difícil de distinguir de la esclavitud.<sup>113</sup> Además, fue el origen de la hacienda y un mecanismo de producción en los casos en que no había comunidades organizadas, es decir, se empleaba cuando era imposible colectar el tributo arrebatándose a las comunidades. Las posiciones sociales que surgen de este sistema de explotación son el del encomendero (español o criollo) y el del encomendado (indígena).<sup>114</sup>

La mita fue una forma de organización del trabajo comunal que en el imperio inca era utilizada para beneficio colectivo y que los españoles transformaron en forma de servicio de trabajo temporal, en teoría, y en la práctica en explotación sin límite de tiempo. “Era un sistema impuesto por cuotas a las comunidades indígenas para extraer la mano de obra requerida para las minas, las obras públicas y para los talleres textiles que fueron apareciendo”. Los hombres indígenas eran extraídos por la fuerza de su comunidad y su familia, entre los gritos de desesperación de mujeres y niños que sabían jamás los volverían a ver porque morirían en la mita.<sup>115</sup>

---

<sup>113</sup> Enciclopedia Hispánica, vol.5., pp.371-372. El sistema apareció en 1503 como intento de remplazar el régimen de repartimiento o mita. Sin embargo, la encomienda coexistió con el repartimiento. Fernando el católico aprobó en las Leyes de Burgos (1512-1513) dar un mejor trato a la población indígena, pero sus ordenamientos no se tomaron en cuenta en las colonias. En 1542 las nuevas Leyes de Indias prohibían la esclavitud y el trabajo forzado, pero la encomienda siguió existiendo hasta finales del siglo XVIII cuando es sustituido por el régimen de hacienda. Ver Enciclopedia Hispánica, vol. 5, Barcelona, Enciclopedia Britannica, 1991-1992.

<sup>114</sup> Ortíz Crespo, Gonzalo, *La incorporación del Ecuador al mercado mundial: la coyuntura socioeconómica 1875-1895*, Ediciones del Banco Central del Ecuador, Centro de Investigación y Cultura, Quito, Ecuador, 1981: p.65.

<sup>115</sup> *Íbidem*.

Un sacerdote que fue testigo de las condiciones de trabajo en la mita, en las minas de Huancavelica en Perú, condiciones que eran las mismas en todas las minas del mundo andino, escribe al rey de España relatando la muerte lenta y dolorosa de los trabajadores indígenas en ellas: *Sírvase su Majestad de considerar lo mucho que los indios padecen en las minas de Huancavelica, así por ejemplo el rigor del trabajo, que tienen que entrar quinientas y cincuenta varas debajo de la tierra, como en quebrantar la dureza del metal, enfermar y morir del polvillo...cubiertos de sudor de sangre, que muchos echan de la boca el aire de allá adentro, como nunca corre es espeso, enemigo de la vida humana y a todos los almadía; y el que sopla y baña cuando llegan a la boca del socavón, como es delgado los traspasa y mata; el agua que beben cuando salen sedientos es frigidísima; y sobre todo el rigor y la crueldad, y de muchos mestizos que es codicia violenta, y conocida tiranía que le saca la sangre.* Fray Buenaventura de Salinas y Córdova; en: CONAIE, *Las nacionalidades indígenas en el Ecuador: nuestro proceso organizativo*, Ediciones Tincui, ABYA-YALA, Cayambe, Ecuador, 1989: pp.24 y 25, tomado a su vez de Coll; 1980: pp.219 y 220.

Las reducciones eran las circunscripciones territoriales que los españoles usaron para reubicar a los indígenas de acuerdo a sus intereses, y lo hicieron alrededor de la parroquia o misión.

La explotación jugó un papel importante en la desaparición de pueblos indígenas. En los obrajes (centros de producción textil) una de las formas de la mita, los indígenas eran por ley obligados a trabajar en condiciones inhumanas por un año; pero en realidad el tiempo podía extenderse indefinidamente. La gente que laboraba en los obrajes nunca tenía descanso y por tanto sin descanso y sometidos a tratos crueles, morían.

Teniendo en cuenta que el carácter del orden social ecuatoriano siguió basándose en la diferenciación de actores según el sistema de definición de castas, podemos comprender por qué las condiciones sociales de pobreza, discriminación y exclusión no cambiaron para indígenas, afroamericanos y mestizos pobres, una vez que se venció a España. El poder siguió estando por mucho tiempo fundamentalmente en manos de terratenientes, quienes se esforzaron por mantener atados a la tierra a los indígenas a través de la dicotomía huasipungo – latifundio.<sup>116</sup>

En las haciendas serranas continuó, después de la conformación de Ecuador como Estado en 1830, la explotación de tipo colonial, con jornadas de sol a sol, salarios miserables, deudas que se heredaban de generación a generación y trabajos como de animales de carga para los indígenas. Además, los latigazos, la prisión, las torturas y el hambre también continuaron.

Las haciendas eran grandes propiedades territoriales que monopolizaron un alto porcentaje de la tierra y constituyeron la principal unidad productiva hasta la década de 1950 cuando empiezan a producirse cambios sustanciales en la tenencia de la tierra. De ellas dependía la economía de una parte considerable de la población. Pero la hacienda no era sólo un modo de producción; constituía en sí misma el orden social ecuatoriano.

A partir del despojo a las comunidades indígenas fue que se formaron las haciendas y la ampliación de su extensión se dio a través de las herencias, los matrimonios, las compras y la ocupación de más tierras de las comunidades indígenas.

Para mediados del siglo XIX la hacienda era la principal unidad donde las principales estructuras económicas, así como el poder político y la ideología de la sociedad ecuatoriana encontraron su lugar de articulación.<sup>117</sup>

---

<sup>116</sup> El huasipungo consistía en el usufructo de un pedazo de tierra que le asignaba el hacendado al indígena, a cambio del cual él y su familia estaban obligados a trabajar en la hacienda 4, 5 y hasta 7 días a la semana. CONAIE, *Las nacionalidades indígenas en el Ecuador: nuestro proceso organizativo*, Ediciones Tincui, ABYA-YALA, Cayambe, Ecuador, 1989: p.29.

<sup>117</sup> Ibid; p.132 y 133.

Estas referencias históricas son importantes porque en el inconsciente colectivo las formas de concebir a los indígenas que se generaron durante la Colonia y en la República desde este centro económico, político e ideológico que fue la hacienda, permanecían en 1990 cuando fueron retadas por la irrupción del movimiento indígena contemporáneo.

El sistema de definición de los actores sociales continuaba siendo el sistema de definición por castas y el sistema social era lo que Pablo González Casanova llama, colonialismo interno. Las personalidades de los actores pertenecientes a las clases dominantes no se transformaron con las independencias de los países latinoamericanos con respecto a España. La personalidad, en la teoría de Parsons es uno de los tres sistemas de la acción social, se forma con la introyección de las relaciones sociales que vivimos y se define por las posiciones que jugamos en relaciones sociales en las que existen jerarquías. De manera que para los hacendados ecuatorianos criollos de 1950 los campesinos quichuas que trabajaban en la hacienda eran tan “sus indios” en el sentido de pertenencia como los concebían sus tatarabuelos españoles. En el levantamiento indígena – popular de 2000 los dueños de haciendas se expresaron contra éste diciendo que no iban a permitir que unos indios los gobernaran, y en 1990 amenazaban con usar a las guardias blancas contra los manifestantes si el gobierno no se apresuraba a reprimir.

Desde la perspectiva teórica de Parsons ésta es una de las dificultades que se plantean a los intentos de transformación social; las personalidades son sistemas, los actores sociales creen necesitar jugar los roles que han aprendido definen su ser, sus disposiciones de necesidad tienen contenido. Para un hacendado su ser no sólo se define por la posesión de la tierra, también se considera amo e incluso dueño de las personas que la trabajan y si deja (como comenzó a suceder a mediados del siglo XX) de poder sentirse el amo, también siente que una parte de sus necesidades no está plenamente satisfecha. Los intereses creados no son sólo intereses económicos o políticos en la teoría de Parsons, sino el interés general por mantener las condiciones que permiten a la personalidad jugar los roles a que está acostumbrada. Al no tratarse la molestia tan sólo de un peligro para sus posesiones, se puede comprender mejor por qué aún en las décadas de los 60's y 70's del siglo XX, los terratenientes serranos se opusieron férreamente a reformas agrarias que en realidad económicamente les beneficiaban.

Las formas de trabajo en la hacienda se establecieron en forma de derechos y obligaciones consuetudinarias; se definieron así no sólo las actividades netamente económicas.

“Los actores –toman su posición en la división del trabajo y la estructura de autoridad a través de roles definidos por el sistema social. Los roles se definen por complejos de sanciones y pautas normativas. De manera que la acción se orienta hacia las exigencias del

sistema social”<sup>118</sup> porque cuando se relacionan unos actores con otros actúan según su rol social, y por tanto, de acuerdo a sistemas de sanciones y de normas específicas; el comportamiento de los otros y su posición histórica subordinada o dominante los obliga o les posibilita para asumir cierta posición en la acción.<sup>119</sup>

Sin embargo, lo mismo que nos ata a los sistemas nos libera de ellos, en la concepción de Sociología Cultural de Alexander, se asume que las ideas y los procesos simbólicos pueden tener un efecto independiente sobre las instituciones sociales, sobre la política y sobre la cultura misma. ¿Cómo es que ocurre esto? Los actores sociales interpretamos la realidad social y también a nosotros mismos, de manera que el cambio social no es tan difícil, sino que de hecho sucede permanentemente a través de la interpretación que incluye tanto a la tipificación como a la invención; así se acumulan cambios que producen condiciones sociales distintas. Las diferencias entre culturas y entre cosmovisiones incrementan las posibilidades de transformación social. Esto es lo que ha ocurrido en América Latina. En Ecuador los indígenas han narrado su transformación como actores sociales y políticos como consecuencia de la reinterpretación de sí mismos y de su entorno, desde sus propias visiones culturales y de discursos liberadores que los definieron como agentes del cambio. A esto se refiere Alexander cuando dice que las experiencias significativas y los esquemas culturales son al mismo tiempo definición y posibilidad de cambio. Los sistemas, el social, el cultural y el de la personalidad no son estáticos, pueden cambiar y cambian porque pensamos, analizamos e incluso reflexionamos. En el caso de las comunidades eclesiales de base en Ecuador, la interpretación no fue sólo la necesaria para conseguir fines cotidianos y adaptarse a la realidad, sino que alcanzó el nivel de reflexión, fue una interpretación dirigida para poder definir formas de acción política que liberaran a los indígenas y a los pobres de Ecuador de la explotación, y todo tipo de opresión social por parte de actores que juegan roles sociales dominantes.

Los trabajadores de la hacienda en Ecuador eran definidos por los hacendados en tres tipos o roles tradicionales:

- 1) Los trabajadores que vivían dentro de los límites de la hacienda, que tenían como obligación trabajar de cuatro a siete días a la semana las tierras de la hacienda, a los que a veces se les pagaba dinero por día de trabajo, pago que se convertía en

---

<sup>118</sup> Alexander; “La acción social y sus entornos” en *The Micro-Macro Link*, Berkeley University of California Press, E.U.A., 1987.

<sup>119</sup> Op cit: p.18.



una cadena de deudas, y tenían como derecho la posesión de una parcela de tierra, agua y/o pastos. Estos trabajadores eran llamados husipungueros.

- 2) Los yanaperos podían tener los mismos derechos y obligaciones que los huasipungueros; pero en ciertos casos sólo tienen derecho de tránsito por la hacienda.
- 3) Los que pagan una renta en dinero por cada cabeza de ganado que tienen pastando en la hacienda además de pagar este arriendo con trabajo (son llamados partidarios, arrendatarios y sitiajeros y se distinguen entre sí por sus derechos y obligaciones). Tienen como obligaciones: trabajar varios días a la semana en la hacienda y dar al hacendado un pago en especie o dinero, y como derecho arriendan una parcela o terrenos para llevar a pastar al ganado. Los partidarios y arrendatarios además podían poseer tierras o pastos.<sup>120</sup>

Además de estos tres tipos de trabajador, conforme los hacendados comenzaron a ligar sus intereses con los de otras actividades productivas y con los capitalistas, empezaron a incluirse otras definiciones ligadas al pago en salarios que formaron un cuarto tipo. Hay por lo menos dos formas de trabajador asalariado; los peones libres o sueltos- que no pertenecen a la hacienda y tampoco tienen tierras- y los empleados, a los cuales se les paga en dinero, a veces en especie o incluso con la posesión de tierras o pastos.

La principal forma de trabajo en la hacienda era la del huasipunguero porque le proporcionaba la mayor proporción de fuerza de trabajo. Y esta forma siguió existiendo hasta 1961 en que se dio un gran levantamiento por los derechos laborales de los huasipungueros.

Como vemos, los quichuas serranos que eran definidos en estos términos por los actores socialmente dominantes, se definían a sí mismos de forma distinta, se llamaban a sí mismos runas que en quechua significa hombre y desde la lucha política conforme a la visión ideológica de la izquierda se concebían como campesinos. Pero a mediados de los 70's, la reinterpretación colectiva y la comunicación con los indígenas shuar y achuar de la Amazonía, los llevó a definirse como naciones. Desde la teoría de Alexander podemos afirmar que tanto las experiencias significativas compartidas como los discursos liberadores y los esquemas culturales diversos pueden generar formas de pensar nuevas que producen cambios de mentalidad. Así ocurrió a los indígenas ecuatorianos y posteriormente a las clases populares que de 1990 a 2001 se vieron cuestionadas e influenciadas por el discurso de la CONAIE.

---

<sup>120</sup> CONAIE, *Las nacionalidades indígenas en el Ecuador: nuestro proceso organizativo*, Ediciones Tincui, ABYA-YALA, Cayambe, Ecuador, 1989, p.135.

## CAPITALISMO EN AMÉRICA LATINA Y ECUADOR

Según Agustín Cueva, los Estados latinoamericanos desde la Colonia se construyen en el contexto de estructuras económicas “precapitalistas”<sup>121</sup> y de una posición en la división del trabajo que los supedita a las grandes potencias de entonces.

Los españoles no destruyeron las formas de trabajo aztecas e incas, sino que, dentro del contexto de dominación y jerarquía de castas impuesto a partir de la conquista, las adaptaron y reconstruyeron para su provecho.

En cuanto a la posición de las colonias españolas en la división internacional del trabajo, la banca genovesa controlaba el intercambio entre las colonias y Europa antes de la independencia de éstas de España. Es decir, los capitales financieros no españoles empezaron a manejar, debido a la falta de espíritu y visión capitalista de la monarquía española, el mercado de la América hispana en su provecho, antes de que los criollos intervinieran en las transacciones capitalistas.

Las diferencias étnico-culturales de la población son otro aspecto característico del capitalismo latinoamericano. El sistema de clases en los países latinoamericanos es mucho más diferenciado que en los europeos. El desarrollo del capitalismo se asienta sobre una estructura previa de castas, que facilita la dominación y la explotación típica del capitalismo que se desarrolla en América Latina y que Cueva denomina oligárquico dependiente.

Esto tiene consecuencias en los tipos de explotación que se llevan a cabo y la magnitud de ésta. La semiesclavitud y la servidumbre se combinan con la mercantilización y exportación de los productos agrícolas de las haciendas.

Como consecuencia de esta forma de desarrollo capitalista no se da un desarrollo de los medios de producción como el de las potencias europeas, y por eso es que, en cuanto a maquinaria y tecnología, la competencia con las potencias no era posible.

Sin embargo, sí hay propiedad privada de los medios de producción; se ha expropiado de varias formas la tierra a pequeños productores y comunidades indígenas, y la explotación de la fuerza de trabajo en los latifundios agroexportadores se da a cambio de un salario, cuyo monto es fijado bajo las condiciones de estructuras económicas pre-capitalistas (las haciendas serranas en el caso ecuatoriano).

Una de las causas de este particular desarrollo del capitalismo en América Latina es que las burguesías oligárquicas no se planteaban la posibilidad de ser independientes del

---

<sup>121</sup> En el concepto de Agustín Cueva, precapitalista se refiere a relaciones de explotación de la fuerza de trabajo que se caracterizan por ser serviles y hasta esclavistas, además de la falta de empleo de maquinaria moderna. Ver: *El desarrollo del Capitalismo en América Latina*, Ensayo de interpretación histórica, Siglo XXI, México, 1985.

capital extranjero y desarrollar tecnología propia. Para sus fines resultaba mucho más lucrativa y cómoda la explotación semiesclavista y servil de las que hablan Cueva y Ortíz Crespo. Y para los intereses de los capitalistas metropolitanos también, ya que evitaban mayor competencia y obtenían materias primas más baratas.

La peculiaridad de esta vía de desarrollo capitalista “consiste en que no realiza una transformación radical de las relaciones hombre-naturaleza mediante la introducción de conocimientos, técnicas e instrumentos verdaderamente modernos, sino que más bien asienta su evolución en un redoblamiento de la explotación de los productores directos” (en la explotación de plusvalor absoluto).<sup>122</sup>

Como la mayor parte del mercado interno que había era una prolongación del metropolitano, no se desarrolló un mercado interno, y esto tuvo como consecuencia que a mediano y largo plazo no se pudieran satisfacer las necesidades alimentarias de las poblaciones locales.

A estas burguesías no les interesa competir conformadas en Estados –Nación frente a otros intereses capitalistas, sino insertarse de la manera más cómoda en un sistema capitalista construido previamente a la independencia y que en ese momento estaba en su fase imperialista. De esta forma, las burguesías latinoamericanas se sitúan como agroexportadoras que venden a los capitalistas metropolitanos y compran las mercancías que éstos producen.

Además, el propietario criollo tiene el concepto de la renta antes que el de la producción. Hay una falta de lo que Max Weber llama “el espíritu del capitalismo” como consecuencia de la cultura católica española y de la costumbre de depender de las decisiones extranjeras.

Más adelante, cuando “la segunda revolución industrial vuelve posible un comercio en escala ampliada”, se buscó “constituir una economía primario-exportadora complementaria del capitalismo industrial de las metrópolis.”<sup>123</sup>

Con el comienzo del desarrollo de las relaciones de producción capitalistas, el poder económico e ideológico de la burguesía crece, dándole a esta clase la posibilidad de influir en el Ejército y en la población, lo suficiente como para ir gradualmente ganando terreno en la definición del sistema normativo y en la ocupación de los cargos públicos que le permiten aplicar políticas favorables a sus intereses.

---

<sup>122</sup> Ortíz Crespo, Gonzalo, *La incorporación del Ecuador al mercado mundial: la coyuntura socioeconómica 1875-1895*, Ediciones del Banco Central del Ecuador, Centro de Investigación y Cultura, Quito, Ecuador, 1981, p.82.

<sup>123</sup> Ibid: p.68.

Pero obviamente las inversiones se hicieron en sectores estratégicos para los capitales metropolitanos, no para el desarrollo de los países que recibían la inversión; y con esta exportación de capitales, los capitalistas extranjeros succionaron el excedente económico a los trabajadores latinoamericanos a través de las burguesías nacionales.

La primera etapa del desarrollo del capitalismo en Ecuador consiste en una economía agroexportadora que se centra en la Costa y que ocurre en tres condiciones específicas que señala Agustín Cueva:

- 1) A partir de la hacienda señorial, en la que se mantienen relaciones semi-serviles y técnicas rudimentarias de cultivo durante todo el ciclo del cacao.
- 2) Con una remuneración de la mano de obra determinada por el valor de la fuerza de trabajo en las áreas precapitalistas de la Sierra.
- 3) Sin que se produzca modificación alguna en la estructura económico-social en las áreas serranas (que hasta la tercera década del siglo XX retenían aún el 70 % de la población total del país).

En estas condiciones, la característica más importante de las relaciones sociales de producción en Ecuador, es en la perspectiva de Agustín Cueva que, a diferencia de Chile, por ejemplo, ésta es una sociedad cuya médula económica es la cuantiosa masa de siervos indígenas, lo cual propició que los terratenientes no tuviesen que invertir en el desarrollo de las fuerzas productivas.

Así es que en Ecuador el capitalismo se da como una situación de “enclave” que Cueva define como “la existencia de islotes de capitalismo monopólico incrustados en formaciones precapitalistas, con las que- el sector exportador- no guarda otra relación que la de succión de excedente económico”. Es decir, las áreas en las que funcionan modos de producción precapitalistas (hacienda-huasipungo) son funcionales con respecto a las capitalistas porque al fijar el valor de la fuerza de trabajo “reducido a su límite estrictamente vegetativo” reducen al mínimo la inversión de los capitalistas en fuerza de trabajo, aumentando el margen de ganancia como consecuencia.<sup>124</sup>

Por otro lado, los resultados de la expansión del capitalismo en América Latina no fueron los mismos en todos los países debido a que había diferencias en los productos que cada país exportaba; en las técnicas y tecnología que empleaban en los procesos productivos; en las estructuras políticas y en los montos y áreas en las que invertían los capitalistas extranjeros.

Además, invasiones e intervenciones extranjeras constituyeron una constante amenaza, incluso llegaron a crearse nuevos estados coloniales o semicoloniales como en Puerto Rico. Los capitalistas metropolitanos y especialmente los estadounidenses no dudaron en

---

<sup>124</sup> Ibid, pp.110-117.

emplear a sus Estados-Nación militarmente cuando veían la posibilidad de que sus intereses fueran afectados por movimientos revolucionarios, o cuando debido a la inestabilidad política, veían la posibilidad de anexionarse territorios o recolonizar países.

En este sentido, la oposición popular a las ocupaciones y a la explotación, fue permanente, pero tiene como punto más álgido a las insurrecciones y luchas reformistas democrático burguesas (revolución en el caso de México) que ocurrieron en la región a finales del siglo XIX y comienzos del XX.

Estas luchas tuvieron como causas, además de la explotación y la opresión en las que vivían la mayor parte de los pobladores; cambios importantes en la cantidad y composición de la población, en la economía y en el pensamiento. A lo largo del siglo XIX, la población pasó de 20 millones en 1820 a 62 millones en 1900, y debido al renacimiento de algunos elementos del antiguo mito de “El Dorado”, llegaron numerosas corrientes migratorias de trabajadores europeos; el comercio exterior saltó de 50 millones de dólares en 1825 a 800 en 1885 y 1000 en 1900; la inversión extranjera creció hasta 5000 millones de dólares para finales de siglo; y en el plano ideológico, empezaron a darse fuertes debates entre los seguidores de la cultura anglosajona y los seguidores de la cultura latina.

Cuando comienza la nueva etapa del capitalismo ecuatoriano, el esfuerzo de los propietarios costeños (que eran exportadores de cacao, tabaco, madera, cascarilla y cuero) por hacerse con la mano de obra indígena hasta fines del siglo XIX ligada a los terratenientes, producirá cambios en la estructura social. Los terratenientes perderán su hegemonía política al mismo tiempo que pierden control sobre las masas campesinas.<sup>125</sup>

En Ecuador, a partir de 1875, no existió un solo modo de producción dominante, sino una compleja relación entre múltiples y diferentes modos de producción articulados por la relación entre dos modos de producción principales: el de hacienda – huasipungo y el capitalista, en torno a un objetivo: la ganancia.

Para el último cuarto del siglo XIX (1875-1895), las relaciones sociales capitalistas de producción ya estaban presentes de múltiples formas en la sociedad ecuatoriana: en la articulación de los modos de producción existentes en beneficio del modo de producción capitalista; en la división internacional del trabajo que da a Ecuador el papel de agro-exportador primario; en el papel de la región serrana como abastecedor de productos agrícolas de consumo costeño; en el dominio del intercambio mercantil sobre otros modos de intercambio; en el dominio que los dueños de las casas exportadoras ejercen sobre los campesinos y sobre los intermediarios en la compra de los productos agrícolas;

---

<sup>125</sup> A finales del siglo XIX (1879) el cacao se convirtió en el principal producto de exportación de Ecuador, representó más del 55% del total de exportaciones. Tanta era la importancia del cacao que a finales del siglo XIX era el mayor productor mundial de cacao y lo fue hasta 1910, año en que fue reemplazado por Brasil. Hasta 1920 Ecuador produjo al menos el 15 % de la producción mundial de cacao.

en la sujeción de la burguesía agroexportadora ecuatoriana a las reglas de compañías extranjeras; en la importante presencia del capital extranjero en las actividades productivas y su control de los transportes; en el dominio del sector importador por parte de los capitalistas extranjeros.

Hacia 1920 la burguesía costeña había alcanzado su apogeo, siendo Ecuador un país agroexportador; esta burguesía mantenía el control económico más compartía el político con los terratenientes serranos a quienes les dejó el control de la política regional.

Luego de la segunda guerra mundial (1945), el capitalismo entra en una fase de expansión; en Ecuador ingresan con mayor frecuencia capitales estadounidenses, situándose especialmente dentro de la producción del plátano, a través de la United Fruit y Frutera Astral que llegan a controlar el 20 % de la producción.

Casi todos los adelantos modernos de Guayaquil han sido introducidos por estadounidenses. Una compañía estadounidense introdujo el gas. Una compañía estadounidense ha construido los vapores conocidos, que ahora hacen viajes regulares por el Guayas y sus afluentes; una fundición de hierro y una tienda de maquinarias fueron establecidas por los estadounidenses.<sup>126</sup>

La burguesía financiera empieza a dominar en el sistema económico y político también desde finales del siglo XIX. En 1868 se fundó en Guayaquil el Banco del Ecuador bajo el ala protectora del presidente García Moreno. Desde su creación se construyeron relaciones clientelares entre el Estado y esta institución crediticia porque los funcionarios en ambas instituciones estaban relacionados sanguíneamente como podemos observar en el hecho de que el primer vicepresidente del Banco era un hermano del presidente: Pedro Pablo García Moreno, quien también era uno de los principales exportadores de cacao, principal producto de exportación del Ecuador.

El Estado llegó a depender de la Banca de Guayaquil, al grado que para el siglo XX los dueños de los capitales especulativos influían de manera tan determinante sobre las políticas de los gobiernos del país, que la fracción dominante de la burguesía adquirió el título de bancocracia. Además, el Banco del Ecuador tuvo éxito porque desde el principio se formó con capitales mayoritariamente extranjeros.

La Banca de Guayaquil ha sido desde sus orígenes mucho más poderosa que la quiteña porque surgió con el proceso de incorporación del Ecuador al mercado mundial a través de las exportaciones de cacao y por lo tanto con los capitales extranjeros, y es por esto también que el corazón de la economía ecuatoriana hasta la actualidad es Guayaquil.

---

<sup>126</sup> Ortiz Crespo, El Ecuador visto por los extranjeros: p.204.

Los capitalistas de los países europeos y de Estados Unidos transfieren los costos de sus crisis financieras y productivas a los países dependientes y los capitalistas ecuatorianos los han transferido al pueblo ecuatoriano.

Así, desde 1895 hasta el presente, la devaluación de la moneda se convirtió en el instrumento para transferir las pérdidas provocadas a los agroexportadores por la reducción de los precios de los productos exportados en el mercado internacional, al pueblo ecuatoriano. Esto sucede porque al devaluar la moneda, el costo de la vida aumenta, pero no así los salarios que los dueños de los medios de producción mantienen estáticos. De esta manera la política monetaria se convierte en instrumento para incrementar las tasas de acumulación de la burguesía financiera.

Esta es la manera en la que se da el entrelazamiento entre el sistema económico y el sistema político, a través de los pactos y relaciones sociales que establecen los actores sociales en Ecuador. El sistema jurídico se construye a conveniencia de las fracciones dominantes de la burguesía y de la clase terrateniente. Es decir, no sólo el sistema social estructura al sistema de la personalidad de los actores, sino que los actores como personas concretas que se mueven, piensan y crean reconstruyen al sistema social porque la acción implica incertidumbre y creatividad interaccional.

## **EL ESTADO ECUATORIANO**

El 17 de diciembre de 1819, se proclamó la República de la Gran Colombia, que abarcaba los territorios de las posteriores Colombia y Venezuela y luego se añadieron los actuales territorios de Ecuador y Panamá. Pero pronto la Gran Colombia se desintegró porque ninguna de las clases dominantes de las colonias quería jugar un papel económico o político menor. Con estas tendencias separatistas la consecuencia fue la formación de Venezuela, Colombia y el Departamento del Sur, para el que la Asamblea Constituyente eligió el nombre de Ecuador. Pero la unificación de Ecuador no fue fácil, debido a su geografía y la debilidad tanto de la clase terrateniente como de la burguesía comercial de Guayaquil. Aún así, para el 13 de mayo de 1830, se da la secesión de Ecuador de la Gran Colombia y se define como Estado independiente. Las clases dominantes (los terratenientes y la burguesía comercial) se sienten capaces de controlar los levantamientos indígenas y urbanos, principal condición para ser independientes de España y de la Gran Colombia.

La principal contradicción entre estas dos clases dominantes era que la burguesía comercial, que estaba involucrada en la plantación, el mercado de exportación, y la explotación agrícola, necesitaba fuerza de trabajo, así que se oponía a las formas serviles o esclavistas de producción y pugnaba, por considerarlos más productivos, por el desarrollo

comercial, la forma salarial y los contratos negociados individualmente; mientras que los terratenientes trataban de reforzar la dicotomía huasipungo-latifundio y las coacciones extraeconómicas para mantener a los indígenas atados a la tierra.

En las acciones políticas esta contradicción se manifestaba en que la burguesía comercial atacaba las instituciones que trataban de bloquear la movilidad de la fuerza de trabajo o que mantenían la cohesión de las comunidades indígenas, y con el tiempo, con la oposición a todo el sistema político-ideológico que sustentaba la estructura de poder de la clase terrateniente, a pesar de lo cual, al principio del Estado Republicano la clase terrateniente siguió definiendo las principales políticas estatales.

Esta diferencia de intereses fue motivo de conflicto entre los terratenientes y la burguesía comercial (se disputaban la mano de obra indígena). A ello se debe el que hayan existido tantas constituciones en Ecuador (19 de 1830 a 1998) y que la mayoría de los jefes de Estado no hayan terminado su periodo a consecuencia de golpes de Estado, detrás de los cuales siempre estaba alguna fracción inconforme de la clase dominante.<sup>127</sup>

En este sentido, según Gonzalo Ortíz Crespo, las disputas entre la burguesía comercial y la clase terrateniente no eran sólo ni principalmente en torno al libre comercio, sino porque las condiciones de producción eran variadas y, por tanto, requerían formas diferentes de organización política e inclusive en conflicto.<sup>128</sup>

A lo largo del siglo XIX, las condiciones de integración del Ecuador a la economía mundial, y la relación de fuerzas entre las fracciones de las dos clases dominantes, definirían a la sociedad ecuatoriana.

Como ninguna fracción ni clase podía aún imponer su hegemonía, fue necesario un arreglo y una alianza, los cuales se redujeron a lo más general: una estructura política que mantuviera el sistema de clases dado que era hijo del sistema de castas de la Colonia, pero debido a que el acuerdo era débil, hubo a lo largo de la historia de la República, múltiples golpes de Estado de una fracción a otra.

El Estado poscolonial republicano que funcionó a partir de la independencia hasta 1851 consiste en el acuerdo entre la clase terrateniente y la burguesía comercial, con predominio de la clase terrateniente, y está conformado: por fracciones de ambas clases, representadas en el Congreso por representación paritaria de Quito, Guayaquil y Cuenca; y en el poder Ejecutivo por un caudillo elegido por consenso por las fracciones o impuesto

---

<sup>127</sup> Aunque algunos personajes volvieron al poder de forma continua o alternada, Ecuador ha tenido 110 gobiernos de 1830 a 1998, contando los provisionales. Ayala Mora, *Resumen de Historia del Ecuador*, Biblioteca General de Cultura, Quito, Ecuador, 2003, pp. 144-150.

<sup>128</sup> Ortíz Crespo, Gonzalo, *La incorporación del Ecuador al mercado mundial: la coyuntura socioeconómica 1875-1895*, Ediciones del Banco Central del Ecuador, Centro de Investigación y Cultura, Quito, Ecuador, 1981, p.82.



por alguna de ellas. Además, con cierta independencia, este tipo de Estado estuvo integrado por el Ejército, en el cual se incluyeron oficiales extranjeros.<sup>129</sup>

La prueba de que el poder político de 1830 a 1851 se inclinó hacia la clase terrateniente es que “al proclamarse la República, la Asamblea Constituyente puso en vigencia el principal cuerpo legal de las colonias, Las Leyes de Indias, como si nada hubiese pasado.”<sup>130</sup> He aquí la continuación del sistema colonial que González Casanova denomina colonialismo interno. Pero no es que los actores sociales que conforman la clase terrateniente estén determinados por las viejas formas de comprender la realidad social. En cada acción existe al mismo tiempo condicionamiento (por nuestras creencias) y una dimensión de libre albedrío. Para los terratenientes resulta satisfactorio el sistema de relaciones sociales que se estableció en la Colonia porque juegan roles dominantes, son quienes tienen ventajas. Entonces, como actores sociales decidimos si nos cuestionamos a nosotros mismos y a la realidad, o no, y también en qué medida, a qué profundidad, dependiendo de si nos conviene ese cuestionamiento, no únicamente en términos como la ganancia o la posición política sino incluso desde nuestra definición psíquica y la elección identitaria.

Como conclusión podemos decir que en esta primera parte del siglo XIX el Estado ya no es el mismo que en la Colonia porque ya hay dos clases sociales en pugna, pero el orden social se mantiene como era antes de la independencia, porque el sistema de castas de la Colonia definió al sistema de clases de la República durante esos años debido a que las relaciones sociales de producción en la Sierra se mantuvieron igual que en la Colonia y sólo cambiaron en la Costa de manera superficial como consecuencia de que la clase terrateniente dominara el escenario político. No hubo un cambio en cómo se concebía a las clases sociales subordinadas (en el sentido de su inferioridad de acuerdo la casta a la que pertenecían) por parte de las dominantes, finalmente los agroexportadores costeños y los terratenientes serranos tenían una mentalidad muy similar en este aspecto.

De 1860 a 1875, la burguesía financiera ya tiene mayor poder económico que los terratenientes, e influye en la definición de las políticas económicas. Sin embargo, la posición ideológica dominante en la normatividad de la vida cotidiana es la de los conservadores. Durante este periodo el Estado fue dominado por los conservadores a través de un caudillo llamado Gabriel García Moreno (presidente en estos años) que dio fuerza legal a la Iglesia Católica al prohibir todas las demás confesiones.

De 1875 en adelante, el Estado empieza a ser mayormente definido por los liberales comenzando con el mandato del presidente Antonio Flores y del general Eloy Alfaro,

---

<sup>129</sup> Ibidem.

<sup>130</sup> Ibidem.

quien arrebató a la Iglesia Católica las prerrogativas anteriores y nacionalizó sus bienes. Estos cambios legales (que provienen de la ideología liberal) coinciden con la afirmación de la posición de la burguesía financiera en el sistema económico.

Hay que decir que los actores vencedores en esta lucha (que no tiene fin: hay lucha entre los vencedores y perdedores y entre distintos grupos de los vencedores), una vez que consiguieron una posición privilegiada en el espacio de la toma de decisiones del Estado harán lo posible por expropiar a los perdedores los medios de participación política activa; así intentarán defender el orden social por el que les fue posible vencer y construir formas de limitar aún más la capacidad de lucha de los actores vencidos.

La balanza de poder se inclinó hacia la burguesía comercial a medida que la sociedad ecuatoriana se integraba al sistema capitalista mundial. Pero incluso en la primera parte del siglo XX no hubo en Ecuador una clase única que manejase el Estado ni la ideología. Para la burguesía fue necesario compartir el poder político y económico con la clase terrateniente porque no tenía fuerza suficiente para imponerse sobre ésta.

En relación a las luchas ideológicas y políticas entre conservadores y liberales, ni todos los terratenientes serranos eran conservadores, ni todos los burgueses de la Costa eran liberales, aunque la mayoría de los liberales pertenecía a alguna fracción de la burguesía. Este es un ejemplo de la independencia que en la acción juega la cultura, no en todo momento histórico existe enlace entre las ideas y el interés económico de los actores, es evidente que los actores tienen capacidad de decidir si hacen suya una nueva ideología o la rechazan independientemente de su identidad de clase. De otra forma, ¿cómo sería posible que los latifundistas pensarán y debatieran acerca de los derechos del hombre formando ellos parte de clases sociales que en su relación con los trabajadores de la tierra sometían a estos a condiciones de semi-esclavitud? Sucede que las nuevas representaciones colectivas implícitas en los discursos producen formas nuevas de pensar la realidad en aquellos actores que dicen sí, si queremos pensar más allá de las creencias que hasta ahora nos han definido.

De 1860 a 1875 los partidos conservador y liberal empezaron a diferenciarse más claramente, sin embargo, aún no eran partidos políticos en el sentido moderno, actuaban más bien como clubes que trabajaban por ciertos candidatos en tiempos de elecciones. La definición de los partidos dependía de doctrinas y no de la clase a la que sus miembros pertenecían, se discutían las relaciones Iglesia-Estado, la ciudadanía y los derechos del hombre, el centralismo o el federalismo.

En la segunda parte del siglo XIX, una fracción de la burguesía de Guayaquil empezó a influir en la definición de políticas: la burguesía financiera, a través del General J. M. Urbina quien gobernó de Julio de 1851 a mediados de Octubre de 1856 y cuyo cargo “fue producto de un acuerdo entre la fracción conservadora de los comerciantes y de los

terratenientes de la Sierra, debido a que la burguesía estaba dividida y no pudo ponerse de acuerdo para elegir al candidato a presidente.”<sup>131</sup>

Con el gobierno de este general, el Ejército se volvió tan fuerte que llegó a tener la capacidad de imponerse sobre las clases dominantes y forzarlas a establecer acuerdos con sus dirigentes.

Esta es una de las características importantes del Estado ecuatoriano que hay que tener presente para comprender el papel del Ejército hasta la actualidad. El Ejército en Ecuador se convirtió con el tiempo en una amenaza para los gobiernos civiles de las clases dominantes, pero fueron ellas mismas quienes crearon al monstruo. Este poder se dio en parte como consecuencia de que las clases dominantes estaban en pugna y en parte porque los burgueses y los terratenientes siempre pensaron que necesitaban un cuerpo represivo fuerte para sofocar los levantamientos en el campo y en las ciudades y para defenderse de las intenciones expansionistas de Perú y Colombia.<sup>132</sup>

El Estado jugó un papel muy importante en el desarrollo del capitalismo en la segunda parte del siglo XIX. La política económica logró que aumentaran las exportaciones de productos agrícolas, especialmente la del plátano; demostrando así el poder que la burguesía exportadora tenía en la sociedad ecuatoriana.

Desde entonces Ecuador es un país en el que una de las dos principales actividades económicas es la agrícola de exportación; se siembran principalmente: café, cacao, flores exóticas y plátano. La otra actividad económica fue la extracción de petróleo a partir de los años setenta del siglo XX.

El Estado ecuatoriano también sirvió como intermediario entre los capitalistas nacionales y los organismos internacionales como el Fondo Monetario Internacional. La política económica sugerida por el FMI fue seguida por el Estado ecuatoriano hasta principios de los años sesenta del siglo XX. Esta política consistió en devaluar el sucre para nivelar la balanza de pagos; en adoptar la libre circulación de mercancías y de capitales como norma, y en contratar préstamos extranjeros.

El Estado también intervino en el proceso de acumulación, concediendo préstamos para las inversiones en la producción de plátano y además se constituye como garante de los préstamos contratados de forma privada por los capitalistas nacionales. En el sector industrial se empiezan a aplicar protecciones aduaneras, pero sin contradecir las recomendaciones del FMI en este aspecto.

---

<sup>131</sup> Ortíz Crespo, Gonzalo, *La incorporación del Ecuador al mercado mundial: la coyuntura socioeconómica 1875-1895*, Ediciones del Banco Central del Ecuador, Centro de Investigación y Cultura, Quito, Ecuador, 1981, p.87.

<sup>132</sup> Las guerras con Perú habían reducido los territorios originales de Ecuador aún antes de separarse de la Gran Colombia.

Entre 1948 y 1952, durante el gobierno del presidente Galo Plaza, se planteaba que en Ecuador debía haber un aumento y diversificación de la producción y la necesidad de emprender un proceso de desarrollo. El propósito era fortalecer al sector exportador.

A finales de los años 50's (siglo XX) empiezan a sentirse los efectos de la crisis del modelo agro-exportador, porque con la reactivación de la producción bananera en Centroamérica y la caída de los precios del cacao y del café se produjo una crisis productiva pues ya no se compraban las exportaciones del país ni en la misma cantidad ni en el mismo precio. Como consecuencia de la crisis económica aumentaron los niveles de desocupación, con lo que para 1959 se produjeron revueltas.

Como consecuencia de estas crisis, producto de las caídas en los precios de los productos agrícolas exportados, en las décadas de los 60's y 70's se busca consolidar un nuevo modelo de acumulación; el de la sustitución de importaciones industriales básicas. En los 70's, se realizó con mayor éxito debido a que el Estado se apoyó en los ingresos que proporcionaba la explotación del petróleo.

Durante los gobiernos de Velasco Ibarra se llevaron a cabo reformas de la estructura jurídico-política y durante el gobierno de la Junta Militar encabezada por Ramón Castro Jijón (63-66), se expidió la primera Ley de Reforma Agraria en 1964 con el fin de liquidar el huasipungo y el arrimazgo.

Como consecuencia de estas leyes y de la lucha campesina los hacendados se vieron obligados a pagar salarios y a invertir en el uso de técnicas que mejoraran la productividad. Pero, en realidad el gobierno dio tiempo a los terratenientes para poner parte de sus tierras productivas a nombre de miembros de sus familias y para comprar maquinaria, reduciendo así el número de campesinos que podía reclamar un pedazo de tierra, pues ya habían sido sacados de los huasipungos antes de la reforma por la posibilidad que la modernización técnica les otorgaba de reducir la mano de obra.

Hasta entonces la intervención del Estado se había reducido a ser garante de los préstamos concedidos a los agroexportadores, a la prestación de servicios y a la vigilancia de ciertas actividades económicas, pero ya en los años 60's se considera que el Estado debe intervenir en la economía regulando los procesos de producción, creando nuevas actividades económicas e incluso participando financieramente en empresas estatales o mixtas.

En el régimen militar de Rodríguez Lara (1972-76) los objetivos estatales fueron fortalecer a la fracción de la burguesía que compartía la visión de desarrollar la industria y debilitar la posición política de los terratenientes serranos, que a pesar de concesiones como las ya mencionadas y de que fueron tierras poco fértiles las que se entregaron a las comunidades y familias campesinas, se negaban a perder su posición social y su calidad de amos de sus trabajadores. Durante este gobierno se aplicó otra Ley de Reforma Agraria en

1972 que sí disminuyó el control de estos actores sobre los campesinos (a pesar de sus deudas con los patrones, los llamados “indios conciertos” quedaban libres de la hacienda para migrar hacia la Costa y trabajar por un salario) pero que no podía por sí misma transformar los valores y prácticas definidos por el régimen hacendatario.

Durante este gobierno hubo un intento decidido por modernizar al Ecuador desde la visión capitalista agroexportadora y de un desarrollo industrial que buscaba la independencia en la producción de ciertas mercancías con respecto a los capitales extranjeros. La intervención estatal incluyó la inversión pública en la administración, en educación, en sistemas de agua potable, alcantarillado y energía eléctrica. Estas inversiones fueron posibles porque se apoyaron en los ingresos provenientes de la explotación petrolera.

En la década de los ochenta, ocurre la crisis de la deuda externa en América Latina y en 1982 se impone por los acreedores, vía los organismos internacionales, una política económica que se caracteriza por las privatizaciones de paraestatales, la disminución del gasto público, el fin de los subsidios estatales a productos básicos y servicios públicos, la desregulación financiera y las reformas laborales encaminadas a terminar con derechos de los trabajadores, como el derecho a huelga, la seguridad social, y la filiación sindical entre otras.

En la década de los 90 los países latinoamericanos comienzan a sentir los efectos de estas nuevas políticas y sufren profundas crisis económicas en forma de incremento del desempleo abierto y devaluaciones. A pesar de que estas políticas habían probado crear pobreza e indigencia, el Estado continúa intentando aplicar las llamadas “políticas de ajuste estructural” en contra de los intereses de las mayorías.

En Ecuador, los presidentes aplicaron desde 1984 hasta el año 2000 las siguientes políticas; el presidente León Febres Cordero, quien gobernó de 1984 a 1988 llevó a cabo la liberalización financiera y comercial; Borja se enfocó en reformar el mercado laboral a favor de la burguesía, y Sixto Durán Ballén privatizó áreas estratégicas de la economía. Además, como efecto de la dolarización del 2000 el valor de los salarios e ingresos de las mayorías se redujo en un 40 %<sup>133</sup> y se elaboraron leyes que prohibían a los trabajadores del sector público la paralización total “de los servicios vitales para el público”<sup>134</sup>, con lo que el derecho a huelga se afectó seriamente.

Estas políticas ya habían generado descontento social pues las condiciones de pobreza afligían al 31 % de la población en 1988, al 56 % en 1995 (76 % en área

---

<sup>133</sup> Petras, James y Henry Veltmeyer, *Movimientos Sociales y Poder Estatal*, Argentina, Brasil, Bolivia, Ecuador, Ed. Lumen, México D. F., 2005.

<sup>134</sup> *Íbid.*

rurales) y, después de la adopción de la dolarización en 2000 al 68.8 %...El poder adquisitivo de los miserables ingresos o salarios ... que percibe la mayoría de los ecuatorianos experimentó una baja del 22 % entre 1988 y 1992 y otra de 73.6 % entre 1995 y 1999.<sup>135</sup>

Además como los recursos destinados a programas sociales también se redujeron en cantidad y cobertura, el nivel de vida de la gente disminuyó aún más.<sup>136</sup> Los resultados de la aplicación de estas políticas fueron: el incremento de la pobreza y de la marginación; así como una mayor supeditación económica y política de Ecuador a Estados Unidos y a los grandes capitales mundiales vía organismos internacionales; en resumen: pérdida de soberanía del Estado a través de las cartas de intención firmadas con el Fondo Monetario Internacional que consistieron en el compromiso de: desregular el mercado financiero, cambiar las leyes del trabajo para hacerlas compatibles a los intereses de los capitales extranjeros, vender paraestatales y bancos a los capitalistas extranjeros, privatizar los servicios públicos de salud y educación, reducir aranceles sobre todo con respecto a la potencia que domina la región: Estados Unidos.

Las mencionadas condiciones sociales que generó el modelo neoliberal (pobreza, miseria, disminución drástica del ingreso) fueron acrecentando con cada periodo presidencial el enojo y la inconformidad de las clases populares. La lucha de clases en Ecuador adquirió fuerza, se había producido gran descontento en la mayor parte de la población. Sin embargo, la capacidad de movilización de los trabajadores del sector público, incluyendo a los de las empresas paraestatales se había debilitado debido a la aprobación de leyes contra el derecho a huelga y el contrato colectivo, de manera que el movimiento social con la fuerza política y de convocatoria para movilizar a las masas contra la aplicación de las políticas neoliberales era el movimiento indígena dirigido por la CONAIE.

La lucha popular se renovó con el levantamiento indígena de 1990 organizado por la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador, que jugó a partir de entonces y hasta 2001 un papel central en la resistencia a la aplicación de las medidas de ajuste estructural, y también movió las conciencias de los ecuatorianos al reivindicar los derechos culturales indígenas y afroecuatorianos como parte de su lucha.

Estas políticas llamadas neoliberales o de ajuste estructural se aplicaron porque a partir de los años 80 los organismos internacionales como el FMI y el BM exigen a los Estados latinoamericanos una reconstitución que las potencias económicas requieren debido a la

---

<sup>135</sup> Íbid, pp. 128-129.

<sup>136</sup> Petras, James y Henry Veltmeyer, *Movimientos Sociales y Poder Estatal, Argentina, Brasil, Bolivia, Ecuador*, Ed. Lumen, México, D.F., 2005.

competencia feroz entre las regiones lideradas por las principales potencias: Estados Unidos de América, Alemania y Francia en Europa y Japón en Asia. Como consecuencia de esta regionalización del mundo los Estados de los países dependientes son presionados para incorporarse de formas distintas al mercado mundial.

El “Modelo Neoliberal”<sup>137</sup> constituyó una nueva fase del sistema capitalista que comienza a aplicarse a mediados de los 70’s en Sudamérica y se extiende hasta la actualidad- en que comienzan a darse cambios hacia el proteccionismo de Estado de Estados Unidos. La principal característica de este modelo de política económica a nivel mundial en la economía es que la regionalización capitalista se acentúa, y el proteccionismo se amplía del Estado –Nación a la región. Esta nueva fase del capitalismo implica que se reduzcan los roles económicos del Estado en la provisión de seguridad social, en el manejo de las actividades económicas y en la regulación internacional del comercio, además de la privatización de empresas públicas del Estado. Como sustento ideológico se construyó un discurso globalista que negaba valor y derecho a la existencia a cualquier otra forma de organizar la economía.

Se instauró “como una oferta de moda, eufórica y determinista, acrítica” y fue incluso aceptada por muchos empresarios, políticos y académicos. Algunas de sus principales frases propagandísticas fueron que la mundialización o globalización era “un fenómeno nuevo, homogéneo y homogeneizante” que llevaría a los países a “la democracia, el progreso y el bienestar universal”; y que produciría “la desaparición progresiva del Estado y que los entonces procesos de regionalización, tipo Tratado de Libre Comercio de América del Norte (TLCAN), o eran consecuencia de la globalización o inevitablemente conducían a ella”.<sup>138</sup> Este discurso globalista, como ideología que ha justificado la política económica neoliberal ha defendido la progresiva desregulación de la circulación internacional de mercancías y capitales.<sup>139</sup>

Al romperse el equilibrio entre los bloques capitalista y socialista fue posible la construcción de un pensamiento único basado en el pensamiento del liberalismo económico clásico, que “emergió en el siglo XIX y proclamó al mercado como el instrumento guía apropiado por el cual la gente debía organizar sus vidas económicas”.<sup>140</sup>

---

<sup>137</sup> Definido en la perspectiva teórico –histórica de Saxe Fernández, John; “Globalización e imperialismo” en: *Globalización: Crítica a un paradigma*, UNAM-IIE, México, 1999.

<sup>138</sup> Ibid, p.10.

<sup>139</sup> McEwan, Arthur, *Neoliberalism or Democracy? Economic Strategy, Markets and Alternatives for the 21st Century*, Zed Books Ltd, New York, NY, USA, 1999.

<sup>140</sup> Ibid, p.6.

Oficiales de agencias internacionales –particularmente del FMI y del Banco Mundial- de los países económicamente avanzados, principalmente de Estados Unidos y de firmas privadas internacionales usan su poder económico y político para lograr con engaño que la gente de los países de bajos ingresos adopte la política orientada al mercado. (El uso del término “Consenso de Washington” para sumar la prescripción neoliberal, subraya el rol del gobierno de Estados Unidos, del FMI y del Banco Mundial en su promulgación, así como el rol complementario de varios institutos de investigación y políticas de Estados Unidos en la provisión de soporte intelectual).<sup>141</sup>

A la desintegración de la URSS y la desaparición del bloque socialista siguió un periodo de dominio capitalista. Se trató de convencer al mundo de que ya no había opciones. Se utilizó a los medios de comunicación para crear la ilusión de que la lucha de clases había sido superada y que lo que hacía falta era integrarse lo suficiente al capitalismo para satisfacer necesidades y exigencias de la sociedad.<sup>142</sup>

La caída del muro de Berlín en 1989 inicia el derrumbe del bloque soviético, que culmina en 1991 con la desintegración de la URSS, poniendo fin de igual forma al periodo de la Guerra Fría. Estados Unidos quedó aparentemente “huérfano” de argumentos para mantener su política intervencionista en América Latina, pues desaparecía la amenaza del comunismo. Por ello buscó nuevos elementos para seguir justificando su dominación...uno de los nuevos mecanismos del intervencionismo creados por Washington radicó en los Tratados de Libre Comercio. En la primera administración de Clinton se impulsó la idea del Área de Libre Comercio de las Américas que debía iniciarse en Enero de 2005, como una pieza clave que representaba el elemento base de la estrategia hemisférica del imperialismo estadounidense, que propone una ofensiva de expansión regional de las transnacionales de ese país frente a sus rivales europeos y asiáticos, con la finalidad adicional de transferir una parte significativa de los costos de la necesaria reestructuración de la economía estadounidense hacia América Latina y el Caribe.<sup>143</sup>

En estos tratados de Libre Comercio, Estados Unidos tiene todas las ventajas pues los países latinoamericanos permiten la entrada libre de capitales y de empresas

---

<sup>141</sup> Ibid, p.6 y 7.

<sup>142</sup> Sotelo Valencia, Adrian, *América Latina: De crisis y Paradigmas, La teoría de la dependencia en el siglo XXI*, Editorial Plaza y Valdez, México, 2005, p.15.

<sup>143</sup> López Castellanos, Nayar, *“Intervencionismo imperialista en la América Latina del siglo XXI” en: América Latina y el Caribe, Una región en conflicto, (López Castellanos, Nayar y Lucio Oliver como coordinadores)* Plaza y Valdez- UNAM-FCPyS, Ciudad de México, 2009, p.27.



estadunidenses, las empresas locales no tienen la capacidad de competir (en sectores financieros, alta tecnología, salud, educación).<sup>144</sup>

Además de este proyecto, el Plan Colombia y el Plan Andino forman parte de esta vertiente de la política intervencionista de la Casa Blanca para asegurar recursos como los energéticos, el agua, los minerales y en general la rica biodiversidad latinoamericana, estratégicos en el corto y mediano plazo a nivel mundial. Cabe señalar que las guerras del futuro ya no serán única y exclusivamente por el petróleo o el gas, sino por este tipo de recursos imprescindibles para la supervivencia humana.<sup>145</sup>

## LA IZQUIERDA ECUATORIANA

De 1920 a 1960, los partidos socialista y, comunista, así como la Confederación de trabajadores del Ecuador dirigieron las luchas populares bajo la ideología marxista, formando y dirigiendo sindicatos, incluyendo sindicatos campesinos que buscaban obtener mejores salarios y prestaciones sociales. Entre 1970 y 1980 la ampliación del Estado que fue consecuencia de la industrialización por sustitución de importaciones permitió que el número de trabajadores creciera y se diversificara, se crearon empresas públicas cuyos empleados se organizaron en centrales sindicales y en 1974 se organizaron en el Frente Unitario de Trabajadores. Este Frente fue capaz, vía la conducción sindical de los trabajadores, de paralizar empresas privadas y paraestatales estratégicas a través de huelgas nacionales. Su poder fue sobre todo urbano.

Durante los años 70 - 80, los sectores populares, liderados por el movimiento sindical, habían actuado bajo una estrategia del "mal menor", es decir, el apoyo al sector "más progresista" del bloque dominante. El movimiento sindical levanta un programa de modernización y fortalecimiento del "capitalismo de Estado", de ampliación del "Estado benefactor social" y de retorno a la democracia. Con ello, logra articular las demandas del conjunto de los sectores sociales, en una estrategia subordinada a los intereses de la burguesía industrial. El aliado principal está en el campesinado que se mueve en la lucha por la reforma agraria, en el problema de la tierra. Este era el tiempo de la consigna de la unidad obrero-popular: "nada sólo para los trabajadores".<sup>146</sup>

---

<sup>144</sup> Ibid. p.30.

<sup>145</sup> Ibid, p.32.

<sup>146</sup> Saltos, Napoleón, *"Movimiento indígena y movimientos sociales: Encuentros y desencuentros"* en: Publicación mensual del Instituto Científico de Culturas Indígenas. Año 3, No. 27, junio del 2001, p.4.

Al firmar en 1983, el presidente Osvaldo Hurtado la primera carta de intención con el FMI, la articulación al capital financiero debilita al sector industrial y las nuevas leyes logran debilitar la capacidad de acción política del movimiento obrero. Desde la caída del Muro de Berlín y la desintegración de la URSS se inicia una crisis de la izquierda tradicional que afecta ideológica y organizativamente la estrategia tradicional del movimiento obrero. Las políticas neoliberales debilitan los estados nacionales y las formas de liberación nacional que se habían seguido hasta entonces ya no pueden aplicarse.<sup>147</sup>

El movimiento obrero tuvo su apogeo durante la década del 80, pero a partir de las reformas que despojaron a los trabajadores del sector público del derecho a paralizar los servicios públicos, la capacidad de presión de éste se vio seriamente limitada. En la década del 90 el movimiento de los trabajadores ya había perdido capacidad de negociación de convenios colectivos para obtener mayores salarios y mejorar condiciones de trabajo. Sólo el sindicato petrolero y el de Seguridad Social pueden realmente sostenerse. Todavía de 1996 a 1998 las movilizaciones de trabajadores contra las privatizaciones de empresas públicas fueron significativas, sin embargo, los obreros y empleados públicos ya no constituían el movimiento social más fuerte, los indígenas organizados en la CONAIE se habían convertido en la fuerza principal del movimiento popular ecuatoriano.

La década del 90 significa el paso a una estrategia de construcción del poder popular que permite responder a las nuevas condiciones de lucha. Frente a los actores tradicionales, articulados al núcleo fuerte de la economía y la política, surgen nuevos actores, articulados a los temas culturales y civilizatorios de la identidad, la etnia, el género, la religión, el poder local, la defensa de los derechos humanos, la defensa de un medio ambiente sano. Con el influjo de la visión indígena empiezan a desarrollarse experiencias de construcción de "unidad en la diversidad", es decir, fortalecer la identidad de cada sector, pero buscar puntos de convergencia en el programa y en la acción.<sup>148</sup>

En 1993 el movimiento popular conforma el Foro Democrático y plantea un proyecto de reforma constitucional. En 1995 se constituye la Coordinadora de Movimientos Sociales con el objetivo de enfrentar las políticas neoliberales, sobre todo las privatizaciones. También en 1995 el movimiento indígena en alianza con la CMS decide organizarse para participar en las elecciones con el partido político Pachakuitik. En 1997 la movilización popular y las disputas entre sectores de la oligarquía llevan a la caída del gobierno del presidente Bucaram quien es acusado de corrupción y autoritarismo. Pero sólo se da un cambio de figura política, con el presidente Alarcón como sustituto, las políticas de ajuste estructural continúan.

---

<sup>147</sup> Ibidem.

<sup>148</sup> Ibid, pp.4-6.

Como consecuencia, desde la CONAIE y los otros movimientos populares se llevan a cabo reflexiones que llevaron a los actores a decidir la organización del levantamiento del 2000. Lo que se pretendía era incidir sobre el rumbo del país; así se decide que el 21 de enero de ese año, el movimiento indígena aliado con los movimientos populares y con un sector del Ejército indignado por la reducción del presupuesto para las Fuerzas Armadas, la corrupción, los malos manejos del gobierno, el rescate a los bancos, los salarios que perdieron poder adquisitivo y la pérdida de la integridad institucional que implicaban las medidas neoliberales (comandado por un grupo de oficiales de rango medio encabezados por el coronel Lucio Gutiérrez) llevarían a cabo una acción insurgente que logró derrocar al presidente Mahuad e instalar una Junta de Salvación Nacional.

Sin embargo, como el Alto mando de las Fuerzas Armadas no estaba dispuesto a apoyar el levantamiento ni un golpe militar, esta Junta de Salvación Nacional no pudo mantenerse, duró sólo unas horas. Y aunque debido a la división interna del Ejército tampoco era posible reprimir el movimiento popular, se instaló un gobierno provisional encabezado por un General que dio paso luego a que el civil Gustavo Novoa asumiera la presidencia.

La CMS y la CONAIE continuaron la lucha impulsando una consulta popular para cuestionar los tres poderes del Estado, pero comenzó entonces, la división del movimiento popular; un sector opinaba que se debía seguir la vía de la insurrección, mientras que la mayor parte de los actores indígenas consideraron que la lucha electoral era el mejor camino a seguir. Como consecuencia de la división la consulta fracasó, con ello la credibilidad de la CONAIE y de los movimientos populares declinó, y los acuerdos con el gobierno en turno se quedaron en el papel. A pesar de que la CONAIE había llegado a “un acuerdo de 23 puntos con el gobierno de Noboa el 7 de febrero de 2001”, que incluía “no continuar con el programa de austeridad impuesto por el FMI, y presentar un programa de reformas económicas y políticas que incluyera la descentralización del gobierno”<sup>149</sup>, “el Gobierno de Noboa continúa con el salvataje bancario y busca apuntalar el modelo con un nuevo paquete económico centrado en el alza de los combustibles y de los pasajes”<sup>150</sup>, además de que los temas como la aprobación del IVA, la reforma de la seguridad social se tratan al margen de las mesas de diálogo. En resumen el diálogo con la CONAIE fue un engaño de parte del régimen, pues no se respetaron los acuerdos y en mayo se ratificó la carta de intención con el FMI.<sup>151</sup>

---

<sup>149</sup> Petras, James y Henry Veltmeyer, *Movimientos Sociales y Poder Estatal, Argentina, Brasil, Bolivia, Ecuador*, Ed. Lumen, México, D.F., 2005, p.136.

<sup>150</sup> Saltos, Napoleón, “Movimiento indígena y movimientos sociales: Encuentros y desencuentros” en: *Publicación mensual del Instituto Científico de Culturas Indígenas*. Año 3, No. 27, junio del 2001, p.8.

<sup>151</sup> *Ibid*, p.9.

La participación en el sistema de política electoral y de democracia representativa resultó para la CONAIE el meterse en una trampa, pues, aunque le llevó a triunfos políticos de corto y mediano plazo, le hizo caer en los mecanismos de control del Estado y le causó también rupturas con la CMS y divisiones internas que debilitarían la capacidad política de la Confederación como movimiento social.

## II. ETAPAS DEL MOVIMIENTO INDÍGENA ECUATORIANO

Desde la invasión española hasta nuestros días, las naciones indígenas lucharon por defender sus tierras y el derecho a vivir conforme a sus culturas. Y siendo vencidas por la fuerza, reiniciaron sus asaltos y movilizaciones una y otra vez. La lucha de los pueblos indígenas ha sido pues continua; sin embargo, de acuerdo a la CONAIE, podemos distinguir tres etapas con diferencias regionales en la historia de la resistencia indígena en Ecuador. Aquí distinguimos cuatro haciendo una separación entre la resistencia y la lucha en la Colonia.

La primera etapa del movimiento indígena que comienza con la respuesta a la invasión española va de 1492 a 1530, es el tiempo de la resistencia; luego de 1530 a 1830 es la lucha contra las formas de explotación colonial; y de 1830 a 1920 el movimiento se caracteriza por “manifestaciones aisladas, sublevaciones comunales y formas de resistencia individual lideradas y conformadas sólo por indígenas”.<sup>152</sup>

Durante la Colonia, la lucha de los pueblos indígenas era contra las autoridades civiles, religiosas y militares que representaban al sistema colonial español, y el principal motivo de sus luchas era defender sus tierras comunales, de los conquistadores primero y de los hacendados españoles y criollos después.

La tercera etapa va de 1920 a mediados de la década de 1960 y se define, según los autores de “Las nacionalidades Indígenas en el Ecuador”, porque aparecen mediadores como los Partidos Socialista y Comunista, y la Confederación de Trabajadores del Ecuador (CTE). La participación de estos actores políticos mejoró la organización al interior del movimiento y facilitó la formación y acción de sindicatos campesinos. La mayoría de los miembros de los sindicatos eran indígenas que de alguna forma estaban en relación económica y social con las haciendas serranas (huasipungueros, yanaperos, arrimados). Uno de sus objetivos era acceder a la tierra, obtener mejores salarios y prestaciones sociales.

Un objetivo de la lucha era enfrentar la explotación, opresión, maltratos e invasión de tierras por parte de los terratenientes, la Iglesia y las autoridades civiles locales. En esta

---

<sup>152</sup> CONAIE, *Las nacionalidades indígenas en el Ecuador: nuestro proceso organizativo*, Ediciones Tincui, ABYA-YALA, Cayambe, Ecuador, 1989, p.274.

tercera etapa “el problema indígena se redujo únicamente al aspecto económico y se enmarcó dentro de la lucha de clases en tanto que campesinos”; <sup>153</sup> esta característica se debió a la ideología de la Confederación de Trabajadores del Ecuador (CTE) y de los Partidos Comunista y Socialista.

La cuarta etapa inicia a mediados de la década de los 60 y se extiende hasta nuestros días. Después de la inconsecuente Reforma Agraria de 1964 implementada por el Estado ecuatoriano, empiezan a aparecer organizaciones indígenas locales, cuyo centro de gravedad es la comunidad, y que inician el proceso de construcción de organizaciones a nivel cantonal y provincial, extendiéndose a lo largo de 25 años por el país hasta llegar a unificarse en dos instancias regionales (ECUARUNARI de la Sierra en 1972 y CONFENIAE de la Amazonía en 1980). La COICE es la confederación de la Costa Ecuatoriana; sus naciones empezaron a organizarse en federaciones a principios de la década del 60. En octubre de 1980 se reúnen por primera vez todas las organizaciones indígenas de Ecuador y forman el Consejo Nacional de Coordinación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONACNIE) cuya función fue coordinar las acciones de las dos regionales. A finales de 1986 se conforma una organización nacional llamada CONAIE (Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador) como organismo autónomo que aglutina a todas las nacionalidades y pueblos.

La CONAIE realiza en 1990 un gran levantamiento cuya principal demanda fue la legalización de tierras. Y ya en 1995, con su brazo político Pachakutik, la CONAIE se convirtió en movimiento político nacional, ganando en 1996 algunos escaños en el Congreso, alcaldías y otras representaciones políticas del Estado ecuatoriano.

“...Jamás antes en la historia del Ecuador había habido un levantamiento simultáneo y coordinado de los indígenas de seis provincias. Los levantamientos habían sido siempre locales y sólo en contados casos, de regiones aledañas. No había antecedentes de un levantamiento tan amplio...jamás un levantamiento indígena había terminado sin una masacre. Todos los levantamientos del siglo XVIII, los del XIX (incluidos el de Daquilema y los frecuentes de la década de 1880), y los del XX (desde los años 30's y 40's hasta llegar a las movilizaciones previas a la Reforma Agraria y las luchas posteriores) todos habían sido cerrados con un baño de sangre.”<sup>154</sup>

Esta etapa se caracteriza por unir las reivindicaciones étnico-culturales con las de clase. Es decir, la lucha por la tierra y los territorios es tan fuerte como la lucha por avanzar hacia la constitución del Estado plurinacional y multicultural. Además, hay acciones como los

---

<sup>153</sup> Ibid: p.276.

<sup>154</sup> Ortíz Crespo, Gonzalo, “El problema indígena y el gobierno” en: Almeida Ileana, *Indios: Una reflexión sobre el levantamiento indígena de 1990*, Ediciones Abya-Yala, Quito, Ecuador, 1992, p.127.

levantamientos, el bloqueo de carreteras, para apoyar las expresiones en contra de las políticas neoliberales y sus consecuencias para la sociedad ecuatoriana.

En el 2001 empieza un cambio, hay un giro en las acciones políticas, de las llamadas acciones de hecho hacia un acento en las demandas meramente indígenas, sobre todo se enfoca el movimiento en lograr la aplicación de los derechos colectivos; en las reivindicaciones de las nacionalidades y las culturas indígenas.

### III. PROYECTO POLÍTICO DEL MOVIMIENTO INDÍGENA ECUATORIANO

#### Metas de la CONAIE hasta el 2001

En el proyecto publicado en 2001 podemos observar el objetivo de la CONAIE de luchar en diversos espacios políticos y mediante distintas estrategias por conseguir la realización de sus objetivos políticos.

Hasta el 2001, las metas de la CONAIE se determinan en torno a tres grandes temas: los derechos de los pueblos indígenas, democracia y neoliberalismo, y las relaciones entre el Estado y los pueblos indígenas.

#### 1) Los Derechos de los pueblos indígenas.

- a) **El derecho a la tierra.** El derecho a la tierra es defendido en la Sierra ecuatoriana desde la conquista española con levantamientos indígenas que continuaron a lo largo de la Colonia y de la República y durante el siglo XX se dieron a través de las luchas campesinas apoyadas por los partidos socialista y comunista. De mediados de los años sesenta a 2001 el movimiento indígena luchó por la recuperación de tierras para los trabajadores agrícolas indígenas y desde el levantamiento de 1990 (ya organizado el movimiento como CONAIE) consiguió la adjudicación de muchas tierras.
- b) **El derecho al territorio.** El derecho al territorio es una lucha que se da en la Amazonía ecuatoriana en donde se ha dado la pérdida de territorios de las naciones indígenas que habitan la selva como consecuencia de la llegada de colonos y principalmente por la incursión de las compañías transnacionales: madereras, petroleras, mineras, que expulsan de su territorio a los habitantes originales y causan graves daños a los ecosistemas, teniendo como consecuencia la destrucción de los sitios de sustento alimentario y de desarrollo social y cultural de los pueblos indígenas.
- c) **El respeto a sus formas de organización, autonomía y pluralidad jurídica.** Los pueblos indígenas tienen sus propias formas de organizarse y de concebir y aplicar la justicia. Con la conquista, con el sistema de leyes coloniales y luego

con el sistema de leyes republicano se negó, prohibió y persiguió a los indígenas cuando quisieron vivir de acuerdo a sus propios sistemas normativos; de 1990 a 2001 uno de los objetivos por los que lucha el movimiento indígena es convencer a la sociedad ecuatoriana y a los actores políticos de que los pueblos indígenas tienen derecho a esta autonomía organizativa y jurídica.

- 2) **Democracia y Neoliberalismo.** En la concepción de la CONAIE el proyecto neoliberal es perverso, ya que aún si ha logrado mejorar algunas variables macroeconómicas, ha profundizado la miseria de la mayoría de los ecuatorianos, y aunado a ello, promueve la ideología del individualismo, la competencia y el pragmatismo, rompe con los valores, con la organización e incluso con la familia indígena y ecuatoriana.

Por otro lado, en su discurso, los líderes de la CONAIE expresan lo que piensan sus miembros de la democracia actualmente existente. Dicen que “se trata de una democracia restringida, excluyente y delegativa, y es así por responder a los intereses neoliberales”.<sup>155</sup> Por eso propusieron en su proyecto la democracia comunitaria de sus organizaciones de base, en donde dicen; existe participación, control pleno de las bases a su dirigencia, solidaridad, redistribución y comunitarismo.

Han argumentado que la democracia impuesta por el Estado rompe las normas de la vida comunitaria, impulsa el clientelismo, el paternalismo y la manipulación política. Sin embargo, desde 1996, los indígenas han logrado participar en esta democracia y han accedido a diversos niveles de gobierno como municipios, escaños en el Parlamento y en organismos sectoriales.

Es necesario construir, según los actores del movimiento indígena ecuatoriano, una democracia inspirada en un paradigma civilizatorio definido por el respeto a la diversidad, que promueva la participación de la sociedad en las decisiones de la vida nacional, que afirme sus culturas, que permita una relación igualitaria entre las etnias y nacionalidades y que destierre la corrupción, el burocratismo y el racismo.

La alternativa que han planteado es construir un proyecto político desde las comunidades: democratizar la sociedad desde sus cimientos, crear una cultura democrática en las organizaciones, fortalecer la sociedad civil, replantear lo público para asumir desde la sociedad el manejo de las políticas públicas.

- 3) **Las relaciones entre el Estado y los Pueblos indígenas.**

La relación del movimiento indígena con el Estado ha sido, según sus propios actores, una relación de disputa por el poder.

---

<sup>155</sup> [www.conaie.org](http://www.conaie.org)

Son cinco los grandes temas en torno a los cuales ha girado esta disputa por el poder:

- 1) **La tierra:** la disputa por el control de la tierra que en la Sierra y Costa requieren los indígenas para crecer y prosperar y la recuperación de territorios en la Amazonía.
- 2) **Organización Social:** El derecho a organizarse según los valores, fines y normas de sus propias culturas es crucial para las comunidades indígenas.
- 3) **Crecimiento económico.** La diversa variedad de economías que existen deben ser permitidas para converger en una economía nacional que pueda crecer para bien de todo el país.
- 4) **Demandas y plataforma:** Existe la necesidad de realizar las esperanzas y aspiraciones de los pueblos indígenas en torno al reconocimiento de la autonomía y a la construcción social y reconocimiento jurídico del Estado Plurinacional y Multicultural. El movimiento indígena debe ser reconocido como actor político con proyecto de Estado.
- 5) **Identidad:** Una reevaluación de la identidad como la base para expresar la naturaleza multicultural de los diversos pueblos. Un pueblo que no reconoce su verdadera identidad no puede crecer y desarrollarse. Un pueblo sin identidad deja de tener motivo de existencia.

**La meta general del proyecto político de la CONAIE de 1990 a 2001 ha sido la creación del Estado Plurinacional y Multicultural** que debe constituirse como instrumento de gestión pública de los auténticos intereses de una población culturalmente heterogénea y en garante de sus derechos individuales y colectivos. Las características de este nuevo Estado serían según el proyecto del movimiento indígena:

- a) Plural: Respetar y fomentar la diversidad socio-cultural de la población civil del Ecuador, afirmando su identidad.
- b) Humanista: Centrado en el desarrollo integral del ser humano y en armonía con su entorno ambiental.
- c) Democrático: Abierto a la participación de todos, en los diferentes niveles de gestión, planificación y decisión, en base a criterios consensuales de proporcionalidad, corresponsabilidad y apego a los intereses colectivos del país.
- d) Descentralizado: Planifica y reordena el territorio del país, no sólo para aprovechar, sino también para asegurar la correspondencia entre heterogeneidad socio-cultural de su población y administración estatal pluralista. Desconcentra y descentraliza funciones y recursos hacia las más amplias instituciones y formas de



organización popular y de las circunscripciones territoriales indígenas y afroecuatorianas.

- e) **Redistributivo:** Busca repartir la renta nacional de una manera más justa, rompiendo con la concentración desmedida de la riqueza en pocas manos y canalizándola hacia los sectores más necesitados, sobre todo a aquellos asentados sobre áreas que proporcionan la mayor parte de la renta nacional.
- f) **Solidario:** Fomenta la cooperación, el apoyo mutuo y la corresponsabilidad entre individuos y colectivos de diferentes condiciones socio-económica y cultural.
- g) **Pragmático:** Reduce la burocracia del Estado y lo tecnifica para lograr mayor dinamismo y eficacia de la gestión pública, evitando su politización desmedida o personalista, base cierta de la corrupción.<sup>156</sup>

**La concepción del Estado Plurinacional ha contemplado un nuevo esquema de desarrollo para Ecuador, cuyos lineamientos son los siguientes:**

- a) **Autonomía.** Persigue el desarrollo del país a partir de la descentralización, recuperación económica, libre determinación en los territorios, autodefinición como nacionalidades y pueblos indígenas y libre ejercicio de la autoridad.
- b) **Participación.** Busca la planificación comunitaria y participativa desde el interés y necesidades locales, fluyendo hacia arriba, pero adoptando las directrices de la planificación nacional diversificada.
- c) **Sustentabilidad.** Prioriza el aprovechamiento racional de los recursos naturales, pensando en la integridad del país, en el porvenir de las futuras generaciones y en la viabilidad tanto ecológica y económica, como cultural, política y social.
- d) **Equidad.** Fomenta la producción y distribución proporcional y equitativa de la riqueza nacional.
- e) **Diversidad.** Busca el desarrollo y fortalecimiento de los diversos pueblos y nacionalidades indígenas en función de su cultura, sus formas de organización social y sistemas económicos y con ello, fortaleciendo simultáneamente la unidad nacional, sobre la base de un diálogo intercultural entre la pluralidad de pueblos que constituyen la sociedad ecuatoriana.

---

<sup>156</sup> Ver: *Características del Estado Plurinacional* en: CONAIE; 1999: pp.52 y 53.

## Los objetivos históricos del Movimiento Indígena

Como respuesta a los conflictos y problemas irresueltos consecuencia de la Ley de Reforma Agraria de 1964, en 1972 se reúnen indígenas de varias provincias de la Sierra y resuelven conformar un movimiento indígena llamado ECUARUNARI que luego se constituyó en organización y fue uniendo a todas las provincias de la región. El principal objetivo de ECUARUNARI entonces era luchar a través de la legalización de tierras.

Para 1999 el ECUARUNARI abarcaba doce federaciones provinciales y trece pueblos indígenas. En ese año se plantea, que el objetivo principal “es la redefinición de la política organizativa como pueblos kichuas con identidad y sus propias formas de organización, a fin de construir un proyecto político alternativo”.<sup>157</sup>

En Agosto de 1980 se constituye la CONFENIAE (Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Amazonía Ecuatoriana) cuyos objetivos principales eran “defender y garantizar el territorio de las nacionalidades indígenas amazónicas; consolidar a las nacionalidades indígenas de la región; luchar contra la penetración de empresas transnacionales petroleras; defender los recursos naturales; la identidad y la dignidad para ser respetados como tales.”<sup>158</sup>

En octubre de 1980 se reúnen por primera vez todas las organizaciones indígenas de Ecuador y forman el Consejo Nacional de Coordinación de las Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONACNIE) cuya función fue coordinar las acciones de las dos regionales y sus objetivos eran: “trazar lineamientos políticos e ideológicos del pueblo indígena; fortalecer a las organizaciones comunales, cantonales, provinciales y nacional; formar cuadros de líderes indígenas; relacionarse con otras organizaciones indígenas internacionales; y coordinarse con las distintas organizaciones populares y de obreros”. Y el slogan de los pueblos indígenas era: “Tierra, Justicia y Libertad”.<sup>159</sup>

En 1986 se conforma la organización nacional, La Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE) como organismo autónomo, independiente de partidos políticos, de instituciones estatales extranjeras y religiosas, y que aglutina a las nacionalidades: Shuar, Achuar, Siona, Secoya, Cofán, Waorani, Záparo, Chachi, Tsáchila, Awa, Épera, Manta Huancavilca y Kichua. La nacionalidad kichua está conformada por pueblos: Saraguro, Kañari, Puruhá, Salasaca, Chivuelo, Quizapincha, Waranka, Panzaleo, Situ, Kayanpi, Karanki, Nitahuela, Otavalo y Kichuas de la Amazonía (Pastaza, Napo, Sucumbíos y Nueva Orellana).

---

<sup>157</sup> CONAIE; 1999: pp.63 y 64.

<sup>158</sup> CONAIE; 1999: pp.63 y 64.

<sup>159</sup> Ibid: p.63.

**Los principales objetivos de la CONAIE en sus primeros años fueron:**

- a) El fortalecimiento de la unidad de las diversas nacionalidades indígenas.
- b) El fortalecimiento de la relación con los movimientos populares.
- c) La definición de un proyecto político propio de los pueblos y nacionalidades indígenas del país, que incluía la reforma a la Constitución, la reforma económica, propuestas de leyes, y una propuesta de educación alternativa entre otras.

**Los objetivos por los que la CONAIE lucha de 1986 a 2001 son:**

- a) Reconocimiento de derechos colectivos, referidos a:
  - territorio
  - recursos naturales
  - formas de organización y autonomía
  - pluralidad jurídica
- b) Desarrollar una nueva ideología desde la perspectiva indígena.
- c) Consolidar proyectos de reforma constitucional y legislación secundaria.
- d) Recuperar la vigencia de sus sistemas jurídicos.
- e) Incrementar el conocimiento sobre sus derechos y garantizar el ejercicio de los mismos.
- f) Proyectos de ley que defiendan sus derechos para fortalecer su presencia política y las instancias de representación democrática.
- g) Impulsar la ratificación del Convenio 169 de la OIT.<sup>160</sup>
- h) Exigir a los países de la ONU la voluntad para reconocer los derechos de los pueblos indígenas.

**CAMBIOS ORGANIZATIVOS EN LA CONAIE DE 1986 A 2001**

La CONAIE en su constitución era una organización social en que las decisiones se tomaban desde abajo; es decir, el poder recaía en la comunidad. Su fuerza se basaba en la organización de abajo hacia arriba con base en la comunidad.

---

<sup>160</sup> El Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo sobre pueblos indígenas y tribales es una convención adoptada en 1989. Es el principal instrumento internacional sobre derechos de los pueblos indígenas. Ver más en anexos.

Según Napoleón Saltos,<sup>161</sup> era la base territorial por comunidad, por cantón, por provincia y región lo que permitía la toma democrática de decisiones en la CONAIE, pero en 1998, cuando empieza a dominar en la CONAIE, lo que él llama; el discurso etnicista, se modifica la estructura de la organización, pasando de la base territorial a la organización en torno a las nacionalidades y pueblos, y esto en su opinión afectó la toma de decisiones de manera que ya no es posible la democracia directa que existía en los primeros años.

Entre los años sesenta y setenta se formaron las primeras organizaciones indígenas contemporáneas que serían el origen de la CONAIE. Hasta 1999 la organización indígena estaba estructurada según organizaciones territoriales de cinco grados, empezando por la organización comunitaria.

La CONAIE estuvo de 1986 a 1999 formada por regionales que incluían a las organizaciones provinciales y a su vez éstas a las organizaciones cantonales y comunales. Pero lo importante es que existía una estructura jerarquizada desde la comunidad hasta la regional y nacional, lo cual tenía como consecuencia que el Consejo de Gobierno de la CONAIE no pudiera tomar decisiones unilaterales ante los pueblos y nacionalidades miembros.<sup>162</sup>

Pero en 1999, inicia la reestructuración de la CONAIE. El Consejo de Gobierno se propone cambiar esta forma de organización de manera que la representación sea por pueblos y nacionalidades indígenas con el argumento de que debido a la estructura territorial, la forma de coordinación y comunicación entre las federaciones provinciales, regionales y la nacional limitaba la participación directa de los pueblos y comunidades de base.<sup>163</sup>

En la propuesta de 1999 se dice que “de acuerdo a la definición del proyecto político de la CONAIE y los cambios político-jurídicos alcanzados en la Constitución Política del Estado, se reorganizará en un nuevo marco organizativo como pueblos y nacionalidades valorando sus normas milenarias y su cosmovisión”. También dice la propuesta que “el Congreso - máxima autoridad de la CONAIE hasta entonces- y la Asamblea de la CONAIE- segunda instancia- deberían convertirse en Parlamento Indígena, que a su vez se constituiría en la máxima instancia de poder de decisión política del movimiento indígena

---

<sup>161</sup> Se le entrevistó como informante clave de este trabajo en 2004. Saltos era entonces, profesor de la Universidad Central de Ecuador, y fue intelectual del movimiento indígena en sus primeros años de vida política. También fue uno de los tres hombres que participó en el triunvirato de pocas horas durante el levantamiento del 21 de enero de 2000 en Quito. Es decir, organizó el levantamiento y estuvo con Antonio Vargas y Lucio Gutiérrez en la toma del gobierno.

<sup>162</sup> CONAIE, “*Las Nacionalidades Indígenas y sus Derechos Colectivos en la Constitución*”, IBIS-Dinamarca, Oxafam América, Quito, Ecuador, 1999: pp. 64 y 65.

<sup>163</sup> Ibidem

nacional”, y que “los parlamentos no deberán excluir la participación de las organizaciones campesinas, negras y sectores sociales organizados”.<sup>164</sup>

Si se analiza el discurso del párrafo anterior puede apreciarse que es posible que el cambio organizativo se haya tratado de un acuerdo con grupos políticos en el Congreso ecuatoriano, a cambio de la aprobación a la reforma a la Constitución en 1998. Esta nueva estructura de la CONAIE, y por tanto la forma de tomar decisiones del movimiento indígena que se expone a partir de 1999, tiene como consecuencia la posibilidad de la fractura entre nacionalidades y regiones; Amazonía versus Sierra, por ejemplo, y entorpece el funcionamiento de la democracia directa que se ejercía anteriormente con base en la organización territorial.

La gente no estaba distribuida en todas las comunidades por nacionalidades ni pueblos; estaban mezclados en cada comunidad con mayor o menor número de miembros de una u otra cultura, había y hay también mestizos campesinos en las mismas condiciones de pobreza y opresión que los indígenas y en algunas comunidades también hay afroecuatorianos.

Por estos hechos es que la lógica de la organización de la CONAIE empieza a obedecer a partir de entonces al número de votos que obtienen las propuestas y los dirigentes, y como consecuencia, las acciones de los líderes se enfocan a multiplicar los votos, lo cual generó una lucha por el poder entre dirigentes y grupos al interior de la CONAIE produciendo divisiones entre nacionalidades y organizaciones regionales llevando a los mencionados riesgos de ruptura.

Esto sin tomar en cuenta que la posibilidad de acceder a y mantener puestos en el gobierno como consecuencia de los espacios electorales ganados por Pachakutik (organización político electoral en que confluyeron indígenas, movimientos populares y miembros del Ejército) en el Congreso, y en gobiernos locales a partir de 1996, tiene como consecuencia el conflicto de intereses entre individuos y grupos, de la misma manera en que ocurre en los partidos políticos. Además, surgen confrontaciones entre la CONAIE y Pachakutik porque Pachakutik adquirió independencia debido al poder que le otorga su participación en el sistema formal de elección de candidatos de representación popular en Ecuador.

---

<sup>164</sup> Ibid: p.65.

## ACCIONES DEL MOVIMIENTO INDÍGENA ECUATORIANO

**1990** – Reivindicaciones mayoritariamente por la tierra y el territorio.

- En segundo lugar, exigen recursos para organizaciones y poblaciones indígenas.
- Piden tener y proteger de contaminación los recursos naturales, principalmente el agua.
- Cuestiones nacionales: luchan contra el incremento en los precios de productos básicos.
- Exigen el reconocimiento constitucional de pluralidad nacional y cultural.

**2000** –Se levantan contra el presidente Jamil Mahuad y sus políticas neoliberales.

**2001** – El levantamiento es contra las políticas neoliberales.

## CAMBIOS EN LAS ACCIONES POLÍTICAS DEL MOVIMIENTO INDÍGENA

Después de 2001 el reconocimiento a los derechos culturales aparece como más importante que la lucha por la tierra y los asuntos nacionales. A partir de entonces el tema más importante de las demandas del movimiento indígena, en su discurso y en sus propuestas de ley es el de la identidad y los problemas nacionales como la lucha contra el ALCA, el Plan Colombia y las privatizaciones son pasados a segundo plano en las demandas al Estado.<sup>165</sup>

Además, algunos dirigentes indígenas empiezan a negociar aisladamente con funcionarios del Estado después del levantamiento del 2001 y los proyectos de ley que impulsan los diputados de Pachakutik (organización política y electoral indígena) en el Congreso son exclusivamente en torno a los intereses indígenas y principalmente en relación a derechos culturales.

Pero hay que aclarar que la retórica permanece como en los primeros años e incluso avanza, por la relación de la CONAIE con los movimientos populares, en la elaboración de discursos acerca de temas nacionales. El verdadero cambio se da en las acciones políticas de los líderes que ya poco responden a los intereses nacionales y dirigen su atención a los problemas indígenas, concentrándose en los derechos civiles y culturales indígenas.

Estos cambios se dan como consecuencia de la intromisión de organismos internacionales y de las presiones que desde el Estado viven los indígenas en la negociación política, pero también son consecuencia de divisiones que ocurrieron a raíz de

---

<sup>165</sup> Ver entrevista a Napoleón Saltos en Anexos.

la participación electoral y paradójicamente de sus triunfos políticos sobre todo en el 2003 cuando con el coronel Lucio Gutiérrez, Pachakutik-Nuevo País gana las elecciones presidenciales, ya que el coronel Gutiérrez traiciona al movimiento indígena y movimientos populares que lo apoyaron al seguir ortodoxamente la aplicación de políticas neoliberales sin importarle los costos socioeconómicos para la población ecuatoriana.

Esto tuvo un costo político enorme para el movimiento indígena que se vio dividido y hasta en riesgo de fractura. Desde antes del triunfo electoral hubo división entre la Sierra y la Amazonía porque Antonio Vargas, presidente de la CONAIE entonces y, líder indígena amazónico, quería ser candidato a la presidencia de la República, la Sierra apoyaba a otro candidato indígena. Para evitar la división, la CONAIE y Pachakutik se decidieron por un candidato externo: el Coronel Lucio Gutiérrez.

Gutiérrez no tenía base política, con excepción del Partido Sociedad Patriótica (PSP), que se formó pronto y a doc para las elecciones de 2002. Se alió con Pachakutik y el MTD, una agrupación urbana de izquierda. La Coordinadora de Movimientos Sociales (CMS), dirigida por Napoleón Salto fue excluida de la alianza porque Gutiérrez no quería comprometerse con el programa político popular de izquierda.

Para comprender la alianza de Pachakutik con Gutiérrez es necesario entender el papel histórico de las Fuerzas Armadas en Ecuador. El Coronel Gutiérrez sólo tenía una carrera militar y ninguna vinculación anterior con la izquierda, además de que al ser entrevistado en campaña electoral dijo que si se le quería ubicar políticamente se le podía situar en el centro, pero de ninguna manera en la izquierda, el movimiento indígena resolvió confiar en él y sólo en un acuerdo de palabra porque no hubo compromiso programático escrito firmado que le obligara a no seguir las políticas de ajuste estructural. Sin embargo, en Ecuador los únicos gobiernos con un perfil nacionalista fueron gobiernos militares, fueron estos gobiernos los que decidieron que en 1964 y 1972 se llevaran a cabo reformas agrarias, y también la política de sustitución de importaciones. Aunque no eran de izquierda, la oposición a estos cambios por parte de la oligarquía serrana fue considerable. Entonces, en el imaginario popular los militares tenían cualidades positivas porque fueron los protagonistas de una modernización del país (impulsada por los agroexportadores costeños) que los serranos poderosos no deseaban, aferrándose al sistema hacendatario. En resumen, el movimiento indígena vio en Lucio Gutiérrez la imagen que necesitaba para ganar las elecciones; además la fuerza necesaria para acceder al poder del Estado radicaba en el Ejército, el movimiento indígena no tenía un Ejército insurgente.

Respecto a este punto, vale la pena mencionar que en el levantamiento del 2000 hubo pláticas previas entre Antonio Vargas y oficiales del Ejército para evitar violencia contra la insurrección; los capitanes y algunos coroneles estuvieron de acuerdo. Como ya se explicó en el apartado sobre la izquierda ecuatoriana, los soldados y sus capitanes no querían

reprimir el levantamiento del 21 de enero de 2000 porque ellos mismos estaban descontentos con las políticas del gobierno. Los oficiales estaban disgustados con los salarios y por el tema de la integridad nacional, en particular por medidas del gobierno para resolver problemas limítrofes con Perú, por la reducción del presupuesto para las Fuerzas Armadas, por la corrupción y el rescate de los bancos.<sup>166</sup>

Como se sabe, desde la segunda vuelta de las elecciones de 2002, Lucio Gutiérrez visitó Estados Unidos y se declaró su mejor amigo. Más tarde, ya como presidente de la República, con la aplicación de políticas abiertamente neoliberales como conseguir que se legislara para privatizar las áreas estratégicas de producción de petróleo, generación de electricidad y telecomunicaciones, sus acuerdos para formar parte del Plan Colombia, y privilegiar los acuerdos con el FMI como el servicio de la deuda y el pago de intereses por encima de la inversión productiva, la sociedad ecuatoriana y las bases indígenas se sintieron indignadas.

Además, Pachakutik y el MPD no pudieron siquiera opinar sobre la distribución de los cargos de gobierno, los más importantes fueron para militares y personas con un claro perfil oligárquico y neoliberal. Luis Macas de la CONAIE recibió el Ministerio de Agricultura y Edgar Isch el de Medio Ambiente, pero su toma de decisiones estaba muy limitada por la política general del gobierno.

A pesar de que era evidente que Lucio Gutiérrez los había usado, los funcionarios de todos los niveles no abandonaron los cargos inmediatamente. La respuesta a por qué decidieron esto está en el hecho de que quisieron hacer algo para mejorar las condiciones de vida de las comunidades indígenas, pensaron en utilizar el poco margen de decisión que tenían para que no se perdiera todo. Luis Macas, por ejemplo, podía entregar a comunidades indígenas, títulos de propiedad legales sobre sus tierras, darles acceso a fuentes de crédito, capacitarlos para comprar y vender. Por otro lado, oponerse abiertamente a Lucio significaba el peligro de la represión abierta de las bases del movimiento indígena. Algo que sucedió a medias durante este gobierno además de los atentados contra la vida del presidente de la CONAIE entonces, Leónidas Iza. Los funcionarios indígenas se decidieron a actuar no conforme a una racionalidad estricta de apego a valores sino conforme a ciertos objetivos que en el momento de estar entre la espada y la pared se convirtieron en prioridad. Es decir, no traicionaron ni a las bases indígenas ni al movimiento popular porque no estaba en sus manos evitar las decisiones de corte neoliberal de Gutiérrez, y no abandonaron los cargos porque el presidente en turno no se los regaló, el movimiento popular-indígena había ganado las elecciones si bien

---

<sup>166</sup> Petras, James y Henry Veltmeyer, *Movimientos Sociales y Poder Estatal*, Argentina, Brasil, Bolivia, Ecuador, Ed. Lumen, México D. F., 2005.



usando la imagen de aparente militar nacionalista de Lucio Gutiérrez, y éste a su vez había usado al movimiento popular e indígena para hacer del poder a un grupo de militares y a sí mismo.

“...Sobre la base de la decisión colectiva tomada en la Primera Cumbre de Nacionalidades, Pueblos y Autoridades Alternativas, organizada por la CONAIE en junio de 2003, el Pachakutik se retiró oficialmente del gobierno, renunciando a todos los cargos dentro de éste (cinco ministerios, ocho subsecretarías y cientos de cargos en los gobiernos regionales y locales a lo largo de todo el país) que le habían sido adjudicados. Solo ocho, aproximadamente de los 450 miembros del gobierno, en sus varios niveles y divisiones...permanecieron en su puesto, reacios a abandonar su posición, pero ninguno de ellos en un cargo elevado”.<sup>167</sup>

Entonces, en esta cumbre las bases indígenas exigieron a los funcionarios de Pachakutik que se separaran de sus cargos en el gobierno como respuesta a la traición de Gutiérrez, lo cual ocurrió seis meses después de asumido el nuevo gobierno. Otro conflicto dentro del movimiento indígena fue que los serranos indígenas fueron llamados a ocupar puestos de gobierno y los amazónicos no fueron incluidos en la distribución de éstos; además Gutiérrez trató de que se creara una organización indígena aparte de la CONAIE intentando fracturar al movimiento indígena.

Por otro lado, los cambios en la estructura de decisión de la CONAIE tuvieron como consecuencia que los líderes empezaran a trabajar en función de obtener la mayor cantidad de votos posibles; es decir hay un giro político, de centrarse en las propuestas únicamente al cambio a una competencia política entre los indígenas, fundamentalmente se da la competencia entre los líderes de la organización de la Sierra y los líderes de la organización de la Amazonía. Esta competencia termina incluso con la expulsión de Antonio Vargas, líder amazónico.

Siempre existieron en la CONAIE tanto la visión de clase como la visión cultural-étnica; por lo que hay que tomar en cuenta que no todos los dirigentes tienen ni la misma visión ni la misma ideología y tampoco la misma formación intelectual para situar los problemas nacionales como prioridad de la lucha indígena.

Aunado a esto sucede que tanto desde el Estado como desde organismos internacionales se dieron estrategias políticas que presionaron de diversas formas e inclinaron al movimiento indígena a no apoyar la lucha contra las medidas neoliberales con acciones contundentes como en los levantamientos de 1990, 2000 y 2001, y a en

---

<sup>167</sup> *Ibídem.*

adelante abocarse a la lucha legal y política sobre todo por el logro de los derechos colectivos indígenas, proyectos de desarrollo y el avance de la educación intercultural.

Habría que pensar si los otros movimientos sociales de Ecuador sí han tenido acciones claras frente a los grandes problemas nacionales. Los movimientos sociales por lo general luchan por objetivos de un nivel menos abstracto y sólo en momentos de crisis participan en protestas colectivas contra las políticas estatales. Han sido pocos los movimientos en la historia de América Latina que se han planteado con claridad una transformación estructural de la sociedad. El movimiento indígena sí se plantea esta transformación en su proyecto, pero después de 2003 no parece tener los recursos estratégicos para enfrentar las embestidas del poder oligárquico nacional e internacional.

Ha habido en la CONAIE quienes tienen la visión política para apreciar la necesidad de la transformación estructural como medio de conseguir sus objetivos particulares, pero no todos los dirigentes han tenido esa concepción.

Las experiencias de lucha – principalmente los fracasos- son los que muestran a los movimientos sociales la necesidad de ampliar el espectro de demandas y de objetivos reales en las acciones.

El movimiento indígena se debilitó debido a varios factores: por la intromisión de organismos internacionales, por el error de haberse aliado al Coronel Lucio Gutiérrez, por las dificultades que la negociación con los miembros del Estado en los siguientes gobiernos. La consecuencia de todo esto fue que la CONAIE no luchara después de 2001 con la misma dedicación a los asuntos nacionales que a los problemas indígenas. Hubo también una desilusión de las bases indígenas con respecto a sus líderes y mucho enojo por parte de los otros movimientos populares por la alianza con el coronel Gutiérrez, así que la capacidad de convocatoria para la movilización se vio reducida, el movimiento popular había sido fracturado.

A pesar de todo este desgaste político del movimiento indígena, después de 2001 podemos observar un proyecto político más elaborado que deja clara la pretensión de los indígenas de competir en serio por la toma del poder del Estado ecuatoriano. Es decir, no renunciaron a la lucha; más bien se dio un periodo de división interna que produjo la necesidad de volver a la reflexión y al análisis del movimiento para redefinir la dirección.

Hasta 1995, los indígenas se conciben sólo como movimiento social opositor a las políticas del Estado ecuatoriano, pero con la conformación de Pachakutik, con las experiencias del levantamiento de enero de 2000 y su participación activa para ganar las elecciones, incluyendo la presidencia en 2002, fue evidente la intención de formar parte de la competencia electoral.

Esta decisión ha tenido, según el análisis de intelectuales como Saltos Galarza y Petras, así como de la gente de los movimientos populares y de la misma CONAIE un resultado

desastroso en la capacidad de movilización y credibilidad del movimiento indígena. La competencia electoral y el ocupar cargos públicos en los espacios estatales es una trampa para los movimientos sociales. Si eres gobierno ya no organizas bloqueos y marchas multitudinarias. En la práctica sucede así. La crítica al Estado y la oposición a sus políticas neoliberales disminuye, se suaviza o se cancela.

La CONAIE casi se fragmentó por las diferencias entre los líderes de la Sierra y de la Amazonía generadas por la participación en puestos de gobierno, así como por la represión violenta en algunas comunidades por parte del Ejército ecuatoriano siguiendo órdenes de Gutiérrez.

Ocurren entonces varios sucesos con el triunfo electoral de Pachakutik: la traición de Gutiérrez al movimiento indígena, a los movimientos populares y al conjunto de la población ecuatoriana que votó por él; el surgimiento de los obstáculos que representaron los intereses personales de algunos líderes de la CONAIE y de Pachakutik (Partido político del movimiento indígena); las diferencias de visión política que generó la participación en cargos del Estado ecuatoriano, las divisiones temporales entre las regionales de la Sierra y la Amazonía que debilitaron al movimiento indígena, y cambios en la estructura de decisión de la CONAIE.

Sin embargo, a pesar del desgaste que estas experiencias implicaron, las mismas han servido para que las bases y los líderes reflexionen con mayor claridad sobre los objetivos del proyecto político de la CONAIE y sobre todo para dejarles claro a los indígenas que para transformar la situación indígena y obtener todos los derechos por los que luchan en los hechos y no sólo en la formalidad es necesario sumar fuerzas con los movimientos populares en todos los espacios políticos posibles y continuar haciendo lo que hacen los movimientos sociales, protestas masivas, bloqueos, lucha por el diálogo pero presionando desde fuera, y ya que es obvio que al menos una parte del movimiento tiene la intención de formar parte de la competencia electoral, entonces debe ser con sus propios candidatos, que sean claramente de izquierda y no con personajes que terminan aliándose a las oligarquías.

## **LOGROS DEL MOVIMIENTO INDÍGENA**

1. Ciertas haciendas en la Sierra ecuatoriana pasaron a manos de los comuneros indígenas y campesinos.
2. En 1989 se creó el sistema de educación intercultural bilingüe.
3. En 1998 se incorporan los derechos colectivos de pueblos indígenas en la Constitución de la República.
4. La visión de los sectores populares acerca de los indígenas se transforma; esa concepción de los indígenas como seres devaluados deja de ser para la mayoría

de los ecuatorianos, porque con los levantamientos que llevan a cabo de 1990 a 2001, los indígenas demuestran ser actores sociales fuertes, actores políticos activos. En 2004, Blas Chimbo, entonces dirigente de Educación e Investigación de la CONAIE afirma que antes de que el movimiento indígena se posicionara como actor político la mayor parte de los ecuatorianos discriminaban a los indígenas, pero en el tiempo de la entrevista él considera que ya sólo dos o tres de cada cien ecuatorianos mestizos los menosprecian.<sup>168</sup>

5. Se crearon instituciones indígenas como parte del Estado y algunas con recursos estatales: CODENPE (Consejo de Desarrollo de las Nacionalidades y pueblos del Ecuador) y FODEPI (Fondo de Desarrollo de Pueblos Indígenas), DNSPI (Dirección Nacional de Salud de Pueblos Indígenas), DINEIB (Dirección Nacional de Educación Intercultural Bilingüe).
6. Desde 1996, Pachakutik, partido político del movimiento indígena, ha conseguido espacios políticos en el Congreso y en gobiernos locales.
7. El Convenio 169 de la OIT fue firmado el 27 de junio de 1989 en Ginebra. Entró en vigor el 05 de septiembre de 1991 y es el principal instrumento internacional sobre derechos de los pueblos indígenas. Ecuador lo ratificó el 15 de mayo de 1998.
8. El movimiento indígena ecuatoriano es el movimiento social más fuerte de Ecuador. Aun actualmente, ningún otro movimiento social logra movilizar a tanta gente ni presionar al Estado tanto como la CONAIE.

## **Debate en torno a la democratización y la refundación del Estado ecuatoriano**

Alexander incluye en su teoría la orientación de conflicto, los roles que juegan los actores sociales implican jerarquías y posiciones de dominante - dominado y por tanto generan conflicto, y las nuevas experiencias y mensajes diversos que a través de discursos nos llegan también generan luchas internas si encuentran un enlace emocional en el sistema de la personalidad del actor individual o colectivo.

Las luchas de los movimientos indígenas de América Latina son luchas por la refundación del Estado y de las sociedades latinoamericanas. No se trata sólo de cambiar formas de administración o de obtener recursos para políticas públicas, lo que está de fondo es un

---

<sup>168</sup> Ver entrevista en Anexos.

debate civilizatorio. Alexander nos diría que los movimientos indígenas luchan por cambiar nuestros símbolos, nuestras mentalidades.

Es necesario recordar la historia de los países americanos para reconocer que a los habitantes originales de este continente se les ha negado la capacidad de definir su futuro por sí mismos. Como seres humanos estamos dotados con capacidades innatas para pensarnos a nosotros mismos y a nuestra realidad, y para proyectar nuestro futuro. Por ello, construir sociedades con democracias participativas requiere de aceptar las ciudadanías colectivas y abrirse al diálogo intercultural.

Históricamente los actores con roles dominantes en nuestras sociedades han desconocido como sujetos con plena capacidad de reflexión y proyección política a esos otros a los que se llamó indígenas. Esa actitud discriminatoria ante quienes son culturalmente distintos debe dejar de ser para hacer posible la construcción de países con justicia social; no es posible que una minoría (funcionarios públicos y oligarquías) siga decidiendo por las mayorías que son diversas.

No se trata sólo de tomar en cuenta ideas o propuestas, los actores sociales que están preparados para presentar proyectos deben participar directamente en la definición de leyes, destino de presupuestos y programas sociales, y hoy en día los representantes de los movimientos indígenas lo están.

En resumen, la posición política necesaria para construir una democracia efectiva comienza con una apertura mental, necesitamos una reconstrucción simbólica que venza el sistema de concepciones que define como inferiores a los indígenas y a todos aquellos que son diferentes o que históricamente han sido obligados y obligadas a vivir posiciones sociales subordinadas (afrodescendientes, niños, mujeres, homosexuales).

Luis Macas<sup>169</sup> dice que Ecuador se divide entre quienes quieren transformarlo y quienes quieren mantener las estructuras sociales de explotación y discriminación. Para acercarnos a un horizonte de justicia social, necesitamos transformar nuestras creencias, y para ello hay que reeducarnos, estar dispuestos a reinterpretar, a crear formas no sólo ligeramente nuevas de comprendernos a nosotros mismos, a los otros, las relaciones sociales y con la naturaleza, requerimos formas radicalmente nuevas de pensar el mundo, nuevos paradigmas que están siendo ofrecidos por los movimientos indígenas.

Esta reeducación es para quienes ya somos adultos, y también para los niños, quienes también deben dejar de ser considerados inferiores. Considerarse capaz es el principal

---

<sup>169</sup> Líder, ideólogo y presidente de la CONAIE en dos periodos.

recurso simbólico de los actores sociales; para ser sujetos pensantes es necesario creer que podemos cambiar la realidad. Ser educados sólo para obedecer, el cállate y haz lo que te digo, puede tener como consecuencia adultos que no puedan cuestionar ni participar activamente en la definición del rumbo de un país.

Si tenemos como meta la democratización profunda de América Latina no basta con cambios constitucionales, la ley debe ser modificada en todos los niveles, los recursos deben distribuirse tomando en cuenta desigualdades reales, la toma de decisiones políticas requiere que se involucren en el diálogo y definición del rumbo político, económico y cultural no sólo los ciudadanos como individuos sino también los ciudadanos colectivos. Los espacios para esta definición colectiva de las decisiones deben ser abiertos y las formas de participación deben ampliarse según la demanda de los movimientos sociales.

Todos los movimientos sociales tienen algo en común; la lucha contra las relaciones de dominación-subordinación. Vencer la injusticia social, la increíble desigualdad en la distribución de la riqueza, y la discriminación a quienes son diferentes requiere de aceptar que los sistemas sociales que queremos transformar no son sólo relaciones sociales de producción, ni sistemas de leyes y dominio sobre los ejércitos, sino todas las formas de interacción social, formas de comunicarnos, de pensarnos a nosotros mismos y a otros actores sociales, maneras de sentir la naturaleza. Los movimientos indígenas, al cuestionar a fondo las estructuras mentales que sostienen la negación de la diversidad de naciones y culturas existentes en América Latina ofrecen una oportunidad, por un lado, para que todos nos repensemos a nosotros mismos, para reconocer las culturas prehispánicas no sólo en “los otros” sino en nuestro propio ser, aquello que la cosmovisión conquistadora obligó a negar; por otro, para construir un diálogo civilizatorio que tenga como conclusión el reconocimiento de la plurinacionalidad y la multiculturalidad en nuestras sociedades y en la refundación del Estado.

El indigenismo ha sido no una ayuda para las naciones, pueblos y comunidades indígenas sino un mecanismo de desintegración cultural que causó que una parte de los indígenas dejara de hablar sus lenguas. Es una visión que al buscar la integración a la llamada “sociedad nacional”, al “Estado-nación” (como si sólo existiera una nación) buscaba la asimilación, la pérdida cultural, por considerar a las culturas nativas de América sólo válidas como estadios en la evolución hacia una única cultura “superior” y “moderna”. Esta idea de que sólo existe una cultura “superior”, “avanzada”, “realmente civilizada” es obviamente falsa, y las ideologías que emanan de ella sostienen simbólicamente la dominación de unos países sobre otros y de unos grupos étnicos sobre otros. Tenemos que partir del reconocimiento de que no existe cultura alguna completa o

perfecta, el fondo de realidades simbólicas al cual recurrir para desarrollar sociedades justas debe provenir del diálogo intercultural, no de un choque civilizatorio en el cual una cultura someta a la otra sino de una comunicación respetuosa que procure la comprensión mutua y permita la construcción de nuevas síntesis.

Sin este diálogo la aplicación de las autonomías indígenas tiene muchas limitaciones y el reconocimiento constitucional de la plurinacionalidad y la multiculturalidad puede ser tan sólo letra muerta. Para llegar a reconocer otra institucionalidad debemos en primer lugar pensar diferente; los indígenas tienen el derecho y la capacidad para participar en todos los niveles de gobierno. Las formas de participación también tienen que modificarse, los lineamientos de la democracia liberal no son los únicos posibles, la representación por organizaciones populares y la representación colectiva tienen que ser incluidas de maneras que hagan efectivas las decisiones de las comunidades y de las organizaciones.

Lo que pensamos acerca de la naturaleza y de las relaciones sociales es lo que está a debate, porque existen al menos dos visiones; una que considera a la naturaleza como recursos a explotar para producir riqueza, a sus productos como mercancías y a los actores sociales como mercancía también, como si unos fueran superiores y otros inferiores, a los definidos como inferiores como dignos de ser explotados y discriminados; la otra visión (no sólo de los indígenas sino de todos aquellos que quieren un equilibrio ecológico y justicia social) es que la naturaleza es un ser vivo que debe ser respetado, utilizado para el bien de todos pero sin ser dañado, además los actores sociales tenemos derechos individuales y colectivos, y son la reciprocidad y la solidaridad, no la codicia, la competencia y la concepción del ser humano como mercancía, los valores que deben organizar la interacción social.

Los movimientos indígenas abren la puerta hacia una dimensión significativa distinta, de manera que independientemente de lo que ocurre en las luchas coyunturales, el resultado de sus planteamientos es que no sólo ellos requieren el reconocimiento de su ciudadanía colectiva sino todos los habitantes de cada Estado latinoamericano. La ciudadanía individual debe conservarse, pero ya que más allá de las elecciones de candidatos, la mayoría de las acciones políticas suelen darse a través de organizaciones populares o movimientos sociales, nuestra concepción de la democracia debe ser reconstruida en función de este tipo de participación y acción.

Al plantear el respeto e inclusión de la diversidad y de los diversos actores en la toma de decisiones políticas, los indígenas no hablan sólo por ellos mismos sino por todos, porque ese todos no es una homogeneidad nacional sino una heterogeneidad social, ideológica y cultural. Es por eso que sus luchas y planteamientos despiertan la esperanza en la

transformación social, no es que ellos sean los únicos agentes del cambio, tampoco significa que sean perfectos en términos de algún idealismo, sucede que su concepción del mundo coincide con los anhelos de conservar la vida del planeta y de todos los seres vivos, con el de alcanzar una distribución de recursos que tenga como consecuencia una buena vida para todos los habitantes de nuestros países, y también con el construir relaciones sociales respetuosas, recíprocas y solidarias.

Los actores políticos que actualmente dirigen el Estado deben desarrollar consciencia con respecto a los paradigmas y debates que han sido planteados por los movimientos indígenas, y dejar atrás las concepciones asistencialista e indigenista. No se trata, por supuesto de no otorgar recursos estatales a las comunidades indígenas, sino de permitir a sus integrantes y representantes políticos participación activa y plena en el diseño de proyectos de desarrollo y manejo de recursos naturales.

La experiencia histórica muestra que la igualdad formal entre desiguales sólo profundiza la desigualdad. Para alcanzar la igualdad entre desiguales, es preciso que durante una fase determinada, los menos favorecidos reciban no igual, sino más: reconocimiento de derechos especiales, más garantías, más apoyos, más recursos, etc.<sup>170</sup>

Las capacitaciones técnicas siguen siendo necesarias, pero el respeto e inclusión de las sabidurías milenarias tienen que formar parte del conocimiento aplicado al uso de los recursos naturales y al desarrollo de proyectos autonómicos.

El respeto a la pluralidad jurídica será consecuencia del entendimiento que se logre con el debate intercultural. Las leyes que permitan en la práctica la autonomía y la autodeterminación deben ser construidas localmente porque existen diferencias culturales y organizativas entre comunidades, pueblos y naciones y también diferencias en la composición étnico-cultural de cada territorio (mestizos y afrodescendientes habitan también territorios indígenas).

Hay dos obstáculos para la aceptación plena de la autonomía jurídica en Ecuador, el primero es que cuando actores sociales externos cometen algún delito en un territorio autónomo, la legislación indígena y su aplicación de sanciones no es aceptada por las Cortes y autoridades estatales. El segundo obstáculo es la cosmovisión; más allá de los intereses económicos existe un enfrentamiento de concepciones del mundo, de la realidad natural, económica y social. Una demarcación territorial implica una visión

---

<sup>170</sup> Díaz Polanco, Héctor, *para entender La diversidad cultural y la autonomía en México*, Nostra Ediciones, México, D.F., 2009, p. 29.



religiosa de la tierra y la naturaleza. Para quienes conciben el mundo desde los símbolos y creencias occidentales-capitalistas, la naturaleza, los animales y los seres humanos son recursos de los cuales se debe obtener el máximo lucro posible, para los shuar y achuar que habitan la selva amazónica, de la naturaleza se debe tomar sólo lo necesario para sostener la vida de quienes la habitan y sin dañarla.

Cuando se trata de aplicar la autonomía jurídica a individuos que forman parte del territorio autónomo, que lo habitan, que comparten esa cultura, resolver las controversias es más sencillo. Como ejemplo tenemos el caso del fute dirimido por la Corte Constitucional Colombiana en 1997 en el cual un hombre perteneciente a la comunidad indígena paez fue sentenciado por las autoridades indígenas a perder sus derechos políticos dentro de la comunidad y a recibir fuetazos. La Corte observó que las sanciones no se asociaban con la tortura ni violaban otras garantías y que el sujeto formaba parte de la vida comunitaria y también que en el fondo la tensión era por una diferencia de pensamiento entre la sociedad mayoritaria y la comunidad paez, y así llegó a la conclusión de que ninguna visión del mundo debe imponerse y que las autoridades indígenas juzgaron correctamente de acuerdo a su propia normatividad. En estos casos entonces, la autonomía jurisdiccional de las naciones y pueblos indígenas es posible si los jueces ante quienes se presentan las controversias asumen una postura de reconocimiento de la pluralidad cultural existente.

Para determinar los límites de los territorios autónomos es necesario precisar qué se entiende por este concepto, si se trata sólo de tierras agrícolas, si la delimitación implica un espacio jurisdiccional, cultural o mítico. Existen naciones con regímenes autonómicos que han funcionado, con diferentes grados de desarrollo, y aunque en cada país, región, e incluso comunidad hay especificidades para construir la autonomía, existen modelos interesantes en los que se puede observar la complejidad de estos procesos. Podemos usar los ejemplos de Bolivia y Nicaragua para entender cómo puede solucionarse la existencia de pobladores étnica y culturalmente diversos al interior de cada territorio.

En el caso de Bolivia se reconocieron siete circunscripciones especiales indígenas, los representantes son nombrados según las normas y procedimientos de cada nación de la que provienen, pero su postulación se hace mediante organizaciones políticas.

En Nicaragua se dio un trabajo de científicos sociales que apoyaron a las comunidades en la definición técnica y demarcación del territorio autonómico. Se determinaron por ejemplo las formas de alianza y los derechos de las poblaciones no indígenas de acuerdo a la antigüedad de su asentamiento y se hizo un trabajo de delimitación de acuerdo a las creencias de las naciones Rama y Kriol, específicamente según el entierro de cordones

umbilicales y túneles energéticos de transporte de chamanes, también se elaboró una guía de convivencia social y económica. El Estado reconoció cuatro títulos territoriales, incluyendo el territorio Rama y Kriol.

En Ecuador la implicación territorial de la plurinacionalidad se empezó a tratar en la “Ley de Nacionalidades Indígenas” en 1988. La definición se enfocó tanto en establecer el espacio necesario para el desarrollo de las culturas de las naciones como en dejar claro que la explotación de los recursos naturales en los territorios autónomos debe ser consultada a la comunidad.<sup>171</sup>

El control del territorio es más importante que la formalidad del título, los prefectos o alcaldes municipales del sistema de gobierno liberal quieren mantener la autoridad, miembros de las oligarquías se oponen también y han utilizado a la Corte Constitucional para evitar que se den los pasos siguientes a la aprobación constitucional en la aplicación práctica de las autonomías.

Por supuesto el debate y la lucha no terminan; pero lo importante es el alcance en la aplicación de las autonomías; es en la dimensión práctica donde surgen los mayores conflictos que por supuesto se deben a concepciones distintas del mundo y a intereses económicos y políticos. La lucha de la CONAIE es porque los gobiernos reconozcan derechos mucho más amplios. Poder ejercer las autonomías plenamente requiere que el Estado sea efectivamente plurinacional y multicultural jurídicamente y en la aplicación de políticas nacionales. La posibilidad de que un diálogo intercultural abierto que permita

---

<sup>171</sup> Los avances constitucionales en Ecuador en materia de autonomías han sido considerables, desafortunadamente desde grupos de poder del Estado se obstaculiza el llevar a la práctica el reconocimiento de las autonomías. Se han llevado a cabo, por ejemplo, derogaciones que impiden un verdadero comienzo de las autonomías regionales. Con el objetivo de estructurar y distribuir de una mejor manera los recursos destinados a las autonomías, desde el 2017 Ecuador se halla dividido en 7 regiones autónomas, 2 distritos metropolitanos (Quito y Guayaquil) y una región de régimen especial (Galápagos). De acuerdo con la Constitución del 2008, las provincias pueden agruparse para conformar *Regiones autónomas de Ecuador*. La **Constitución de Ecuador de 2008**, denominada oficialmente como **Constitución de la República del Ecuador** es la norma jurídica suprema vigente del Ecuador. Reemplazó a la Constitución de 1998. Fue redactada por la Asamblea Nacional Constituyente que sesionó entre 2007 y 2008; y luego, el texto normativo fue sometido a referéndum constitucional siendo aprobado mediante sufragio universal obteniendo el 63.93 % de los votos válidos. El texto aprobado fue enviado y publicado en el Registro Oficial y rige como constitución nacional desde el 20 de octubre de 2008. La bancada de Alianza PAIS y sus aliados dieron paso en diciembre del 2015 a la aprobación de 15 cambios en la Constitución del 2008. Dos años y medio después, la Corte Constitucional (CC), hoy cesada, derogó doce de estas enmiendas constitucionales. Una de ellas relacionada con el plazo para crear regiones autónomas. El tema ha vuelto a generar análisis y preocupación entre varios prefectos porque con la sentencia de la CC, del 1 de agosto, volvería a entrar en vigencia la disposición transitoria primera numeral 9 de la Constitución, que fija ocho años para la conformación de regiones autónomas. Un plazo que ya venció hace dos años. En 2018 se propuso eliminar regiones autónomas y establecer prefecturas. Tomado de [www.eluniverso.com/noticias/2018/10/08](http://www.eluniverso.com/noticias/2018/10/08).

transformaciones en el manejo de recursos naturales y en las relaciones sociales, incluidas las relaciones sociales de producción y distribución de la riqueza, implica que los movimientos populares ganen una lucha de clases, en el sentido de que los actores políticos que ganen las elecciones de cargos estatales deben tener mentalidades abiertas y dispuestas a este tipo de diálogo o mejor aún, formar parte de los movimientos populares. Incluso esto no es suficiente, el poder Judicial, las Cortes también toman decisiones que impiden o posibilitan cambios.

Entonces, el ganar requiere que en primer lugar que, ocurra el diálogo intercultural entre los movimientos indígenas y los otros movimientos populares, logrando así una unión sólida para luchar en conjunto, en segundo lugar los movimientos sociales deben iniciar tanto en las comunidades rurales como en los barrios urbanos reflexiones similares a las que se dieron en la Sierra ecuatoriana entre los quichuas, la gente debe analizar su situación social, redefinirse social, cultural y políticamente, llegar a comprender los planteamientos de los movimientos indígenas y reflexionar desde discursos liberadores. Este es un trabajo de transformación sistémica de las sociedades. Para que la liberación de los indígenas sea efectiva, definitiva, como dice Luis Macas, todos los actores sociales oprimidos de nuestros países deben liberarse, y la liberación comienza por ser mental.

Los movimientos indígenas efectivamente plantean una lucha de clases, pero es una lucha de clases que busca crear consciencia política en el tema de la diversidad nacional y cultural, es una lucha que implica un discurso liberador que recuerda y analiza el hecho de que en América Latina la explotación y la exclusión se justificaron en un discurso de discriminación a los miembros de las naciones originarias y hacia sus características étnicas y culturales. En América Latina la lucha contra el capitalismo se enlaza con la lucha contra el colonialismo interno continuación del colonialismo ibérico. Boaventura de Sousa Santos aclara, retomando el concepto de Pablo González Casanova, lo que es en realidad el colonialismo interno.

La dificultad de imaginar la alternativa al colonialismo reside en que, el colonialismo interno no sólo, ni principalmente es una política de Estado, como sucedía con el colonialismo de ocupación extranjera, sino que es una gramática social muy vasta que atraviesa la sociabilidad, los espacios público y privado, la cultura, las mentalidades y subjetividades. Es, en resumen, un modo de vivir y convivir muchas veces compartido por quienes se benefician de él y por los que lo sufren.<sup>172</sup>

---

<sup>172</sup> De Sousa Santos, Boaventura, *Refundación del Estado en América Latina, Perspectivas desde una epistemología del Sur*, Siglo XXI Editores, México D.F. 2010, p.32.

La dominación es principalmente de significados, significados que se han otorgado a las relaciones sociales de dominación-subordinación y a los actores sociales en sí mismos. La teoría crítica marxista nos es útil para comprender las relaciones de dominación subordinación sobre todo entre burguesía y trabajadores, pero fue construida con un enfoque europeo desde el cual no era posible prever la existencia futura de un proyecto como el del movimiento indígena ecuatoriano que tiene prácticas políticas emancipadoras distintas a las imaginadas desde la concepción del socialismo.

Por eso, para pensar la transformación social desde los nuevos paradigmas que ofrecen los movimientos indígenas necesitamos una teoría como la de Alexander, una Sociología cultural que concibe que la vida y los procesos sociales están interconectados con las representaciones colectivas, que hay ligas emocionales entre los esquemas culturales y las experiencias significativas de los actores, que en cada acción hay una dimensión de libre albedrío, que decidimos qué posiciones tomar frente a la realidad, y también que los discursos, las experiencias significativas distintas y la inevitable interacción con el otro nos inducen a la reinterpretación. Es cierto (como dice Parsons) que, como personalidades, los actores sociales somos sistemas, pero (desde la visión de Alexander) sistemas que se cuestionan y se reconstruyen a sí mismos, por ser seres pensantes. El futuro entonces se concibe como incierto porque existe la creatividad interaccional.

En las realidades latinoamericanas la discriminación de castas se torna discurso que justifica la explotación y forma personalidades que creen en y practican el colonialismo interno. Son sociedades en las cuales el desarrollo del capitalismo crece de la mano del colonialismo interno, aquí no se entiende capitalismo sin colonialismo interno, son un entramado social complejo que designa realidades y actores superiores e inferiores. “La injusticia social se basa en la injusticia cognitiva”.<sup>173</sup>

En América Latina se impuso una cosmovisión de origen europeo, la mezcla cultural se dio por supuesto, pero negando la validez de los esquemas culturales de las naciones originarias, aun actualmente, se les concibe como alternativas no creíbles, es decir, son entidades descalificadas. Dentro de esta lógica de pensamiento se cree que existe una monocultura del saber, y se transforma así a la ciencia moderna en criterio único de verdad, la historia tiene sentido y dirección únicos y al final, ubicados en ese concepto de progreso están los países que son potencias. Dentro de esta misma visión hay una lógica de clasificación social, se naturalizan las jerarquías hombre-mujer y hombre blanco - hombre moreno no europeo o no estadounidense, lo universal y lo global se considera

---

<sup>173</sup> Ibidem, p.51.

superior a las realidades que dependen de contextos, realidades a las cuales se designa como particulares o locales, los criterios de productividad capitalista se consideran los únicos válidos y el crecimiento económico es un objetivo incuestionable, la naturaleza y los seres humanos productivos son los que producen el mayor nivel de lucro en un determinado ciclo de producción.

Pero la comprensión del mundo es mucho más vasta que la concepción occidental. Ninguna cultura está completa ni es perfecta, todas de culturas aportan elementos simbólicos y prácticos valiosos. Por eso, a partir de las prácticas indígenas y populares podemos aprender a valorar los conocimientos científicos y no científicos y a construir como resultado del diálogo intercultural relaciones diferentes entre los diferentes tipos de conocimiento.

Para construir una nueva relación entre diferentes tipos de conocimiento se requiere en primer lugar, identificar símbolos, valores y concepciones eurocéntricas del colonialismo en las relaciones sociales y en los discursos populares, la segunda parte es romper con la relación que da hegemonía a las culturas coloniales y construir una relación de complementación entre éstas y las culturas indígenas. Debe ser una reconstrucción epistemológica pensada, debatida, que no caiga ni en el relativismo ni en el universalismo.

Alcanzar la realización de una sociedad justa y en la que la vida y la salud de sus habitantes sea posible requiere de aceptar que no nos enfrentamos sólo a actores política y económicamente poderosos que se oponen a esos cambios sino a representaciones colectivas y mentalidades estructuradas según el modelo eurocéntrico capitalista y colonialista en las cuales se niega existencia o validez a las alternativas de relaciones sociales y de relación del ser humano con la naturaleza que son consideradas como rivales.

No importa quienes realicen las extracciones mineras o petroleras, si compañías nacionales estatales o transnacionales, la contaminación es la misma si el gobierno es de derecha o de izquierda, el debate principal no es ya sobre porcentajes de ganancia para inversionistas privados y los Estados-nación, sino un debate entre cosmovisiones distintas. Para los shuar, achuar, huaranis y todos los habitantes originarios de la selva amazónica, la naturaleza es una comunidad de seres biológicos y espirituales de la cual ellos son parte. Para quienes quieren extraer petróleo y minerales es una fuente de millones de dólares.

Estas concepciones son opuestas. Entre los capitalistas interesados y las naciones indígenas no hay punto de encuentro, pero entre estas últimas, la mayoría de los habitantes de Ecuador, y todos los seres humanos que no se benefician directamente de estas extracciones y por supuesto sí de lo que representa la Amazonía para la vida del planeta, sí puede haber comprensión mutua, porque el objetivo es el mismo: mantener la vida.

En cuanto a las relaciones sociales, las culturas indígenas tienen también aportaciones importantes, la solidaridad y la reciprocidad son las formas en las que los actores sociales deben relacionarse y no mediante la explotación ni la dominación. La ganancia y la competencia podrían coexistir con la práctica del buen vivir indígena, pero estableciendo límites para la acumulación y normas de acuerdo a valores (respeto a la naturaleza y a los seres humanos) para la competencia.

La transformación de las representaciones colectivas es un paso previo para poder vencer en la lucha de clases, para que sea posible que actores sociales de izquierda que se oponen a ese entramado de dominación y explotación que son el capitalismo y el colonialismo interno gobiernen y decidan crear y aplicar leyes y políticas acordes a un nuevo proyecto de sociedad que tenga como objetivos la justicia social, el fin de todas las formas de opresión y violencia, el reconocimiento, valoración y aplicación del plurinacionalismo y la multiculturalidad en todas las esferas y niveles de la sociedad y del gobierno.

### **CAPÍTULO III: IDENTIDADES Y ORIGENES DEL DISCURSO**

#### **I. CONSTRUCCIÓN DE UNA IDENTIDAD INDÍGENA POSITIVA**

La reconstrucción de las identidades indígenas ecuatorianas entre 1974 y 1990 ha significado una transformación relevante en el sistema social ecuatoriano porque a partir de que los indígenas reconstruyen su identidad uniendo los conceptos de clase, etnia y comunidad de cultura, han transformado tanto su acción social como a sí mismos.

Como se ha explicado ya en el marco teórico, en este estudio se sostiene que la transformación social es posible, es permanente y ocurre debido a la constante interpretación de sí mismos y de la realidad social que realizan los actores sociales, ya que de la interpretación dependen las decisiones y, por lo tanto, la acción.

En este periodo ha ocurrido en Ecuador una afirmación de los actores indígenas, lo que Napoleón Salto llama “reindigenización” como resultado de la reflexión generada tanto

en la Sierra como en la Amazonía como respuesta a las consecuencias de las reformas agrarias de 1964 y 1972.

Napoleón Saltos, ideólogo y activista de izquierda, así como profesor de la Universidad Central de Ecuador, nos habló en 2004 en entrevista acerca de este tema cuando se le preguntó acerca de la recuperación de las culturas prehispánicas y del discurso político de la CONAIE.

Yo creo que ese es un punto de fuerza del movimiento indígena, porque podríamos hablar de un proceso de reindigenización. Hasta el 90 la estrategia de supervivencia era el blanqueamiento; el renunciamiento; hasta el 70 más o menos, porque en el 74 podríamos poner algunos cortes; en el 74 empieza a haber una lenta recuperación del tema de identidad. Pero claro, el momento clave es el 90, en el 90 con el levantamiento indígena que se da acá, hay un vuelco, porque el mismo hecho de ser indio que era motivo de rechazo, se convierte en motivo de identidad y de aceptación. Yo diría que desde el 74,75 para acá, hay un proceso de reindigenización; de recuperación de la identidad, y en eso sí han avanzado mucho los pueblos indígenas. Miremos un indicador, por ejemplo, la reconstrucción de la gramática quichua. Están avanzando, un poco más lentamente en la reconstrucción de la gramática shuar. Creo que lingüísticamente va a ser muy difícil que avancen más allá, porque las otras lenguas están menos desarrolladas. Pero por lo menos en torno a las dos grandes nacionalidades, etnias, que es la quichua y la shuar, son las dos más grandes. Yo creo, incluso en esto del idioma, de la gramática, de la recuperación de la poesía, de la música, se ha avanzado mucho.<sup>174</sup>

Una de las consecuencias de la reflexión que los indígenas han realizado acerca de su realidad y de sus identidades ha sido la reinterpretación positiva de sí mismos. Dicha reinterpretación los ha llevado a transformar los conceptos de indio y de indígena, que tuvieron una carga negativa, en conceptos positivos que los identifican frente a las sociedades nacional e internacional. Actualmente los indígenas ecuatorianos se muestran orgullosos de ser indígenas. Dejaron de asumir la carga devaluatoria de las palabras indio e indígena para describir su significado desde el orgullo de sus culturas y de su pertenencia étnica.

Hasta 1990 el sistema de castas determinó el sistema de posiciones sociales, definiendo de acuerdo a las diferencias culturales y a los rasgos físicos de los actores sociales la jerarquía de la sociedad ecuatoriana. Los indígenas y los africanos o afroamericanos eran

---

<sup>174</sup> Ver entrevista completa a Napoleón Saltos en: Anexos.

explotados como esclavos y tratados como seres inferiores, ocupaban el sitio más bajo de la escala social, en el otro extremo los criollos o autodenominados blancos se establecían a sí mismos como la posición más alta, quedando los mestizos en rangos intermedios. Ecuador ha sido incluso durante la República una sociedad de castas.

Para Marx, la historia de todas las sociedades es la historia de la lucha de clases.<sup>175</sup> En Ecuador, la explotación y opresión no ha sido sólo de clases sino de castas. Los levantamientos indígenas desde la conquista hasta finales del siglo XIX, las luchas campesinas y el actual movimiento indígena pueden entenderse en este contexto de explotación y lucha de castas.<sup>176</sup>

Para Marx la lucha de clases es el motor de la historia, es lo que provoca la transformación de las sociedades. En el caso del movimiento indígena contemporáneo se da la lucha de clases en el marco de la lucha por la recuperación de la tierra, los territorios y la lucha por la recuperación de los derechos colectivos de las nacionalidades y pueblos indígenas y por el fin de la discriminación cultural y étnica, comenzando con la transformación de la visión de sí mismos. Para ello construyeron una organización que entre 1990 y 2000 se convirtió en el movimiento social más fuerte de ese país y que se ha consolidado como uno de los actores políticos más importantes del país.

No poder satisfacer necesidades básicas, perder derechos o privilegios son motivaciones de los actores sociales. Pero entre las condiciones materiales y la acción, media la interpretación. La interpretación define la decisión de actuar o no. De la interpretación depende si nos sentimos capaces o no de incidir en la realidad, de ser agentes. Interpretamos desde nuestras creencias formadas por experiencias significativas y los esquemas culturales que hemos internalizado. Nuestras emociones, sentimientos y pensamientos en torno a las condiciones materiales están moldeados por nuestras creencias. Podemos internalizar discursos en la medida en la que estos encuentren un enlace con nuestras experiencias significativas y nuestros esquemas culturales.

Para comprender cómo la transformación de la interpretación de las identidades indígenas incide en la acción social de los actores indígenas y las consecuencias que en el sistema social ecuatoriano ha tenido esta transformación, se analiza a continuación el contexto social en el que los indígenas ecuatorianos se encontraban hasta los años sesenta.

---

<sup>175</sup> Marx, Karl y Friedrich Engels, Manifiesto del Partido Comunista, Longseller, Buenos Aires, 2003, p.123.

<sup>176</sup> Durante la Colonia, los opresores de los indígenas fueron los españoles y a partir de la República, criollos y aquellos mestizos que asumieron como propios los valores y posturas coloniales.



## Contexto Social y Reconstrucción de la Identidad

En Ecuador se intentó construir, a partir de 1830, año del comienzo formal de la República, un Estado moderno que unía en el discurso oficial, el concepto de Estado con el de Nación, negando así la diversidad cultural y étnica existente que el Estado colonial sí había aceptado y sobre la cual había legislado.

Pero esta negación en el Estado republicano era formal y no tuvo como consecuencias ni la homogeneización de la sociedad ni tampoco terminó con la discriminación de los valores, rasgos y personas indígenas.

Definimos Estado como espacio de lucha por el poder de organización de la sociedad, siendo los principales medios de dominación de éste la coacción considerada legítima y el sistema legal o derecho.

La diversidad no podía terminar por simple decreto, los indígenas seguirían siendo diferentes, y los mestizos y criollos lo manifestaban en acciones de discriminación. La discriminación de castas constituyó un hecho, y a pesar de la igualdad formal establecida en la Constitución, en la base del sistema social de la República ecuatoriana, la herencia colonial persistió en los sistemas de la personalidad de los actores sociales.<sup>177</sup>

El discurso de discriminación a los indígenas era funcional tanto para el modo de producción como para el sistema político republicano porque los intereses creados<sup>178</sup> durante la Colonia en torno a la explotación y la exclusión de la población indígena se mantuvieron.

Esta afirmación se puede corroborar en el hecho de que a pesar de que el censo oficial de población de 1871 en Ecuador no incluía la condición étnica en sus distinciones, a nivel local los actores políticos se dieron a la tarea de obtener los datos al respecto.

Los gobernantes de las provincias serranas...efectuaron estimaciones cuantitativas de blancos, indios y mestizos, y en las provincias costeñas aparecieron estimaciones y apreciaciones de las castas (mestizos y mulatos),

---

<sup>177</sup> La personalidad en Parsons y Alexander se forma con la introyección de las relaciones sociales que vivimos.

<sup>178</sup> El concepto de intereses creados es un concepto de Parsons. Estos intereses creados no son sólo económicos, tienen relación con la gratificación que implica para los actores sociales el desempeñar los roles sociales.

utilizándose las definiciones de origen colonial, relativas a los diversos tipos de mestizaje.<sup>179</sup>

La importancia de ser o no ser indígena en Ecuador podía observarse también hasta 1970, 1974 como señala Napoleón Saltos, en la relación entre la visión que los actores sociales tienen de sí mismos y la negación de la pertenencia al sector indígena. Para ilustrar esta visión se cita un fragmento del texto de Manuel Espinosa: *Los mestizos ecuatorianos y las señas de identidad cultural*, en el cual el autor nos explica como aún en el siglo XX, la mayoría de los ecuatorianos procuran definirse como blancos y muchos discriminan a quienes tienen más rasgos indígenas que ellos, una pronunciación del español que deja ver este origen, o simplemente a quienes tienen un tono de piel más oscuro. Este es en general un comportamiento que se asienta en el discurso del mestizaje y la nación ecuatoriana, construido por los ideólogos del siglo XIX.

...Como resultado de la incidencia y predominio social de la ideología del mestizaje, los mestizos ecuatorianos conciben en última instancia al mestizaje como un hecho racial. Mientras que en términos culturales se asumen como personas occidentales. Esto explica por qué el mestizo común urbano rechaza o se muestra reacio a aceptar cualquier señalamiento que busque presentarlo como un individuo de ascendencia indígena o portador de rasgos culturales indios.<sup>180</sup>

Por otro lado, tenemos un indicador del sostén que la discriminación tenía en la interacción social cotidiana en el hecho de que, en Ecuador, para insultar a cualquiera a quien se despreciara o se le quisiera llamar tonto, torpe, salvaje o sin modales, aun siendo criollo o europeo, se le tildaba de indio. Los llamaban así en tono despreciativo, en ocasiones acompañando el sustantivo de adjetivos peyorativos; y quienes eran llamados así se ofendían mucho, lo cual nos da una idea de la carga negativa que tenía el término.

En una entrevista de Heinz Dieterich a Blanca Choncoso, una de los dirigentes de la CONAIE, ella relata y explica la forma discriminatoria que implicaba aún en los años 70 la palabra "indio".

El término indio como lo trataban en la sociedad, si era racista, e indio verde mucho más todavía, o también indio rosca que nos decían como algo torpe. O sea, se han inventado términos para degradarnos a nosotros. El mismo hecho de decir:

---

<sup>179</sup> Ibarra, Hernán, "La identidad devaluada de los modern indians" en: Almeida Ileana, *Indios: Una reflexión sobre el levantamiento Indígena de 1990*, Ediciones Abaya- Yala, Quito, Ecuador, 1992, p.326.

<sup>180</sup> Espinosa Apolo, Manuel, *Los mestizos ecuatorianos y las señas de identidad cultural*, Tercera Edición, Ed. Trama Social, Quito, Ecuador, 2000, p.223.

es indio, nos ha ofendido terriblemente. Un indio en la forma de trato de ellos, es tonto, torpe; significa menos que el animal; inservible, algo que le trae vergüenza, algo quizá no muy humano.<sup>181</sup>

La importancia de la transformación en la concepción que los indígenas tienen de sí mismos, es evidente después de conocer este ambiente de discriminación y la importancia que todos los actores sociales ponían en diferenciarse los unos de los otros en términos de su pertenencia o no al sector indígena, y sobre todo en negar el ser indígena.

Hay que señalar que durante el periodo colonial y republicano se dio la migración de indígenas hacia las ciudades; ahí pretendían convertirse en mestizos para escapar de la hacienda y también de la discriminación; se vestían con atuendos mestizos y dejaban de hablar sus lenguas madre en público. Ser indígena significaba ser discriminado y tener menos derechos en la sociedad ecuatoriana; de manera que el que muchos optaran por la negación fue una consecuencia de esta realidad opresiva.

Los quichuas serranos que dejaron las haciendas para migrar a Quito, Guayaquil y Cuenca imitaron en público a los criollos, pero en su barrio preservaron los esquemas culturales quechuas. Entonces hay momentos de la historia de Ecuador en los cuales convertirse en mestizo significaba para los indígenas que migraban a las ciudades vestirse con atuendos mestizos, no hablar lenguas indígenas y comportarse en público lo más apegado posible al modelo criollo; es decir, negar en público la pertenencia étnico-cultural a una nacionalidad indígena y decirse mestizo. Se niega lo indígena como una forma de sobrevivencia.

Posteriormente, las generaciones que ya nacen y se crían en las ciudades, ya no serán conscientes de la elección de sobrevivencia que para sus abuelos y bisabuelos significó el ocultar públicamente su identidad quichua. Las generaciones más jóvenes de las ciudades se asumen cada vez más como mestizas. La alfabetización contribuye a perder la lengua quechua, los valores capitalistas se van gradualmente aceptando, el cristianismo católico sigue siendo un sincretismo religioso pero la consciencia de lo que hay de espiritualidad quechua se va perdiendo.

Los jóvenes urbanos latinoamericanos, ya no conocen los esquemas culturales nativos americanos de nuestra espiritualidad, religiosidad, y creencias que guían la vida, que definen nuestra comprensión de la realidad. No lo sabemos porque por al menos un siglo, la estrategia de sobrevivencia de nuestros ancestros o una parte de ellos, fue ocultarla,

---

<sup>181</sup> Dieterich, Heinz, et al, *La cuarta vía al poder: Venezuela, Colombia, Ecuador*, Editora Quimera, México, 2001, pp.112 y 113.

negarla, esconderla en el barrio o en la casa. Los hijos fueron perdiendo consciencia de su origen, de parte importante de quiénes son.

Sin embargo, aunque los habitantes de las urbes ecuatorianas hayan perdido consciencia de su cultura quechua, esto no significa que no exista en ellos, porque es una cultura vivida (aunque no sea reconocida).

Con la reconstrucción de las identidades indígenas se produce el fenómeno inverso; ahora muchos indígenas que quizá antes no reconocieran su pertenencia étnico-cultural quieren mostrar su orgullo por pertenecer a la nacionalidad quichua o shuar (por poner dos ejemplos) se visten con los atuendos quichuas o shuar. Como conclusión puede decirse que el mostrar en público aquello que los actores quieren o sienten ser, parece ser, al menos en el caso ecuatoriano, una señal importante de asumir la identidad.

Luís Maldonado, quien es de nacionalidad quichua y ha representado varios cargos en instituciones de gobierno ganadas por la CONAIE, se hace la pregunta de si este proceso vivido y construido por los pueblos indígenas ha creado un nuevo tipo de ciudadanía: una ciudadanía colectiva basada en la cultura.<sup>182</sup> “...Varios intelectuales e investigadores afirman que en el Ecuador se ha desarrollado una ciudadanía colectiva y además étnica.”<sup>183</sup>

Entonces, la reconstrucción de la identidad indígena tendría una importante consecuencia política: la de una ciudadanía colectiva étnica basada en la lucha por el reconocimiento de la diferencia cultural como característica positiva.

La concepción positiva que los indígenas tienen de sí mismos se hizo pública en la movilización indígena de 1990, en un discurso que critica y denuncia la visión negativa que se construyó durante la Colonia y que se preservó a lo largo de la historia hasta el siglo XX.

Tanto en este discurso que realza las identidades indígenas y a ellos como tales, como en el cambio en la organización y formas de acción política podemos apreciar que ha operado una reconstrucción de la identidad indígena.

Pero, ¿qué es la identidad y por qué decimos que se construye? Adriana Murguía argumenta que en las sociedades contemporáneas “la identidad es resultado de una serie de elecciones que los actores efectúan en el contexto de una cultura que ofrece múltiples

---

<sup>182</sup> Ibidem.

<sup>183</sup> Entrevista a Luis Maldonado realizada por Daniel Mato –profesor de la Universidad Central de Venezuela– en Quito, Ecuador el 30 de julio de 2003. Ver en: [www.globalcult.org.ve/entrevistas.html](http://www.globalcult.org.ve/entrevistas.html)

posibilidades.”<sup>184</sup> En el caso de Ecuador no hay una sola cultura sino una pluralidad de ellas que ofrecen esquemas diversos que en algunos casos encuentran confluencia y que en otros son contradictorios entre sí.

En el republicano siglo XIX, en el marco del discurso del liberalismo se concibe a lo indígena como la imagen del retraso frente al concepto de modernidad, y se pretende su superación a través de la integración a la sociedad nacional. Para ello los indígenas debían convertirse en mestizos, es decir adquirir los valores hispanos y rechazar y renunciar a los de su propia comunidad etno-cultural. Ello se lograba en Ecuador, saliendo de sus comunidades, migrando a las ciudades, cambiando su vestimenta, hablando español y no sus lenguas originales y tratando de imitar a los criollos en sus maneras.

La identidad mestiza en Ecuador consiste precisamente en negar y rechazar públicamente el origen indígena describiéndose los actores a sí mismos como blancos, llegando incluso a recurrir a un medio que surgió en la Colonia: inventar ancestros europeos.

Manuel Espinosa, analista ecuatoriano, emplea un estudio reciente de la lingüista norteamericana Loisa Stark para ilustrar la negación y el rechazo de la ascendencia y culturas indígenas a través de la descripción de la etnonimia evasiva empleada en Ecuador para definir a los otros y autodefinirse.

...Cuatro personas, un miembro de comunidad indígena, un tractorista, un administrador de hacienda y un dueño de hacienda se autodefinen y definen a los demás. Para el primero el tractorista es un cholo,<sup>185</sup> el administrador de hacienda un mishu y el hacendado amo,<sup>186</sup> mientras que él se autodefine como runa.<sup>187</sup> Para el tractorista el miembro de la comunidad es un longo,<sup>188</sup> el administrador

---

<sup>184</sup> Murguía, , Lores Adriana, Tesis de maestría: Cultura y Motivación: reflexiones desde la teoría de la acción, Editado por la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, División de Estudios de Posgrado, UNAM, México, 2002, p.111.

<sup>185</sup> La palabra cholo es una palabra autóctona que surge y se forma dentro de las colonias hispanoamericanas y que se utilizó para designar a los individuos que eran producto de las uniones conyugales entre los indios y los que se consideraban mestizos. Pero adquirió después una acepción social y actualmente se emplea para llamar a los mestizos considerados no ilustrados y pobres. Posee fundamentalmente valoración negativa. Espinosa; 2000: pp.208 y 209.

<sup>186</sup> Los grupos de un mayor poder adquisitivo, ya sean de extracción aristocrática o por ascenso social (nuevos ricos) seguirán definiéndose como blancos.

<sup>187</sup> Runa significa hombre en lengua quechua.

<sup>188</sup> El término longo se utiliza para designar a los indígenas quichuas y tiene una valoración negativa. *Ibíd* p.210.

de hacienda, el dueño de hacienda y él mismo son blancos. Para el administrador de hacienda el miembro de la comunidad es un natural, el tractorista un cholo, el dueño de hacienda y él mismo son blancos. Por último el dueño de hacienda define al miembro de la comunidad como indígena, el tractorista como cholo, al administrador como mestizo,<sup>189</sup> mientras que él mismo se considera blanco. Todo esto revela el carácter más o menos arbitrario que supone la afiliación étnica en un contexto de convivencia multiétnica.<sup>190</sup>

En la cita anterior podemos observar cómo se autoidentifica un quichua de la Sierra ecuatoriana ¿se llama a sí mismo indígena o campesino? No, se identifica a sí mismo como runa, que significa hombre en quechua.

Platicando con un hombre maya de Chiapas acerca de esta tesis él me dijo. “A nosotros nos han llamado indígenas, indios, pero no es eso lo que somos, nosotros no nos llamamos indígenas a nosotros mismos, mayas es lo que somos”.

Desde la perspectiva de Giménez esos otros que tienen un papel dominante en una sociedad se otorgan el derecho de definir la identidad de quienes se encuentran en una posición subordinada, pero no somos prisioneros de cómo nos ven los demás, podemos incluso actuar instrumentalmente, dramáticamente en términos de Irving Goffman.<sup>191</sup> Como dice Alexander, el comportamiento de los otros nos obliga a sumir cierta posición en la acción, pero la libertad se encuentra en la interpretación, porque como siempre estamos inventando formas ligeramente nuevas de comprender la realidad, somos capaces de reinterpretar quiénes somos y por tanto de decidir actuar en formas distintas.

En América Latina los españoles y después la oligarquía definían a los indígenas como seres inferiores. Los indígenas que migraron a las urbes asumieron públicamente vestimenta y formas de comportamiento criollo sobre todo en el ámbito laboral, pero en su barrio actuaban conforme a las costumbres quechuas.

---

<sup>189</sup> El término mestizo surge como una categoría racial dentro de una nomenclatura o terminología particular construida para clasificar racialmente a los súbditos de la Corona, llamada pigmentocracia, y aunque la connotación racial prevalecerá sobre otras con el tiempo el término adquirió propiedades socioculturales específicas, como ciertos comportamientos, hábitos, costumbres y roles sociales que se van definiendo a medida que el grupo social crece. *Ibíd* p. 204.

<sup>190</sup> Espinosa, Manuel, 2000, p.205. Como lo señala Espinosa citando a Kaarhus: no es posible dejar de advertir que “los términos que el dueño de la hacienda utiliza coinciden con los términos que usualmente se usan en los análisis sociales” que en este estudio también se utilizan igual que en el de Espinosa, quien así lo reconoce. P.207.

<sup>191</sup> Giménez, Gilberto, “La cultura como identidad y la identidad como cultura”, UNAM-IIS, México, 2003.

Así es que la imposición de la identidad no siempre funciona. La vida en las comunidades en el medio rural y en el barrio en el medio urbano permitió la preservación de las culturas prehispánicas a través de las formas de interacción de la vida cotidiana (las relaciones de reciprocidad, el trabajo en las mingas para hacer reparación de calles o instalación de alumbrado por ejemplo) celebraciones y fiestas en los que se llevan a cabo rituales prehispánicos, en el relato de los mitos de abuelos a nietos o de padres a hijos; así es como se conserva la cultura de los pueblos y naciones originarios de Ecuador, entonces la identidad de los indígenas no es la que los actores dominantes quieren que sea.

¿Qué es lo que hace ser a quienes nosotros llamamos indígenas lo que son? Aquellos esquemas culturales que se conservan o que fueron reinterpretados y reconstruidos como consecuencia de la interacción con los otros. Lo que sucede es que cuando la interacción con el otro implica la subordinación, cuando vivimos imposición, no queremos asumir los esquemas y discursos del otro. Lo que de los españoles fue internalizado y reinterpretado desde los esquemas culturales prehispánicos (el proceso de tipificación e invención del que habla Alexander) fue consecuencia de una buena relación con una parte de los misioneros católicos, con aquellos que se comportaron de tal forma que los indígenas los aceptaron, con los que se estableció un lazo afectivo.<sup>192</sup>

Las experiencias tienen sentido emocional. ¿De qué otros internalizamos ideas, concepciones? De aquellos a quienes podemos amar. Principalmente de aquellos con quienes nos podemos identificar.

Entonces, la identidad que quieren imponer los otros, no es necesariamente asumida por los actores subordinados. Si no se cree en ella no es identidad real. Es en la medida en que aceptamos algunos aspectos de la identidad definida por los otros que esa concepción puede formar parte de nuestras creencias. No elegimos para nuestra identidad todas las interacciones o discursos, ni todos los roles que desempeñamos, sino sólo una parte, lo que de nuestro ser queremos aceptar y resaltar. Hay que recordar que no nos relacionamos de la misma manera con cualquier esquema cultural ni con cualquier forma de interacción. Hay niveles de relación con los esquemas culturales, sólo aquellos que se enlazan con nuestras experiencias significativas se internalizan en un nivel de creencias, sólo esos esquemas pueden comprometer nuestras acciones y sólo aquello en lo que verdaderamente creemos puede definir nuestra identidad.

---

<sup>192</sup> Ver a Todorov, Tzvetan en: *La conquista de América, Tipología de las relaciones con el otro*, siglo XXI, México, 1995.

A pesar de esta negación pública de lo indígena, los mestizos en Ecuador tienen en la esfera privada costumbres indígenas que por las amplias migraciones de quichuas serranos a las ciudades y otros pueblos son sobre todo de origen quechua.<sup>193</sup>

El estudio de Espinosa sobre la identidad mestiza revela, al analizar las tradiciones culturales, la cosmovisión y las peculiaridades lingüísticas que, “si bien es cierto que la comunidad mestiza constituye una sociedad compleja y diversa...resulta que todos sus miembros de una u otra forma, en mayor o menor grado, portan los elementos culturales de los cholos, esto es de los mestizos de ascendencia indígena quichua, los que constituyen el grueso de la sociedad nacional.”<sup>194</sup>

A pesar de la evidente presencia de los elementos culturales quechuas en la vida de todos los ecuatorianos, la definición de la identidad indígena se mantuvo en lo público hasta 1990 en una visión negativa en la mayor parte de la sociedad y en la negación de la pertenencia por parte de muchos indígenas.

En los debates que se sostuvieron a lo largo del siglo XIX y del XX acerca de los indígenas entre intelectuales y políticos ecuatorianos, “mucho de lo que se habló sobre el indio terminó en una ideología de alto contenido racista”<sup>195</sup> y, en el pensamiento y prácticas sociales cotidianas, la oposición entre los conceptos de barbarie y civilización siguió empleándose para definir a los indígenas.

A partir de los años setentas del siglo XX, con un acento más fuerte en la protección que el Estado debe a los indígenas, desde el discurso indigenista, se siguió concibiendo a los indígenas como inferiores desde una perspectiva compasiva; mientras el objetivo para las clases gobernantes siguió siendo el de lograr la incorporación de los indígenas a la sociedad homogénea ideal.

La relevancia de la reconstrucción de las identidades indígenas radica en que hasta 1990 cuando ocurre la primera gran movilización indígena contemporánea, los indígenas habían sido definidos públicamente por otros actores: los criollos y los mestizos, y los discursos que permearon fueron los de carga negativa.

---

<sup>193</sup> Quechua se emplea para definir la cultura y la lengua; quichua a la persona perteneciente a la nación de cultura quechua.

<sup>194</sup> Espinosa, Manuel, 2000, Ibidem.

<sup>195</sup> Ibid.



A partir de la movilización de 1990 la sociedad ecuatoriana en su conjunto conoció por primera vez un discurso construido por indígenas que se definían a sí mismos de una forma positiva, no desde la incorporación a la sociedad mestiza sino desde la reafirmación de sus propias formas de expresión y vida cultural.

El cambio en la forma de definirse públicamente es uno de los factores que hacen posible el desarrollo del movimiento indígena con las características que posee actualmente. Al definirse como naciones, comienza la construcción de un proyecto político que pretende la refundación del Estado en cuanto al reconocimiento pleno de la diversidad nacional y cultural.

Todos aquellos actores sociales que juegan un papel de dominados o subordinados, en una sociedad, se sienten insatisfechos con la definición de parte de esos otros que desempeñan los roles dominantes. Giménez dice que existen la imprevisibilidad, la desobediencia y el rechazo en los niños y en los adolescentes por el modo en que son reconocidos. Estos sentimientos de los actores subordinados son motivaciones que llevan a la reinterpretación de las relaciones sociales.

Las nuevas experiencias o la acumulación de interpretaciones de las experiencias, así como una cosmovisión distinta y discursos liberadores que pudieron ser internalizados por los indígenas, tuvieron como consecuencia la reconstrucción de la identidad y con esta reconstrucción fue posible que se concibieran como agentes del cambio y que construyeran un movimiento social y un proyecto político propio.

Blanca Choncoso relata la interpretación que lleva a la reconstrucción de la identidad indígena: “Volvimos a la pregunta ¿qué somos? Yo visto, hablo el idioma, trabajo la tierra, hago música, hago danza, tengo mis propias fiestas, la forma del alimento es un alimento propio que hago yo mismo, no es lo mismo de la ciudad; la forma de trabajar la tierra, todo eso nos fue dando pautas y encontramos el término que se acercaba a ser lo más correcto. Fuimos desempolvando todo eso y dijimos: todo lo que nosotros teníamos y aún ejercíamos y estaba vigente en nuestras convivencias nos llevaba a la conclusión de que éramos naciones. No éramos cualquier cosa, éramos una nación: ni tribu ni nada, sino nación...estamos reivindicando todo nuestro convivir de lo que somos...de no tener la identidad clara, no hubiéramos tenido claridad para poder hacer propuestas.”<sup>196</sup>

---

<sup>196</sup> “Degradarnos como algo sin identidad”, ver la entrevista de Heinz Dieterich a Blanca Choncoso, miembro de la CONAIE en: *La cuarta vía al poder: Venezuela, Colombia, Ecuador*, Editora Quimera, México, 2001, pp.106-114.

## Identidad positiva versus identidad devaluada

Para que cualquier transformación sea posible es necesario que los actores se sientan capaces<sup>197</sup>; por eso el cambio de una valoración pública negativa a una positiva es un hecho tan importante en el desarrollo del movimiento indígena y en la organización de la Confederación de Nacionalidades Indígenas de Ecuador (CONAIE).

Es así porque “considerarse capaz” es el principal recurso o medio simbólico del que dispone un grupo, comunidad o individuo para poner en acción los pocos o muchos medios de que dispone. En este sentido considerarse capaz es formación social, cultural o consecuencia de la memoria de experiencias significativas.

Proaño concebía a los indígenas como portadores de valores extraordinarios, llamados a redimir a una sociedad individualista y conflictiva y consideraba que la lucha indígena podía redimir al mundo occidentalizado y capitalista. Así como Marx veía en la clase obrera al sujeto histórico capaz de llevar a cabo la lucha de clases que lograría la transformación sistémica, Leónidas Proaño veía en los indígenas al sujeto colectivo actual capaz de romper las cadenas que oprimen al ser humano. Desde el análisis de la visión marxista y la de Proaño podemos concluir que el que un actor social individual o colectivo se considere capaz es el principal recurso simbólico que lo lleva a interpretar que le es posible convertirse en agente del cambio.

Por supuesto, es necesario que ese discurso liberador sea internalizado en el nivel de creencia para que el sujeto colectivo lleve a cabo una construcción identitaria que lo define como agente del cambio y por lo tanto le hace sentir capaz de llevar a cabo acciones políticas orientadas a la transformación social.

Los intelectuales indígenas construyen una síntesis discursiva. El discurso de clase proviene de la teología de la liberación, de la experiencia de lucha campesina liderada por los agentes de los partidos socialista y comunista, y de la experiencia de algunos líderes indígenas que formaron parte de organizaciones populares que en los años 50's y 60's tenían esa misma ideología. El discurso étnico-cultural es producto de una reflexión informada que como relata Blanca Choncoso resulta del reconocimiento de las prácticas culturales cotidianas que los diferencian de otros sectores ecuatorianos, de una consulta con científicos sociales que no les convence y de una investigación bibliográfica propia que los lleva a definirse como “naciones”, a buscar la autonomía y el reconocimiento de

---

<sup>197</sup> Algunos seres humanos poseen tan pocos medios que no se sienten capaces de competir para obtener influencia o por un espacio en el ámbito de lucha y decisión del Estado.

la plurinacionalidad y multiculturalidad existentes en Ecuador por el resto de la sociedad y por los actores políticos del Estado.

Al construir los actores indígenas un discurso en el que se valoran a sí mismos en sus propios esquemas culturales, cuestionan el sistema simbólico de discriminación en el cual se sostenía el sistema social de explotación y exclusión de castas.

Sostenemos por ello que efectivamente “la identidad estructura las motivaciones conscientes de los actores y en esa medida conduce la selección de cursos de acción. Según Murguía la identidad es el enlace entre la cultura y la acción.”<sup>198</sup> Decimos que la identidad es una construcción consciente del sujeto en torno a la pregunta de quién soy o quiénes somos.<sup>199</sup>

Pero ¿cómo se construye la identidad colectiva? A través de la comunicación entre los actores sociales individuales. A través de la interacción. Existe la interacción, la comunicación, la reflexión en comunidad entre los quichuas habitantes de la Sierra ecuatoriana. Se da también interacción entre los indígenas serranos que llegan a la Costa y a la selva amazónica como colonos con los habitantes originales de esos territorios, intercambian ideas, experiencias de vida y experiencias políticas.

El discurso de los intelectuales indígenas ecuatorianos cuestiona los conceptos y visiones peyorativas que se han utilizado a lo largo de la historia para tratar lo indígena y a los actores indígenas y hace numerosas referencias a la identidad indígena reconstruida como factor de unidad del movimiento organizado en la CONAIE.

La unidad se buscaba en las reuniones promovidas por el obispo Leónidas Proaño en la Sierra ecuatoriana en una reflexión enmarcada en el discurso de la teología de la liberación, reflexión que rescata las experiencias significativas a las que se refiere Alexander; la experiencia de lucha social urbana y la experiencia campesina, se trata de un proceso de tipificación e invención que tiene como conclusión una nueva identidad, el concebirse como naciones (también como consecuencia de la interacción y comunicación con los shuar) y el concebirse positivamente, y esta nueva identidad lleva a la definición de una lucha que consolida al movimiento indígena en parte debido al uso de la lectura y

---

<sup>198</sup> Las identidades son producto de la interpretación reflexiva de experiencias sociales y de la internalización diferenciada de esquemas culturales.

<sup>199</sup> Al actuar conscientemente frente a otros actores sociales, los actores necesitan definir lo que son y eligen qué aspectos de las posiciones sociales que juegan emplear para definirse.

la escritura por los indígenas actuales y también a los aprendizajes que les dejaron las experiencias de lucha campesina previas.

La memoria de experiencias plantea a los actores ciertas disyuntivas en la elección de posicionamiento, es decir, en la definición de su identidad. Los indígenas ecuatorianos tienen la memoria de la explotación y la discriminación histórica que han sufrido ellos y sus ancestros, también la memoria de los levantamientos indígenas en la Colonia y en la República, tienen la memoria de las luchas campesinas, de la lucha social urbana en el cooperativismo de vivienda, la vida cotidiana en sus comunidades, y también una ideología cristiano-católica que en las últimas décadas se enmarcó en la teología de la liberación, tienen la memoria de sus símbolos, mitos y rituales, es decir de sus culturas. ¿A qué posicionamiento los lleva la interpretación de estas experiencias significativas? Primero se definen como naciones y después deciden exigir el reconocimiento de Ecuador como sociedad y Estado Plurinacional y multicultural.

Entonces, las identidades indígenas son producto de la interpretación reflexiva de esta memoria de experiencias sociales significativas (como la lucha campesina y la discriminación histórica) y de la internalización diferenciada de esquemas culturales (la concepción de la tierra como Pachamama para los quichuas, o concebirse como comunidad de seres parte de la selva para los shuar).<sup>200</sup>

Se dieron en Ecuador procesos sociales (a los cuales desde la teoría de Alexander llamamos memoria de experiencias) que produjeron el cambio de los actores indígenas en la forma de interpretarse a sí mismos, a sus propias culturas, y a su interacción con los otros. De tal manera que en contraste con lo que ocurría en el pasado en el que lo indígena era considerado inferior en todos los discursos; el actor indígena puede a partir de la reinterpretación de su identidad elegir entre reconocerse o no como indígena, sin que lo primero signifique una carga auto-devaluatoria, y más adelante (a partir de 1990), cuando la fuerza del movimiento indígena ha sorprendido ya a la sociedad mestiza, puede elegir públicamente una posición de afirmación frente a los discursos que definen lo indígena porque la sociedad ecuatoriana ha empezado a ser consciente de la necesidad de cambiar su visión de los indígenas.

En enero de 2004 realizamos varias entrevistas a dirigentes indígenas y a un intelectual ecuatoriano acerca de este tema. Blas Chimbo, dirigente indígena de Educación e investigación de la CONAIE en 2004, respondió de esta forma a la pregunta sobre si la

---

<sup>200</sup> Ver "Motivación para la acción y construcción de la identidad" en: marco teórico.

CONAIE podía cambiar la mentalidad de la gente en cuanto a la visión racista y discriminatoria que hay hacia los indígenas.

...En eso hemos avanzado señorita, sobre lo que usted me ha preguntado. Ahora los que antes nos insultaban, nos maltrataban, ahora ya no es así. Habrá, pero de 100 habrá uno, dos, tres. Lo que antes era al revés, el 90 o 97 % era todo un desacuerdo con nosotros, pero ahora ya no. No es que nos respeten, nos respetamos. Ya hemos dicho que la gente mestiza se integre a nosotros, es decir que entre en el mundo de vida de nosotros, en nuestra cultura, que aprenda a vivir como nosotros. Y nosotros ya hemos aprendido, hemos aprendido el castellano, algunas formas de vida, la vestimenta misma, algunas formas de vida de las personas que han sido buenas nos hemos adueñado. Ya hemos avanzado bastante, ya hay respeto, hay diálogo por lo menos y ese pensamiento de ser unidos.

En esta tesis se concibe que las decisiones de los actores dependen tanto del peso de las experiencias (en cantidad y en significatividad), como de los esquemas culturales internalizados y de los discursos o narrativas que están estructurados también desde esquemas culturales particulares que deben poder relacionarse e interpretarse desde los ya internalizados en el nivel de creencias.

Los actores indígenas –diría Alexander- interpretaron su realidad y a sí mismos al definir su identidad como naciones y dada esa interpretación decidieron su accionar; exigir el reconocimiento de la plurinacionalidad y la multiculturalidad. En este capítulo se desarrollan los argumentos y se presentan los testimonios que documentan y sostienen esta tesis.

Muchos de los indígenas ecuatorianos han elegido reconocerse como indígenas en lugar de negar su pertenencia étnico-cultural, como consecuencia de la reflexión consciente sobre su realidad y sobre sí mismos. Esta reflexión se ha llevado a cabo desde discursos críticos (la lucha por la tierra y sus derechos desde el discurso de la lucha de clases, el discurso de la plurinacionalidad y la multiculturalidad) de todas las formas de opresión que han padecido; concluyendo que debían definirse tanto como campesinos como por indígenas, naciones y pueblos y desde estas definiciones reorganizarse para defender sus derechos económicos, culturales y políticos.

En *La cuarta vía al poder*, Blanca Choncoso, lideresa del movimiento indígena serrano, relata en entrevista a Heinz Dieterich, el proceso de reinterpretación de sí mismos que se realiza en las comunidades. Hay por parte de los dirigentes incluso una búsqueda

bibliográfica y entrevistas con científicos sociales para redefinirse, no individualmente sino como sujeto colectivo.

El concepto apropiado al final de esta búsqueda por la redefinición desde su sentir, dice Blanca Choncoso, es el de naciones. “Somos naciones”, dice la maestra de primaria. Esta es la conclusión por todo el significado que la palabra encierra y su relación con sus formas de vida, de ser y de sentir. En el ámbito de la lucha política deciden usar el concepto de nacionalidades, en lugar del de naciones para disminuir el golpe ideológico para los otros.

Según Luís Villoro para definir el concepto de Nación se emplean cuatro condiciones: a) comunidad de cultura. Compartir una manera de ver, sentir y actuar en el mundo; b) consciencia de pertenencia. Implica la actitud de parte del sujeto colectivo; c) proyecto común. Se eligen fines y valores, se piensa con respecto al futuro; y d) relación con un territorio. Hay un origen y un proyecto futuro ubicado en algún lugar real o simbólico de la tierra.<sup>201</sup>

Hemos dicho que los indígenas, como consecuencia de cambios en su entorno, en el sistema social, reinterpretaron su realidad y se reinterpretaron a sí mismos; llegaron a la conclusión de que son naciones en el sentido que Luís Villoro lo explica. Sin embargo, asumieron que los otros –la sociedad mestiza- debido al arraigo del discurso que une el concepto de Estado con el de Nación, no estaban preparados para aceptar que una nación es sin ser necesariamente Estado. Por esta razón, como resultado de una negociación política que les permitió que en la Constitución de 1998 se definiera Ecuador como Estado Plurinacional y que quedaran asentados derechos colectivos indígenas, la CONAIE define en su discurso público- en su proyecto político- el concepto de “nacionalidad” como ellos entienden el de “nación”.

Nacionalidades somos los pueblos indígenas que tenemos un mismo origen, una historia común, idiomas propios, y que estamos regidos por nuestras propias leyes, costumbres, 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 diferencian del resto de la sociedad. De estas características la más

---

<sup>201</sup> En: Estado Plural, Pluralidad de Culturas, Editorial Paidós Mexicana, S.A., México, D.F., 1998, p.13.

importante en la definición de un grupo étnico como nacionalidad es el tener una lengua propia. En el Ecuador existimos las siguientes nacionalidades: Kichwa, Shuar-Achuar, Chachi, Tsáchila, Siona-Secoya, Huaorani, Cofán, Awa, Epera.<sup>202</sup>

Cuando la interpretación de la realidad realizada por los actores indígenas se hace pública, ésta se convierte en discurso y con ello en acción social. En el caso del discurso de la CONAIE es también acción política que pretende transformar a la sociedad y al Estado ecuatorianos.

## II. ORÍGENES DEL DISCURSO INDÍGENA ECUATORIANO

El discurso indígena que se da a conocer en Ecuador entre los años 1990 y 2001 reivindica identidades que definen a los indígenas desde dos perspectivas ideológicas: la de clase y la étnico-cultural. La identidad indígena es doble en este sentido.<sup>203</sup>

Napoleón Saltos, profesor e investigador de la Universidad Central de Ecuador, además de ideólogo de la CONAIE, nos explicó cuando lo entrevistamos en enero de 2004, cómo se dio la confluencia entre el discurso serrano y el discurso amazónico.

En 1986 se funda la CONAIE como tal, como confluencia de la organización que se da en la Sierra ecuatoriana en la parte andina y en la parte amazónica ecuatoriana, y se juntan dos problemas, dos tipos de visiones; la una en la Sierra, es una visión indígena vinculada al problema de la tierra, es el típico problema en donde lo indígena está ligado todavía a restos hacendatarios, problemas de maltrato fruto de esa prolongación tardía del sistema de hacienda, y esto hace que la organización regional de la Sierra que es ECUARUNARI, tenga una visión mucho más clasista, plantea como objetivo la lucha contra la desigualdad y coloca el tema de la tierra como base de su identidad étnica.

En el caso de la Amazonía, que es el otro componente, son regiones colonizadas a partir de los años 40 y 50. Como hay una colonización tardía, esas comunidades mantienen una identidad nativa mucho más marcada y les toca saltar muy rápido del tema comunitario al posmodernismo. En el otro caso ha habido 500 años de resistencia, entonces sí hay organización, hay formación. Acá directamente en 50 años han tenido que resumir lo de 500 años. El tema de la tierra no es el central, más bien hay grandes extensiones; la Amazonía estaba muy bajamente poblada

---

<sup>202</sup> Proyecto Político de la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador, 12 de Octubre de 2001. Aprobado en el 1er Congreso Nacional de Nacionalidades Indígenas del Ecuador.

<sup>203</sup> Los discursos son narraciones o estructuras conceptuales que dicen algo acerca de la realidad y están organizados de acuerdo a códigos: lo bello-lo feo, lo limpio-lo sucio, lo sano-lo enfermo, lo racional-lo irracional, lo científico-lo acientífico, lo moderno-lo primitivo, lo civilizado-lo incivilizado.

por las propias comunidades y entonces se plantea el problema de los territorios; no el problema de la tierra. Esto hace que alrededor de 1981, surja un discurso muy temprano en el Ecuador sobre las nacionalidades indígenas. Claro que aquí hay influencias, combinaciones con México, combinaciones con posturas teóricas de Guatemala, en Centroamérica, pero rastreando un poco acá, en 1981 surge la teoría de las nacionalidades que es la que ordena el pensamiento de la CONAIE. Sobre esa base se va construyendo, por lo tanto, una organización que combina lo indígena étnico con lo indígena podemos llamar de campesinado pobre; combina las dos cosas.<sup>204</sup>

A continuación, con el fin de situar el origen de los elementos discursivos que componen el discurso indígena de 1986 a 2001, se analizan las experiencias significativas serranas y amazónicas. Distinguimos tres vertientes de la organización y del discurso indígenas –de acuerdo con Napoleón Saltos.

La CONAIE, fue creada, según Napoleón Saltos, por tres vertientes:

- 1) La de la Sierra, bajo las influencias de marxistas, sindicalistas y de teólogos de la liberación, con la lucha por la tierra y en contra de la discriminación, de la explotación y el maltrato de hacendados;
- 2) La de la Amazonía con el discurso de la identidad étnica y cultural y los territorios amenazados por la colonización de campesinos inmigrantes y la exploración de compañías; y
- 3) La de una intelectualidad indígena que sintetiza los dos procesos regionales y todas las fuentes discursivas, produciendo una propuesta de Sociedad y de Estado que abarca temas nacionales y enmarca la lucha indígena en el contexto regional y mundial.

Napoleón Saltos explicó cómo en la lucha indígena convergen dos discursos: el de clase de lucha campesina por la tierra, y el étnico-cultural.

El levantamiento de 1990, que es cuando el movimiento indígena se presenta ya como un movimiento étnico-nacional, tiene como motivación fundamental, en su mandato, el problema de las tierras. Ecuador no es muy grande, alrededor de un centenar de conflictos no resueltos, sobre todo a lo largo del callejón interandino, son los focos de conflicto, lo que destapa el levantamiento indígena. Y sobre esa base, se plantea el tema de la dignidad, el tema de la identidad; es decir, primero se plantea el problema de la tierra, y subordinadamente el problema de la identidad. Yo diría que, al comienzo, sin saberlo, el movimiento indígena era mariateguista,

---

<sup>204</sup> Entrevista en Quito, Ecuador. 2004. Ver completa en Anexos.



pero luego, sobre todo a partir del 92,93, hay una fuerte influencia de organismos internacionales que introducen y que le dan la vuelta a este problema. Plantean como primer tema la diferencia.<sup>205</sup>

En esta tesis se ha sostenido que existen reinterpretaciones de las identidades indígenas; sin embargo, es necesario marcar la diferencia entre esta argumentación y el discurso etnicista al cual Napoleón Saltos critica.

Los indígenas realizan estas reinterpretaciones en los años sesentas y setentas, tanto en la Sierra con la reflexión que inicia Monseñor Leónidas Proaño desde la Teología de la Liberación en las comunidades eclesiales de base, como los líderes shuar, quichuas y achuar en los centros indígenas amazónicos.

Fue una reflexión que los actores realizan pensándose en el presente antes que en el pasado. Los actores sociales analizan sus problemas y necesidades, particularmente el de la tierra en la Sierra y el de los territorios en la Amazonía. Son reinterpretaciones que analizan los fracasos y éxitos de las luchas campesinas, la discriminación que continuaba, el papel de los actores sociales externos a las comunidades en la división de las mismas, la presencia de las compañías transnacionales y la destrucción de ecosistemas que causan; así como la acción presente e histórica del Estado para con los indígenas.

Desde la conformación de las organizaciones indígenas regionales existió la preocupación de que el movimiento pudiese tener rasgos racistas y por esta misma razón hubo una unión con los movimientos populares no indígenas y reflexiones tempranas sobre el tema.

Como lo señala Napoleón Saltos, existen cambios en la CONAIE que posteriormente ya en 1998 llevan a que el discurso étnico-cultural prime sobre el de la lucha por la tierra, los territorios y los grandes temas nacionales. Sin embargo, los discursos de las organizaciones regionales son distintos, sobre todo de la organización amazónica; ahí la lucha por proteger los territorios de las transnacionales que contaminan la selva es constante, pues constante es la amenaza que esta contaminación crea para la vida de las naciones indígenas que habitan en esos territorios.

En cuanto al discurso nacional de la CONAIE, de los años sesentas y setentas hasta 1998 se mantuvo la unión de la noción de clase con la de etnia, y la democracia directa en la cual se basaba la organización dependía de la unión entre pueblos y nacionalidades vecinos que convivían en el mismo territorio. Napoleón Saltos explica que “cuando

---

<sup>205</sup> Ver entrevista completa en Anexos.

alrededor del 98, empieza a primar el discurso etnicista, en torno a las nacionalidades y los pueblos, tratan de modificar y modifican la estructura; ya no es la organización sobre base territorial e identidad combinadas, sino que otra vez, como yo le decía; aquí también la identidad pasa adelante; entonces dicen: es la organización por pueblos: los quichuas, los shuar, los huaoranis, etc, etc. Y entonces eso lleva a que tengamos fenómenos muy complejos en la Amazonía: si es que aquí está una comunidad quichua, y al lado está una comunidad shuar, no establecen una relación que debiera establecerse por estar contiguas, sino que como pasa la cuestión étnica adelante, se produce otro tipo de relación. Y eso va fracturando, creo yo; es mi visión: va impidiendo el funcionamiento de la democracia y se va cerrando el proceso al interior de la comunidad. Creo que una predominancia étnica no compatibiliza mucho con la democracia”.<sup>206</sup>

De los años setentas a finales de los noventas la reflexión en torno a la lucha por la tierra y los territorios se combina con la reflexión acerca de la recuperación de las identidades indígenas. Después, las organizaciones regionales mantienen sus discursos, pero a nivel nacional la lucha por la tierra y los territorios ya no parece ser la prioridad sino la lucha por alcanzar el Estado plurinacional y multicultural. Se avanza en los accesos a control de dependencias gubernamentales, presupuestos, curules en el Congreso y en la educación multicultural, pero pierde a nivel nacional fuerza el discurso de defensa de la tierra; la organización de la región amazónica y sus líderes son perseguidos por luchar contra las compañías transnacionales, mientras que al mismo tiempo el partido político indígena Pachakutik, parece ganar terreno electoralmente. La CONAIE sigue defendiendo a los líderes amazónicos, pero en los objetivos nacionales no se ve clara la unión con los objetivos regionales.

## **LAS FUENTES DISCURSIVAS**

Existen tres fuentes discursivas y varias experiencias significativas que originan la organización y el discurso del movimiento indígena ecuatoriano. La primera fuente discursiva es la serrana, la segunda la amazónica y la tercera la síntesis que realizan los intelectuales de la CONAIE.

---

<sup>206</sup> Entrevista a Napoleón Saltos, Anexos, Quito, Ecuador, 2004.

## **VERTIENTE SERRANA**

El surgimiento del movimiento indígena en la Sierra, de sus líderes contemporáneos, y de su discurso son consecuencia de varios procesos sociales que contribuyen a la reconstrucción de las identidades indígenas. Para las comunidades e individuos indígenas estos procesos sociales se viven como experiencias significativas que propician una distinta interpretación de la realidad.<sup>207</sup>

### **EXPERIENCIAS SIGNIFICATIVAS**

- 1) La reflexión propiciada por Monseñor Leónidas Proaño en las comunidades eclesiales de base está enmarcada en el discurso de la Teología de la Liberación, cuyo contenido podemos observar en dos conferencias episcopales latinoamericanas (segunda y tercera). Se basa en la filosofía cristiana y en la metodología de análisis del marxismo latinoamericano en referencia a la lucha por la tierra y en contra de la desigualdad social.
- 2) La experiencia de lucha social urbana, la cual fue resultado de la migración de indígenas serranos a las ciudades e interpretada desde el regreso a las comunidades de origen y los conflictos de las mismas.
- 3) El uso de la lectura y la escritura en la reinterpretación de la realidad indígena y de las leyes, hecho posible como consecuencia de la alfabetización de la población indígena en los años sesenta del siglo XX.
- 4) La diferenciación social al interior de las comunidades indígenas como consecuencia de las reformas agrarias.
- 5) La lucha campesina como experiencia histórica de la lucha indígena apoyada de los años treinta a los cincuenta por los sindicatos obreros y los partidos socialista y comunista desde la ideología marxista como marco discursivo.
- 6) La cultura quechua. Desde la invasión española los indígenas quichuas de la Sierra han mantenido su identidad cultural como forma de resistencia pasiva.

### **1. LA REFLEXIÓN PROPICIADA POR MONSEÑOR LEÓNIDAS PROAÑO**

En la Sierra, Monseñor Leónidas Proaño juega un papel importante como líder carismático. Su importancia para el movimiento indígena radica no sólo en su papel como promotor del desarrollo social, económico y educativo sino sobre todo en su papel como ideólogo y como organizador de las comunidades eclesiales de base, en las cuales se

---

<sup>207</sup> Los discursos liberadores pueden tener como consecuencia acciones emancipadoras si se enlazan con los esquemas culturales y experiencias significativas de los actores.

llevaron a cabo reflexiones sobre la realidad social de los indígenas y “el evangelio de Jesucristo”.

La teología de la liberación es una reinterpretación del nuevo testamento a la luz de las realidades sociales latinoamericanas, realidades de opresión, explotación y humillación de los pobres por los sectores sociales económica y políticamente poderosos. Esta interpretación es llevada a cabo por el sector de la Iglesia Católica más comprometido con los pobres. No por la Iglesia sino sólo por aquellos obispos, párrocos y misioneros que en palabras de Monseñor Leónidas Proaño, buscan “la conversión como comunidad alrededor de Cristo”.<sup>208</sup>

Según Proaño hay tres imágenes de la Iglesia: la que busca conservar la fe, la que busca modernizarse, y la que busca la conversión como comunidad alrededor de Cristo.

En la provincia serrana de Chimborazo se encuentra el mayor número de protestantes evangelistas, agrupados en la Asociación Indígena Evangélica de Chimborazo (AIECH), 80% de los cuales son indígenas. Esta es quizá una de las razones por las cuales dos de los obispos católicos más comprometidos con los problemas de los indígenas en la segunda mitad del siglo XX –Monseñor Leónidas Proaño y Monseñor Víctor Corral-<sup>209</sup> fueron pastores de la diócesis de Riobamba, Chimborazo.

De 1957 a 1988, año en que murió, Monseñor Leónidas Proaño fue obispo de Riobamba, y durante los últimos tres años de su vida fue presidente del Departamento de Pastoral Indígena de la Conferencia Episcopal Ecuatoriana.

Su importancia para el movimiento indígena fue el de ser al mismo tiempo ideólogo, organizador de las comunidades eclesiales de base, y líder carismático que consideraba a los indígenas como agentes de la transformación social. También fue promotor del desarrollo social, económico y educativo de la gente de la provincia.

---

<sup>208</sup> Espinosa, Simón, “El papel de la Iglesia Católica en el Movimiento Indígena” en: Almeida Ileana, et al, *INDIOS: una reflexión sobre el levantamiento indígena de 1990*, Ediciones Abya-Yala, Quito, Ecuador, 1992, p.184.

<sup>209</sup> Monseñor Víctor Corral más que ideólogo fue defensor de la causa indígena siguiendo la lucha de Monseñor Proaño: respaldó a los sacerdotes y catequistas que luego del levantamiento indígena de 1990 eran desprestigiados por autoridades y hacendados; ofició la misa del triunfo dedicada al levantamiento indígena; denunció la persecución, secuestros y militarización seguidos al levantamiento, y defendió las causas que provocaron el levantamiento, como justas.

Para comprender una de las tres fuentes discursivas del movimiento indígena ecuatoriano es necesario analizar la visión que Proaño tenía del ser humano, de la realidad social y de la necesidad de transformación social.

### **Visión del ser humano**

Proaño concebía a “la persona humana” como capaz de crecer para asumir “su propio destino histórico” y pensaba que como consecuencia de esta capacidad el ser humano puede construir “un proyecto liberador para romper las cadenas que lo esclavizan e integrarse al plan de Dios”.

### **Visión de la realidad social**

Las cadenas a las que se refiere Leónidas Proaño son de dos tipos: la del “pecado individual” y la del “pecado social”. La lucha contra el segundo tipo de cadena ha sido llevada a cabo –según el obispo de Riobamba- por los profetas, y está constituida según las conclusiones de las Conferencias Episcopales Latinoamericanas de 1968 y 1979, por la violencia y la injusticia institucionalizadas.<sup>210</sup>

La fuente de estos dos tipos de violencia e injusticia “es el sistema capitalista que gracias al consumo ha logrado que los pueblos adoren el capital, el dinero y las mercancías”; el capitalismo que “se vale de ayudas para el desarrollo, de asistencialismos técnicos, intervencionismos económicos, políticos, militares, comunicacionales y religiosos para neutralizar los ideales de cambio y transformación”.<sup>211</sup>

### **Visión de la transformación social**

Para terminar con ese “pecado social”, -decía Proaño, que era necesario preparar el cambio estructural “desde una perspectiva cristiana” para evitar tanto el engaño de un discurso netamente religioso como el llegar a la violencia en las luchas sociales. Es decir, el discurso aboga por la no violencia.

Este elemento del discurso de cambio social de Proaño: la práctica de “la no violencia” en la lucha por la transformación estructural de la realidad, es muy importante a lo largo del desarrollo de las organizaciones indígenas, porque fue asimilado por el movimiento y continúa siendo una de sus características a pesar de la represión, secuestros, tortura, y aprisionamiento que parte de los líderes y bases del movimiento han sufrido. Según este

---

<sup>210</sup> Ibid: pp.185 y 186.

<sup>211</sup> Ibid: pp.186 y 187.

discurso: “incluso en etapas de violencia dada, el creyente...deberá llevar hasta las últimas consecuencias su mensaje evangélico de no violencia”.<sup>212</sup>

Pero para transformar la estructura social es necesario interpretar los fenómenos sociales; y “el cristianismo –dice Monseñor Proaño- no es una ciencia”, así que para interpretar la realidad social se adoptan el marco científico y la metodología marxistas, sin hacer lo mismo con la filosofía de Marx sin embargo, porque esta explica la totalidad a través de lo material y excluye de la explicación a “la trascendencia” que por obvias razones, resulta inexcluyente en la filosofía cristiana.<sup>213</sup> Es decir, el análisis de la realidad social se lleva a cabo por las comunidades eclesiales de base a partir de la Teología de la Liberación que incluye a la filosofía cristiana y a la ciencia social marxista.

La internalización se lleva a cabo según Parsons y Durkheim por socialización; es decir implica comunicación, cuando nos comunicamos con los otros interactuamos con ellos y si su visión encuentra –diría Alexander- enlace con nuestras experiencias significativas, podemos volver los discursos del otro, creencias propias. También es necesaria –diría Todorov- una identificación con el otro para estar dispuesto a escuchar a ese otro, para abrirse a la interacción y a la comunicación. Tanto en las luchas campesinas en que los indígenas interactuaban con los miembros del Partido Socialista y el Partido Comunista como en la interacción con Leónidas Proaño y los indígenas que regresan a la Sierra con experiencias urbanas se da la internalización del discurso marxista. Los quichuas analizaron entonces la sociedad ecuatoriana en función del concepto de lucha de clases.

El cambio social según Proaño “acabará con la esclavitud económica y política, pero nunca será suficiente. Deberá ser anticipado, acompañado y juzgado por el cambio individual, por la conversión personal”. Esta conversión o cambio de mentalidad de los individuos se refiere al ideal del cristianismo original, al actuar conforme a la voluntad de Dios.<sup>214</sup>

### **La visión de los indígenas**

La visión que Proaño tenía de los indígenas se resume en que creía que “los indígenas conservan valores extraordinarios”, que “están llamados a redimir a una sociedad que se vuelve cada día más individualista y más conflictiva” si logran tomar consciencia de esos

---

<sup>212</sup> Ibid p.187.

<sup>213</sup> Ibidem p.187.

<sup>214</sup> Ibidem.

valores en la vida práctica y en las organizaciones, y que “inclusive un esfuerzo de este tipo puede contribuir a la redención del mundo occidentalizado y capitalista”.<sup>215</sup>

Como es posible apreciar, Proaño considera que el movimiento indígena podía no sólo liberar de la opresión y la explotación a los indígenas, sino que era capaz de salvar a los no indígenas que se han desviado del camino cristiano debido a la cultura occidental y la forma de vida capitalista. La posibilidad de una sociedad nueva de la que habla el obispo de Riobamba se refiere a esta salvación de los no indígenas por los indígenas. Proaño concibe a los indígenas como agentes de la transformación social y su visión positiva de ellos es por supuesto asimilada por los quichuas.

Proaño es quien lleva a la Iglesia Católica ecuatoriana - a pesar de las críticas de obispos, diplomáticos del vaticano y de la Conferencia Episcopal Latinoamericana-, a transformar el discurso y en ciertos casos también las acciones frente al problema indígena.

### **Rupturas de Proaño en el discurso y en la praxis**

En el pensamiento de Proaño hay, según Simón Espinosa, una evolución conceptual: “avanzó de los esquemas tradicionales de la nueva cristiandad al desarrollismo y la promoción humana y desde allí al descubrimiento de América Latina como realidad dependiente y al del capitalismo como sistema opresor. Y todavía avanzó hasta la toma de posición por el cambio social y los métodos de la organización popular como camino para la liberación integral”.<sup>216</sup>

Pero hay que aclarar que no fue sólo el discurso, sino la praxis (las experiencias significativas) lo que influenció la visión indígena sobre la propia capacidad de acción social de los pueblos indígenas. Y es aquí donde según el autor del texto que hemos seguido, Proaño realiza una ruptura con las acciones religiosas que aún con buenas intenciones, en ciertos casos, justifican el orden social establecido. La ruptura de Proaño consistió en interpretar la evangelización como la misión de denunciar e impugnar la opresión y la explotación y la de “profetizar” el cambio social en la idea de fidelidad a Cristo y a los pobres.

### **El proceso organizativo desde las comunidades eclesiales de base**

Miguel Lluco Tixi, uno de los líderes de la CONAIE y de Pachakutik, organización que ha funcionado como partido político para lanzar candidatos indígenas en elecciones, narra

---

<sup>215</sup> Ibid p.191.

<sup>216</sup> Ibid: pp.187-188.

que participó como coordinador de grupos eclesiales de base en la comunidad serrana de Riobamba a principios de los años setenta con Monseñor Leónidas Proaño y cómo el discurso desde el cual la gente empieza a analizar su situación social es el de la Teología de la liberación.

Monseñor Proaño participó en uno de los eventos que al interior de la Iglesia tienen, en Medellín, Colombia; allí habían tratado con lo que tiene que ver con la Teología de la Liberación, el trabajo con los sectores pobres, y es luego cuando regresó de este evento que reunieron a los seglares, a la gente de la Iglesia de Riobamba; porque ahí monseñor Proaño estaba de obispo y nos conversó del análisis que habían hecho los obispos que se habían reunido y la situación que vivía la mayoría de los ecuatorianos...consideraba de que nosotros debíamos de trabajar el asunto de la solidaridad y por constituir una organización porque no estábamos organizados.<sup>217</sup>

La comunidad eclesial de base era “un núcleo en un barrio” en donde se reunían las familias. Lluco Tixi cuenta que las comunidades eclesiales de base se fueron multiplicando y llegaron a tener en Riobamba cuarenta grupos de comunidades eclesiales de base.

Una de las acciones importantes de Proaño es este sentido fue la organización de un encuentro provincial de dirigentes indígenas en 1982 para analizar la principal preocupación de las comunidades y dirigentes indígenas: el divisionismo entre familias, comunidades y dirigentes, que en parte se daba según Miguel Lluco como consecuencia de que el individualismo estaba presente en las comunidades.

En esa reunión, en la cual no participó activamente Proaño, por haber llegado tarde -según cuenta el obispo-, los dirigentes indígenas llegaron a la conclusión de que las causas de las divisiones eran el dinero ofrecido tanto por instituciones nacionales como extranjeras, la misma religión –peleas entre evangélicos y católicos-, los partidos políticos, y los ofrecimientos e intromisiones de terratenientes y comerciantes.<sup>218</sup>

Posteriormente, al preguntarse por qué todos esos actores sociales querían dividirlos, llegaron a la idea de que: “los gringos y la gente rica de nuestro país quieren hacernos callar la boca dándonos un regalito...para poder seguir explotándonos”.<sup>219</sup>

---

<sup>217</sup> Dieterich, Heinz; *La cuarta vía al poder: Venezuela, Colombia, Ecuador*, Editora Quimera, México, 2001, p.130.

<sup>218</sup> Ver Espinosa, Simón, en. Almeida Ileana, *Indios: una reflexión sobre el levantamiento indígena de 1990*, Ediciones Abaya-Yala, Quito, Ecuador, 1992.

<sup>219</sup> *Ibidem* p.189.



Según Parsons, para saber cómo puede darse el cambio social hay que tener claro cuál es el interés creado relevante en la sociedad que se analiza. Los quichuas de la Sierra se dan cuenta de que el interés creado de los actores que juegan roles dominantes con respecto a ellos es poder seguir explotándolos. El discurso de la Teología de la liberación que emplea a la teoría de Marx para analizar a Ecuador y la situación de los indígenas y pobres de la Sierra funciona como discurso liberador que reaviva (ya el movimiento campesino había conocido la teoría de lucha de clases) lo que Marx llamó “consciencia verdadera” en el sentido de que son conscientes de que forman parte de la clase social explotada. Más no hay un paso directo de la vivencia de la explotación a esta “consciencia verdadera”, entre la vivencia y la asimilación del discurso, nos dice Alexander, existe una interpretación que debido a las experiencias significativas de los indígenas encuentra enlace entre el discurso liberador y sus creencias, permitiendo la innovación, la creación de formas ligeramente nuevas de comprenderse a sí mismos y a su entorno social.

De estas y otras reflexiones sobre la explotación, los quichuas serranos empezaron a pensar en lo cultural porque concluyeron que otra forma de dominación de estos actores era el tratar de imponerles una cultura ajena y de forzarlos a abandonar sus propias costumbres.

La dominación de unos actores sociales sobre otros no es sólo en las relaciones sociales de producción sino en el sistema de concepciones sociales que se impone en una sociedad. En Ecuador se concibió a los indígenas desde el sistema de castas, de esa manera se les trató a ellos y a sus culturas como inferiores. No hay culturas superiores, pero existe la conquista cultural y en América Latina esa conquista significó destrucción, prohibición, exclusión y discriminación.

Aunque los actores sociales orientamos nuestra acción hacia las posiciones sociales que los otros nos obligan a asumir, esto no significa que seamos títeres de quienes juegan posiciones dominantes, porque existe la interpretación, y como consecuencia de las formas nuevas de comprender la realidad, somos capaces de decidir no asumir los roles que nos son impuestos y llevar a cabo acciones de liberación.

Por eso es que a través del análisis colectivo los quichuas piensan en lo que deben hacer respecto a la discriminación cultural y concluyen que los campesinos deben reunirse y organizarse, unirse para avanzar en la liberación, y que los dirigentes son los que deben ver, oír y hablar. El camino que deciden seguir es el de la Iglesia de Riobamba; es decir, el trabajo con la gente pobre del campo, de las ciudades y los pueblos.

Esta unión entre indígenas y los pobres no indígenas del campo y las ciudades es algo que está presente en la síntesis discursiva de los intelectuales de la CONAIE, la división de la sociedad ecuatoriana en clases sociales, una pobre y oprimida que debe luchar por la liberación definitiva y otra rica y en las posiciones dominantes que quiere que las relaciones sociales se queden como están.

En ese encuentro se determinaron, según Leónidas Proaño –aunque no se expresó con esas palabras-, tres objetivos generales: la liberación económica, el rescate de la cultura indígena y la búsqueda de una política propia.

Y la forma de conseguir estos objetivos sería a través de la creación de “una organización más grande y propia de modo que ellos mismos viesan cómo librarse de la pobreza, defender las propias costumbres, el propio pensamiento, la propia organización, la propia cultura y pensar cómo iban a hacer política propia”.<sup>220</sup>

Blanca Choncoso ha dicho que de no tener la identidad clara no habrían tenido la claridad para hacer propuestas; es decir, el poder pensar en hacer política propia implicó para los indígenas toda una serie de interpretaciones desde sus experiencias significativas, desde la cultura vivida (la cultura estructura el sentido del pensamiento, de la comunicación y la acción), y desde los discursos liberadores internalizados acerca de sí mismos para decidir cómo orientar su acción hacia esas posiciones sociales que los actores dominantes les obligaban a jugar. Así, interpretándose a ellos mismos y a su mundo, la identidad de los indígenas se convierte en el enlace entre su cultura y sus acciones políticas como la lucha por el reconocimiento de la plurinacionalidad y la multiculturalidad.

¿De qué maneras sienten, piensan, se comunican y actúan los quichuas? En el rito de Taita Carnaval por ejemplo podemos observar que en la relación de los hombres con la Divinidad se encuentra su concepto de reciprocidad. Ni las personas ni lo que están pueden ofrecer son mercancías (como lo son en las relaciones sociales que siguen valores capitalistas), las personas son para los quichuas parte de la tierra, sus hijos; reciben el sol, la lluvia y por tanto buenas cosechas; a su vez la comunidad ofrece alimento y bebida a la Divinidad, representada en el rito por muchachos que recorren las casas.

Para lograr que las acciones fueran resultado de la discusión y aportación de toda la gente y no sólo de los dirigentes, se decidió organizar reuniones en las comunidades y para evitar que el movimiento indígena se redujera a un movimiento racista –cuestión que

---

<sup>220</sup> Ibidem p.191.

preocupaba a algunos dirigentes- resolvieron que entablarían relaciones con otras organizaciones populares, pero de igual a igual y siendo ellos mismos.

Como conclusión de este apartado observamos que bajo la dirección de Monseñor Leónidas Proaño y de los dirigentes indígenas de Riobamba, empieza a construirse en Chimborazo un discurso liberador de los pueblos indígenas. Y la fuerza de este discurso es que su construcción es producto de la discusión y análisis de los problemas de las comunidades y organizaciones indígenas en el espacio de las comunidades eclesiales de base.

## **2. LA EXPERIENCIA DE LUCHA SOCIAL URBANA**

La experiencia urbana es resultado de la migración de indígenas a las ciudades; esta experiencia produce una interpretación diferente a la de aquellos indígenas que no han salido de la comunidad. Cuando los emigrantes regresan a las comunidades de origen y observan y viven los conflictos de las mismas, interpretan la realidad indígena de forma diferente.

Entre los emigrantes, aquellos que participaron en las luchas de los sectores populares urbanos tuvieron un aprendizaje en la organización colectiva de la gente alrededor de sus necesidades e intereses que más tarde se tradujo en un liderazgo con el regreso a la comunidad.

En las organizaciones campesinas indígenas de los setentas participan tanto dirigentes comunales tradicionales como un grupo de indígenas formados como profesores, como es Blanca Choncoso, otros con experiencia en las luchas sindicales, y algunos como Lluco Tixi en el movimiento por el cooperativismo de vivienda.

Miguel Lluco Tixi salió a los quince años de su comunidad en la provincia de Chimborazo hacia la ciudad donde estudió para maestro en la Escuela Normal. Ahí se vinculó con el movimiento social y los sectores urbano-populares que luchaban por el derecho a la vivienda desde su pertenencia al gremio de carpinteros.

Hacia 1972 se vincula con las comunidades eclesiales de base organizadas por Monseñor Leónidas Proaño en barrios donde se reunían las familias a reflexionar sobre sus necesidades e intereses. En ese proceso llega a ser coordinador de cuarenta grupos de comunidades eclesiales de base y a constituir la Coordinadora Nacional de Comunidades de Base.

Tanto la experiencia urbana de Lluco en la lucha por el derecho a la vivienda como el aprendizaje en la interpretación de la realidad a partir de la visión de Proaño y del análisis

mismo de los problemas de la gente, le llevan a participar en 1984 con los indígenas en la lucha por la tierra y a organizar a setenta y cuatro comunidades de cuatro provincias de la Sierra con las que posteriormente se prepararía el levantamiento de 1990.

Cuando los discursos (como el de la Teología de la liberación) encuentran un enlace con las experiencias significativas (como las experiencias de lucha urbana de los quichuas) son internalizados por los actores. Para Miguel Lluco Tixi su experiencia significativa es la lucha por la vivienda en la ciudad y esa experiencia se une emocionalmente con el discurso de liberación de los pobres de Proaño.

La organización de los indígenas en los setentas lleva a conflictos con el Estado, a la represión y a los intentos de cooptación de líderes; y como respuesta a tal actitud de los funcionarios del Estado es que empiezan a tener un papel importante los activistas urbanos en cursos de capacitación de dirigentes.

En la Sierra esta experiencia urbana de los migrantes se traduce en el empleo de la organización sindical para el funcionamiento de las federaciones de comunas. La organización sindical es incluso sobrepuesta a la organización comunal tradicional, sin que ésta última, deje de ser la base de la organización social de las comunidades. La organización es sindical, pero la reflexión es desde los problemas y concepciones particulares de las comunidades indígenas serranas.

### **3. EL USO DE LA LECTURA Y LA ESCRITURA: EL PAPEL DE LA EDUCACIÓN EN LA FORMACIÓN DE LÍDERES INDÍGENAS**

En los comienzos del Estado ecuatoriano existía la idea entre los criollos progresistas de que los indios debían ser alfabetizados para poder integrarlos al país que ellos deseaban; pretendían lograr la homogeneización social, cultural y lingüística porque consideraban que esa homogeneización era necesaria para realizar el progreso de Ecuador. Sin embargo, la idea de alfabetizar a los indígenas no se llevó a cabo durante el siglo XIX ni en las primeras décadas del XX porque los hacendados no lo permitieron.

Entre los años 30 y 50 del siglo XX, la mayoría de los pensadores y funcionarios estatales blanco-mestizos aún no estaban convencidos de la necesidad de que los indígenas fueran alfabetizados. Algunos pensaban que como “los indios” eran peones de las haciendas, de nada les iba a servir en sus necesidades concretas aprender a leer y a escribir; pensaban que, en primer lugar, era necesario que tuvieran acceso a la tierra.

Luís Monsalve Pozo, quien fue una excepción, planteaba que no sólo la alfabetización era necesaria, sino también la formación política y en conocimientos de todo tipo, pero

como los hacendados no deseaban la alfabetización de los indígenas, no iban a permitir una educación que pusiera en riesgo sus intereses en forma directa.

Sin embargo, en 1944 inician las llamadas cruzadas de alfabetización a iniciativa de la Unión Nacional de Periodistas y la Liga Alfabetizadora Ecuatoriana, pero esto no fue suficiente para rebasar el nivel de alfabetización de la población general que estaba entre el 48 y el 52% en 1950 y mucho menos el de los indígenas entre los cuales el 80% era analfabeto y el 20 % restante leía y escribía deficientemente.

El Estado ecuatoriano hace oficial el proceso alfabetizador desde 1963, pero como esta iniciativa va acompañada de disposiciones coercitivas para los niños, los indígenas no la vieron con agrado. Blanca Choncoso, maestra y líder de la CONAIE, narra cómo era el trato a los niños por parte de los profesores:

Los maestros mestizos de aquel entonces maltrataban mucho a los niños indígenas...No iban peinaditos, entonces la maestra se daba el derecho de coger las tijeras y cortarles el pelo...Entonces los niños estaban con miedo, había maltrato y deserción. Tampoco les permitían hablar su idioma. Tenían que hablar el español. Si no lo hablaban o no entendían simplemente eran tontos. Esa era la forma como la maestra miraba en ese tiempo a los niños indígenas y por eso que los niños desertaban.<sup>221</sup>

A pesar de todo, para 1979 el nivel de alfabetización se había incrementado en un 30%. Si en 1944 la población analfabeta constituía entre el 48 y el 52% de la población, en 1979 llegaba sólo al 21.9 %.

Saber leer y escribir es un recurso simbólico que permite interpretaciones distintas de la realidad. También es un recurso para incidir sobre estructuras sociales que no pueden ser comprendidas sin la alfabetización. Alexander dice que los actores sociales siempre estamos creando formas nuevas de comprender el mundo. Blanca Choncoso se había convertido en profesora en la ciudad, cuando regresa a la Sierra los problemas de los quichuas la motivan a decidir interpretar las leyes ecuatorianas sobre la propiedad de la tierra con el fin de defender a los quichuas que engañados perdían sus tierras. Quienes aprendieron a leer y escribir en las ciudades y en el agro ecuatoriano se convirtieron en líderes que interpretaron documentos y sintetizaron los discursos generados por la reflexión de la gente en las comunidades. La investigación e interpretación bibliográfica ayudó a los líderes del movimiento indígena en la reconstrucción de la identidad, a

---

<sup>221</sup> Dieterich, Heinz et al.,; *La cuarta vía al poder: Venezuela, Colombia, Ecuador*, Editora Quimera, México, 2001.

encontrar definiciones al menos, porque los libros no les dieron la respuesta por sí mismos, fue necesaria la interpretación de su identidad, el preguntarse qué soy, qué somos y describirse a sí mismos en lo que los hace diferentes para poder comparar esa descripción con los conceptos, así se llegó al concepto de naciones. El saber leer les permitió poder decir a etnólogos y antropólogos que sus definiciones de etnia no los convencían, podían buscar por sí mismos en los libros e interpretar para encontrar la verdad que esperaban definir.

... si yo ya no vivo en el campo, si ya no trabajo en el campo, yo ya no soy campesino. ¿Y qué soy entonces? Los estudiosos decían nativos, las tribus, los aborígenes. Los etnólogos, antropólogos han hablado de etnias... nosotros discutimos a fondo, cogimos los libros más posibles... Pero ahí no encontramos la respuesta. Volvimos a la pregunta ¿qué somos? Yo visto, hablo el idioma, trabajo la tierra, hago música, hago danza, tengo mis propias fiestas, la forma del alimento es un alimento propio que hago yo mismo, no es lo mismo de la ciudad; la forma de trabajar la tierra, todo eso nos fue dando pautas y encontramos el término que se acercaba a ser lo más correcto.<sup>222</sup>

En la opinión de un indígena peón de hacienda de la zona de Pesillo (una de las haciendas que se alfabetizaron entre 1963 y 1972) aprender a leer y a escribir transformó la vida de los indígenas ecuatorianos. Si bien fue mucha la deserción, aquellos que lograron mantenerse en la escuela se convirtieron más tarde en los intelectuales de la CONAIE.

Entonces ya formó la escuelita, pero para los blancos, no para los indígenas, por el asunto de que se ande comprender la ley del trabajo, o ley de tierras y se avisaran los indios. Luego, después de unos pocos años entraron a la escuela unos dos o tres niños indígenas, entraron escondidos; ocultos estos dos o tres hombres salió de la escuela, comenzaron a luchar por la vida humana, lucharon y lucharon hasta perder su vida y los señores arrendadores de las haciendas les perseguía mucho o les mandaba sacando del huasipungo, les destruía las chozas. Luego después ya consiguieron la escuela entre indígenas y blancos mezclado. Luego estudiaron ya algunos indígenas y siguieron luchando más personales indígenas y comenzaron a unirse todos unidos indígenas del Ecuador para sujetar o definir su ley.<sup>223</sup>

---

<sup>222</sup> “Degradarnos como algo sin identidad”, ver la entrevista de Heinz Dieterich a Blanca Choncoso, miembro de la CONAIE en: *La cuarta vía al poder: Venezuela, Colombia, Ecuador*, pp.106-114.

<sup>223</sup> Valarezo, Galo Ramón, “Ese secreto poder de la escritura” en: Almeida Ileana, *Indios: una reflexión sobre el levantamiento Indígena de 1990*, Ediciones Abya-Yala, Quito, Ecuador, 1992: pp.365 y 366.

En 1944 cuando la Unión Nacional de Periodistas inicia la primera cruzada de alfabetización, quienes tuvieron la iniciativa se enfrentaron, con intelectuales y funcionarios que no la creían necesaria, con terratenientes que la veían como un peligro a sus intereses y con muy poco interés por parte de los indígenas. Sin embargo, en la narración anterior, tal como lo plantea Galo Ramón Valarezo, la visión mítica de este habitante de Pesillo, muestra el aprender a leer y a escribir como una lucha peleada por los indígenas.

Como afirma Valarezo, a pesar de que la actitud de los indígenas frente a la escritura ha sufrido varios cambios desde la conquista hasta la actualidad,<sup>224</sup> “los nuevos héroes míticos de este proceso son los indios escolarizados que aprendieron en la escuela el español, los derechos civiles, el conocimiento del mundo blanco-mestizo, pero que no abandonaron su identidad india, convirtiendo esos conocimientos en arma de lucha.”<sup>225</sup>

Por otro lado, en esta narrativa también podemos observar que al principio de las campañas de alfabetización la oposición y represión de los hacendados, en los hechos, era tal que los indígenas interesados tenían que aprender a escondidas: “dos o tres niños indígenas” dice el narrador fueron los que pudieron lograrlo al principio y a los que aprendieron a leer se los persiguió. Por esta persecución y por la discriminación en la escuela, la alfabetización no fue para quienes la vivieron en los años 60, un proceso fácil en las comunidades indígenas.

Parsons dice que los intereses creados mantienen el orden social, dichos intereses tienen relación con disposiciones de necesidad (necesidades innatas) que son moldeadas por la experiencia social de los actores. El interés es mantener la gratificación (que implica el sistema de roles, es decir las posiciones que cada quien juega). Desde esta concepción pensemos en por qué los hacendados se oponían a la alfabetización de los indígenas. El narrador, peón de Pesillo dice: “por el asunto de que se ande comprender la ley del trabajo, o ley de tierras y se avisparan los indios”. En esta frase se encuentra la explicación; los hacendados no querían que los indígenas al aprender a leer comprendieran las leyes y pudieran así tener recursos para defender sus derechos laborales o pelear la tierra, pero no sólo se trata de intereses materiales, los hacendados no quieren dejar de ser lo que son, ¿y qué sienten que son? El hacendado juega el rol de

---

<sup>224</sup> ...La escuela aparece como la reveladora de un conjunto de un conjunto de reivindicaciones antes ocultas, de modo que en el relato mítico, aparecen como conquistas largamente peleadas por los indios y arrancadas a los blancos. Valarezo, en Almeida Ileana, 1992: p.366.

<sup>225</sup> Valarezo, Galo Ramón, “Ese secreto poder de la escritura” en: Almeida Ileana, Indios: una reflexión sobre el levantamiento Indígena de 1990, Ediciones Abya- Yala, Quito, Ecuador, 1992, p.366.

amo o patrón en una hacienda. ¿Qué gratificaciones implica el jugar este rol?, ¿qué se diría a sí mismo el amo si hiciera consciente la gratificación que implica para el desempeñar este rol? “¡Qué maravilla, no sólo soy dueño de toda esta tierra, y de todo este dinero, soy dueño de todas estas personas, puedo disponer de sus vidas, tienen que obedecerme, las mujeres son mías si las quiero. Mi palabra es la ley. Y no hay consecuencias negativas para mí!” Pero si los indígenas aprenden a leer y a escribir, su gratificación está en riesgo, la liberación de ellos implica para el hacendado la pérdida de su gratificación. Por supuesto quienes forman la clase social que posee los medios de producción juegan roles dominantes, por eso no quieren que los sistemas de roles cambien, quienes están interesados en el cambio son quienes juegan roles subordinados, quienes conforman las clases sociales explotadas. Las necesidades materiales y el sufrimiento que implica la explotación son motivaciones para la acción, pero antes de actuar interpretamos, saber leer y escribir es un recurso más para la interpretación, y antes de decidirnos por la lucha de clases o la organización de un movimiento social, un discurso liberador debe de haber sido internalizado a través del enlace con nuestras experiencias significativas.

La narrativa llega hasta la constitución de la organización indígena nacional; de la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador y habla de un periodo en el que más niños pudieron asistir a la escuela; suponemos entre 1963 y 1972, en el que se preparó la siguiente generación.

Para 1972 ya se había creado la ECUARUNARI, organización indígena de la región serrana, Luís Macas y Blanca Choncoso son dos de sus líderes. Luis Macas, quien fue presidente de la CONAIE de 1990 a 1996, es uno de los intelectuales indígenas más prolíficos en términos de producción escrita, además de un activo promotor y organizador de la educación indígena bilingüe en todos los niveles educativos; era un niño durante las primeras cruzadas de alfabetización, a mediados de los 50's y durante los 60's. Nacido en 1950 en Saraguro en la provincia de Loja, Macas llega a realizar estudios superiores en Lingüística, Jurisprudencia y Antropología, y sus ensayos constituyen algunos de los materiales más importantes para entender el movimiento indígena. Según Napoleón Saltos, Luis Macas a quien llama Lucho, es uno de los miembros de la élite intelectual de la CONAIE que sintetizaron los discursos indígenas. Esta élite se forma en la Universidad Católica.

De ese tiempo, los primeros dirigentes fueron sobre todo amazónicos. El primer presidente fue Ampan Karakras, fueron gente de los shuar y de los quichuas amazónicos. De la Federación Shuar y de la OPIP de un lado. Esto se forma entre el 74 y el 86; es previo a la formación de la CONAIE, y el primer presidente de la



CONAIE es Ampan Karakras que es un shuar. Ahí están por ejemplo los...está Lucho Macas, Está por ejemplo quien fue Director de Educación Bilingüe, no recuerdo. Pero eran un grupo, muy interesante. Lucho Macas en su juventud fue militante de la Juventud Comunista, y a su vez era también con esta nueva mentalidad étnica..., diríamos es una síntesis muy interesante.

La experiencia de Blanca nos permite acercarnos a comprender el papel de la educación en la formación de líderes indígenas. Nacida en Cotacachi, Imbabura, pero miembro de una familia de emigrantes que decide liberarse de la hacienda, crece y estudia hasta la secundaria en la ciudad y después se prepara como maestra en una normal rural. Blanca relata como en 1973 a sus 18 años inicia su trabajo en las comunidades dando clases de primaria a niños indígenas, pero al observar los problemas de discriminación y confrontación que existían en las comunidades decide trabajar para resolverlos. Así Blanca Choncoso se convirtió en intérprete de las leyes para defender los intereses de los indígenas.

En Ecuador, principalmente en la Sierra era tradicionalmente el tinterillo o quishca quien jugaba este papel de intermediario ante el abogado y las autoridades, porque los indígenas no hablaban bien el español y no sabían de los trámites necesarios ante los tribunales y el abogado. Los quishcas cobraban mucho por sus servicios, tanto que muchos de los que acudían con ellos terminaban perdiendo sus tierras. De manera que Blanca comenzó a interpretar gratuitamente las leyes y a intervenir en el cabildo; es decir empezó a hablar por su gente frente a las autoridades. A medida que se solucionaron problemas, la gente confió en ella y empezaron a buscarla; de esa forma se dan las condiciones para la organización de los indígenas de Imbabura. A partir de entonces se organizaron reuniones y se formó un equipo de personas para dar talleres de liderazgo y organización. Con el tiempo y ante la necesidad de tener una instancia de respaldo, este equipo organiza la Federación de Indígenas de Imbabura.<sup>226</sup>

Desde la experiencia de Blanca Choncoso podemos entender la importancia que tuvo la educación en la formación de los líderes del movimiento indígena contemporáneo; el desarrollo social que implicó la alfabetización y la capacitación política de las bases indígenas, y el papel de estos dos hechos en el proceso organizativo del movimiento indígena contemporáneo del Ecuador.

El investigador ecuatoriano Galo Ramón Valarezo tiene la tesis de que el acceso de los indígenas a la lectura y a la escritura es un factor crucial para entender el carácter actual

---

<sup>226</sup> En: Dieterich, Heinz; 2000.

del movimiento indígena en Ecuador. En esta idea considera que el programa escrito y nacional que presentaron los líderes indígenas en el levantamiento de 1990 supone cuatro grandes cambios en los actores indígenas.

- a) Los indios aprendieron a manejar ese sistema enigmático de las palabras escritas que se había asociado tanto con el engaño, la conquista, la prohibición, la imposición: la escritura.
- b) Los indios se sienten parte de este Estado y planean reconstruirlo de modo plurinacional para hacerlo viable.
- c) Advierten que el Ecuador es un país complejo, en el que no sólo hay indios y proponen un debate a todas las etnias, clases, géneros y regiones que comparten este territorio.
- d) Han asimilado y manejan la capacidad proyectiva occidental, traduciendo sus puntos de vista a un proyecto moderno, posible de ser discutido por la racionalidad blanco-mestiza.<sup>227</sup>

Como conclusiones tenemos que: 1) mientras el Estado en los años sesenta a ochenta del siglo XX intentaba a través de la alfabetización la integración de los indígenas a la sociedad mestiza; los indígenas aprovecharon la lectura y la escritura como armas de lucha; 2) La lectura y la escritura permitieron a los indígenas hablar por ellos mismos en espacios nacionales antes cerrados para ellos como son los cabildos, y ello dio pie a que su interpelación e interpretación de las leyes llevara a un proceso organizativo abocado a defender y recuperar sus tierras; 3) la escolarización es uno de los factores que contribuyen a crear la intelectualidad indígena de Ecuador, intelectualidad que media entre el mundo occidental y el mundo de las nacionalidades y pueblos indígenas en términos de traducción y capacitación en las concepciones de ambos mundos y que construye el discurso moderno y globalizador del que habla Valarezo y que tan impresionados tiene a académicos ecuatorianos y extranjeros; 4) El hecho que permitió que los intelectuales indígenas actuaran a favor del desarrollo y organización de las nacionalidades y pueblos indígenas fue el que ellos no perdieron su identidad; fue el haber decidido emplear sus conocimientos para la organización indígena en lugar de sólo como instrumento para integrarse al mundo mestizo y prosperar personalmente, lo que permitió el desarrollo de este tipo de movimiento social.

---

<sup>227</sup> Valarezo, Galo Ramón, "Ese secreto poder de la escritura" en: Almeida Ileana, Indios: una reflexión sobre el levantamiento Indígena de 1990, Ediciones Abya- Yala, Quito, Ecuador, 1992, p.352.

#### 4. LA DIFERENCIACIÓN SOCIAL AL INTERIOR DE LAS COMUNIDADES INDÍGENAS

Como consecuencia de las reformas agrarias de 1964 y 1972 que beneficiaron a algunos campesinos y a otros no, se generaron diferencias entre los miembros de las comunidades.

Luego de la reforma agraria, la lucha indígena tomó nuevas formas de organización, que en algunos casos reemplazaron a las sindicales. Estas nuevas formas de organización respondieron a intereses de sectores socialmente diferenciados que empezaron a surgir como resultado de la transformación de la estructura agraria tradicional; se dieron cambios sociopolíticos de los poderes locales; proliferó la acción desarrollista de parte del Estado y agencias extranjeras, sobre todo norteamericanas.<sup>228</sup>

Por otro lado, las migraciones a las ciudades produjeron también cambios, pues la posición económica y social de la gente que regresó a su comunidad era otra. El desarrollo del turismo y la experiencia urbana combinadas generaron un cambio de actitud en los artesanos y pintores indígenas que empezaron a comercializar con más éxito sus creaciones.

Estos cambios al interior de las comunidades crearon diferenciación socioeconómica y con ello hicieron posible a la intelectualidad indígena actual, pues permitieron que algunos grupos accedieran a un mayor nivel de vida, y como consecuencia tuvieran más recursos para prepararse académicamente.

Se crea con estos cambios socioeconómicos lo que algunos autores llaman una burguesía indígena que aspira a tener riqueza material y a ser aceptada por los mestizos como consecuencia de ello; así como respetada y admirada por la colectividad indígena en función de su riqueza pero dentro de los valores y costumbres quechuas.<sup>229</sup>

La diferenciación socioeconómica en las comunidades se convierte en un factor que alienta el desarrollo intelectual indígena pues los indígenas ricos, por haber sido beneficiados por la reforma agraria o por su posición privilegiada en la venta de artesanías necesitan traducir esa riqueza en influencia política, influencia que tendrá como

---

<sup>228</sup> Ibarra Illanez, Alicia, "Los indios del Ecuador y su demanda frente al Estado" en: Pablo González Casanova y Marcos Roitman Rosenmann (coord.) : *Democracia y Estado multiétnico en América Latina*, La Jornada Ediciones y Centro de Investigaciones en Ciencias y Humanidades, UNAM, México, 1996, p.297.

<sup>229</sup> Se llama quechua a la cultura y a la lengua que se desarrolló en los Andes ecuatoriales. Quichuas son aquellos indígenas sudamericanos pertenecientes a la cultura quechua. Ver en: Espinosa, Apolo; 2000.

consecuencia oportunidades económicas y al mismo tiempo la posibilidad de ser respetados sin tener que ocultar su origen quechua. Para ello necesitan de los intelectuales y políticos indígenas. Como consecuencia de estas necesidades, la burguesía indígena es un actor social que impulsa la reconstrucción de la identidad indígena.

Para Alexander toda acción implica comprensión (interpretación) y práctica utilitaria (estrategización). En este sentido podemos comprender la visión de la realidad de la burguesía indígena que al mismo tiempo que interpreta las nuevas realidades también estratifica.

## **5. MOVIMIENTO CAMPESINO: ANTECEDENTE DEL MOVIMIENTO INDÍGENA CONTEMPORÁNEO**

La importancia de escribir sobre el movimiento campesino radica en que el movimiento indígena actual del Ecuador, a pesar de que es un nuevo sujeto en la historia de este país por las diferencias que implica la reconstrucción de la identidad, es también un heredero del movimiento campesino.

Con el recuento de procesos históricos presentados a continuación se pretende determinar qué heredó y qué aprendió la gente de la CONAIE del movimiento campesino. Para principios del siglo XX, las movilizaciones indígenas adquieren un mayor nivel de organización como consecuencia de la relación de la lucha indígena con los sindicatos obreros y con el partido socialista y el partido comunista. Las organizaciones campesinas fueron constituidas en su mayoría por activistas del movimiento sindical y militantes de estos partidos en base a modelos organizativos de tipo sindical urbano con procedimientos asambleísticos y, de liderazgo formal.

De los años 30 a mediados de los 60 la visión de la lucha se movió en torno a la identidad de clase (proletariado) y de sector productivo (en este caso del campesinado). Esto se debió a la influencia del discurso y a las prácticas marxistas llevadas a los pueblos indígenas por los obreros y los intelectuales de izquierda. “Con el respaldo –del partido socialista, fundado en 1926- y luego del partido Comunista, se empezaron a formar los primeros sindicatos campesinos con una base mayoritaria de indígenas.”<sup>230</sup> Sin importar si

---

<sup>230</sup> CONAIE, Las nacionalidades indígenas en el Ecuador: nuestro proceso organizativo, ediciones Tin cui Abya-Yala, Cayambe, Ecuador, 1989: p.30.

se trataba de mestizos o indígenas, la lucha era por la tierra, el derecho al agua y los pastos, el salario, la educación y contra los abusos de hacendados y patrones.<sup>231</sup>

En 1961, la Federación Ecuatoriana de Indios (FEI) organizó una movilización hacia Quito. Cerca de 15,000 huasipungueros recorrieron el Centro de Quito, como nunca antes había ocurrido en la capital ecuatoriana. La FEI impulsó el cumplimiento de las leyes laborales y condujo los conflictos huasipungueros al centro del Estado y la escena política nacional.<sup>232</sup>

Las necesidades particulares de los pueblos indígenas tomarían fuerza hasta los años 70's como consecuencia de la insatisfacción con la visión de la izquierda que no incorporó el problema particular de la población indígena en su proyecto, y de nuevas desigualdades acarreadas por la reforma agraria de 1964.

Los sindicatos campesinos extendieron la lucha por diversas regiones de la Sierra, al grado que a pesar de la represión, para 1934 “se reunió la Conferencia de Cabecillas Indígenas que puso las bases para construir una organización a nivel regional y nacional”.<sup>233</sup>

La transformación social se da –según Alexander- gradual y constantemente pues constantemente interpretamos la realidad y en cada interpretación hay invención.

En 1934 las comunidades de la región de Salinas en la Provincia de Bolívar se sublevaron contra la Iglesia que era propietaria de la hacienda “Matiavi” por el despojo de sus tierras. Y más tarde en 1944, se constituyó la Federación Ecuatoriana de Indios (FEI),<sup>234</sup> que tuvo una gran importancia en el avance del movimiento indígena, y sin embargo por tres motivos no alcanzó el nivel nacional; primero: su acción estuvo limitada a la Sierra y a la problemática en las haciendas; segundo: se buscaba con la FEI eliminar “las formas serviles de producción, la parcelación de los latifundios, el pago de salarios, la disminución

---

<sup>231</sup> “Antes de la CONAIE, la organización más importante era la Federación Ecuatoriana de Indios, que era parte de la Central de Trabajadores del Ecuador, dirigida por el Partido Comunista y el Partido Socialista. La FEI, Federación Ecuatoriana de Indios, se funda en 1944...Cuando se funda la CONAIE que es una organización indígena con más acento en lo étnico, en la identidad, ... hay un reordenamiento, y mucha gente, muchas organizaciones que estaban en la FEI, son la base de la organización del ECUARUNARI.” Entrevista a Napoleón Salto, Quito, Ecuador, 2004. (Ver texto completo en Anexos).

<sup>232</sup> Arias, Custodio, “Ascenso y crisis del movimiento indígena ecuatoriano: 1990-2006.” En: Investigaciones Sociales, Año X, N°17, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, 2006.

<sup>233</sup> CONAIE, Las nacionalidades indígenas en el Ecuador: nuestro proceso organizativo, ediciones Tin cui Abya-Yala, Cayambe, Ecuador, 1989, p.31.

<sup>234</sup> Se formó con el apoyo del Partido Comunista y la Federación Ecuatoriana de Obreros (CTE).

de las horas de trabajo y en general la aplicación de la legislación laboral”<sup>235</sup>, pero no se tomó en cuenta la discriminación étnica a la que estaban sujetos los pueblos indígenas; y tercero: “aunque algunos indígenas ocuparon puestos directivos, siempre estuvieron bajo el control de agentes...” del Partido Socialista, del Partido Comunista o de la Confederación Ecuatoriana de Obreros.<sup>236</sup>

Esta influencia tuvo consecuencias en las formas de organización; se hacían asambleas para tomar decisiones; la organización se basaba en un liderazgo formal y la identidad de clase era, por la dirección del discurso marxista en la mentalidad de estos actores, la única que importaba.

Esto no quiere decir que no haya habido en este periodo grandes líderes indígenas. De hecho, en esta época, una mujer indígena, Dolores Cuacuango, jugó un papel muy importante en la organización de la primera huelga campesina indígena, en la formación de la FEI y de las primeras escuelas en que se enseñó el quechua.

Además, el primer sindicato agrícola del país fue creado por un hombre indígena: Tránsito Amaguaña. Lo que sucedía era que, como consecuencia de su experiencia política y organizativa, los agentes sindicalistas y de partidos de izquierda jugaban un papel dominante y por otro lado la importancia de la identidad indígena era negada por el discurso marxista tradicional.

Entre 1935 y 1960 hubo 17 sublevaciones y protestas indígenas y campesinas en Ecuador por diferentes motivos, sin embargo, en todos ellos podemos observar que los conflictos se generan como consecuencia de los dos modos de producción existentes en Ecuador: el capitalista y el de hacienda-huasipungo.

Las protestas y sublevaciones fueron por el incremento de salarios, contra abusos y maltratos, por terminar con las formas serviles en la hacienda, por el abuso de terratenientes y autoridades, por el acaparamiento de la tierra, contra los abusos de los militares, contra el censo pecuario, para recuperar tierras usurpadas, contra el pago de impuestos, contra la explotación, en defensa de las tierras comunales y por puntualidad de los pagos.<sup>237</sup>

---

<sup>235</sup> Ibid, pp.31 y 32.

<sup>236</sup> Ibid: p.32.

En 1961 participan 15 mil indígenas y campesinos de la FEI y la CTE en manifestaciones contra el gobierno para exigir la realización de la reforma agraria. Y en ese mismo año, indígenas de las comunidades de San Pablo del Lago en la Provincia de Imbabura se movilizan y toman posesión de la hacienda “La Clemencia” para que se ejecutase la expropiación y se hiciese efectiva la reforma agraria en ese lugar. En 1962 se sublevan las comunidades indígenas de Pelileo, Provincia de Tungurahua, reclamando el derecho al uso del agua y en defensa de sus tierras.<sup>238</sup>

La crisis del modelo agroexportador en los años 60 y la necesidad de la industrialización por sustitución de importaciones motivaron a la burguesía a impulsar la modernización y a transformar la estructura agraria tradicional, por lo que el sector que dominaba entonces el aparato estatal decidió aplicar dos leyes de reforma agraria: una en 1964 y otra en 1972.

Estas leyes de reforma agraria tuvieron como objetivo eliminar el huasipungo y la yanapería por considerarlas formas precarias de producción que obstaculizaban el desarrollo capitalista que los agroexportadores deseaban. Así que sólo se afectaron propiedades de productividad baja, de propiedad pública y se colonizaron tierras que se consideraban de nadie, aunque muchas eran habitadas por comunidades indígenas.

La lucha del movimiento campesino se enfocó de 1964 a 1979 en conseguir la tierra y en la exigencia al Estado de expulsar a las grandes compañías estadounidenses que controlaban grandes plantaciones en la costa de Ecuador.

Finalmente, las leyes de reforma agraria de estos años no beneficiaron gran cosa a los campesinos, particularmente no a los indígenas. Al contrario: agudizaron el conflicto agrario y la presión por la tierra, y como pocos se beneficiaron se crearon enfrentamientos entre campesinos (indígenas o no) desposeídos y los que sí habían obtenido algo de la Reforma Agraria.

La mayoría de los indígenas serranos carecían de tierra, así que tenían que emigrar a las ciudades, engrosando la pobreza y pobreza extrema, e incrementando la tasa de desempleados y subempleados. Por su parte, los indígenas amazónicos sufrieron, como consecuencia de estas leyes, el despojo de sus territorios y la destrucción parcial de su medio ambiente.

---

<sup>238</sup> CONAIE, Las nacionalidades indígenas en el Ecuador: nuestro proceso organizativo, ediciones Tin cui Abya-Yala, Cayambe, Ecuador, 1989, pp.300-302.

Así, como respuesta a una reforma agraria que creaba conflictos y no expropiaba las tierras productivas en beneficio de los campesinos indígenas y no indígenas, en 1965 se realiza una marcha por la “Dignidad Nacional” con la participación de todos los sectores organizados del país contra la política del gobierno. Y en 1968 los indígenas de Cariamanga, Provincia de Loja, ocupan las tierras de algunas haciendas.<sup>239</sup>

Por otro lado, a pesar de las consecuencias negativas de las Leyes de Reforma Agraria de 1964 y 1972, la transformación de las estructuras tradicionales sí se logró; los terratenientes tenían aún menos influencia sobre la masa indígena y mestiza campesina, lo que provocó cambios importantes en la Sierra que permitieron un desarrollo distinto del movimiento indígena; uno de ellos fue la real alfabetización de la población indígena, condición base del surgimiento de la intelectualidad indígena, y la otra, las migraciones a las ciudades que tuvieron como consecuencia indígenas preparados académicamente y con experiencias de lucha urbana.

Los cambios en las estructuras tradicionales serranas provocados por las reformas agrarias de 1964 y 1972 permitieron también que la lucha indígena buscara soluciones dentro del marco jurídico.

De 1971 a 1973 hay cuatro movilizaciones relacionadas con las leyes de reforma agraria. En 1971 los indígenas de Guano, Cubijíes y Guamote se sublevan exigiendo la expropiación de tierras de las haciendas. En 1972 movilizaciones indígenas en Cañar y Quito solicitan una verdadera Reforma Agraria. En 1973 hay una huelga de las comunidades de Cañar contra los abusos de autoridades municipales que paraliza el transporte por 24 horas. En ese mismo año más de 10,000 indígenas de las comunidades de Cañar toman el parque central de la capital provincial exigiendo la aplicación de la Reforma Agraria.<sup>240</sup>

La lucha jurídica llevó finalmente a la desmovilización de las organizaciones serranas y a la cooptación de algunos líderes, pero precisamente por eso produjo una ruptura que llevaría al movimiento en la Sierra a un intenso debate en 1970 entre diferentes corrientes que se disputaban la dirigencia del movimiento y tenían visiones de lucha distintas. Tanto esta derrota en la lucha jurídica como el despojo y conflictos que significaron las reformas agrarias fueron motivaciones de la reflexión y debate sobre la identidad indígena.

El debate en 1970 sobre si el movimiento debía ser de clase o de definición étnico-cultural, tuvo como consecuencia la reconstrucción colectiva de la identidad. Los quichuas

---

<sup>239</sup> Ibid, p.303.

<sup>240</sup> Ibid, p.303.



de la Sierra fueron trabajadores de la tierra y el sector más oprimido desde que fueron sujetos a las instituciones de explotación colonial, sin embargo mantuvieron su identidad quechua.

En la actualidad muchos campesinos serranos se definen a sí mismos como runas. La experiencia del movimiento campesino generó consciencia en los quichuas sobre su pertenencia a la clase trabajadora, y la cultura quechua vivida los hizo mantener la esperanza de ser libres para expresarla sin represiones algún día, de manera que cuando se dieron las condiciones no tuvieron que esforzarse mucho en identificarse públicamente al mismo tiempo como quichuas y como campesinos.

Como es posible apreciar, la fuerza organizativa de la CONAIE y buena parte de su discurso no son del todo nuevos; las formas organizativas provienen en gran medida de la experiencia de lucha de organizaciones campesinas influenciadas por los partidos socialista y comunista y el discurso marxista es uno de los discursos desde donde se construye el discurso indígena; sin embargo la combinación con la Teología de la Liberación y con el discurso de la identidad convierten el discurso indígena en algo distinto; en invención, en una creación que atrae porque por primera vez en Ecuador son los indígenas mismos quienes reivindican sus pertenencias culturales y plantean que son nacionalidades y pueblos con derecho a la identidad.

En este punto recordamos de nuevo la visión del orden social de Jeffrey Alexander basada en su concepción de la interpretación de los actores sociales. Cada interpretación es tipificación, invención y estrategización al mismo tiempo. Siempre estamos creando formas ligeramente nuevas de comprender la realidad.

Como conclusiones tenemos que el movimiento indígena hereda y aprende del movimiento campesino. Por un lado, el movimiento indígena contemporáneo heredó del movimiento campesino: 1) el discurso marxista con la visión clasista de la lucha indígena; 2) La experiencia organizativa y también la asimilación de algunas formas sindicalistas como el empleo de las asambleas y el tipo de jerarquías de los dirigentes; 3) La experiencia de la lucha de los años 20 a finales de los 60, como se puede apreciar en las protestas, levantamientos y tomas de haciendas que se dan de 1935 a 1960 significó la superación del aislamiento de los levantamientos de los cuatro siglos anteriores para luchar con una organización más amplia en la que ya se construían discursos por parte de los intelectuales de izquierda que si bien no eran indígenas influyeron con su experiencia en los precursores de la CONAIE.

Por otro lado, tenemos que el movimiento indígena actual cambió en formas importantes, aprendió de la experiencia en la lucha campesina que: 1) los indígenas necesitaban luchar por los problemas particulares de los indígenas y para ello necesitaban independencia de la gente de los sindicatos y los partidos de izquierda sin por ello perder la alianza con esos sectores; 2) era necesaria la discusión en las comunidades indígenas para la definición del movimiento (la identidad cultural y de clase) y de las formas de lucha; 3) líderes y comunidades indígenas actuales participaron en el movimiento campesino y en otros movimientos populares, de manera que aprendieron de sus experiencias en esos movimientos cómo dirigir y cómo enfrentar a las autoridades y a otros actores.

## **6. LA CULTURA QUECHUA**

### **Los quichuas de la Sierra**

Tanto los incas como los españoles centraron el peso de la conquista y colonización en los pueblos de la Sierra por lo que fueron los más afectados por estas invasiones. A quinientos años de la invasión española, los pueblos indígenas de la Sierra son los que más evidencia de mestizaje y aculturación exhiben. Sin embargo, como forma de resistencia pasiva, mantuvieron su identidad cultural.

En cuanto a la relación que se ha establecido entre la cultura dominante y las subordinadas, si se ha dado un sincretismo o si se han ocultado las creencias y prácticas de las culturas nativas americanas bajo una aparente asimilación de la cultura dominante, las evidencias etnográficas parecen sugerir que el sincretismo va de la mano del mestizaje biológico; si esto no ocurre es el proceso de yuxtaposición el que predomina.

Los quichuas de la Sierra no son un todo homogéneo sino un sinnúmero de etnias que se quichuizaron. Hasta la llegada de los españoles, lo que hoy es Ecuador era un mosaico de pueblos, cada uno de ellos portador de su propia lengua y de su propia cultura.

Muchos estudiosos piensan que el quechua fue introducido por los incas en el siglo XV, pero en realidad ocurrió mucho antes, alrededor del año 1000 de nuestra era y tuvo que ver con el desarrollo del comercio lejano establecido entre las etnias ecuatorianas y los comerciantes peruanos del valle de Chinchai, donde se había desarrollado una variedad dialectal distinta a la desarrollada en el Cuzco y más tarde hablada por los incas.

Según Jacinto Jijón y Caamaño, los intercambios comerciales de los pueblos del Perú y del Ecuador se hacían a través de verdaderas ligas de mercaderes que

conectaban a etnias serranas y costeñas de Perú y Ecuador. Las redes terrestres estaban articuladas a las marítimas.<sup>241</sup>

Fue el quichua chinchano por ser el que hablaban los comerciantes de Chinchay, el que se difundió entre los pueblos serranos de lo que hoy es Ecuador, porque era la lengua que servía de relación para los intercambios. Al principio sólo era hablada por los comerciantes y curacas, pero luego se fue difundiendo al resto de la población.

Cuando llegaron los incas al Ecuador, estos se encontraron con que la gente de estos pueblos, aunque mantenían sus lenguas vernáculas, hablaba el quichua como segunda lengua, pero era un quichua distinto al suyo – que era el quechua cuzqueño. Sin embargo las lenguas vernáculas se siguieron hablando hasta bien avanzado el periodo colonial.<sup>242</sup>

Se hablaban: el quillacinga, el caranqui, el panzaleo, el puruha, el cañarí y las lenguas barbacoas como cayapa, colorado y coaiquer. Con la llegada de los incas el quichua se transformó volviéndose más cuzqueño, pero el quichua chinchano no desapareció, sino que se mezcló con las lenguas vernáculas formando diversas variedades dialectales. Las variedades más importantes fueron el quichua de la Sierra y el quichua de la Amazonía. Con la llegada de los españoles, el quichua se extendió aún más porque los misioneros españoles lo utilizaron para la evangelización, por la dificultad de traducir los textos bíblicos a todas las lenguas vernáculas y dialectos.

El área cultural chibcha involucraba tanto a las etnias serranas que se asentaban desde Carchi hasta Tunguragua como los a'í o cofanes del Oriente y a los tsáchila, awa y chachis de la Costa. También hay otros pueblos, como los paltas, que deben ser considerados aparte, y como los saraguros y salasacas que tienen una cultura distinta.

### **Cosmovisión Andina**

Para comprender la mitología de los pueblos indígenas serranos hay que tomar en cuenta su filiación etnolingüística y las relaciones jerárquicas entre las divinidades, lo cual es muy difícil porque con la evangelización cristiana y la consecuente persecución cultural y religiosa, las religiones ancestrales se ocultaron y se enmascararon. Como consecuencia, se han cambiado los nombres de las deidades o se han distorsionado; y se utilizan las fiestas cristianas, cívicas y aún profanas para la realización de ritos prehispánicos.

---

<sup>241</sup> Moya, Alba, *Ethnos: atlas mitológico de los pueblos indígenas del Ecuador*, Impresión: Centro Especial de Copiados, Quito, Ecuador, 1999, p. 174.

<sup>242</sup> *Ibidem*.

La Pacha mama o madre tierra es llamada con el nombre de la virgen o simplemente se le dice Mama Juana. Los nombres de los montes sagrados fueron cambiados por los españoles; sobre todo los de aquellos que cumplían una función en los rituales indígenas. Algunos ritos también han sido enmascarados; la batalla ritual entre las dos mitades (hanan y urin) fue sustituido en algunas comunidades por peleas de gallos y corridas de toros o por diversos bailes y cantos.

En los pueblos indígenas la religión está presente en todas las esferas culturales y sociales; en la vida cotidiana y en las actividades productivas. De manera que para los españoles no fue fácil discernir si habían logrado crear un sincretismo religioso o los pueblos indígenas eran quienes los engañaban a ellos ocultando bajo las fiestas y nombres cristianos la veneración a sus deidades antiguas.

Incluso “hubo periodos en los que se prohibieron los “taquis” o cantos y bailes rituales; pero en otros fueron permitidos y utilizados por los propios evangelizadores”<sup>243</sup> . Sin embargo, los instrumentos musicales con los que los indígenas convocaban a las fiestas de sus huacas (lugares u objetos sagrados) fueron prohibidos en los periodos de mayor endurecimiento colonial, al igual que las mingas o trabajos de cooperación basados en relaciones de reciprocidad y los ritos de fertilidad, mirados por los españoles con especial desconfianza. Pero el que pudieron desarticular rápidamente los españoles fue el culto al sol, utilizado por los incas para legitimar la explotación a la que sometían a los pueblos de Ecuador.

Aún así, hasta hoy, precisamente en los días que preceden a una celebración católica, se celebran los cultos ancestrales. Es decir, con la llegada de los españoles las religiones preincaicas se revitalizaron.

En las descripciones más antiguas de los pueblos indígenas de la Sierra ecuatoriana, se encuentran alusiones a la creencia en un dios absoluto, como por ejemplo en las Crónicas de Cieza de León y en la Historia del padre Juan de Velasco...El padre Juan de Velasco en base a las descripciones del cronista Cieza de León, nos habla de la creencia en un dios abstracto, descarnado, supremo, creador de todo el universo, inicialmente conocido como Con y posteriormente como Pachacamac.<sup>244</sup>

---

<sup>243</sup> Ibid: p.179.

<sup>244</sup> Ibid: pp. 180-181.

Hasta la actualidad se siguen cantando taquis a Pachacamac en algunos pueblos de la Sierra ecuatoriana. Pacha es una palabra quechua, y puede traducirse tanto como tierra o como tiempo, por eso Pacha mama significa tierra, pero pacha solo significa tiempo; ñauma pacha por ejemplo, quiere decir antiguamente.

La creencia en Pachacamac, al igual que el habla del quichua, puede ser anterior a la conquista inca. Pero no podemos saber si antes de la relación de intercambio de productos con los pueblos de Chinchay ya existía o no el culto a un Dios abstracto supremo en los pueblos serranos del actual Ecuador, porque parece que no hay pueblos indígenas de la Sierra que conserven el nombre vernáculo de tal dios.

Sin embargo, los tsáchila que huyeron de la Sierra parte cuando llegaron los incas y parte cuando llegaron los españoles, sí hablan de este dios abstracto, desde hace unas décadas lo llaman Diochi y hasta los años 50 lo llamaron Sejoe. En Cañar en cambio se lo llama Taita Carnaval.

Hasta hoy “algunos informantes de la provincia de Imbabura señalan que cuando suben al monte Imbabura a realizar actos rituales, hacen sus invocaciones dirigiéndose hacia arriba, hacia un Dios que está por encima de este mundo.”<sup>245</sup> El Dios abstracto tiene como principal hipóstasis la tierra, que es fuente de vida y sustento de todos los seres vivos y que está ligada al sol y a la lluvia como principales elementos de su fecundidad.

La representación de la cruz prehispánica, probablemente hace referencia a la penetración de la tierra por los rayos solares y por la lluvia, por tanto, puede ser que sea un símbolo de fertilidad. La tierra es la dimensión espacial y el sol la temporal, por eso para referirse a Pacha los pueblos serranos emplean indistintamente el género masculino o femenino. Toda la cosmogonía de los quichuas tiene relación con la vinculación de la tierra con el sol, por eso la vida se concibe como un proceso cíclico, un continuo renacer día a día. Y también por eso la concepción del tiempo está unida íntimamente con la de espacio. El tiempo es circular; el futuro está atrás y el pasado adelante.

Y tal vez esta misma concepción tiempo- espacio sustenta la concepción binaria del universo, porque para los pueblos andinos prehispánicos toda unidad tenía dos opuestos, no contrarios, sólo opuestos; una mitad femenina y otra masculina y una está arriba y otra está abajo. “Hanan o mitad de arriba es sinónimo de masculino, luz, sol, día, guerra, poder político; urin o mitad de abajo, es sinónimo de femenino, noche, tinieblas, mundo

---

<sup>245</sup> Ibid: p.184.

subterráneo, agua, poderes esotéricos, prácticas religiosas y shamánicas. El bien y el mal no están separados, son partes constitutivas de una unidad.”<sup>246</sup>

La tierra es nombrada en femenino, probablemente es una deidad femenina, pero su espíritu tutelar es masculino y es un espíritu que no castiga, pero sí exige la entrega de ofrendas, de las cuales la más preciada es la sangre, pues se relaciona con la fertilidad. Para ofrendar sangre al espíritu tutelar de la tierra, los pueblos andinos realizan batallas rituales conocidas como “tinku” en los andes centrales y en Ecuador como “pucara”; tales batallas rituales deben llevar al derramamiento de sangre; es decir, debe haber muertos y heridos. Y de hecho las ofrendas que se pagan con la vida, son más apreciadas porque presagian buenas cosechas. Ya no se practican en los Andes los sacrificios humanos, pero las batallas rituales sí provocan muertes. El espíritu de la tierra no tiene un lugar geográfico especial porque simboliza a la tierra en general, pero para fines de culto se concretiza en las montañas. Por eso es que las montañas se consideran lugares sagrados.

## LA VERTIENTE AMAZÓNICA

El discurso de las organizaciones indígenas de la Amazonía está relacionado tanto con las experiencias generadas en la convivencia con misioneros, la experiencia en las haciendas y la confrontación con las compañías transnacionales y colonos.

Desde los años 50 del siglo XX, compañías transnacionales y campesinos serranos emprenden un nuevo proceso de colonización de la Amazonía bajo la protección y motivación del Estado ecuatoriano. La Amazonía Sur empieza a ser afectada.<sup>247</sup>

La colonización se da como consecuencia de:

1) Una visión estatal que se mantiene desde el siglo XIX y que considera baldíos a los territorios de la Amazonía, porque las clases dominantes – agroexportadores y terratenientes- consideraban desde entonces, que podían incorporar a la explotación agrícola las tierras de la Amazonía y que al impulsar la colonización de éstas se protegerían del expansionismo peruano.

---

<sup>246</sup> Ibid: p.185.

<sup>247</sup> En la Amazonía Sur debido al menor contacto de las naciones indígenas con mestizos y criollos durante el periodo colonial y la mayor parte del republicano, a éstas les fue posible conservar más esquemas culturales propios que a los de la Amazonía Norte en donde hubo un contacto previo con la cultura colonial y luego nacional a través de los misioneros jesuitas y del trabajo en las haciendas.

2) La búsqueda de materias primas por parte de las compañías capitalistas transnacionales.

3) La búsqueda de tierras que cultivar por parte de campesinos serranos indígenas y no indígenas que se han liberado de las haciendas voluntaria o involuntariamente.

De la interpretación de éstas y otras experiencias significativas surge el discurso amazónico. Los pioneros en la organización indígena en la Amazonía y en la construcción del discurso de la identidad son los shuar. Por ello se lleva a cabo el análisis de la vertiente amazónica con ellos. A inicios de los años 60 se forma la federación shuar como consecuencia de varios factores:

- 1) Como respuesta al avance de la colonización de territorios de la Amazonía de los años 50 y 60.
- 2) La influencia organizativa de los misioneros salesianos que concentran a la población dispersa de las nacionalidades en lo que denominaron centros y los organizan en torno a programas de desarrollo.
- 3) El anhelo de recuperar las culturas amazónicas extirpadas por los misioneros, pero conservadas al mismo tiempo en prácticas, creencias y el recuerdo de los mayores.
- 4) La comunicación con los indígenas quichuas serranos que no tenían tierra y migraron a la Amazonía produjo un intercambio de experiencias que sería benéfico para la formación del movimiento nacional. Los fenómenos que los unen son; los despojos de tierras y territorios, los efectos de las leyes de reforma agraria y la influencia de miembros de la iglesia católica. Aunque con diferencias importantes entre una experiencia y otra.

## **1. COLONIZACIÓN DE TERRITORIOS Y RESPUESTA SHUAR**

La federación shuar se formó en 1964 como respuesta a la Ley de Reforma Agraria dictada ese año durante el gobierno de la Junta Militar que duró de 1963 a 1966. La reforma alentó la colonización de la Amazonía como forma de resolver el problema de los campesinos serranos desposeídos. Por otro lado, no sólo llegaron los colonos, llegaron también las corporaciones agrícolas, madereras y petroleras que devastaron el medio ambiente de las áreas en las que realizaron explotación, afectando y amenazando los territorios shuar y con ellos a su forma de vida que se basaba en la agricultura itinerante, la caza y la pesca.

En la Amazonía los suelos son pobres y su fertilidad depende de la biomasa: árboles grandes y medianos. La vida animal depende absolutamente de la selva. Hay una gran diversidad de especies vegetales y animales, pero hay escasez de cada especie. Por todo esto el equilibrio ecológico es muy frágil y además cada especie animal y vegetal es eslabón de una larga cadena biológica, de manera que el consumo sostenido de una especie tiene efectos desastrosos sobre las otras.

Tanto la pobreza de los suelos como el frágil equilibrio ecológico dan como característica a la Amazonía el que no soporte poblaciones humanas densas ni permanentes ya que el suelo se deteriora si las hay y las especies vegetales y animales pueden extinguirse. Como consecuencia de estas características biológicas de la selva y de la colonización y explotación de recursos por parte de compañías transnacionales los ecosistemas de la Amazonía están seriamente amenazados y por tanto la supervivencia de los pueblos amazónicos. De ahí que una lucha muy fuerte y permanente se de a raíz de estos problemas.

Este atentado contra su forma de vida que está centrada en el usufructo libre de la tierra sin propiedad, propicia la organización política de los shuar, como forma de defender el territorio en el que habían sembrado, cazado y pescado por generaciones.

## **2. LA INFLUENCIA ORGANIZATIVA DE LOS MISIONEROS SALESIANOS**

Con el fin de incorporar nuevas tierras a la explotación agrícola, el Estado ecuatoriano procura desde la década de 1860 la colonización de la Amazonía Norte, por lo cual permite en estos años, el regreso de los misioneros jesuitas al Ecuador –quienes habían sido expulsados por los borbones en la Colonia- con el fin de que se ocuparan de la administración eclesiástica y civil de la Amazonía.

Con la ideología civilizatoria del siglo XIX los misioneros jesuitas se propusieron como objetivo civilizar a los pueblos indígenas de la Amazonía, es decir; occidentalizarlos. Para ello consideraron que debían separar de sus padres a los niños de las naciones achuar y shuar para ponerlos en internados donde los educarían en los valores cristianos, lejos de las influencias de las que ellos consideraban costumbres salvajes y bárbaras. Esta educación no estuvo exenta de maltratos y la prohibición expresa de hablar sus lenguas originales. Con la cruz en una mano y el látigo en otra, los religiosos se dieron a la tarea de inculcar la fe cristiana como medio de pacificar a los indios.



Como reacción a la colonización de territorios, en Cañar y Azuay se dieron en 1872, levantamientos contra la evangelización y en defensa de las tierras comunitarias, pero ni los misioneros ni el Estado se dieron por vencidos.<sup>248</sup>

...En 1988 se formó un acuerdo bilateral entre la Santa Sede y el gobierno ecuatoriano mediante el cual se crearon cuatro vicariatos en la Amazonía; el de Canelos y Macas a cargo de los dominicos; el de Napo de los jesuitas; el de Zamora de los franciscanos; y el Méndez y el Guacaliza, de los salesianos.<sup>249</sup>

La evangelización tenía como objetivos la conversión al catolicismo al mismo tiempo que la preparación de los pobladores indígenas como mano de obra para construir cierta infraestructura para un periodo posterior de colonización de los territorios por el Estado y la burguesía comercial local y extranjera.

Sin embargo, la visión de la evangelización que tenían los misioneros en el siglo XIX cambia radicalmente en los años 60 y 70 del siglo XX. En los años 60's, la influencia de las ideas marxistas alcanzó a misioneros y sacerdotes católicos e incluso al Papa. La CONAIE señala que este cambio puede deberse a la necesidad de competir ideológicamente con los socialistas y comunistas cuya influencia existía en Ecuador. También hay autores que señalan que las sectas protestantes empezaban a ganar terreno y por lo tanto la iglesia católica requería que en países pobres como Ecuador existiera un discurso que interesara a los sectores oprimidos.

Pero no hay que excluir otra explicación; los sacerdotes y misioneros de la iglesia católica son después de todo hombres de su tiempo y espacio y por lo tanto no estaban exentos de ser influidos por las ideas marxistas y por las luchas de los partidos y organizaciones socialistas y comunistas, ni tampoco de sentir empatía por la gente de las comunidades con las cuales convivían.

La concepción de la evangelización que tenían los misioneros que evangelizaron en la Amazonía era diferente sin embargo a la de Monseñor Leónidas Proaño quien trabajó en la Sierra; de hecho, Napoleón Salto la llama civilizatoria, lo que en nuestra interpretación indica que en esta región los misioneros salesianos siguieron pensando aun bien entrado el siglo XX que la cultura de los amazónicos era inferior a la europea. El indicador más importante de la visión de los salesianos y su diferencia con Proaño es la idea de poner en

---

<sup>248</sup> CONAIE, Las nacionalidades indígenas en el Ecuador: nuestro proceso organizativo, ediciones Tin cui Abya-Yala, Cayambe, Ecuador, 1989, p.295.

<sup>249</sup> Ibidem.

internados a los niños de las culturas amazónicas, recurso que aun hoy los misioneros de esta orden consideran viable en ciertos casos.

Ahora bien, cada actor social tiene su visión de la realidad. La visión de Monseñor Gonzalo López Maraño, obispo español de Sucumbíos desde 1971, es que la concepción de la evangelización para los misioneros de la Amazonía era similar a la de Proaño y que sí se centraba en el compromiso social y en la lucha por la gente humilde.

Hay similitud, la opción por las comunidades y el ver por la gente humilde, el estar cerca, el luchar desde la fe y el compromiso social. La diferencia podría deberse tanto al estilo de personas como al contexto en que desempeñaban su labor pastoral. En Chimborazo la opción fue concreta por los indígenas y aquí la opción es más generalizada: indígenas, campesinos, colonos, urbanos, etc.<sup>250</sup>

Independientemente del crédito que demos a este representante de la Iglesia Católica, hay que señalar las transformaciones que tiene la visión de los misioneros católicos. Para los años setenta, los salesianos, precisamente como resultado de la experiencia con los shuar, adquieren cierta sensibilidad con respecto al respeto de las culturas indígenas. Probablemente se trató de sensibilidad por identificación con los problemas de los indígenas y también de sensibilidad política suficiente como para aprovechar el respeto a las culturas indígenas para lograr el objetivo de integración de estos actores a la sociedad nacional; no implicaría necesariamente una estrategia en contra de los indígenas, sino más bien que las acciones de los misioneros eran producto de la creencia de que lo mejor para los indígenas era integrarse a la sociedad nacional, partiendo de erradicar en ellos aquellas costumbres contrarias a la visión católica. En 1971 se diseña por los salesianos el proyecto de Zumbahua (1971:12) en el que “se propone que se respete y desarrolle la cultura tradicional indígena, pero...se contempla la posibilidad de transformar aquellos rasgos culturales que sean un obstáculo para el desarrollo indígena”.<sup>251</sup>

---

<sup>250</sup> Teodoro Arroyo Robelly, salesiano, vicario apostólico de Méndez, Gonzalo López Maraño, carmelita, vicario apostólico de Sucumbíos, y el capuchino Alejandro Labaca, vicario apostólico de Aguarico – que murió a manos de los indígenas tagaeri que habitaban en el vicariato – emprendieron la evangelización de los shuaras y huaoranis a través de sus comunidades cristianas de base. Neira, Mariana, “La Iglesia liberadora en Ecuador” en: [www. Adital. Org](http://www.adital.org), 2005 (Adipal es agencia de noticias de América Latina y el Caribe).

<sup>251</sup> Martínez Novo, Carmen en: “Los misioneros salesianos y el movimiento indígena de Cotopaxi, 1970-2004”, Ecuador Debate no. 63, 2004.

El Proyecto sostiene:

Constituyendo el grupo indígena una cultura o subcultura diferente al nacional, se afirma el derecho intrínseco de la misma a desarrollarse dentro de sus propias características. En los casos en los que los valores y patrones de la cultura indígena constituyan un obstáculo para su propio desarrollo, y hayan de ser sustituidos por otros para permitir la integración a la cultura nacional, este cambio nunca será impuesto sino solamente sugerido como una mejor alternativa, para ser libremente aceptada o rechazada por el grupo indígena en diálogo sincero y leal.<sup>252</sup>

En la opinión de los dirigentes shuar actuales sólo fueron unos cuantos salesianos los que tomaron consciencia de los problemas de los indígenas amazónicos y trabajaron con ellos a su favor. Independientemente de su intención evangelizadora y de los cuestionables métodos que emplearon, como consecuencia de que los salesianos concentraron a los indígenas amazónicos en centros- para facilitar los fines religiosos y como forma de solución a los conflictos con colonos y compañías por los territorios; fue posible la posterior organización de los shuar en la Federación shuar.

En este sentido, la crítica de los indígenas amazónicos a los misioneros cuestiona las intenciones de éstos al concentrarlos pues con ello se facilitó la entrada de las transnacionales y el acaparamiento de tierras por los colonos. Sin embargo, como respuesta a los problemas y demandas de los shuar, los misioneros sirvieron de interlocutores con el Estado, actuaron como los representantes de los indígenas frente al Estado y como portavoces de éste frente a los indígenas.

Para lograr los objetivos de sus proyectos de desarrollo, los salesianos introdujeron en los centros shuar formas de organización para gestionar por estos proyectos, los cuales más tarde se convertirían bajo iniciativa de líderes indígenas en organizaciones políticas.

Steve Rubenstein <sup>253</sup> dice que los salesianos cambiaron la concepción que los shuar tenían del territorio y de la autoridad; afirma que la concepción de ellos era tradicionalmente difusa; es decir: el asentamiento de los shuar en centros y la organización política de los salesianos tienen como consecuencia a la organización jerárquica de la Federación shuar y la definición de límites territoriales precisos.

---

<sup>252</sup> Ibidem.

<sup>253</sup> Citado por: Martínez Novo, Carmen en: "Los misioneros salesianos y el movimiento indígena de Cotopaxi, 1970-2004", Ecuador Debate no. 63, 2004.

Según Napoleón Saltos,<sup>254</sup> en la Amazonía la influencia de la misión salesiana, a pesar de operar desde la visión civilizadora, al permitir una relación más directa con el Estado y las compañías capitalistas en comparación con los indígenas serranos, la gente de la federación shuar construye la concepción del Estado Pluriétnico. En otras palabras, los shuar tienen conocimiento del Estado de una forma que les permite pensar en un Estado alternativo ya a fines de los años 70 del siglo XX.

El poder no es sólo una posición privilegiada, es potencialidad puesta en acción, los medios materiales y simbólicos que poseen los actores pueden incrementarse, y las posiciones sociales no determinan la acción de los actores. A pesar de que los misioneros salesianos encauzaban a los shuar hacia una actitud negociadora con el Estado, ellos deciden interpretarse e interpretar su realidad desde una visión emancipadora, deciden organizarse políticamente y construir un discurso y un proyecto alternativos de sociedad y de Estado.

### 3. EL ANHELO DE RECUPERAR LAS CULTURAS AMAZÓNICAS

En los shuar intelectuales y líderes, la cultura amazónica se vive como un anhelo y una búsqueda, pues la evangelización católica y la llegada de los colonos a su territorio los ha despojado de gran parte ella aunque permanece la concepción de la comunión hombre-naturaleza. Y la búsqueda de su cultura coincide con la creencia shuar de que un hombre no puede estar tranquilo hasta encontrar al Arútam,<sup>255</sup> hasta encontrarse a sí mismo y conocer su futuro.

En el resto de los shuar, hay dos tipos de comportamiento con respecto a la cultura ancestral. Por un lado hay un sector de actores shuar, de jóvenes principalmente, que está muy influenciado por la cultura occidental y mestiza; y por otro lado hay otro sector que aunque también se dedica a la agricultura de subsistencia familiar y a la ganadería vive en forma comunitaria y mantiene lazos de unidad. Lorenzo Chinkim en su texto: “El pueblo shuar”<sup>256</sup> distingue entre estos dos sectores shuar en términos del grado de individualismo que puede observarse en sus comportamientos.

---

<sup>254</sup> En: “Desmitificación de las lecturas etnicistas del movimiento indígena”, La Fogata – La Izquierda Debate, Quito, 2002.

<sup>255</sup> Divinidad Suprema, ordenador de lo que siempre ha existido.

<sup>256</sup> En: Castro Muyancela, Manuel, *Identidades Indias en el Ecuador Contemporáneo*, Ediciones Abya-Yala, Cayambe, Ecuador, 1995.

Los niños shuar fueron separados de sus padres y puestos en internados por los misioneros católicos. Con esta separación los misioneros pretendían lograr terminar con una cultura que les parecía aberrante y con la ferocidad de los shuar para oponerse al ingreso de extraños en su territorio.<sup>257</sup> Como consecuencia los misioneros lograron extirpar a los niños su cultura y evangelizarlos, pero tanto el alejamiento de sus padres como la forma represiva de su educación creó un gran resentimiento en ellos que años más tarde encontraría un cauce creativo: la construcción del discurso de la identidad de nación y cultura.

Napoleón Saltos explica que “antes que otras realidades indígenas, la Federación Shuar inicia una línea de reflexión sobre sus derechos culturales, lingüísticos y étnicos”, es decir sobre el derecho indígena en tanto en cuanto derecho de un pueblo que se asume y pretende ser reconocido como nacionalidad: “la lucha campesina, que se generalizaba en todo el agro ecuatoriano, adquirió matices particulares en la región amazónica: allí el pueblo shuar por primera vez levanta la consigna del derecho de los pueblos al territorio ancestral. Esta plataforma de lucha se enriquece con nuevos contenidos: el derecho indígena a su cultura, a su idioma y a su idiosincrasia nacional. La Federación Shuar hegemoniza, por así decirlo, esta nueva comprensión de lo indígena e incide en las organizaciones campesinas serranas, con militancia indígena, para que sus reivindicaciones se reformulen en función de los derechos histórico-sociales”.<sup>258</sup>

De manera que el discurso de la identidad es construido por los actores indígenas de la federación shuar como consecuencia del sentimiento de despojo que produce la pérdida de gran parte de su cultura y el conocimiento de que ésta les fue escondida y reprimida por actores externos. La interpretación de estas experiencias lleva a los actores amazónicos al cuestionamiento acerca de sus identidades decidiendo por la reconstrucción de sus culturas y el desarrollo del llamado discurso de la identidad.

Sus motivaciones conscientes son la recuperación de sus territorios, el respeto y reconocimiento a sus formas de vida y la reivindicación de sus derechos histórico-sociales; la construcción de un Estado Plurinacional y Multicultural. Construir este discurso y hacerlo público es ya acción política.

---

<sup>257</sup> Ya se ha señalado arriba el fuerte interés estatal por pacificar a los indios de la Amazonía.

<sup>258</sup> “Desmitificación de las lecturas etnicistas del movimiento indígena” en: La Fogata, 2002.

#### 4. LA CULTURA JÍVARA

En la Amazonía viven siete naciones: sionas, secoyas, a'í o cofanes, huaorani, shuar, achuar y quichuas del Oriente. Pero de acuerdo al tronco etnolingüístico existen cuatro áreas culturales:

1. Familia lingüística Jívara. Está compuesta por shuar, achuar y quichuas del Oriente o de Canelos.
2. Familia Tukano Occidental. Está formada por sionas y secoyas.
3. Familia de los Chibchas. Está representada por los a'í o cofanes.
4. Familia de los Huaorani. Constituye una entidad etnolingüística aislada pues su lengua y su cultura no tienen relación con ninguna otra nación ni cultura.

Por ser la que incluye los pueblos que construyen el discurso del movimiento indígena ecuatoriano, elegimos describir a la familia jívara.

Entre estas naciones se da el sincretismo cultural, el cual podemos observar por ejemplo en que la cultura achuar está muy viva entre los quichuas. Esto se debe a que se dan alianzas matrimoniales entre las mujeres achuar y los hombres quichuas, lo cual es una estrategia de los quichuas para acceder al territorio de los achuar y ello es posible porque en general es bien aceptado que las parejas vivan en la casa de los padres de la novia. Además, hay que señalar que los achuar, shuar y quichuas son naciones vecinas.

Los nombres que designan las tres naciones significan: "hombre o humanidad" en cada lengua. Y además es usual que agregan la ubicación geográfica a su nombre. Los quichuas de Canelos se definen como runacuna de Canelos: RUNA= HOMBRE y CUNA designa el plural. ACHUAR viene de la contracción achu-shuar donde SHUAR significa HOMBRE y ACHU quiere decir PALMERA DEL PANTANO, lo cual indica la localización de la nación.

La identidad de nación-cultura en la familia jívara se construye por la afirmación del yo en base a la oposición yo-otro. Otro que es visto como oponente y peligroso. La identidad tiene relación con la noción de persona y ser considerado persona implica tener alma. Y aquí es necesario señalar que no todos los seres tienen alma sino sólo los hombres; los animales y seres inanimados sólo tienen espíritu o espíritus.

Debido a las necesidades del medio natural y a las creencias relacionadas con ellas, el patrón de asentamiento tradicional es disperso, pero dada la incursión de los colonos y de las compañías transnacionales en la Amazonía, actualmente los shuar y los quichuas están

formando poblados cada vez más densos. La autarquía familiar ha terminado como consecuencia de la invasión de los territorios étnicos, el ideal tradicional de separación de dos o tres días de camino entre cada casa está cambiando. Los shuar, achuar y huaorani son los pueblos que tienen más acentuado el rasgo de disgregación social, sin embargo son sólo los achuar los que han logrado conservarlo un poco mejor.

Todos los pueblos de la Amazonía, incluyendo a los del área cultural jívara, viven de la caza, la agricultura, la recolección y la producción agrícola. La importancia de la caza y la pesca dependen de si se encuentran en un hábitat ribereño o interfluvial.

En cuanto a la agricultura, las principales características de cada pueblo son: que los quichuas son los más hábiles agricultores de la Amazonía; los shuar son los que tienen más rituales agrícolas y los achuar los que tienen menos. La huerta o aja es parte del espacio doméstico y la casa se construye en medio de la chacra o chacras. Cada coesposa del hombre tiene su propia chacra y la primera esposa tiene el privilegio de tener la de mayor extensión y así según el orden con que se hayan casado las distintas mujeres. El número de chacras obviamente depende del número de coesposas, y otro factor que hace variar la extensión de las huertas es la presión que exista sobre la tierra en una zona determinada.<sup>259</sup>

En las creencias de estos pueblos, lo natural y lo sobrenatural están siempre ligados; no son mundos ajenos. Además las plantas son clasificadas según su género<sup>260</sup>, lo cual en parte tiene que ver con las actividades productivas que realizan el hombre y la mujer. Entre los shuar sólo se puede cultivar las plantas según la clasificación del género; el plátano y el barbasco por ejemplo son masculinos y sólo son cultivados por hombres. Los achuar en cambio los siembran indistintamente con excepción de la yuca, que en las tres culturas es femenina y sólo es cultivada por mujeres.

El principal cultivo para los tres pueblos es la yuca porque constituye la base de su subsistencia y la base de la elaboración de la bebida ritual por excelencia: la chicha o nijiamanch. Los shuar tienen incluso, un rito de iniciación femenina en el que la joven iniciada siembra la yuca y se convierte en el centro de la celebración.

---

<sup>259</sup> Los shuar y achuar siguen siendo polígamos y los quichuas se volvieron monógamos por la influencia de las misiones religiosas.

<sup>260</sup> Los pueblos amazónicos no clasifican sólo las plantas y animales con los que tienen una relación de producción o alimentación, clasifican y nombran a todos; lo cual es signo del interés por el conocimiento.

Para los achuar, que clasifican el agua de lluvia en celestial (yumi) y la terrestre de lagos, ríos y pantanos como entza. El sólo hecho de destinar el agua de río que es terrestre a hervir la yuca para preparar la chicha, la convierte en agua celestial. Y el sólo hecho de recoger el agua que será usada para preparar la chicha, la convierte, por obra y gracia del destino final, en agua celestial. Además, la chicha sólo puede ser bebida por los hombres y un hombre shuar nunca bebe agua de río directamente, aunque está sumamente sediento, debe ser antes preparada con la yuca y convertida en chicha.

De la caza, que corresponde al hombre, y de la producción de chicha que corresponde a la mujer, depende la principal institución social de estos tres pueblos: el matrimonio. El intercambio carne-yuca entre el hombre y la mujer es el elemento fundamental de reciprocidad dentro del matrimonio entre las familias de la pareja. Los padres de la mujer deben, por ejemplo, advertir al hombre que quiere desposar a la hija sobre que tan buena es ella como agricultora. Y como ya se dijo arriba, la pareja puede vivir en la casa de los padres de ella y también un tiempo en la de los de él.

La casa o jea está absolutamente ligada a la chacra y al mito de Nuncui. En el espacio doméstico se reproduce también la división sexual – tankamash es la femenina y ekent la masculina – que tienen que ver con el miedo al incesto y con el temor del hombre a la infidelidad de la mujer.

## **EL MITO EN EL ÁREA CULTURAL JÍVARA**

En los pueblos del área cultural jívara, la divinidad suprema es el Arútam, quien no es Dios creador sino ordenador de lo que siempre ha existido y quien tiene varias hipóstasis; una es Nunkui, otra Etsa, otra Shakain y otra Tsunki. El hombre no puede comunicarse directamente con Arútam, sino a través de estas divinidades, representaciones o hijas suyas; quizá porque una vez que el Dios ordenador ha dado armonía a lo existente, se aleja a lugar distante del mundo.

Tanto la persona como su familia deben vivir en perfecta armonía con los espíritus de la huerta, por eso se valen de los anent o cantos sagrados para comunicarse con ellos, y también de las piedras, pero hay que decir que éstas no tienen ningún efecto sin los cantos.<sup>261</sup> Los cantos están relacionados con el mito de Nunkui, sin la cual la mujer achuar, shuar y quichua de Canelos jamás podría relacionarse con Arútam.<sup>262</sup>

---

<sup>261</sup> Anent significa corazón, de modo que los cantos se denominan “cantos del corazón”.

<sup>262</sup> El mito de Nunkui da cuenta de la concepción de Dios y del hombre y de la relación de dependencia de éste con respecto a la voluntad divina. Sin la concurrencia de Nunkui, ni el conocimiento empírico ni la



## LA SÍNTESIS DISCURSIVA DE LA INTELLECTUALIDAD INDÍGENA

Uno de los principales creadores del discurso que une la noción de clase con la de etnia, es Luís Macas,<sup>263</sup> indígena Saraguro de nacionalidad quichua e intelectual del movimiento indígena a quien ya se ha mencionado arriba, y quien además de ser el autor del texto “*El levantamiento indígena visto por sus protagonistas*”,<sup>264</sup> fue presidente de la CONAIE en 1990, año en que se realizó el primer gran levantamiento organizado por la Confederación Indígena.

En el análisis que Luís Macas realiza acerca del levantamiento indígena de 1990, podemos observar no solamente las causas de dicho levantamiento sino las del movimiento indígena mismo si relacionamos este texto con el de *Nacionalidades Indígenas del Ecuador: Nuestro Proceso Organizativo*. Luís Macas explica en el texto antes señalado el por qué del levantamiento indígena de 1990, pero la justificación puede extenderse para explicar las causas del movimiento indígena en su conjunto.

En el texto: “El levantamiento indígena visto por sus protagonistas”<sup>265</sup> se describen:

- 1) Las causas de la lucha de los pueblos indígenas;
- 2) se habla de qué es lo que busca el movimiento indígena en términos prácticos e ideales – es decir se enuncia el proyecto político de la CONAIE a grandes rasgos;
- 3) hay algunas menciones a la sociedad ecuatoriana y diversos sectores de la misma, que nos permiten aproximarnos a comprender la visión diferenciada que los dirigentes indígenas tienen de sí mismos, del papel de éstos en la lucha indígena y de la relación

---

técnica o las condiciones óptimas de producción son suficientes para que los cultivos fructifiquen. Hay que estar en armonía con Nunkui para lograr el equilibrio con la naturaleza, la armonía entre la pareja y por tanto la de la familia. Ver mito en Moya, Alba, *Ethnos: atlas mitológico de los pueblos indígenas del Ecuador*, Impresión Centro Especial de Copiados, Quito, Ecuador, 1999.

<sup>263</sup> También hay otros intelectuales que formaban un grupo como señala Napoleón Saltos en la entrevista de 2004, entre ellos está Miguel Tankamash, primer presidente de la CONAIE. Este grupo intelectual estudió en la Universidad Católica y es el autor de la síntesis discursiva clase-etnia.

<sup>264</sup> En: Almeida, Ileana, et al, *Indios: Una reflexión sobre el levantamiento indígena de 1990*, Ediciones Abya-Yala, Quito, Ecuador, 1992.

<sup>265</sup> Ibid.

de los pueblos y organizaciones indígenas con cada sector social ecuatoriano mencionado.

4) Por otro lado se habla de los efectos de la lucha indígena en la sociedad ecuatoriana;

5) y por último tenemos numerosas referencias a la identidad indígena como factor de unidad y

6) a la recuperación de la tierra y los territorios indígenas como objetivos de la lucha de la CONAIE; es entre la identidad indígena y la lucha por la tierra y los territorios en donde podemos ubicar la unión entre la noción de clase y la de etnia.

### **1. Las causas del surgimiento del movimiento indígena**

La causa del levantamiento de 1990, señalada por Luís Macas, que es también la señalada para la lucha indígena en su conjunto es: la injusticia; los objetivos: la vida digna, la autodeterminación, defender los legítimos derechos históricos de los pueblos indígenas y hacer que las diversas fuerzas sociales tomen posición frente a lo indio.

Los antecedentes son relacionados con tres aspectos: la explotación y la discriminación históricas; las condiciones de vida en el presente de los pueblos indígenas, y la resistencia histórica al colonialismo y neocolonialismo; que desde esta visión implican la acumulación de la explotación y de la opresión de 500 años y la humillación y la pobreza que continúan hasta nuestros días.

Los elementos que contribuyeron a hacer estallar el conflicto: los límites ideológicos del sistema político y la incapacidad del gobierno para tratar adecuadamente la demanda del movimiento indígena.

De la conquista a la actualidad hay cuestiones que no han cambiado. Por eso hay un fuerte énfasis en la continuidad histórica de la humillación y la explotación junto con la continuidad de la resistencia. Los indígenas – dice Macas- hemos resistido, “no nos han podido desaparecer”.

En este marco, Macas profundiza el análisis extendiéndose sobre el contexto sociopolítico actual que se caracteriza por: condiciones de vida injustas, saqueo de recursos naturales, destrucción de culturas, deuda externa -que como sector oprimido los afecta-, dominación y sojuzgamiento imperialista contra los pueblos de Latinoamérica.

Y para argumentar estos señalamientos es más específico; afirma que la reforma agraria no ha sido ni auténtica ni democrática en América Latina; que las transnacionales explotan y saquean recursos con la venia de los gobiernos; que la tierra está concentrada en pocas manos; las luchas son reprimidas por el terrorismo de Estado legitimado en la Ley de Seguridad Nacional; los valores culturales indígenas son despreciados y se ha impuesto una cultura ajena y enajenante. Todos estos aspectos constituyen en conjunto un régimen de explotación y opresión, sumados a la concentración de la tierra en manos de unos cuantos hacendados. Los ejes movilizadores son la recuperación de la tierra y territorialidad y la unidad lograda por la revitalización de la identidad étnica del pueblo indio.

### **1. Objetivos prácticos e ideales del movimiento indígena**

El levantamiento –dice- “es un llamado a la liberación solidaria de los pobres” y parte de “la búsqueda de una nueva sociedad”. La nueva sociedad reconocerá los derechos étnicos y culturales y será solidaria y respetuosa frente a las diferencias culturales; se reconocerá a sí misma como plurinacional y multicultural y será legítimamente democrática, pacífica y justa.<sup>266</sup>

En la construcción de esta sociedad ideal hay una referencia a los sectores no indígenas; la construcción de esta sociedad debe ser según Macas, compromiso de todos los sectores que quieran construir una sociedad pluralista, democrática, justa, pacífica.

El movimiento indígena –dice- lucha por la liberación definitiva. La lucha es realizada por nosotros: “los indios” y “se ha manifestado en el levantamiento de 1990 nuestra dignidad, fuerza y unidad heredada de los héroes de la resistencia indígena”.

Aquí hay dos objetivos entonces: la liberación de los pobres y la formación de una nueva sociedad que reconozca los derechos étnicos y culturales.

Se dice también que los indígenas buscan consolidar un proyecto social alternativo que responde “a nuestra historia e intereses de todo el pueblo ecuatoriano”, pero en particular el interés mencionado es el derecho legítimo a la autodeterminación.

---

<sup>266</sup> En: Almeida Ileana, *Indios: Una reflexión sobre el levantamiento indígena de 1990*, Ediciones Abya-Yala, Quito, Ecuador, 1992.

En este punto vuelve a la referencia histórica y al contexto sociopolítico actual en los que destacan la opresión, la violencia, la explotación, el despojo, para unir esta reflexión con la conclusión: los pueblos indígenas responden a esta situación de injusticia, lo hacen con rebeliones, movilizaciones y levantamientos, con organización y con mayor afirmación de sus identidades culturales.

Este es el tercer objetivo: un proyecto social alternativo que incluye la lucha por la autodeterminación.

Los objetivos prácticos son entonces:

- 1) La recuperación de la tierra y los territorios.
- 2) La autodeterminación.
- 3) El Estado plurinacional y multicultural.

Los objetivos ideales son:

- 1) La liberación definitiva y solidaria de los pobres.
- 2) La búsqueda de una sociedad pluralista, democrática y justa en la que los derechos étnicos y culturales sean respetados por todos.

### **3. La sociedad ecuatoriana desde la visión indígena**

La sociedad ecuatoriana no es una sola; así lo deja ver la visión indígena a través de Luís Macas. Por un lado, están los sectores que quieren construir una sociedad pluralista, democrática, justa y pacífica y por otro los que quieren mantener una sociedad inequitativa y un sistema político autoritario.

Entre los que quieren esta sociedad nueva están los movimientos populares, el sector progresista de la iglesia, y los pobres de Ecuador, que aspiran a mejores condiciones de vida. Entre los que no quieren tal sociedad están quienes conforman el Estado, los hacendados que consideran se verían afectados sus intereses representados en las Cámaras de agricultores y ganaderos, y el sector más reaccionario del Ejército. Éstos últimos – en opinión de los líderes indígenas- son los enemigos de la causa indígena y los primeros son los aliados o posibles amigos.

En cuanto a la relación con estos sectores, por una parte, Macas resalta la intención que tiene el movimiento indígena de dialogar con los enemigos o adversarios, al mismo tiempo que critica la hipocresía de los actores del Estado que mientras afirman querer

diálogo mandan tropas a las comunidades indígenas y persiguen a organizaciones y dirigentes. También hay en el texto un claro enlace entre la continuidad de la injusticia y la continuidad de levantamientos y las llamadas acciones de hecho: como el cese de provisión de lo producido por los campesinos indígenas para abastecer a las ciudades ecuatorianas o como el bloqueo de carreteras y toma de edificios públicos.

En cuanto a los amigos hay que señalar que la lucha indígena se enmarca en una lucha más amplia, la del pueblo ecuatoriano; es decir la lucha de los ecuatorianos pobres. Además, se habla de la alianza con otros movimientos populares señalando sin embargo la independencia y acción sin intermediarios del movimiento indígena.

#### **4. Efectos de la lucha del movimiento indígena**

Sobre el efecto del levantamiento en el Estado y la sociedad civil, Luís Macas afirma que el levantamiento de 1990 marcó un cambio en el movimiento porque hizo entrar a la CONAIE en la escena política del país y cambió la correlación de fuerzas, así como la situación política global.

Por su parte el Estado y la Sociedad Civil, tuvieron que reconocer en el movimiento indígena a una fuerza política importante del movimiento popular y que el problema indígena es un problema nacional. El levantamiento también abrió una nueva fase de lucha por la tierra, por reivindicaciones sociales, políticas y culturales de los pueblos indígenas.

Otro de los efectos es también la reflexión que sobre sus acciones futuras realizan los líderes indígenas. Macas habla de cuestiones estratégicas que se han pensado reflexionando sobre este levantamiento al mencionar que los indígenas no pueden dar cabida a actitudes triunfalistas, sino que deben actuar con responsabilidad y madurez política en cada acción.

#### **2. Unión de la noción de clase con la de etnia**

A lo largo de la justificación del movimiento, tanto en las condiciones históricas como en las condiciones sociales actuales de los pueblos indígenas, se relaciona la identidad indígena con las nociones de pobreza, discriminación y explotación. La pobreza de los indígenas es causada por la explotación; la discriminación es en parte una forma de justificar la explotación. A los indios – dice Luís Macas- “nos une nuestra sangre, nos unen

los problemas, las luchas, nuestra identidad como pueblos”<sup>267</sup>. La identidad no es sólo constituida por la cultura sino también por una historia y vida común (experiencias significativas), que en el caso de los indígenas ha sido de opresión y marginación.

Tanto actores colectivos como individuales de la CONAIE, formaron parte de movimientos populares antes y durante la conformación del movimiento indígena contemporáneo. De estas experiencias se toman la noción de clase, las de imperialismo, clase dominante, y la contextualización de los problemas ecuatorianos en la problemática económica y política de América Latina.

La explotación general de los trabajadores ecuatorianos se particulariza en el caso de la población indígena en: la explotación campesina, la usurpación de tierras, y en el saqueo de recursos. En este contexto particular, la tierra y los territorios juegan el papel de enlace entre la noción de clase y la de etnia o de identidad cultural, porque la tierra es en palabras de Macas, la base del desarrollo social y cultural de los pueblos indígenas. El territorio de las naciones amazónicas es más que base de sustento económico, es contexto social y cultural histórico, en él se ha desarrollado la identidad de cada nación, se ha construido la cosmovisión de cada pueblo.

## **DISCURSO POLÍTICO DEL MOVIMIENTO INDÍGENA**

### **El discurso de la Teología de la Liberación**

De la Teología de la Liberación y particularmente de la visión que Monseñor Leónidas Proaño tenía de los indígenas proviene un discurso que no sólo analiza y critica las realidades de opresión, explotación y humillación que viven los pobres del Ecuador y específicamente los indígenas, sino que al concebir a los indígenas como capaces de transformar su realidad e incluso a la sociedad ecuatoriana porque “encarnan valores extraordinarios” que forman parte de sus culturas, Proaño transmite a los indígenas una enorme confianza en que pueden ser agentes de la transformación social.

---

<sup>267</sup> En: Almeida Ileana, *Indios: Una reflexión sobre el levantamiento indígena de 1990*, Ediciones Abya-Yala, Quito, Ecuador, 1992.

## El Discurso de Clase y Etnia

Este discurso de nutre de tres fuentes teóricas: el marxismo, la historia y la antropología. Y por supuesto de las culturas indígenas interpretadas desde el movimiento indígena.

**La noción de clase** fue introducida de los años 30 a 50 del siglo XX durante la unión de la causa indígena con los movimientos obrero y popular que eran dirigidos por la gente de los partidos comunista y socialista de Ecuador.

**El discurso étnico** es más reciente y es construido con base, tanto en los estudios antropológicos e históricos como en los mitos y ritos que aún existen entre las nociones indígenas y que han sostenido la identidad de sus pueblos como parte de la resistencia pasiva a la colonización española y la dominación de la sociedad mestiza.

La referencia a las culturas indígenas no es – como se sostiene por algunos intelectuales europeos- sólo una estrategia política o una reconstrucción de antropólogos. Por ejemplo en el texto: *Etnicidad como estrategia en América Latina y el Caribe*,<sup>268</sup> los autores no realizan un análisis exhaustivo de los ritos y prácticas de los pueblos indígenas ni toman en cuenta sus mitos, danzas y cantos que condensan su cosmovisión, para establecer sus conclusiones. Su análisis se reduce al uso político de la etnicidad, a la vaguedad del término como tal, a la redistribución geográfica de las comunidades indígenas realizada por los españoles y el Estado ecuatoriano, y al argumento de que el concepto de indio estuvo fundamentado en la definición jurídica durante la Colonia. Lo que no tomaron en cuenta en su estudio estos autores fueron los mecanismos empleados por los pueblos subordinados para mantener sus identidades prehispánicas.

Las culturas indígenas se mantienen vivas en los ritos y en las prácticas de la vida cotidiana de los pueblos indígenas ecuatorianos, también en la religiosidad, en los mitos que se siguen narrando y en los cantos que se siguen usando en la vida familiar y comunitaria. Ahora bien, el que las culturas prehispánicas sigan vivas no significa que no hayan cambiado; se han transformado como consecuencia de la interpretación de los cambios en las condiciones de vida de los actores sociales desde la Colonia hasta la actualidad.

Las reivindicaciones culturales, expresadas a través de organizaciones y dirigentes, constituyen aspiraciones reales de los pueblos indígenas, cuya gente fue y ha sido a lo

---

<sup>268</sup> Baud, Michael, et al., Ediciones Abaya-Yala, Quito, Ecuador, 1996.

largo de la historia de Ecuador discriminada y marginada por sus características físicas y por la manifestación de sus culturas.

Sin embargo, ni las aspiraciones a la aceptación y al respeto por parte de la sociedad mestiza y los representantes del Estado hacia sus culturas y sus personas, excluyen el hecho de que la defensa de los derechos culturales se legitime con base en estudios históricos y antropológicos, ni que esta defensa se haya convertido, en un momento de la lucha del movimiento indígena, en una estrategia política para ganar mayor legitimidad.

Recordemos que, según la teoría de Alexander, en toda acción hay al mismo tiempo comprensión, estrategización e invención. Todo esto está incluido en la interpretación que de la realidad realizan los actores sociales.

Desde el principio de la Confederación, las reivindicaciones culturales se han justificado en el discurso de la CONAIE en experiencias colectivas significativas como: la historia de la usurpación de las tierras y territorios indígenas; la historia de la explotación y marginación en la que los sumieron los españoles, y los han mantenido el Estado y las clases dominantes del Ecuador y del extranjero; y los estudios antropológicos que han comprobado la existencia de estos pueblos y sus culturas desde hace aproximadamente 12 mil años.

Ahora bien, todos los actores sociales que luchan por el poder y que defienden sus derechos, lo mismo que aquellos que han impuesto su dominio en un territorio, justifican la reivindicación de sus derechos y privilegios y tampoco el recurrir a los estudios científicos es un hecho aislado, todos los actores que conforman un movimiento social o que dirigen el Estado lo hacen actualmente; los dominadores y los dominados.

### **Cambios en las líneas conceptuales del discurso de la CONAIE**

Según Napoleón Saltos,<sup>269</sup> desde 1986 y anteriormente desde la ECUARUNARI (Runa significa hombre en quechua) y la CONFENIAE (Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Amazonía Ecuatoriana), hasta 1992 y 1993 aproximadamente, la CONAIE tiene un discurso político que combina dos líneas conceptuales; la de clase y la de identidad indígena.

---

<sup>269</sup> Napoleón Saltos es profesor de Teoría Política de la Universidad Central del Ecuador, ha sido dirigente de la Coordinadora de Movimientos Sociales y aliado del Movimiento indígena Ecuatoriano. Ver entrevista en Anexos.



Pero a partir de estas fechas; una serie de organismos internacionales: varias ONG's, el Banco Interamericano de Desarrollo (BID), el Banco Mundial y otros, "dan la vuelta al tema indígena y colocan como eje lo que está de moda; el problema indígena es un problema de identidad; y anulan todo lo que ha sido esa lucha por la tierra, y van convirtiendo al movimiento indígena de un movimiento social-político a un movimiento étnico e incluso etnicista."<sup>270</sup>

Lo que el profesor Saltos llama una estrategia de "sobreindigenización de los movimientos sociales", construida desde el Estado y el poder internacional, tuvo como objetivo anular la lucha por la tierra y los territorios y restar legitimidad a los actores de movimientos sociopolíticos no indígenas.

Pero la transformación del discurso no se da de golpe; hay un periodo de transición que va del 92 al 2000 en el que se mantiene la combinación entre las dos líneas originales: clase e identidad indígena. Y es esta combinación la que mantiene la alianza del movimiento indígena con los otros movimientos populares. Hasta el 2000 los dirigentes de la CONAIE siguen diciendo que "ninguna lucha es sólo para los indios".

Incluso entre 1995 y 1996, el movimiento indígena se convierte en movimiento político nacional con la creación de Pachakutik, organización política que es creada en alianza con los otros movimientos sociales y que empieza a participar en las elecciones. Pero después del levantamiento del 2000, en parte como consecuencia de la persecución y represión que sufren líderes y bases indígenas, al mismo tiempo del acercamiento del Estado y de organismos internacionales que ofrecen su apoyo a la causa indígena; el discurso etnicista empieza a cobrar fuerza.

Además, desde el discurso o estrategia internacional de sobreindigenización de los movimientos sociales, se define al levantamiento del 21 de enero de 2000 como un levantamiento exclusivamente indígena con la intromisión de algunos militares golpistas, cuando- en palabras de Napoleón Saltos- se trató de "una rebelión hecha por los indios, los sectores sociales y los militares".

Este discurso internacional desaparece a los sectores sociales no indígenas y deslegitima a los militares al catalogarlos de golpistas. Después de 2001 para la CONAIE el tema más importante era el de la identidad, y los problemas nacionales fueron pasados a segundo plano o ya no eran apoyados con las acciones.

---

<sup>270</sup> Entrevista a Napoleón Saltos por Coral Navarro, Enero de 2004, Quito, Ecuador.

El movimiento indígena, a pesar del giro político ocurrido a partir de 2001, y de la deslegitimación consecuencia de no haber dejado sus cargos públicos a tiempo después de la traición de Lucio Gutiérrez al proyecto indígena-popular, ha seguido siendo la fuerza social más activa en la defensa de los ecosistemas amazónicos, sin embargo, para poder enfrentar a los poderes de la oligarquía nacional e internacional, los indígenas requieren mantener una reflexión y análisis constante del movimiento indígena como el que llevaron a cabo en los años 70's, conservar la confianza en sí mismos como agentes de la transformación y recuperar alianzas firmes con los otros movimientos populares.

## CONCLUSIONES

La transformación social es una continuidad que ocurre de manera constante debido a la capacidad de interpretación que tenemos los actores sociales. Los grandes cambios que podemos observar en las sociedades son consecuencia de la acumulación de pequeños cambios no tan visibles que sin embargo como pequeñas gotas de agua van creando una realidad distinta que, en algún momento, genera una ruptura en el sistema social. En Ecuador los actores indígenas antes menospreciados se organizan entre 1990 y 2001 en un movimiento social que se convirtió en el actor político más fuerte del movimiento popular.

Desafortunadamente en 2002 caen en la trampa de actores políticos que los traicionan, el principal de ellos el coronel Lucio Gutiérrez quien como presidente decide continuar la aplicación de las políticas neoliberales. La legitimidad de los líderes indígenas se debilita ante la sociedad y ante sus bases. Para recuperar la fuerza política de la década de 1990-2001, la CONAIE requiere el mismo tipo de reflexiones que se llevaron a cabo en los años 70's en las comunidades eclesiales de base. Deben preguntarse de nuevo qué sectores económicos, políticos, religiosos, instituciones u organismos internacionales han creado división entre organizaciones regionales, grupos e individuos pertenecientes a la Confederación y también entre los indígenas y los movimientos populares. Los líderes nacionales y regionales lo tienen claro, pero es indispensable lograr la consciencia de todas las bases porque hay proyectos productivos detrás de los cuales se esconde el afán de la división.

En segundo lugar, el movimiento indígena debe mantenerse en sus objetivos históricos: fortalecer la unidad indígena, reconstruir la relación con los otros movimientos populares y no apartarse de la lucha por la redistribución de la tierra en la Sierra y la Costa y continuar la defensa de los territorios de la selva amazónica.

También debe mantenerse un diálogo constante, en primer lugar entre las bases indígenas y los líderes con el fin de afianzar las decisiones políticas constantes y coyunturales a nivel nacional y regional, en segundo lugar con los otros movimientos sociales, es decir, se tiene que construir nuevamente una relación de equipo con los otros movimientos populares ecuatorianos para poder enfrentar las políticas estatales que se oponen a los intereses populares.

Otro aspecto relevante es el análisis del papel de la educación política de las bases indígenas en el incremento de la fuerza del movimiento, el cual es uno de los objetivos de la educación intercultural (que incluye el rescate de los esquemas culturales y valores indígenas), sin embargo ha habido problemas en la formulación, por lo cual se hace necesaria la revisión para que este tipo de educación indispensable para que los indígenas no decidan dejar de serlo funcione y rinda los frutos esperados por sus diseñadores. No hay que olvidar que la educación de corte indigenista tuvo como consecuencia una

alfabetización que ha llevado a la pérdida de las lenguas originarias a la mayoría de los indígenas urbanos, y gran parte de los indígenas han migrado a las ciudades, de manera que la CONAIE no debe descuidar a las poblaciones urbanas, debe contemplarlas en su proyecto de concientización política.

Para que el movimiento indígena recupere la fuerza que tuvo entre 1990 y 2001 se deben llevar a cabo acciones tendientes a crear consciencia en las capas populares de los ecuatorianos que se consideran mestizos acerca de que ellos también practican esquemas culturales quechuas, y con esta concientización podrían construirse puentes para iniciar un diálogo intercultural que supere la hegemonía de la cosmovisión eurocéntrica colonialista. Esto es parte de la reconstrucción de la legitimidad perdida en 2003 a consecuencia de la alianza con Lucio Gutiérrez y la tardanza de los funcionarios indígenas en separarse de sus cargos y oponerse al presidente que traicionó al movimiento popular-indígena. Una alianza firme con los sectores populares tiene que ser desarrollada ofreciendo experiencias significativas que provoquen el cuestionamiento de la realidad social y de la identidad de los actores sociales. Los quichuas de la Sierra y los mestizos de las clases populares comparten muchos esquemas culturales, sólo hace falta que adquieran consciencia de ello. Los mestizos pueden aprender a sentirse orgullosos de la cultura quechua que practican.

Para vencer a los adversarios, quienes pueden compartir una cosmovisión e intereses deben estar unidos y el principio de esa unión es el diálogo intercultural. Las experiencias significativas deben ofrecerse en talleres, en festividades colectivas con expresiones artísticas, y si es posible, a través de los medios masivos de comunicación.

Para poder terminar con la injusticia social debemos tener claro que la dominación es principalmente simbólica. Los sistemas están en el sentimiento y en el pensamiento, en las formas de comunicarnos y relacionarnos, en cómo interpretamos las realidades y actores diversos que existen. ¿Qué es en realidad el poder del Estado sino el nivel y las formas en que unos actores ejercen control sobre los sentimientos y pensamientos de los actores que habitan un territorio, qué poder hay en leyes en las que nadie cree, cuál sería el poder de los grupos que dirigen el Estado si los soldados no creyeran en obedecerles y decidieran no seguir órdenes, es decir, si interpretaran la realidad de formas distintas, qué poder tendrían los actores que definen discursos y eligen imágenes e información transmitidos en los medios masivos de comunicación, si todos los que escuchan y ven analizaran críticamente los discursos y la información? Estas preguntas son relevantes para comprender que la esencia de la transformación social está en interpretar de formas distintas la realidad, a nosotros mismos y a otros actores sociales.

Todos los actores sociales podemos ser agentes de la transformación social si nos creemos capaces de ello, si reconstruimos nuestra identidad individual y colectiva, si planteamos alternativas a las formas actuales de pensar, de comunicarnos, de relacionarnos y si finalmente, decidimos organizarnos colectivamente para actuar en función de la transformación.

Ya que la acción social no está determinada por un sistema o subsistema como el de las relaciones sociales de producción o como el sistema político imperante, sino que es resultado de la interpretación que los actores realizan de las múltiples realidades que constituyen a las exigencias del sistema social, de los discursos de los que tenemos noticia, y de las experiencias significativas nuevas que a menudo nos hacen enfrentarnos a esquemas culturales distintos a los propios, la transformación colectiva de las consciencias puede darse transmitiendo mensajes en discursos liberadores, los mensajes de las alternativas a la visión eurocéntrica capitalista-colonialista de la realidad.

Es necesario provocar experiencias significativas enlazadas a los esquemas culturales alternativos como los de las naciones originarias de América Latina; usar los conceptos de buen vivir, de solidaridad y reciprocidad, propiedad, organización y apropiación colectiva de la ganancia, así como la cosmovisión de que la naturaleza es una comunidad de seres bio-espirituales de la cual los seres humanos formamos parte.

Si pretendemos la transformación social debemos tener claro que somos aquello en lo que creemos, orientamos la acción hacia las exigencias del sistema social, pero actuamos según nuestras creencias. Todos los seres humanos pertenecemos a comunidades socio-culturales y tenemos experiencias según el sistema simbólico que consideramos propio, pero en los movimientos indígenas, particularmente en la narrativa de los actores del movimiento indígena ecuatoriano y en el proceso de reconstrucción de la identidad desde el análisis de la pertenencia cultural se observa con mayor evidencia que la cultura, ya que le otorga sentido, es un sistema motivador de la acción. De la definición de nuestra identidad depende qué cursos de acción seguimos, es decir, qué decisiones tomamos.

Si bien no elegimos las posiciones sociales que jugamos (los indígenas ecuatorianos, por ejemplo, no eligieron vivir relaciones sociales en las cuales han sido dominados, subordinados o subalternos discriminados y despreciados), nuestras intenciones, necesidades, y la apreciación que tenemos como actores sociales de las demandas del mundo exterior, no dependen, no están determinadas por las reglas de esas posiciones, porque somos capaces de interpretar de formas distintas a la cosmovisión y discursos hegemónicos, sobre todo cuando disponemos de uno de los principales recursos simbólicos que existen; sistemas culturales alternativos. Tener poder es tener medios

materiales y simbólicos, es poner en acción nuestra potencialidad, y tanto los medios materiales como los simbólicos pueden incrementarse.

Parsons dijo que para saber hacia dónde se dirige un cambio debemos conocer cuál es la estructura del interés creado relevante en determinada sociedad, desde Marx podemos responder que en un sistema social capitalista-colonialista, el interés creado relevante es la explotación de la naturaleza (que se concibe como recurso natural o medio de producción) y de los seres humanos (designados como inferiores) como si fuesen mercancías, como objetos que no estuviesen vivos. Y empleando la Sociología Cultural de Alexander para analizar el cambio que ocurrió en Ecuador podemos concluir que lo que hicieron los quichuas en las comunidades eclesiales de base en los 70's y los shuar en los centros socio-políticos amazónicos en los 60's; organizar la reflexión colectiva, es lo que debe hacerse como una práctica emancipadora constante por las clases populares y en general entre todos los seres humanos para que sea posible comprender a la naturaleza y a los seres humanos desde cosmovisiones alternativas, como comunidad de seres bio-espirituales y no como mercancías a las cuales es válido dominar y explotar aun si eso implica la destrucción y la esclavitud.

Podemos ir más allá, la reflexión colectiva debe incluir el diálogo intercultural y ser resultado de la interpretación de nuevas experiencias significativas que promuevan el respeto entre todos los seres humanos, entre los diferentes, deben generarse lazos afectivos entre seres humanos y entre seres humanos y la naturaleza. Tiene que ser a través de experiencias, no sólo de discursos.

Tenemos que ser capaces de volvernos niños en el sentido de abrir nuestras mentes a las alternativas, a otras representaciones colectivas. Los niños shuar, achuar, huaoranis aprenden que la selva, el río en el que juegan, los animales que tocan, son seres valiosos por sí mismos, sin ganancia extra alguna. Los niños quichuas aprenden que la tierra es su madre, y como tal la aman y la respetan, aprenden que no son primordialmente individuos sino miembros de una comunidad hacia la cual tienen responsabilidad y a la cual deben amar.

## ANEXOS

### POBLACIÓN INDÍGENA DE ECUADOR

Los datos respecto al número y porcentaje de población indígena del Ecuador varían según las instituciones que llevan a cabo los estudios para obtener los datos. Así fuentes de la UNAM y de otras instituciones autónomas señalan un porcentaje cercano a un 25 % de la población total del país; es decir un cuarto de la población. El DIAL (Departamento de Información para América Latina) no.1454, Paris, 1990, estimaba en un 43.6% la población indígena de los países andinos. *Le Monde Diplomatique* (Agosto 1990) evaluaba la población indígena de Ecuador en 40%. Miembros del sector de la Iglesia Católica que es aliado de los indígenas o por lo menos su defensor afirman que los indígenas son la tercera parte de la población. Representantes de la CONAIE (Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador) atribuyen a la población indígena el 45% del total nacional. Los censos de Ecuador; es decir, los datos del Estado ecuatoriano afirman que la población indígena es entre el 7 y el 8% de la población. Es decir, incluso en la definición de lo que es ser indígena y en el número aceptado de existencia de los indígenas en Ecuador, se revela una lucha política.

#### POBLACIÓN INDÍGENA EN ECUADOR

AÑO	Población Total	Población Indígena	% de Población Indígena
1995	10,600,000	2,634,494	24.85 %

FUENTE: [www.naolinco.igeofcu.unam.mx/atlas/pobl\\_cultur/ame\\_hoy.htm](http://www.naolinco.igeofcu.unam.mx/atlas/pobl_cultur/ame_hoy.htm)

Tomando como base los datos censales, J. Sánchez Parga, investigador del Centro Andino de Quito (CAAP), Universidad Politécnica Salesiana; afirma una desindigenización de la población indígena.

La historia censal del Ecuador (1780-2001) muestra una progresiva desindigenización de la población aborigen, que actualmente representa el 7% de la población total del país...Si tenemos en cuenta que la población indígena estimada a partir del criterio lingüístico y de la pertenencia a una comunidad, en base de los datos del censo de 1990 es de 850,119 indígenas, el 9.11% de la población total del país (9,319,605), y que según el censo del año 2001, la población que se declara indígena es de 830,418, se puede constatar una disminución relativa de la población indígena en el transcurso de la última fase

intercensal (1990-2001) y que pasaría a ser el 7.56% de la población total del país (11,247,634 habitantes).<sup>271</sup>

#### Evolución del cambio etnolingüístico en Ecuador

Año/Censo	Población Total	Población indígena	%
1780	412,000	265,000	64
1850	604,000	280,000	46
1950	3,150,000	443,678	14
1990	9,319,605	850,119	9.1
2001	11,247,634	830,418	7.5

FUENTE: CENSO 2001.

La disminución del uso de las lenguas indígenas parece deberse por un lado a la migración a las ciudades y por otro a la escolarización donde no hay o no ha tenido aún éxito la educación bilingüe. Al parecer la escolarización de los indígenas ha tenido como consecuencia la pérdida de la lengua nativa.

Sin embargo, de la población indígena total según el censo 2001, el 85.8% de la población indígena amazónica conserva la lengua nativa en condición de monolingüe o bilingüe. Esta diferencia es consecuencia de la escolarización y factor de aculturación entre las poblaciones indígenas de la Sierra. Según el Censo 2001, de la población que se declara indígena en la Sierra es el 63.5% el que habla lengua nativa, y el 36.5 restante ya ha dejado de hablarla. Pero hay un elevado número de indígenas que habitan las áreas urbanas en donde la lengua nativa se va perdiendo de generación en generación.

Por otro lado, más de 81 % de la población indígena en el área urbana se encuentra escolarizada en los distintos niveles de instrucción y en las áreas rurales es un 74% la población alfabetizada. Hay relación entre la escolarización y la pérdida de la lengua nativa. "La correlación entre bilingüismo y analfabetismo mostraría que la alfabetización, superior al bilingüismo en un 12.3 % sería un factor de pérdida de la lengua aborígen."<sup>272</sup>

En conclusión, primeramente, debemos tomar en cuenta que la definición de lo que es ser indígena se encuentra a debate entre la CONAIE, sus aliados, y los intelectuales independientes por un lado y entre los sectores de las clases dominantes, los miembros

<sup>271</sup> J. Sánchez Parga, *Educación y bilingüismo en la Sierra ecuatoriana*, CAAP, Quito, Ecuador, 1991.

<sup>272</sup> Ibid.



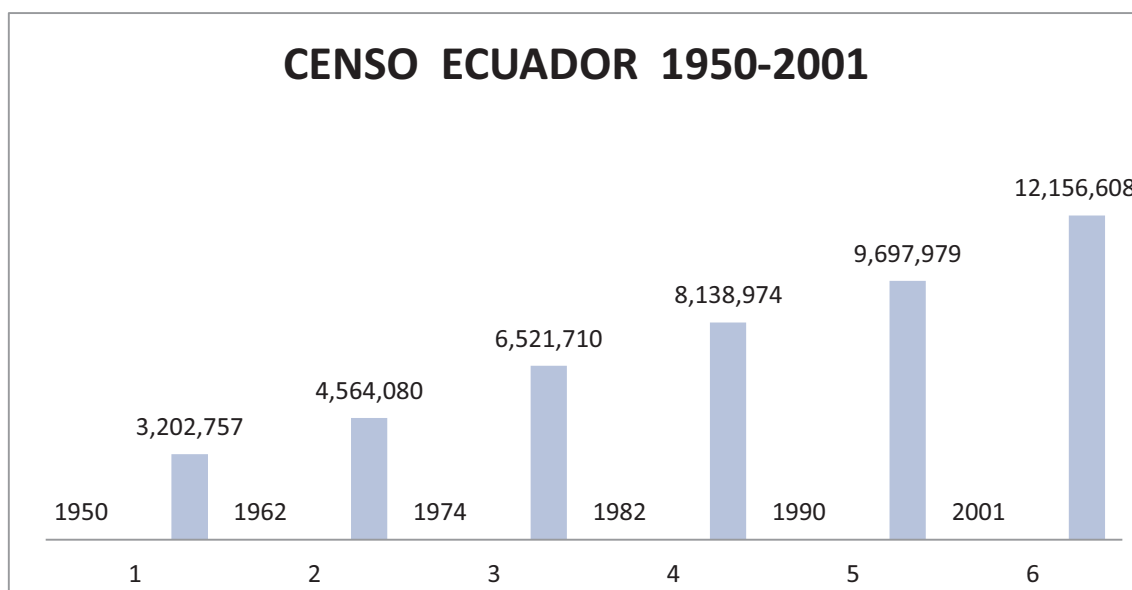
del Estado y sus aliados por otro. ¿Qué significa ser indígena?, ¿Es sólo el hablar la lengua y/o pertenecer a una comunidad indígena? O ¿Se trata de algo más complejo como el uso en el comportamiento cotidiano al interior de la familia o del barrio de contenidos culturales? Y si es así, ¿cómo se pueden medir esos comportamientos, especialmente si aún existen indígenas que prefieran negar su pertenencia étnica cultural al exterior del espacio familiar o del barrio? Por tanto, ya que la definición de lo que significa ser indígena se encuentra en debate, también los datos del porcentaje de población indígena en Ecuador se encuentran en debate.

## POBLACIÓN TOTAL DE ECUADOR SEGÚN LOS CENSOS

### DEL INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA Y CENSOS DE ECUADOR

#### DE 1950 A 2001

#### POBLACIÓN Y TASA DE CRECIMIENTO. CENSO 1950-2001-NACIONAL



#### CONVENIO 169 DE LA ORGANIZACIÓN INTERNACIONAL DEL TRABAJO<sup>273</sup>

El Convenio 169 fue firmado el 27 de junio de 1989 en Ginebra. Entró en vigor el 05 de septiembre de 1991 y es el principal instrumento internacional sobre derechos de los pueblos indígenas. Ecuador lo ratificó el 15 de mayo de 1998.

<sup>273</sup> Fuente: Wikipedia.org

Fue precedido por el Convenio 107 de la OIT adoptado en 1957. La revisión de la Convención 107 significó modificar los enfoques integracionistas y asimilacionistas basados en doctrinas que ya no son aceptables. Los pueblos indígenas tienen derecho a elegir si se integran o si mantienen su cultura, sus tradiciones y su integridad política.

El Convenio 169 está basado en la creencia de que los pueblos indígenas son sociedades permanentes, reconoce y respeta la diversidad étnica y cultural y reconoce derechos de carácter individual y colectivo.

El Convenio 169 es además precedente de La Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas que fue adoptada en Nueva York el 13 de septiembre de 2007 en la Asamblea General de las Naciones Unidas.

La Declaración precisa los derechos colectivos e individuales de los pueblos indígenas, especialmente sus derechos a sus tierras, bienes, recursos vitales, territorios y recursos, a su cultura, identidad y lengua, al empleo, la salud, la educación y a determinar libremente su condición política y su desarrollo económico e integral de acuerdo con sus propias necesidades y aspiraciones. También prohíbe cualquier discriminación contra los indígenas y establece su derecho a mantener su diversidad cultural.

Varios gobiernos tenían reservas en cuanto al derecho a la autodeterminación y acerca del control de los pueblos indígenas sobre los recursos naturales en sus territorios. Sin embargo, para 2010 se consiguió que estos países también firmaran la Declaración.

**ENTREVISTA A NAPOLEÓN SALTOS, PROFESOR DE TEORÍA POLÍTICA EN LA ESCUELA DE SOCIOLOGÍA Y CIENCIAS POLÍTICAS DE LA UNIVERSIDAD CENTRAL DEL ECUADOR, REALIZADA POR CORAL NAVARRO EN QUITO, ECUADOR, 2004.**

1. ¿En su opinión cuál debería de ser el proyecto de nación del Ecuador?

R: Partamos de que aquí tenemos un proceso de nación en ciernes, un proceso que no se ha completado. Pero yo diría que aquí en el caso ecuatoriano, tanto de extremo Occidente como de un carácter andino y amazónico, lo que requeriríamos es una nación que recoja todos esos imaginarios. Que recoja tanto el carácter de Occidente, como también que recoja todos los elementos de la identidad andina, de la identidad amazónica, y de las formas de modernidad que se han ido creando acá, particularmente formas barrocas, formas superpuestas y en ese sentido yo diría que la primera característica debe ser su originalidad, no debe ser calco ni copia de otros procesos, sino descubrir sus raíces, y no sólo hacia atrás, sino pensar también una proyección de futuro.

2. ¿Cómo ha sido históricamente la relación de Ecuador con Estados Unidos, y cuáles han sido las consecuencias de esa relación para el país?

R: La relación con Estados Unidos hay que verla en distintos momentos. Ecuador..., la primera forma de relación, como otros países latinoamericanos, ha sido una relación sobre todo económica, como un país agro-exportador. Nosotros no escapamos a esta división internacional del trabajo en donde producimos fundamentalmente banano, café, cacao, flores, y producimos los postres y los adornos, y eso nos coloca en una situación de relación más bien secundaria, desde lo económico.

Sin ir muy atrás, con Estados Unidos podemos diferenciar algunos momentos. Aquí tenemos en Ecuador un corte que es 1972, cuando se empieza a producir petróleo en el Ecuador, y eso cambia nuestra historia. Hasta allí es una historia agraria, incluso un Estado oligárquico tardío, vinculado al pacto andino y eso modifica las relaciones con Estados Unidos. Hay momentos entonces acá, con el gobierno de Rodríguez Lara de posiciones nacionalistas. Posteriormente, a partir de la crisis de la deuda en el 82, de la deuda externa, la primera crisis, pasamos a otro tipo de articulación que es con el capital financiero vía lo que se aplica en el conjunto de América Latina; el problema de la deuda como una medida de presión para poder establecer a través de las cartas de intención una reorientación de la política.

Y yo creo que deberíamos establecer en Ecuador un tercer momento, precisamente en estos últimos años, cuando después del reordenamiento mundial, la región andina se convierte en uno de los focos del conflicto mundial, por el problema colombiano, por el problema del Plan Colombia, Ecuador pasa a jugar un papel estratégico geopolítico dentro de los planes que tiene Norteamérica. Eso hace que sobre todo en los últimos tres, cuatro, cinco años, Ecuador entre dentro de la agenda internacional de Estados Unidos y empiece a ser tomado en cuenta ya no como un país más, sino como un país que cumple un papel específico. Y ese papel geopolítico en relación al conflicto colombiano, en relación al conjunto del área andina, nosotros a veces lo hemos comparado con el que le tocó cumplir a Honduras en el conflicto centroamericano; es decir, una base militar, base de observación, base de cerco, y...basta poner un elemento, después del cierre de "La Escuela de las Américas" en Panamá, se trasladan algunas de las bases fundamentales a la base de Manta, y hoy estamos en expansión.

Normalmente se habla de dos bases, pero algunos, incluso de seguridad hablan de dos o tres bases más de la que explícitamente se habla en el Ecuador. Por eso yo diría, esto ha modificado mucho la relación de Ecuador con Estados Unidos; hay un monitoreo mucho más directo del gobierno norteamericano, hay una recolonización, sobre todo por arriba. El gobierno actual, el gobierno de Lucio Gutiérrez, se ha declarado en palabras de él: mejor amigo de Bush. Entonces eso nos indica que hay un

nivel de relación muy estrecha; no ha sido eso lo tradicional, aquí ha habido más bien posiciones nacionalistas, de crítica, de cierto distanciamiento, pero hoy el bloque dominante tiene un acuerdo muy estrecho con Estados Unidos.

3. ¿Hubo algún cambio en el discurso político de la CONAIE de 1986 a 2001?

R: Hay varios cambios. En 1986 se funda la CONAIE como tal, como confluencia de la organización que se da en la Sierra ecuatoriana en la parte andina y en la parte amazónica ecuatoriana, y se juntan dos problemas, dos tipos de visiones; la una, en la Sierra, es una visión indígena vinculada al problema de la tierra, es el típico problema en donde lo indígena está ligado a todavía, restos hacendatarios, problemas de maltrato fruto de esa prolongación tardía del sistema de hacienda, y esto hace que la organización regional de la Sierra que es ECUARUNARI, tenga una visión mucho más clasista, plantea como objetivo la lucha contra la desigualdad y coloca el tema de la tierra como base de su identidad étnica.

En el caso de la Amazonía, que es el otro componente, son regiones colonizadas a partir de los años 40 y 50. Como hay una colonización tardía, esas comunidades mantienen una identidad nativa mucho más marcada, y les toca saltar muy rápido del tema comunitario al posmodernismo. En el otro caso ha habido 500 años de resistencia, entonces, sí hay organización, hay formación. Acá directamente en 50 años han tenido que resumir lo de 500 años. El tema de la tierra no es el central, más bien hay grandes extensiones; la Amazonía estaba muy bajamente poblada por las propias comunidades y entonces se plantea el problema de los territorios; no el problema de la tierra. Esto hace que alrededor de 1981, surja un discurso muy temprano en el Ecuador sobre las nacionalidades indígenas. Claro que aquí hay influencias, combinaciones con México, combinaciones con posturas teóricas de Guatemala, en Centroamérica; pero rastreando un poco, acá en 1981, surge la teoría de las nacionalidades que es la que ordena el pensamiento de la CONAIE. Sobre esa base, se va construyendo por lo tanto, una organización que combina lo indígena étnico con lo indígena, podemos llamar de campesinado pobre; combina las dos cosas.

El levantamiento de 1990, que es cuando el movimiento indígena se presenta ya como un movimiento étnico nacional, tiene como motivación fundamental en su mandato, el problema de las tierras. Ecuador no es muy grande, alrededor de un centenar de conflictos no resueltos, sobre todo a lo largo del callejón interandino son los focos de conflicto, lo que destapa el levantamiento indígena. Y sobre esa base se plantea el tema de la dignidad, el tema de la identidad; es decir, primero se plantea el problema de la tierra y subordinadamente el problema de la identidad. Yo diría que, al

comienzo sin saberlo, el movimiento indígena era mariateguista, pero luego, sobre todo a partir del 92,93, hay una fuerte influencia de organismos internacionales que introducen y que le dan la vuelta a ese problema. Plantean como primer tema la diferencia.

- ¿ONG's?

R: ONG's, organismos internacionales, el BID, el Banco Mundial, y también en el dominio del pensamiento único se pone de moda el discurso de la gobernabilidad, de la ciudadanía, que es acogido incluso por posiciones de izquierda, por personas de izquierda; pero que dan la vuelta al tema indígena, y colocan como eje, lo que está de moda; el problema indígena es un problema de identidad; y anulan todo lo que ha sido esa lucha por la tierra, y van convirtiendo al movimiento indígena, de un movimiento social-político a un movimiento étnico e incluso etnicista.

Y bueno, sin embargo ese viraje no se da de golpe, yo diría que hay un periodo de transición en donde una línea, una concepción de combinación del problema de la tierra, del problema de la desigualdad con el problema de la identidad, se mantiene, se mantiene en puja, y es el soporte de una visión de alianza que mantiene la CONAIE, el movimiento indígena con los otros sectores sociales. Y esto es otra característica, si es que hay una visión de conjunto como lo plantearon hasta el año 2000: "ninguna lucha es sólo para los indios."

Pero después del 2001, después de enero de 2001, en 2001 hubo otro levantamiento. En enero de 2000 como usted conoce hubo una rebelión, hecha por los indios, los sectores sociales y los militares. Pero el discurso que hay especialmente a nivel internacional, es que esa es una rebelión indígena; o sea no aparecen los movimientos sociales, los militares aparecen como golpistas y desaparecen los otros actores. Nosotros a eso le llamamos una estrategia de sobreindigenización de los movimientos sociales. Es decir, solo se visibiliza un sector, todos los demás son actores ilegítimos. Los únicos que pueden hablar como actores subordinados legítimos, son los indios.

- ¿Es esta una estrategia del gobierno?

R: Yo diría desde el Estado y desde el poder internacional. Yo esto lo veo no sólo en el caso ecuatoriano, esto habría que observarlo también en otros lados. En el caso ecuatoriano es clarísimo, yo acabo de abordarlo en una tesis que será publicada en unos meses, y uno de los puntos centrales es que, al mismo tiempo del surgimiento del movimiento indígena, como movimiento étnico nacional, el movimiento indígena

se convierte en el 95, 96, con la fundación de Pachakutik, en un movimiento político nacional. Pero no en forma aislada, sino que se pone a la cabeza de un bloque histórico, de una alianza. Los indios cobran fuerza no sólo por ser movimiento indígena sino porque están a la cabeza de una alianza con movimientos sociales y en el 2000 con sectores militares. Entonces, la rebelión del 2000, no es una rebelión indígena; es una rebelión indígena-social-militar.

Después del 2001, yo creo que triunfa en la CONAIE una posición etnicista; es decir, allí si hay una posición de cerrazón étnica, se cierran étnicamente...el tema de la identidad, empieza a haber una ruptura con los movimientos sociales, en la relación con el Estado, después del levantamiento de 2001 negocian aisladamente. Pero eso también provoca su debilitamiento, porque claro; el discurso étnico lo que buscaba es que se rompa esta relación, este gran bloque. Y una vez aislados los indígenas que son; siguen siendo la fuerza social más importante, pero si no tienen esa representación del conjunto de los sectores sociales subordinados del país, hay un debilitamiento que es lo que hoy día se estaría viviendo, aunque habría que ver si es que hay capacidad de un discurso autocrítico.

4. Otra cosa, ¿qué tanto hay o había de ideología marxista en el movimiento indígena? Porque observo que hay algo de esto en el discurso. ¿Es la influencia de los otros movimientos populares o es que sí tenían algo de esto en un principio?

R: En la constitución sobre todo del ECUARUNARI, confluyen tres corrientes. El ECUARUNARI se constituye antes de la CONAIE, se constituye en 1974. Una corriente es de la Teología de la Liberación; aquí había un obispo que se llamaba Monseñor Leónidas Proaño, muy famoso, se llamó el obispo de los indios...entonces todo ese aporte de la Teología de la Liberación se ha enfocado hacia la recuperación de la dignidad de los indígenas y el problema de la tierra. Una segunda vertiente, efectivamente es una vertiente de izquierda, marxista. Antes de la CONAIE, la organización más importante era la Federación Ecuatoriana de Indios (FEI), que era parte de la Central de Trabajadores del Ecuador, dirigida por el Partido Comunista y el Partido Socialista; la FEI, Federación Ecuatoriana de Indios, se funda en 1944, y allí estaba toda la organización. Era una organización indígena, pero con el acento más en lo campesino. Cuando se funda la CONAIE, que es una organización indígena con más acento en lo étnico, en la identidad, manteniendo lo de la tierra como hemos dicho, entonces hay un reordenamiento, y mucha gente, muchas organizaciones que estaban en la FEI, son la base de la organización del ECUARUNARI; entonces ésta era la segunda vertiente; y había una tercera vertiente que es el surgimiento de una élite, de una dirección indígena, un

grupo, sobre todo de formación intelectual, muy nuevo en el movimiento indígena. Se forman universitariamente en la Católica, algo menos en la Central, más la formación es en la Universidad Católica.

- ¿Cómo quiénes?

-R: Eh, Lucho Macas. De ese tiempo los primeros grandes dirigentes fueron sobre todo amazónicos. El primer presidente fue Ampan Karakras, fueron gente de los shuar y de los quichuas amazónicos. De la Federación shuar y de la OPIP de un lado. Esto se forma entre el 84 y el 86; es previo a la formación de la CONAIE, y el primer presidente de la CONAIE es Ampan Karakras, que es un shuar. Ahí están por ejemplo los...está Lucho Macas, está por ejemplo quien fue Director de Educación Bilingüe, no recuerdo. Pero eran un grupo muy interesante. Lucho Macas en su juventud fue militante de la Juventud Comunista, y a su vez era también, con esta nueva mentalidad étnica..., diríamos es una síntesis muy interesante. De modo que yo le diría; sí hay ese componente desde dentro del movimiento indígena, pero también sí hay una relación desde otros actores sociales. Particularmente la alianza en los 90 se da en el eje de la CONAIE y la Coordinadora de Movimientos Sociales y en CMS hay un alto influjo de la nueva izquierda, también con una visión marxista, un pensamiento cristiano y un pensamiento humanista.

5. ¿Se da con estos cambios de discurso algún cambio en la estructura de la CONAIE, en la toma de decisiones? Se dice que hay una estructura democrática, ¿hasta dónde es cierto esto?

R: Yo creo que más bien hay una involución; porque ¿cuál era el poder de la CONAIE en su constitución? El poder, se asentaba, sobre todo en una organización que iba de abajo hacia arriba, era una organización que tenía como base las comunidades. Ahí cambian con respecto a los otros, porque los otros tenían campesinado...Acá es la comunidad. No sé si hay equivalentes en México, pero diríamos, es la comunidad como tal. Entonces es una organización territorial, miniestatal, paraestatal; es lo que le da fuerza. Entonces en la organización desde la comunidad, hay organizaciones de segundo grado, uniones territoriales que permitían el copamiento de territorio a federaciones cantonales, a federaciones provinciales y a la CONAIE, que era una confederación. Es el tipo de estructura que, si bien copiaba formas sindicales, le permitía sobre la base territorial, una gran circulación de la política y un gran proceso de democratización. Cuando alrededor del 98, empieza a primar el discurso etnicista, en torno a las nacionalidades y los pueblos, tratan de modificar y modifican la estructura; ya no es la organización

sobre base territorial e identidad combinadas, sino que otra vez, como yo le decía, aquí también la identidad pasa adelante. Entonces dicen: es la organización por pueblos: los quichuas, los shuar, los huaoranis, etc, etc.

Y entonces eso lleva a que tengamos fenómenos muy complejos en la Amazonía: si es que aquí está una comunidad quichua, y al lado está una comunidad shuar, no establecen una relación que debiera establecerse por estar contiguas, sino que como pasa la cuestión étnica adelante, se produce otro tipo de relación. Y eso va fracturando creo yo; es mi visión: va impidiendo el funcionamiento de la democracia y se va cerrando el proceso al interior de la comunidad. Creo que una predominancia étnica no compatibiliza mucho con la democracia.

- Y ¿hay conflictos entre ellos?

-R: Evidentemente. Sobre todo, hay un conflicto que atraviesa entre la Sierra y la Amazonía. En gran parte la organización empieza a obedecer al número de votos dentro de la CONAIE: cuántos votos hay que tener, cuántos pueblos existen, cuántas nacionalidades existen. Porque si ya en la votación interna, la democracia se refleja también en temas de representatividad; si la democracia tiene que expresarse en los votos; entonces hay que multiplicar los votos, y yo diría que, a partir precisamente de este viraje, empiezan los problemas internos de la CONAIE, con problemas de riesgo de ruptura muy profundos y que todavía no han sido resueltos.

6. ¿Qué hay de las culturas indígenas, hay una recuperación de las culturas indígenas, se está luchando por las culturas indígenas ancestrales; saben los dirigentes indígenas por qué están luchando en lo étnico, en la identidad, o se está creando ese discurso?

R: Yo creo que ese es un punto de fuerza del movimiento indígena, porque podríamos hablar de un proceso de reindigenización. Hasta el 90 la estrategia de supervivencia era el blanqueamiento; el renunciamiento; hasta el 70 más o menos. Porque en el 74 podríamos poner algunos cortes; en el 74 empieza a haber una lenta recuperación del tema de identidad. Pero claro, el momento clave es el 90, el 90 con el levantamiento indígena que se da acá, hay un vuelco, porque el mismo hecho de ser indio que era motivo de rechazo, se convierte en motivo de identidad y de aceptación. Yo diría que desde el 74,75 para acá, hay un proceso de reindigenización; de recuperación de la identidad, y en eso sí han avanzado mucho los pueblos indígenas. Miremos un indicador, por ejemplo; la reconstitución de la



gramática quichua. Están avanzando un poco más lentamente en la reconstitución de la gramática shuar. Creo que lingüísticamente va a ser muy difícil que avancen más allá, porque las otras lenguas están menos desarrolladas. Pero por lo menos en torno a las dos grandes nacionalidades, etnias; que es la quichua y la shuar, son las dos más grandes. Yo creo, en esto incluso del idioma, de la gramática, de la recuperación de la poesía, de la música, se ha avanzado mucho. Ahí también, yo observo que, de un lado, es allí donde se ha refugiado la visión milenarista que empata con la etnicista y que han tenido un discurso de regreso al Tawantinsuyo, que desgraciadamente no ha sido muy riguroso, y a veces termina en la folklorización de la recuperación étnica. Pero me parece también, sí ha habido sectores que han trabajado con mucha mayor rigurosidad, y creo que sí ha habido un trabajo incluso ahí, teórico, interesante; hay aportes en lo que es la recuperación de la identidad. En este momento creo que hay un replanteamiento, porque aunque ese planteamiento viene más desde la cuestión política, después de la experiencia con la alianza con Gutiérrez, han salido muy golpeados los pueblos indígenas, y eso les obliga a una revisión no sólo del proceso anterior inmediato sino desde atrás, por ejemplo uno de los centros dentro de esta recuperación de identidad ha sido la educación bilingüe, pero en las evaluaciones que se están haciendo los resultados no son muy optimistas, porque en nombre de la educación bilingüe, ha habido una reducción de la calidad educativa, y ni se consolida su participación en el español (el castellano), ni se consolida su participación en el idioma nativo; sobre todo el quichua. Entonces, ahí hay cuestiones que tienen que ver no sólo con cuestiones técnicas; tienen que ver con cómo se maneja la recuperación de la identidad, y eso es en este momento uno de los temas de mayor debate en los sectores más avanzados del movimiento indígena, yo no diría en el conjunto, y en los sectores más avanzados de la iglesia, que son los que más metidos están allá, de la Iglesia Católica.

**ENTREVISTA A BLAS CHIMBO, DIRIGENTE DE EDUCACIÓN E INVESTIGACIÓN DE LA CONAIE, REALIZADA POR CORAL NAVARRO EN QUITO, ECUADOR, 2004.**

1. ¿Podría hablarnos sobre lo que hace su dirigencia, cuáles son los proyectos, cuáles son las actividades que realizan?

R: Bueno, gracias primero a ustedes que han venido a visitar a la CONAIE, saludarlos al pueblo de ustedes también allá. Nosotros acá como CONAIE desde el año 88 hemos legalizado la educación bilingüe en el país a nivel de las

trece nacionalidades. Nos coordinamos con la Dirección Nacional de Educación y la Dirección de acá de Educación de la CONAIE. Actualmente estamos llevando a cabo un proyecto de licenciatura de todas las nacionalidades en convenio con la Universidad de Cuenca y una organización de Dinamarca, y nosotros también como CONAIE aportamos económicamente a este proyecto. De ahí proyectos que se han presentado, últimamente nos ha ido mal porque ha faltado sustento porque en las dirigencias anteriores no han justificado bien los proyectos y eso nos ha costado algunos proyectos. Como CONAIE seguimos trabajando de acuerdo a nuestras posibilidades en la coordinación y el trabajo con las direcciones provinciales, con la dirección de las nacionalidades, tanto de la Amazonía como de los pueblos de aquí de la Sierra y de la Costa.

2. Platíqueme más acerca de la Universidad Intercultural, ¿en qué consiste el proyecto, cuáles serían los lineamientos de educación que tendrían?

R: La CONAIE ha estado propiciando a través de la Dirección de Educación Bilingüe la consecución de otro parámetro de educación superior, pero hemos tenido algunas dificultades; por ejemplo, en la legalización. El gobierno ecuatoriano a través de CONASU (es el Consejo que controla las escuelas públicas y las universidades aquí en Ecuador) nos dijeron, de que si no se hacía privada no daban paso a la creación porque universidades estatales había de más. Entonces bajo esos criterios, en el análisis que habíamos hecho nosotros para que no haya injerencia política, incluso que sea manejado directamente por la CONAIE, después de algunos años se llegó a la legalización de la UIC, la Universidad de las Nacionalidades Indígenas y Pueblos del Ecuador.

- ¿Ya lo lograron?

R: Ya está legalizado. Ahora en lo que respecta a las Facultades, nosotros decimos: Centros de Estudios, serán tomados en cuenta los ancestros, es decir las experiencias de los antepasados, que actualmente, algunas están intacta, otras por la aculturación que estamos viviendo día tras día, pues algunas cosas buenas se han perdido. Y eso en base a la investigación que se va a realizar a través de la Universidad lograremos obtener más información en lo que respecta a la ciencia y cultura de nuestros pueblos. Al inicio habíamos pensado que la universidad sea solamente para indígenas, pero la sociedad nos exige que sea para todo el pueblo. Hemos creído conveniente esto porque mucha gente de aquí de Ecuador ni siquiera saben que existimos los indígenas. Hablan de su sociedad nada más pero cuando aparece alguien como los que estamos

acá – nosotros somos achuar – ven como algo inexistente aquí en Ecuador, como que no tuviéramos la misma oportunidad de vivir por lo menos. Entonces hablar a ellos es bastante difícil, sin embargo, la gente media dígame, ya están informados a través de las movilizaciones que se han hecho, los levantamientos, la gente nos ha ido conociendo poco a poco y esto es el trabajo que se ha hecho a través de la CONAIE. Ahora los cimientos de la Universidad es la CONAIE con sus trece nacionalidades y catorce pueblos de la Sierra que estarán siempre dispuestos a seguir elaborando y seguir beneficiando de la misma universidad.

3. ¿Son 13 nacionalidades más 14 pueblos de la Sierra o son los mismos?  
¿Cuántas nacionalidades hay en Ecuador en total?

R: En total somos 13 nacionalidades, estamos incluidos ahí los quichuas. Hay quichuas de la Amazonía y de la Sierra. La nacionalidad quichua es la más numerosa tanto en la Sierra como en la Costa.

- ¿Usted es quichua?

R: Yo soy quichua amazónico, de la provincia del Napo, y estamos acá por mandato del pueblo.

4. Bueno, ya que me dice que es de la Amazonía, platíqueme cuál es la concepción que los pueblos indígenas tienen de la Amazonía, de la tierra, de la naturaleza.

R: Nosotros creemos y tenemos criterio muy particular al decir que la tierra es la madre que nos ve nacer y nos ve morir y por eso nosotros la respetamos mucho; al menos nuestra forma de utilizar la tierra es muy restringida. Hacemos por parcelas, en su mayoría vivimos en comunidad. Algunas comunidades tienen grandes reservas de tierras, otros poco, otros casi nada, solamente la parcelita para la casa. Eso se está produciendo últimamente en la Amazonía, a pesar de que existen grandes extensiones, pero eso está bajo responsabilidad de federaciones indígenas, guardan ahí los secretos espirituales, los secretos de manejo de la tierra, medio ambiente, razón por lo que nosotros no estamos optando porque el Estado siga explorando el petróleo y si lo hacen que lo hagan con la mayor delicadeza y también con el entendimiento y la venia de la comunidad. Beneficios hemos recibido pocos, más están las entradas entre Guayaquil, Quito y Cuenca que son las tres ciudades más grandes que son las tres ciudades más grandes. Y allá en la

Amazonía sólo ha sido para abastecer la economía, abastecerse del petróleo y no mirar más allá los gobiernos. Entonces nosotros ahora nos hemos organizado y estamos en pie de lucha contra las petroleras, haber si se llega a algún entendimiento. Con esto quiere decir que la mayoría de las nacionalidades vivimos en el Oriente, en la Amazonía son nueve; cinco en Sucumbíos en el Norte; estamos los quichuas, los sionas, cofanes, los secoyas, los huaoranis, shiviar, zaparos, achuar y ashuar. Los nueve, unos treinta años atrás cuando comenzó la explotación petrolera, nosotros todavía no vivíamos tan bien organizados como hoy. Entonces las tierras de Sucumbíos Orellana fueron devastadas por las compañías, es el caso del juicio que se le está siguiendo a la Texaco.

5. ¿Tiene el Estado ecuatoriano un porcentaje del control de las compañías petroleras o éstas tienen el control total?

R: Este trabajo es bastante lamentable por el hecho de que los gobiernos han cumplido las reglas internacionales propuestas por el imperio, ellos han cumplido al pie de la letra. Por eso las compañías actualmente, muchas están dejando como renta el 12% para el Estado ecuatoriano, y el 88% se lo llevan ellos. Cuando se propone, de que debe ser mitad por mitad o por lo menos el 40 % dicen que no va a haber inversión extranjera y que no van a venir compañías acá a la explotación petrolera. He ahí el problema, pienso que eso debería entrar a la negociación del gobierno y no que reciba solamente órdenes de arriba.

6. Escuchamos que los cofán tienen un acuerdo con alguna compañía petrolera, ¿es esto cierto, tienen ellos un acuerdo con compañías que trabajan en esa zona?

R: Ayudas pequeñas sí se han conseguido, el problema más grande es la devastación del territorio, la contaminación ambiental. En el asunto de Texaco es lo que se está haciendo. La verdad es que las compañías siempre tratan de manipular a la gente dando cosas pequeñas: alimentación, a veces una caja comunal, un aula escolar, pero eso no es la solución. Nosotros como CONAIE estamos proponiendo que las compañías y el Estado ecuatoriano tienen que poner un porcentaje del dinero por Barril de petróleo para cada comunidad en donde nace el petróleo, que sea autofinanciamiento para las comunidades, porque en caso contrario veremos salir el petróleo y la gente quedaría más pobre que antes porque es lo que se ha visto en Sucumbíos en Orellana.

7. Unas preguntas generales sobre la CONAIE. Si la CONAIE lograra ser gobierno en los tres poderes: Ejecutivo, Legislativo y Judicial enfrentaría serias presiones por parte de Estados Unidos, el Fondo Monetario y otros actores internacionales, ¿Cómo podría la CONAIE enfrentar esas presiones?

R: Conocemos a ciencia cierta que todos los gobiernos que han recibido las recetas del Banco Mundial, recetas del imperio y nosotros habíamos dicho en nuestro plan de gobierno que nos declararíamos como un país soberano, a pesar de que ahorita hemos perdido incluso la soberanía monetaria, y territorial, porque aquí está la base de Manta, y están construyendo también es otros sectores para el control del narcotráfico y del Plan Colombia que es una confabulación completa; nosotros no estamos de acuerdo. Si llegáramos al poder como CONAIE, lo que nosotros hemos pensado es no solamente trabajar como indígenas sino con toda la gente pobre, invertir lo que está pasando ahora con el petróleo, algo similar con Hugo Chávez. Si hay dinero pues invertir en la parte social, invertir en educación y salud, eso es lo que la gente más necesita, en vivienda y en orientarnos a mejorar la calidad de vida. A más de las presiones, si llegáramos en algún momento al poder aquí en Ecuador iríamos inmediatamente a conversar con ellos, a demostrar que aquí no todo el mundo vive bien y que el país además del petróleo no está bien, y no está bien cimentado todo el pueblo ecuatoriano, nos estamos haciendo más pobres cada día. Eso en cambio, los gobiernos actuales han hecho aparecer, han informado como que en Ecuador está bonito todo, la otra cara de la moneda es lo que no hacen conocer a los empresarios. Si hay represalias lo único que nosotros haríamos sería defendernos como pueblo como siempre lo hemos hecho, movilizaciones, levantamientos y para eso hay organismos internacionales, la ONU, la OEA, a pesar de que están manejados por el mismo imperio, pero de todas formas cuando llegara a conocimiento de otros países el Imperio no será tan ciego en hacer desaparecer al Ecuador. Pensamos así nosotros, ojalá no estemos equivocados.

8. ¿Ha pensado la gente de la CONAIE en enfrentar discursivamente al capitalismo como se hizo en los 60's y en los 70's con el discurso marxista o ha pensado plantear otro tipo de cosas?

R: Políticamente nos hemos identificado como de izquierda, la CONAIE siempre de izquierda, pero no de extrema. Eso es por lo que con los compañeros que ocuparon algunas carteras de Estado tuvimos problemas. Ellos en vez de cumplir el mandato de las organizaciones, ellos quisieron hacer a su manera, a

las reglas del juego que tiene el marxismo-leninismo por ejemplo o el MPD, son partidos de extrema izquierda, entonces ellos querían renovar esa política que hace unos cuantos años atrás no funcionó. Nosotros hemos dicho que, además de ser de izquierda, queremos abarcar a los pueblos, pero no para pisar al pueblo y subir y tratar de manejar a buena gana de nosotros sino más bien compartir una forma común. Que haya orden, que haya justicia, que haya equidad en lo que se refiere a diferentes oportunidades. Por ejemplo, Cuba no conozco, pero se escucha de que a pesar de que se habla de justicia siempre a los que reclaman a los que no están de acuerdo simplemente les meten bala, como lo hicieron últimamente. Entonces nosotros no coincidimos con eso, el trabajo así, social, comunitario, estamos de acuerdo, pero no en base a la fuerza.

8. En la cultura occidental adaptada a América Latina el sistema político, el poder, el hacer política significa hasta cierto punto corromperse, ¿Podría el movimiento indígena de Ecuador cambiar eso, cambiar la cultura política de la gente, que la conciencia política de la gente cambie para formar un sistema político distinto?

R: El objetivo tan ansiado es eso que aquí en el Ecuador no se de un estatus de vida de las personas sino unas reglas disciplinarias que se puedan formar en las personas para que haya respeto del uno al otro. Lo que actualmente los políticos, hecho es una forma de vida, se van al poder solamente para llenarse los bolsillos.

- ¿Cómo lo cambiarían?
- R: Pensamos cambiar este país mediante el diálogo, mediante la participación del pueblo, mediante dar responsabilidades a la gente. Y también habiendo posibilidades económicas, empujar, dar fortaleza a la agricultura porque hemos visto y estamos viendo ahorita que los ganaderos, los cafetaleros, y los cacaoteros están de baja porque ya no vale el cacao, no vale el café. Entonces lo que nosotros pensamos es reactivar la economía, para nosotros es invertir en educación, invertir en agricultura, activar el comercio, pero que vayan en beneficio del pueblo y no que esté acaparado por unos cuatro o cinco grupos de familia que siempre han manejado el país y ellos son los que nos tienen así y si la distribución económica hubiera sido como pensamos nosotros no estaríamos así.

9. ¿Considera que la CONAIE puede cambiar la mentalidad de la gente en cuanto a la visión racista y discriminativa que hay hacia los indígenas?

R: Hemos avanzado bastante en este parte. Al inicio del movimiento político Pachakutik nuestro y en la educación misma habíamos pensado sólo para nosotros, estábamos cayendo en el mismo error que los mestizos, rechazar a la gente que no está a la altura social económica. Al darnos cuenta de eso nosotros dijimos “no, nosotros vamos a trabajar para todos”. Se decía por ejemplo antes que el movimiento Pachakutik es netamente político para hablar de nosotros los indios, pero nos topamos en un momento con que solos no íbamos a poder, solos no íbamos a avanzar. Entonces hemos invitado a distintos sectores sociales, hoy está incluida mucha gente, mucha gente ya vive lo que es el Pachakutik. Pachakutik es una palabra quichua que tiene dos partes: pacha es el mundo, la tierra, el espacio en el que vivimos y reconstruir es el Kutik. Reconstruir el espacio que hoy está tan mal y para eso, ¿qué nos tocaba hacer? Unirnos. De ahí que nosotros hablamos de “la unidad en la diversidad.” Y eso nos ha dado muchos frutos, mucha gente que estuvo involucrada en las pesquisas de los indios ahora dice: “nosotros somos hermanos, tenemos las mismas necesidades, ustedes igual, nosotros igual, entonces, ¿por qué no nos unimos?”. En eso hemos avanzado señorita, sobre lo que usted me ha preguntado. Ahora lo que antes nos insultaban, nos maltrataban, ahora ya no es así. Habrá, pero de cien habrá unos dos, tres. Lo que antes era al revés, el 90 o 97% era todo un desacuerdo con nosotros, pero ahora ya no. No es que nos respeten, nos respetamos. Ya hemos dicho que la gente mestiza se integre a nosotros, es decir, que entre en el mundo de vida de nosotros, en nuestra cultura, que aprenda a vivir como nosotros. Y nosotros ya hemos aprendido, hemos aprendido el castellano, algunas formas de vida, la vestimenta misma, algunas formas de vida de las personas que han sido buenas nos hemos adueñado. Ya hemos avanzado bastante, ya hay respeto, hay diálogo por lo menos y ese pensamiento de ser unidos.

10. ¿Se basa la identidad indígena entonces en lo cultural, no es que son racialmente puros?

R: Sí, creo que sí, en lo cultural. La parte cultural en diferentes partes del mundo es lo que resalta, qué diversidad cultural tiene un país. Y hablando ya de pureza, a nosotros a lo mejor nos adoptaron como quichuas, incluso en el imperio de los incas fuimos conquistados, vinieron los incas, conquistaron acá y algunos hemos quedado con la lengua y la cultura de ellos. El conquistador

impone sus reglas, los españoles hicieron igual a nosotros. Aunque hayamos estado mezclado nosotros entre indios, vino el español e impuso sus reglas como conquistador y eso: la cultura, es lo que nos ha permitido resistir, sobrevivir, por eso no hemos desaparecido todavía.

-Gracias.

## **CRONOLOGÍA DE LA LUCHA INDÍGENA**

La CONAIE, a través de Pachakutik (movimiento político indígena y de movimientos populares que ha llevado a candidatos a ocupar cargos públicos), fue clave para la elección presidencial de Lucio Gutiérrez en el 2003. Sin embargo, a raíz de eso, empezó su declive y la división interna se agravó durante el gobierno de Rafael Correa.

La historia de lucha social del movimiento indígena se destaca desde 1983.

Inicia movilización (23/marzo/1983) Medidas económicas del gobierno de Osvaldo Hurtado motivan protestas indígenas y participa la ECUARUNARI (Organización Indígena de la Región de la Sierra).

CONAIE se conforma (13/octubre/1987) La Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador se constituye en la provincia de Pichincha.

Paro indígena (28/mayo/1990). La CONAIE presenta petición al presidente Rodrigo Borja para entrega de tierras ancestrales con multitudinaria marcha.

Protesta popular (13/junio/1994) Presidente Sixto Durán promulga la Ley de Desarrollo Agrario sin socializar, lo que inició el levantamiento indígena nacional.

Influencia nacional (5/julio/1999) La CONAIE inicia una oleada de protestas en el país contra las negociaciones del gobierno de Jamil Mahuad con el FMI.

Derrocan al Presidente Jamil Mahuad (21/enero/2000).

Medidas monetarias de Mahuad generaron protesta indígena. Apoyados por militares, y por otras organizaciones populares derrocaron al presidente.

Estado de emergencia (2/febrero/2001) CONAIE declara huelga nacional por las medidas económicas del gobierno. Gustavo Noboa decreta estado de emergencia.

Llegan al poder (15/enero/2003) Lucio Gutiérrez llega a la presidencia por las alianzas con movimientos de izquierda y el apoyo directo de Pachakutik. Siete meses después, la CONAIE se deslinda de Gutiérrez quien lleva a cabo reformas neoliberales y apoyo al Plan Colombia.

Leónidas Iza, presidente de la CONAIE y familiares que lo acompañaban son víctimas de atentado por parte de sicarios (01/febrero/2004). La CONAIE denuncia guerra sucia desde el régimen y sus aparatos de represión.



CONAIE denuncia (2005) en Ginebra, Suiza en su informe de Derechos Humanos: Genocidio étnico y cultural, racismo estatal y acciones sistemáticas en contra de los Pueblos Indígenas por parte del Gobierno de Lucio Gutiérrez.

Lucio Gutiérrez es derrocado en 2005 por “los forajidos”, movimiento social urbano.

Movilización nacional convocada por la CONAIE (Marzo/2006) para que el gobierno de Alfredo Palacio suspenda la firma del TLC con el gobierno de Estados Unidos, por la caducidad inmediata de la OXY y para rechazar el Plan Colombia.

CONAIE denuncia la represión sistemática por parte del Gobierno de Alfredo Palacio durante las movilizaciones de 2006.

Declaran oposición (13/mayo/2008) La CONAIE resuelve declarar oposición a gobierno de Correa. Solicitan a la Asamblea Nacional la destitución de Galo Chiriboga.

Marchas hacia la Ciudad de Quito (19/noviembre/2008) para rechazar la Ley minera.

Hechos violentos dejan heridos (2009).

CONAIE rompe el diálogo con gobierno (23/diciembre/2009) por no cumplir compromisos.

Manifestación indígena rompe cerco policial (04/mayo/2010) cuando en el recinto legislativo se debatía la Ley de Aguas.

Marcha desde el Pangui hasta Quito (07/marzo/2012) en contra de la minería.

El gobierno de Correa (11/diciembre/2014) a través del Ministerio de Inclusión Económica y Social (MIES) notificó a la CONAIE la terminación del comodato y orden de desalojar el edificio que ocupó durante años la organización. LA CONAIE denuncia la persecución política que significa esta acción del gobierno y argumenta que el comodato es vigente hasta 2021.

Protestas violentas (18/agosto/2015) La actividad minera en la Amazonía inicia protestas que se tornaron violentas.

La CONAIE acusa al gobierno de Correa de dividirlos.

**FUENTES: Diario EL TELÉGRAFO. [www.eltelegrafo.com.ec](http://www.eltelegrafo.com.ec)**

**Y CONAIE en: [www.rebellion.org](http://www.rebellion.org)**

**PRESIDENTES DE LA CONAIE DE 1986 A 2017**

1986-1989	Miguel Tankamash (Morona Santiago, Amazonía)
1989-1992	Cristobal Tapuy (Amazonía)
1992-1996	Luis Macas (Kichwa Saraguro- Loja, Sierra)
1997-2001	Antonio Vargas (Amazonía)
2001	Rafael Pandam (Amazonía)
2001	José María Cabascango (Sierra)
2001-2004	Leónidas Iza (Sierra)
2005-2007	Luis Macas (Sierra)
2007-2010	Marlon René Santi Gualinga (Amazonía)
2010-2013	Humberto Cholango (Sierra)
2014-2017	Jorge Herrera Morocho (Sierra)
2017-2020	Jaime Vargas (Achuar, Amazonía)

## NACIONALIDADES Y PUEBLOS INDÍGENAS DEL ECUADOR

	Nacionalidad	Idioma	Población	Ubicación	Organización Sociopolítica
Sierra y Amazonía 1.	KICHWA	Kichwa	No existe dato	Imbabura, Pichincha, Cotopaxi, Tunguragua, Bolívar, Chimborazo, Cañar, Azuay, Loja, Zamora, Chinchipe.	Constituida por 13 pueblos
Costa 2.	AWA	Awapit	3750 personas distribuidas en 22 centros con estatutos legales	En Ecuador y Colombia. En Ecuador: en la Costa, en cantones de la provincia de Esmeraldas; en la Sierra en cantones de Carchi.	La Asamblea comunitaria y la asamblea de de la Federación son las máximas instancias de autoridad política.
3.	CHACHI	Cha'palaa	457 familias distribuidas en 46 centros	Centro, norte y sur de la provincia de Esmeraldas.	El Uñi Chaitarucula o Gobernador es la máxima autoridad política local
4.	ÉPERA	Sia Pedee	250 personas	Algunos cantones del norte de la provincia de Esmeraldas.	La asamblea general es la forma de organización. La máxima autoridad es el presidente del Consejo de Gobierno.
5.	TSA'CHILA	Tsa'fiqui	2,640 personas	Cantón Santo Domingo de los Colorados, en la provincia de Pichincha	Las comunas son la forma de organización, mientras que la asamblea general es la máxima autoridad de las 8 comunidades.
Amazonía 6.	AÍ COFÁN	A'Ingae	728 personas	En la provincia de Sucumbíos, en los cantones Lago Agrio, Cuyabeno y Sucumbíos.	Las comunidades conforman la Organización Indígena de Cofanes.
7.	SECOYA	Paicoca	400 personas en 3 comunidades	En la Amazonía peruana y ecuatoriana. En Ecuador: en parroquias de la provincia de Sucumbíos.	La Organización Indígena Secoya del Ecuador es su representante político.
8.	SIONA	Paicoca	360 personas	En la Amazonía peruana y ecuatoriana. En Ecuador: en parroquias de la provincia de Sucumbíos.	Población dispersa. Adoptó el modelo nuclear de aldeas.

9.	WAORANI	Wao tiro	3000 personas en 28 comunidades	En las provincias de Orellana, Pastaza y Napó.	El máximo organismo político es el Consejo Byle (Asamblea de la nacionalidad) mientras que la ONHAE (Organización de la Nacionalidad Waorani de la Amazonía Ecuatoriana) ejerce la representación externa.
10.	SHIWIAR	Shiwiwar Chicham	No hay dato	Al suroeste de la provincia de Pastaza.	Son 9 comunidades dispersas organizadas alrededor de una Asociación.
11.	ZÁPARA	Zápara	114 personas	En Ecuador y en Perú. En Ecuador al noroeste de la Ciudad de Puyo (Pastaza).	10 comunidades conforman la Organización de la Nacionalidad Zápara del Ecuador.
12.	ACHUAR	Achar Chicham	830 familias	En Ecuador y en Perú. En Ecuador: en las provincias de Pastaza y Morona Santiago.	La unidad de 56 centros Achuar conforma la Federación Interprovincial de la Nacionalidad Achuar del Ecuador.
13.	SHUAR	Shuar Chicham	110,000 personas	En Ecuador y en Perú. En Ecuador: en las provincias de Napó, Pastaza, Zamora Chinchi, Sucumbíos y Morona Santiago.	La Asamblea General es la máxima autoridad política. 668 comunidades conforman la Federación Interprovincial de Centros Shuar.

#### PUEBLOS INDÍGENAS DE NACIONALIDAD KICHWA

Sierra 14.	KARANKI	Kichwa y castellano	6,360 personas	En la provincia de Imbabura: en Ibarra y Otavalo.	La máxima autoridad es el Consejo de Cabildo. 49 comunidades conforman asambleas comunitarias, se organizan en corporaciones y federaciones.
15.	NATABUELA	Kichwa y castellano	No hay dato	En el cantón Ibarra, Imbabura.	La representación política la ejerce el Consejo de Alcaldes y el Gobernador Indígena del pueblo de Natabuela.
16.	OTAVALO	Kichwa y castellano	65,000 personas	En la provincia de Imbabura, en Cotacachi, Atuntaqui, Ibarra y Otavalo.	157 comunas conforman preconsejos de cabildos, cabildos y consejos de cabildos.

17.	KAYAMBI	Kichwa y castellano	147,000 personas	En algunas parroquias de las provincias de Pichincha, Imbabura y Napo.	131 comunas organizadas en asociaciones, cooperativas y federaciones provinciales.
18.	KITU KARA	Kichwa y castellano	100,000 personas	En zonas suburbanas de la provincia de Pichincha.	64 comunidades organizadas en asambleas comunitarias.
19.	PANZALEO	Kichwa y castellano	45,000 personas	En el sur de la provincia de Cotopaxi.	Los cabildos y las asambleas generales son la representación política de las comunidades.
20.	CHIBULEO	Kichwa y castellano	12,000 personas	En el suroeste de la provincia de Tungurahua.	La asamblea comunitaria es la máxima representación política de 7 comunidades.
21.	SALASAKA	Kichwa y castellano	12,000 personas	Al oriente de la ciudad de Ambato (Tungurahua).	Las asambleas comunitarias son los espacios de la toma de decisiones.
22.	WARANKA	Kichwa y castellano	No hay dato	En la parte central de la provincia de Bolívar.	216 comunidades semiconcentradas y dispersas.
23.	PURUHÁ	Kichwa y castellano	400,000 personas	En los cantones Riobamba, Alausí, Colta, Guamote, Chambo, Guano, Pallatanga, Penipe, Cumandá (Chimborazo).	La máxima autoridad política es la Asamblea Comunitaria donde se elige la directiva de la comunidad.
24.	KAÑARI	Kichwa y castellano	150,000 personas	En cantones de las provincias de Azuay y Cañar.	Los ancianos junto a la asamblea comunitaria son las máximas autoridades de decisión política de las 387 comunidades que conforman este pueblo.
25.	SARAGURO	Kichwa y castellano	60,000 personas	Al noroccidente de la provincia de Loja, hasta la provincia de Zamora Chinchipe.	La comunidad es la forma tradicional de organización de este pueblo.
Amazonía 26.	KICHWA DE	Kichwa	80,000	En las provincias de Napo, Pastaza, Sucumbíos y Orellana.	438 comunidades organizadas en asociaciones cooperativas, centros, federaciones y

	<b>LA AMAZONÍA</b>		<b>personas</b>		<b>organizaciones provinciales.</b>
<b>27.</b>	<b>MANTA- WANKAVILCA -PUNÁ</b>	<b>Kichwa y castellano</b>	<b>No hay dato</b>	<b>En algunos cantones de la provincia de Manabí y Guayas.</b>	<b>Las comunas se organizan en uniones que son la máxima representación política.</b>

FUENTE: <http://www.codenpe.gov.ec/htm.htm>



## BIBLIOGRAFÍA

- Albó, Xavier, et. al., *Democracia y Estado multiétnico en América Latina*. La Jornada ediciones, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, UNAM, México, 1996.
- Alexander, Jeffrey C., *Las teorías sociológicas desde la segunda guerra mundial*. Gedisa, México, 1992.
- Alexander, Jeffrey C., "La acción social y sus entornos" en: *The Micro-Macro Link*, Berkeley University of California Press, E.U. A., 1987.
- Alexander, Jeffrey C., *Sociología cultural: Formas de clasificación en las sociedades complejas*. Primera Edición. Anthropos Editorial, Barcelona, España, 2000.
- Almeida. Ileana, et. al., *Indios: una reflexión sobre el levantamiento indígena de 1990*. Ediciones ABAYA-YALA, Quito. Ecuador, 1992.
- Ayala Mora, Enrique, *Resumen de Historia del Ecuador*, Biblioteca General de Cultura, Quito, Ecuador, 2003.
- Barrio Nuevo Silva, Ney, *Globalización neoliberal: nueva cara del imperialismo del siglo XX estrategias alternativas siglo XXI, crisis del sistema financiero ecuatoriano 1999*. Fondo Editorial Casa de la Cultura Ecuatoriana, Ecuador 2002.
- Baud, Michael, et. al., *Etnicidad como estrategia en América Latina y el Caribe*. Ediciones ABAYA-YALA, Quito, Ecuador, 1996.
- Benitez, Lilyan y Garcés, Alicia, *Culturas ecuatorianas ayer y hoy*. Séptima Edición. Ediciones ABAYA-YALA, Cayambe, Ecuador, 1993.
- Bonilla, Adrian, *La política estadounidense y el conflicto colombiano en la seguridad del Ecuador. Ponencia presentada en: Conference on U.S. Security Policy in the Andean Region since 1990*, San Diego State University, San Diego, noviembre 2002.
- Bonilla, Adrian, *Orfeo en el infierno: una agenda de política exterior ecuatoriana*, FLACSO, Sede Ecuador, Quito, Ecuador, 2002.
- Carrasco, Adrian, et.al., *"Estado, nación y cultura: los proyectos históricos en el Ecuador"*. Ecuador, 1988.



-Castro Muyancela, Manuel et.al., *"Identidades indias en el Ecuador Contemporáneo"*. Ediciones Abya-Yala, Cayambe, Ecuador, 1995.

-Chomsky, Noam y Edward S. Herman, *Manufacturing Consent: The political economy of the mass media*, New York, Pantheon, 1988.

-CONAIE, *Las nacionalidades indígenas en el Ecuador: nuestro proceso organizativo*, Ediciones Tin cui- Abya-Yala, Cayambe, Ecuador, 1989.

- CONAIE, *Proyecto de Constitución del Estado Plurinacional del Ecuador*, Imprenta Nuestra Amazonía, Quito, Ecuador, 1997.

- *Constitución Política de la República del Ecuador*, CONAIE: Las nacionalidades indígenas y sus derechos colectivos en la Constitución. Impreso por IBIS-Dinamarca, Oxafam América, Quito, Ecuador, 1999.

- *Constitución Política de la República de Ecuador*, Ed. EdiGab, Quito, Ecuador, 2003.

- CONAIE, *Características del Estado Plurinacional*, 1999.

-CONAIE, *Proyecto de constitución del Estado Plurinacional del Ecuador*. Imprenta nuestra Amazonía, Quito, Ecuador, 1997.

-. Ed. Edi Gab, Quito, Ecuador, 2003.

-Chávez V., Gina, et. al., *De la exclusión a la participación: Pueblos Indígenas y sus derechos colectivos en el Ecuador*. Ediciones Abya-Yala, Quito, Ecuador, 2000.

-Cueva Dávila, Agustín. *El Proceso de dominación política en Ecuador.*, Casa de las Américas, La Habana, 1979.

- Cueva Dávila, Agustín, *El desarrollo del capitalismo en América Latina, Ensayo de Interpretación Histórica*, Siglo XXI, México, 1985.

De la Torre, Carlos, *Afroquiteños, ciudadanía y racismo*. Ediciones: Centro andino de acción popular, Quito, Ecuador, 2002.

-*Derechos indígenas pendientes,*

página web: [www.eurosur.org/guiadelmundo/temas/pueblos\\_indigenas/index.htm](http://www.eurosur.org/guiadelmundo/temas/pueblos_indigenas/index.htm)

- De Sousa Santos, Boaventura, *Refundación del Estado en América Latina, Perspectivas desde una epistemología del Sur*, Siglo del Hombre Editores- Universidad de los Andes- Siglo XXI, Bogotá, México D.F., 2010.
- Díaz Polanco, Héctor (Compilador), *Etnia y nación en América Latina*. Dirección General de Publicaciones del Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México D.F., 1995.
- Dieterich, Heinz, et.al., *La cuarta vía al poder: Venezuela, Colombia, Ecuador*. Editora Quimera, México, 2001.
- Duch, Lluís, *Mito, interpretación y cultura*. Empresa Editorial Herder, S.A., Barcelona, España, 1998.
- Durkheim, Emile, *La división del trabajo social*. Quinta edición. Impreso por Colofón, S.A., México, D.F., 2002.
- Durkheim, Emile, *Las formas elementales de la vida religiosa*. Alianza Editorial, S.A., Madrid, España, 1993.
- Enciclopedia Hispánica, Vol. 5., Barcelona: Enciclopedia Britannica 1991-1992.
- Engels, Federico, -25 de enero de 1894-carta a W. Borgious, en Breslau en: Marx y Engels, Obras escogidas, Ed. Progreso, Moscú, 1975.
- Espinosa Apolo, Manuel, *Los mestizos ecuatorianos y las señas de identidad cultural*. Tercera edición. Editorial Trama Social, Quito, Ecuador, 2000.
- Estermann, Josef, *Filosofía andina: estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina*. Ediciones ABAYA-YALA, Quito, Ecuador, 1998.
- Falconi Ramos, Fidel, *Tesis de maestría: La visión de los militares sobre la respuesta indígena a la crisis*. Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, sede Ecuador, Área de Ciencias Políticas, Quito, Ecuador, 1991.
- Foucault, Michel, *El orden del discurso*. Tusquets, Barcelona, 1973.
- García, S., Fernando, *Formas Indígenas de administrar justicia. Estudios de caso de la comunidad Quichua del Ecuador*. FLACSO, Quito, Ecuador, 2002.
- Giddens, Anthony, *Las nuevas reglas del método sociológico: Crítica positiva de las sociologías interpretativas*, Buenos Aires, Amorrortu, 1987.

- Giménez, Gilberto, *“La cultura como identidad y la identidad como cultura”*, Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM, México, 2003.
- Guerrero, Arias, Patricio, *La cultura: Estrategias conceptuales para comprender la identidad, la diversidad, la alteridad y la diferencia*. Ediciones ABAYA-YALA, Quito, Ecuador, 2002.
- Guzmán Gallegos, María Antonieta, *Para que la yaca beba nuestra sangre. Trabajo, género y parentesco en una comunidad quichua de la Amazonía ecuatoriana*. Ediciones ABAYA-YALA, Quito, Ecuador, 1997.
- Habermas, Jürgen, *Teoría de la acción comunicativa, Tomo II: Crítica de la razón funcionalista*. Edición: Taurus, Buenos Aires, Argentina, 1990.
- Haro Alvear, Silvio Luis, *Mitos y Cultos del reino de Quito*. Editora Nacional, Quito, Ecuador, 1980.
- IIE y Política, FCE Universidad de Guayaquil, *El capitalismo ecuatoriano contemporáneo: su funcionamiento*. Departamento de publicaciones de la Universidad de Guayaquil, Guayaquil Ecuador, 1978.
- Lara, Jorge, Salvador (dirección), *Historia de la Iglesia Católica en el Ecuador/Conferencia Episcopal Ecuatoriana, Tomos I y II*. Quito, Ecuador, 2001.
- Live Danbolt, Orange, *Encuentro de cosmovisiones. El encuentro entre la cultura y la raíz de los autóctonos de Cañar y el evangelio*. Ediciones Abya-Yala, Quito, Ecuador, 1997.
- López Castellanos, Nayar, *“Intervencionismo imperialista en la América Latina del siglo XXI” en: América Latina y el Caribe, Una región en conflicto, (López Castellanos, Nayar y Lucio Oliver como coordinadores)* Plaza y Valdez- UNAM-FCPyS, Ciudad de México, 2009
- López, Segrera, Francisco, *Cuba: capitalismo dependiente y subdesarrollado (1510-1959)*., Diógenes, México, 1973.
- Lozano Castro, Alfredo, *Ciudad Andina; concepción cultural: implicaciones simbólicas y técnicas*. Coedición: CONAIE, FAD-PUCE, FEPP, CIUDAD, Quito, Ecuador, 1996.
- Macas, Luís, *Revista Yachaycuna*, No. 3, Ecuador, junio, 2000.
- McEwan, Arthur, *Neoliberalism or Democracy? Economic Strategy, Markets and Alternatives for the 21st Century*, Zed Books Ltd, New York, NY, USA, 1999.

- Martínez, Luciano, *Plan de Desarrollo Social, Políticas de Integración: Políticas para los pueblos indígenas*, Quito, Ecuador, 1996.
- Marx, Karl, *El Capital, Tomo I*. FCE, México, 1999.
- Marx Karl y Friedrich Engels, *La ideología alemana*, Ed. Colofón, México, 2000.
- Marx Karl y Friedrich Engels, *Manifiesto del Partido Comunista*, Longseller, Buenos Aires, 2003.
- Mejía, Leonardo, et. al., *Ecuador, pasado y presente*. Universidad Central-Editorial Universitaria, Quito, Ecuador, 1976.
- Moya, Alba, *Ethnos: atlas mitológico de los pueblos indígenas del Ecuador*. Impresión: Centro Especial de Copiados, Quito Ecuador, 1999.
- Mukuink Masuink, Margarita y Tukup'Chiripa, Florencio Chuji, *Sueños, visiones y poder: Chamanismo y simbolismo onírico en el pueblo achuar*. Ediciones Abya-Yala, Quito, Ecuador, 1996.
- Murguía Lores, Adriana, *Tesis de maestría: Cultura y Motivación: reflexiones desde la teoría de la acción*. Editado por la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, División de Estudios de Posgrado, UNAM, México, 2002.
- Ortíz Crespo, Gonzalo, *La incorporación del Ecuador al mercado mundial: la coyuntura socioeconómica 1875-1895*, Ediciones del Banco Central del Ecuador, Centro de Investigación y Cultura, Quito, Ecuador, 1981.
- Ortíz Crespo, Gonzalo, *El Ecuador visto por los extranjeros*,
- Pacheco, Lucas, *La política económica en el Ecuador: una visión histórica*. Publicaciones Tercer mundo- CIPAD, Quito, Ecuador, 1985.
- Parsons, Talcott, *El sistema social*. Editorial Alianza, México, 1999.
- Payaguaje Matilde, Numine'eo: *Mito y Cosmovisión Secoya*. Edita Imprefepp, Quito, Ecuador, 2002.
- Peralta José y Juan Cordero Íñiguez, *Pensamiento filosófico y político: José Peralta*, Banco Central del Ecuador, Editorial Gallo Capitán, Otavalo, Ecuador, 2008.
- Petras, James, *La izquierda contraataca*, Madrid, Ed. Ankal, 2000.

- Petras, James y Henry Veltmeyer, *MOVIMIENTOS SOCIALES Y PODER ESTATAL*, Argentina, Brasil, Bolivia, Ecuador, Ed. Lumen, México, D.F., 2005.
- Revista *Yamaipacha*, No.18, Ecuador, diciembre 2002.
- Reyes Oscar, Efrén, *Breve historia general del Ecuador, Tomos II y III*, Novena edición, Quito Ecuador 1974.
- Ricoeur, Paul, *Teoría de la interpretación: Discurso y excedente de sentido*. Siglo XXI editores, Madrid, España, 1999.
- Sánchez Parga, José, *Crisis en torno al Quilotoa: Mujer, Cultura y Comunidad*. Ediciones Centro andino de acción popular, Quito, Ecuador, 2002.
- Saxe-Fernández, John, *Globalización: Crítica a un paradigma*, UNAM, IIE, México, 1999.
- Sepúlveda, María Teresa, *Magia, brujería y supersticiones en México*. Editorial Everest Mexicana, S.A., Mexico, D.F., 1983.
- Shütz, Alfred, *On phenomenology and Social Relations*, The University of Chicago Press, Chicago and London, 1970.
- Sotelo Valencia, Adrian, *América Latina: De crisis y Paradigmas, La teoría de la dependencia en el siglo XXI*, Editorial Plaza y Valdez, México, 2005.
- Stavenhagen, Rodolfo, *"El movimiento étnico nacional en Ecuador"* en: *Revista América Indígena*, Ed. Instituto Indigenista Americano, Vol. XLIX, Num. 1, México, enero-marzo, 1989.
- Stavenhagen, Rodolfo, *"La cuestión étnica: algunos problemas teórico metodológicos"* en: *Revista: Estudios Sociológicos*, X. NO. 28, México, 1992.
- Sternberger, Dolf, *Dominación y acuerdo*. Editorial Gedisa, S.A., Barcelona, España, 1992.
- Sobrino, Jaime y Garrocho, Carlos, *"Pobreza, política social y participación ciudadana"*, *El Colegio Mexiquense*, Secretaría de Desarrollo Social, México, 1995.
- Sosa Elízaga, Raquel (coord.), *América Latina y el Caribe: perspectivas de su reconstrucción*. Eco impresos; Asociación latinoamericana de Sociología, Universidad Nacional Autónoma de México, Coordinación de Humanidades, México, 1996.
- Terán Dutari, Julio, *Religiosidad, cultura y política: reflexiones en torno a Puebla*, Ediciones de la Universidad Católica, Quito, Ecuador, 1984.

- Todorov, Tzvetan, *La Conquista de América, Tipología de las relaciones con el otro*, Siglo XXI, México, 1995.
- Torres Galarza, Ramón (consultor), *Políticas estatales y pueblos indígenas*. Comisión Asesora Ambiental de la Presidencia de la República-CAAM, Quito, Ecuador, 1995.
- Ventura, Monserrat, *Etnografías mínimas del Ecuador: Tsáchila, Chachis, Cholo, Cofán, Awá, Coaiquer*, Ediciones Abya-Yala, Quito, Ecuador, 1997.
- Verdesoto Custode, Luís, *Apuntes sobre la negociación de los pueblos indígenas y negros*. Quito, Ecuador, 1998.
- Vicuña Izquierdo, Leonardo, *Ecuador: la política económica en la década de los años ochenta*, segunda edición, Universidad de Guayaquil, Guayaquil, Ecuador, 1995.
- Villoro, Luís, *Estado Plural, pluralidad de culturas*. Editorial Paidós Mexicana, S.A., México, D.F., 1998.
- Weber, Max, *Economía y Sociedad*. Fondo de Cultura Económica, México, D.F., 1944.
- Wisum, Celestino, *Los shuar y sus derechos: Constitución de la Nacionalidad Shuar. Situación socioeconómica de las familias shuar de Transkutukú*. Edita Fundación: Hans Seidel, Quito, Ecuador, 1999.
- Ycaza Patricio, *Historia del movimiento obrero ecuatoriano*. Impresión: CIUDAD, Quito, Ecuador, 1991.