

¡Así encendimos la mecha!

Treinta años del levantamiento indígena
de Ecuador: una historia permanente

Floresmilo Simbaña y Adriana Rodríguez Caguana
(Compiladores)

Mateo Martínez Abarca (Editor)

¡Así encendimos la mecha!

Treinta años del levantamiento indígena
de Ecuador: una historia permanente

Pueblo Kitu Kara-Land is Life

2020

¡ASÍ ENCENDIMOS LA MECHA!

Treinta años del levantamiento indígena de Ecuador:
una historia permanente

© *Floresmilo Simbaña y Adriana Rodríguez Caguana (Compiladores)*
Mateo Martínez Abarca (Editor)

Primera edición: ©
 Av.
 Apartado postal:
 Teléfonos:
 e-mail:

 Quito-Ecuador

Derechos de autor: 05.....

ISBN: 978-9942-09-.....

Diseño, diagramación Ediciones Abya-Yala
e impresión: Quito-Ecuador

Tiraje: ejemplares

Impreso en Quito-Ecuador, mayo de 2020

Índice

A modo de dedicatoria	7
Presentación	
A treinta años del primer levantamiento indígena del Ecuador	9
Floresmilo Simbaña	
Reflexiones sobre el proyecto político de la CONAIE: logros y vigencia	13
Nina Pacari	
De la plurinacionalidad del Estado a los gobiernos comunitarios.....	25
Inti Cartuche Vacacela	
Reflexiones sobre el proyecto político de la CONAIE: logros y vigencia	47
Ampam Karakras	
Un pueblo caminando con los dos pies	61
Hna. Inés Zambrano MML	
Luz María Romero	
Memorias del primer levantamiento indígena de 1990	77
Floresmilo Simbaña	
El Movimiento Indígena en la Educación Intercultural Bilingüe: Treinta años de historia y reivindicación	91
Adriana Rodríguez Caguana	

Mujeres indígenas del Ecuador: La larga marcha por el empoderamiento y la formación de liderazgos	103
Dolores Figueroa Romero	
Treinta años de la CONAIE, una mirada desde la juventud Entrevista a Silverio Cocha expresidente del Movimiento Indígena de Chimborazo (MICH)	141
Marco León Siza	
El Estado plurinacional en Ecuador o la esperanza de supervivencia de los pueblos indígenas Ileana Almeida Entrevista a Ileana Almeida	149
Phillipp Altman	
El derecho a la educación intercultural bilingüe lucha e institucionalidad: Ruth Moya	179
Luis Alberto Herrera Adriana Rodríguez Caguana	
Levantamientos	195
Marc Becker	

A modo de dedicatoria

A los líderes indígenas que encendieron
la mecha que nunca más dejó de arder.

A Blanquita Chancosa, quien estuvo presente en todos
levantamientos indígenas, desde 1990 hasta la actualidad.

En octubre de 2019 Blanquita encendió una vela
en las calles de Quito con los ojos hinchados por los gases
lacrimógenos y dijo con la sabiduría de la tierra
“Esta vela es como el útero de las mujeres indígenas
que no se apaga, porque seguiremos pariendo
a los hijos de la resistencia”.

Los compiladores

Presentación

A treinta años del primer levantamiento indígena del Ecuador

En este 2020 se cumplen treinta años del primer levantamiento indígena ocurrido en junio de 1990. Su conmemoración está signada por otro levantamiento, el noveno, ocurrido en octubre de 2019. Una de las ideas extendidas hasta antes de octubre era que el movimiento indígena atravesaba una crisis estructural de largo alcance, ya que el ciclo abierto en junio de 1990 se estaba cerrado, por lo que la propuesta del movimiento estaba en una clara banca rota. Desde esta perspectiva, desde los bloques de poder hegemónico se decretaba la irrelevancia política de la CONAIE, como organización representativa de las comunas, pueblos y nacionalidades indígenas. Desde el campo popular muchos hablaban de buscar nuevos sujetos. Luego de octubre se volvió a ubicar al movimiento indígena en el centro de la lucha político-social del país, motivo por el cual es necesario retomar y rediscutir el proceso histórico del sujeto político que ha influido de manera significativa en los últimos treinta años de la vida del Ecuador.

El levantamiento de 1990 resultó inesperado y sorpresivo, ya que desde el Estado y los grupos de poder se levantó un discurso para invisibilizar a los indígenas a partir de la idea de la unidad nacional, la modernización y la igualdad mestiza. Pero, la realidad es que en junio de 1990 las calles y plazas se llenaron de aquellas personas que se suponía no existían; quienes, además, llevaron una propuesta

política para el país. Se comprobó entonces que aquel discurso del poder era mera retórica ideológica.

El primer levantamiento desató varios procesos de importancia sustancial para la vida política del país, sobre todo para el campo popular. La presencia del movimiento indígena, agrupado y organizado en la CONAIE, permitió a los sectores subalternos crear espacios de convergencias de alcance nacional, como la Coordinadora de Organizaciones en Conflicto de Tierras (1989), la Coordinadora de Movimientos Sociales (1995) y el Movimiento de Unidad Plurinacional Pachakutik (1995). Organizaciones que fueron instrumentos de lucha social y política contra el neoliberalismo; además, la organización detuvo, en buena medida, las pretendidas reformas estructurales, privatizaciones, injerencia de los gobiernos de EE. UU. y la firma de los Tratados de Libre Comercio TLC, elementos indispensables para la instauración del neoliberalismo. Esto significó para el Ecuador la defensa de los recursos estratégicos y abrir posibilidades a procesos de mayor democracia.

El contexto general del levantamiento de 1990 estuvo determinado por un fuerte momento de reflujo mundial de los movimientos de izquierda, sobre todo los de orientación socialista y marxista: un año antes, en 1989, cayó el muro de Berlín, y, con él, el bloque de países del llamado “socialismo real”; un año después, en 1991, tuvo lugar la disolución de la Unión Soviética, llevándose la utopía revolucionaria que dominó el siglo XX. En el ámbito nacional, los movimientos sindicales y estudiantiles, principales sujetos sociales que sostuvieron la lucha social ecuatoriana, atravesaron también fuertes derrotas. A esto hay que sumar la extrema debilidad de los distintos partidos de izquierda en el país. Estas circunstancias concretas determinaron el nivel de impulso y la orientación estratégica del accionar de los sectores subalternos a partir del primer levantamiento indígena.

La irrupción del movimiento indígena en 1990 permitió al campo popular reagruparse en derredor de una propuesta: el anti neoliberalismo y la plurinacionalidad, lo que posibilitó poner en el escenario social una alternativa frente a lo que ofrecían e imponían

los distintos gobiernos de derecha que dominaron ese periodo. El impacto del movimiento indígena y de su discurso abrió espacio para dos procesos constituyentes significativos para el reconocimiento de ciertos derechos colectivos: el primero en 1998 y el segundo en 2008. Sin embargo, en dichos procesos no se pudo generar un movimiento o corriente política con la potencia suficiente para incidir en la correlación de fuerza hegemónica de las constituyentes. No obstante, la potente latencia de ese nuevo sujeto social político hizo que muchos elementos de la propuesta del movimiento sean tomados en cuenta, sobre todo en la constituyente de 2008, permitiendo que la Constitución sea una de las más democráticas en la historia nacional.

A partir de 1990 ya no es posible pensar en la política nacional en general, y del sector rural en particular, fuera del movimiento indígena y de su propuesta. Es por eso que, en junio de 2020, a propósito de conmemorarse los 30 años de este acotamiento histórico, se hace indispensable repensar la dimensión actual del movimiento indígena, su historia, aportes, límites, contradicciones, posibilidades y nuevas realidades. Sobre todo, después de haber vivido recientemente un nuevo levantamiento indígena-popular que volvió a remover los cimientos de la política nacional.

Re-pensar el movimiento indígena, nos lleva inevitablemente a recuperar los procesos políticos, sociales y culturales de los pueblos; es decir, recuperar su memoria histórica. Precisamente una de las características del movimiento indígena ecuatoriano es su esfuerzo por recuperar la memoria de las luchas de las comunas, pueblos y nacionalidades. Su estructura organizativa, su propuesta y su accionar político se levanta sobre una fuerte recuperación y resignificación de la historia latinoamericana y ecuatoriana. Así lo podemos evidenciar en su texto fundacional “Las nacionalidades indígenas del Ecuador. Nuestro proceso organizativo” (1989), en el que demuestra la perspectiva crítica sobre la historia “nacional”; la reivindicación de la resistencia de los pueblos indígenas, y de los sectores subalternos en general. Texto que también fue retomado en el “Proyecto Político de la CONAIE”, redactado en 1994.

En treinta años, el movimiento indígena —al igual que las comunas, pueblos y nacionalidades— es distinto y vive una realidad distinta, aunque persisten las viejas estructuras socioculturales, económicas y políticas de desigualdad y explotación, que merecen ser releídas desde nuevos y múltiples enfoques. Por todo esto, el presente texto reúne aportes de académicos, que trabajan desde la investigación y han sido cercanos a los procesos de organización, junto a las reflexiones de varios dirigentes indígenas, quienes fueron protagonistas de los acontecimientos de 1990. Este documento es un pequeño aporte para suscitar debates que permitan enfrentar un necesario diálogo sobre el desarrollo histórico del movimiento indígena ecuatoriano y su continuo accionar.

Floresmilo Simbaña, 10 de abril de 2020

Reflexiones sobre el proyecto político de la CONAIE: logros y vigencia

Nina Pacari

No es posible reflexionar sobre el Proyecto Político de la CONAIE sin tomar en cuenta el nacimiento de la Confederación de Nacionalidades Indígenas en el Ecuador. El nacimiento al que me refiero no es el del “registro en un ente del Estado”. No. El nacimiento de la organización nacional como estructura jurídica, política y socioeconómica que pretendo enfatizar es el que se asienta en la continuidad histórica de los *llacta ayllukuna*, hoy conocidos como comunas, comunidades, pueblos o nacionalidades.

En efecto, la CONAIE es la visibilidad de esa continuidad histórica. Es la consecuencia del proceso de lucha y resistencia de nuestros antecesores. Es la expresión viva de sus modos de pensar, de organizarse, de mantener y recrear su institucionalidad, de responder a los tiempos y desafíos que se le presentan como pueblos libres, de preservar la territorialidad, de dinamizar el régimen de autoridad como autogobiernos comunitarios, de plantear y hacer posible que los paradigmas nacidos en el seno de los pueblos originarios sean viables y aplicables en sociedades plurinacionales. Por ello, el nacimiento de la CONAIE desde la lógica de los pueblos originarios es la continuidad de su ser colectivo mientras que, en el marco de la relación con el Estado, se podría decir que ese “nacimiento jurídico” se produce para entablar y exigir nuevas formas de convivencia y de entendimiento.

Por su parte, si bien el Proyecto Político de la CONAIE se publicó en 1994, su contenido también fue producto de las continuas

reflexiones que por siglos y décadas han mantenido los pueblos indígenas a la par de sus luchas y propuestas. En el entendido histórico diremos que el proyecto político es el acumulado de más de 500 años; en el sentido temporal diremos que la articulación orgánico-estructural en el proceso organizativo que propugnaba planteamientos políticos data desde los años 70 y que una de las décadas de mayor auge en el debate en torno a lo que sería el proyecto político fue la de los años 80 del siglo pasado. Tal es así que, en aquel decenio se consolidó la noción de nacionalidades, se cuestionó el modelo de Estado y de economía, se creó la Dirección Nacional de Educación Intercultural Bilingüe y en 1988 inclusive la naciente CONAIE trabajó en el Proyecto de Ley de Nacionalidades Indígenas (1988), como vía hacia el reconocimiento de la existencia como pueblos de continuidad histórica, en un Estado que excluye, oprime y margina.

Cabe mencionar que, al inaugurarse la democracia, los pilares de la lucha de los pueblos originarios continuaron siendo la educación bilingüe, el acceso a la tierra y defensa del territorio por la libre determinación sintetizada en el lema “Allpamanta, Kawsaymanta Quishpirinkakaman” que significa: “Por Tierra, Cultura y Libertad o la libre determinación”. Sin duda, en el transcurrir de la democracia, los pueblos indígenas van constatando que “la vida democrática” quedaba reducida a meros procesos electorales; que las asimetrías se iban profundizando por la vía de la acumulación que beneficiaba a muy pocos; que el racismo y la exclusión continuaban siendo el denominador común; que el Estado no tenía apertura para impulsar nuevas reglas de entendimiento civilizatorio tanto más que minaba la autonomía de la educación bilingüe por la ruta del estrangulamiento presupuestario. En otras palabras, la teoría política de corte occidental respecto del Estado, la democracia, la administración pública, etc., mostraba los límites para responder y actuar en sociedades plurinacionales.

Ese límite en la respuesta estatal respecto de los requerimientos que surgían a la luz del ejercicio del principio de la “diversidad cultural”, es lo que condujo a visibilizar dos cuestiones importantes hacia finales de los ochenta e inicios de los noventa: 1) El levantamiento del *Inti Raimi* de junio de 1990 (hecho práctico); y, 2) El

planteamiento de la reforma del artículo 1 de la Constitución para que se incluya lo referente al Estado Plurinacional (nueva teoría política del Estado-nación, la democracia o la economía).

En la década de los noventa, la crisis no fue solo económica en el sentido convencional que aquello conlleva, sino que estuvo acompañada de la crisis política y de representación, la crisis del modelo imperante articulado al neoliberalismo. Bien sabemos que en aquel entonces estaba en marcha los lineamientos del Consenso de Washington en América Latina que dio lugar a la “apertura unilateral de la economía, la libre circulación de los capitales, el achicamiento del Estado, la privatización de las empresas públicas, la desregulación, la búsqueda de inversión extranjera directa y el endeudamiento”.

En ese contexto de crisis y de exclusión sistemática y permanente hacia los pueblos originarios que demandaban la reestructuración del “Estado uninacional, burgués y hegemónico” y el cambio de modelo económico, se concreta la necesidad de difundir el pensamiento, la ideología de los pueblos originarios mediante la publicación de lo que se denominó el Proyecto Político de CONAIE (1994), cuestionando el carácter fundacional con el cual nacieron los Estados-nación y que excluyó la participación de los pueblos y nacionalidades indígenas así como de los sectores subalternos.

Ya en la parte medular, el Proyecto Político señala claramente que “es un instrumento teórico (...) que guiará la lucha de hoy y del futuro (...)”; desarrolla nuevos marcos conceptuales, plantea propuestas, establece acciones y compromisos, traza algunos retos y proyecta paradigmas sustanciales como el nuevo modelo de Estado Plurinacional (plurinacionalidad), reordenamiento económico hacia un nuevo modelo de economía (comunitarismo) y las nuevas formas de entendimiento civilizatorio (interculturalidad).

El Proyecto Político de 1994 contiene algunas cuestiones claves que continúan vigentes como propuesta teórico-filosófica, como utopía y/o como materialización. A saber:

1. La construcción del Estado plurinacional: la propuesta de la CONAIE tiene un fuerte componente de ruptura con la tradicional teoría del Estado-nación. No me detendré en los consabidos con-

ceptos convencionales, pero seré enfática en señalar que la redefinición de un carácter del Estado conlleva la obligación para desarrollar cambios profundos en lo estructural (institucional), en el ámbito económico (por decir lo menos-el presupuestario), en materia territorial-administrativo que propenda al fortalecimiento de la autonomía de los pueblos y nacionalidades y la convivencia del Estado, de la sociedad con la naturaleza.

Si bien se ha logrado que conste el carácter del Estado como plurinacional en la Constitución de la República del Ecuador, el proceso de construcción aún está por empezar. Los poderes constitucionalmente definidos han soslayado esta tarea; el poder ejecutivo abiertamente ha obstaculizado la materialización de esa construcción negando la participación de los propulsores y vulnerando sus derechos sustanciales; el poder legislativo ha continuado imponiendo su hegemonía epistémica occidental para mal-aplicar los procesos de consulta pre legislativa e imponer además su visión final sobre lo que contendrá una ley; el poder judicial en cambio —sumiso al ejecutivo—, con su ceguera cognitiva y su cultura de legalidad por sobre la constitución, continúa vilipendiando y persiguiendo a los líderes de las nacionalidades indígenas y sectores sociales organizados, coartando además el ejercicio del derecho colectivo de administrar justicia indígena a pesar de que se encuentra constitucionalmente reconocida.

Se suele decir, con razón, que el reconocimiento del carácter del Estado como Plurinacional solo está en el papel, es solo declarativo, que su materialización aún falta. A esta certeza debemos llamarla por su nombre, es decir, en virtud a las acciones y teorías emprendidas por los gobernantes de turno, en esencia, el Estado “refundado en el 2008” aún sigue siendo colonial, por ello, creer que la construcción del Estado Plurinacional se impulsará debidamente desde la parte del poder sigue siendo una utopía, en cambio, desde el contrapoder, la construcción que nos dejaron como tarea nuestros ancestros, al amparo del principio de continuidad histórica, es un reto.

2. El sujeto individual y el sujeto colectivo de derechos: es una segunda clave sustancial que concibió el proyecto político de la CO-

NAIE puesto que provocaba la ruptura de la hegemonía cognitiva de corte occidental de modo más concreto.

En el campo del derecho, desde sus orígenes (siglo XV), los únicos sujetos de derecho eran las personas o los individuos. En el desarrollo del pensamiento lineal, aparecen “los sujetos de derechos colectivos que eran las personas jurídicas”, es decir, las entidades creadas por la “suma de voluntades individuales y espontáneas en búsqueda de un bien común”, dando lugar a la noción de lo “corporativo” que no es otra cosa que la “suma de personas, suma de voluntades”. Esta noción es la que se había impuesto debido a la supremacía del pensamiento único: una sola historia, una sola cultura, una sola lengua, una sola nación, etc. Sobre esta noción nacieron los Estados uninacionales. Este proyecto de nación es el que sufre un revés profundo, en el ámbito nacional e internacional, cuando nuestras sociedades plurinacionales irrumpen reclamando el reconocimiento de sus derechos como entidades históricas colectivas y cuestionando a los Estados desde una arista política-cognitiva.

La noción del sujeto colectivo de derechos desarrollada por los pueblos y nacionalidades indígenas difiere de la occidental. No es la suma de personas y tampoco es un ente corporativo; por ello, no es un gremio, ni un sindicato, ni mucho menos una empresa o un club. En la noción indígena, la continuidad histórica como naciones con su identidad, territorio, idioma, entre otros elementos, es lo que define el ser “sujeto colectivo de derechos”, en consecuencia, no existe la voluntad individual de cualquier persona el de ser kichwa o no, ser chachi o no, ser waorani o no, porque alude a la identidad que se ha preservado en un *continuum* histórico.

Esta noción de sujeto colectivo de derechos es lo que se ha logrado que conste en el artículo 10 de la Constitución de 2008, que tiene concordancia y complementariedad con los artículos 1, 56, 57, 171 y otros que plenamente determinan e identifican al sujeto colectivo para el ejercicio de sus derechos. Aquel que persista en identificar a las formas de organización de los pueblos o nacionalidades indígenas, como si fueren gremios, ostenta una ignorancia aberrante a más de vulnerar el propio mandato constitucional.

Desde una mirada orientada a la arquitectura jurídico-estructural bien podemos afirmar que si el individuo, la persona constituía el pilar fundamental en el diseño del Estado y en el disfrute de los derechos como sujeto único en la linealidad esbozada, el reconocimiento de las comunas, comunidades, pueblos o nacionalidades indígenas como sujetos colectivos de derechos trastoca no solo la teoría de la política o del Estado-nación sino también la teoría del derecho.

Si revisamos la jurisprudencia de la Corte Interamericana de Derechos Humanos en materia de pueblos indígenas, en uno de los estudios encontramos que incluso la Corte IDH dice lo siguiente:

(...) pone en evidencia una interesante evolución en cuanto a la aproximación a los derechos humanos de los miembros de pueblos indígenas y tribales, y a los desafíos pendientes en lo que concierne al cumplimiento de las correspondientes obligaciones estatales de respeto y garantía. (Silva & Rivas, 2015, p. 301)¹

Los cambios constitucionales que se dieron en América Latina a partir de la década de los noventa promovidos por la lucha de los pueblos indígenas y sectores desposeídos, logran un quiebre del proyecto de “asimilación de indios” y ponen en vigencia el principio de la diversidad. De ahí que el mencionado estudio señale que “el Juez Interamericano, paulatinamente, ha venido aplicando una “interpretación dinámica” con una “mirada universal multicultural profunda (2.1.) que hará florecer teorías y técnicas de interpretación novedosas a fin de adaptar la Convención al particularismo cultural (2.2)” (Silva y Rivas, 2015, p. 37).

En el caso ecuatoriano, queda claro que la columna vertebral de esa arquitectura jurídico-estructural (Estado) definitivamente está afincada en dos sujetos del derecho: el individual y el colectivo; éste último, desde la dinámica conceptual aportada por los pueblos originarios que en efecto modifica las teorías occidentales. Diremos,

1 Para más detalle del análisis se recomienda leer a Silva, Rosmerlin Estupiñán; Rivas, Juana María Ibáñez. La jurisprudencia de la Corte Interamericana de Derechos Humanos en materia de pueblos indígenas y tribales. Beltrão, Jane Felipe; Brito Filho, Jose Claudio Monteiro de; Gómez, Itziar, 2015, p. 316-356.

entonces, que la incidencia del proyecto político no solo ha sido interna sino también externa, tanto más que todos los pueblos originarios a lo largo y ancho de América Latina han luchado por el reconocimiento de sus derechos colectivos al interior de cada uno de los Estados nacionales.

3. Autonomía, territorio, educación, salud, cultura, espiritualidad: son elementos sustanciales de una sociedad y un Estado Plurinacional. En la cosmovisión indígena, cada elemento es parte de un todo, que se interrelaciona, que tiene un tratamiento integral. No se concibe la educación al margen del territorio, ni éste aislado de la salud, la cultura o de la producción; ni la libre determinación puede estar separada del régimen de autoridad, de la existencia de pueblos y su vínculo con el hábitat, con el territorio, la naturaleza; igualmente, todos estos elementos no están alejados de la espiritualidad. El Proyecto Político de la CONAIE aborda, teoriza, conmina, reta, proyecta nuevos paradigmas, así como establece la obligación tanto del Estado cuanto de la sociedad plurinacional para hacer posible la necesaria convivencia con la naturaleza, con el sistema comunitario. El carácter del Estado que se planteó en el Proyecto Político propendía a que las políticas públicas puedan ser formuladas o diseñadas con la directa participación y toma de decisiones de los excluidos fundamentalmente de los pueblos indígenas. Toda una utopía posible, toda una enseñanza civilizatoria.

En efecto, en 1994, los elementos como la espiritualidad no fueron desarrollados ampliamente por dos motivos: el contexto en el cual fue elaborado el proyecto político tenía un evidente peso político-histórico; y, como consecuencia de la opresión sufrida desde el Estado hasta las iglesias, los pueblos indígenas mantuvieron viva la práctica espiritual, aunque fuera en silencio y protegida en el ámbito familiar. La situación de discriminación y opresión que se imponía desde la colonia incidió hasta en el uso o no del kichwa en el proyecto político. En esta parte, a modo de anécdota referiré que hubo un intenso debate sobre si se debía incluir términos en kichwa. Las autoridades mayores argumentaban que había que resguardar la sabiduría puesto que al incorporarse palabras en kichwa se podría dejar un espacio para el “uso

inadecuado o tergiversado”; otros manifestaban que la traducción literal era insuficiente ya que el contenido conceptual se debilitaba porque cada palabra debería ser ampliamente explicada; algunos señalaban que la fuerza de su contenido sólo podía ser percibida por personas con mentes abiertas y que el contexto político no era favorable, en fin. La conclusión fue que no se haría uso del kichwa, salvo algunas palabras relativas a los trajes o a los *yachakkuna* (médicos) puesto que, en esos tiempos, por ejercer la medicina ancestral algunos *yachak* estaban siendo procesados penalmente catalogados como “brujos” y por carecer de título universitario; entonces, había que visibilizar esta situación en el Proyecto Político.

Haciendo un paréntesis, no quiero dejar escapar un sentir y un pensar sobre cuánta razón tuvieron las voces de aquellos mayores que mostraban resistencia en colocar nuestra construcción cognitiva en algún término kichwa. Temían por el “uso inadecuado, tergiversado o mal uso” que pudieran hacer de las palabras que son portadoras de un concepto mientras el terreno ajeno del mundo mestizo no esté preparado para entender y respetar nuestras nociones. Ese “uso inadecuado” es lo que ha ocurrido con el vaciamiento, distorsión y manipulación que se ha hecho desde y por el correísmo respecto del “sumak kawsay”. Cualquier acción o política pública, incluida la violación de derechos o la impunidad, es por el sumak kawsay. No me detendré en desarrollar su contenido para contrarrestar la “noción correísta” pero la lucha por recuperar lo usurpado (sumak kawsay) para que recobre su contenido sustancial y —desde el ámbito del poder— se ponga en práctica su real contenido, se convierte en otro reto epistémico.

En la medida en que un proyecto político no se anquilosa en un determinado tiempo, en virtud del propio dinamismo de las luchas colectivas emprendidas por los pueblos, el Proyecto Político de la CONAIE se ha revisado en tres momentos, siendo el último el producido en el año 2012 (CONAIE, 2012). En él encontraremos el nuevo contexto, las explicaciones al que aludían los mayores; se coloca la “filosofía integral” como punto de partida en lo referente a los principios políticos e ideológicos para visibilizar y adicionar principios que se han difundido por medio de nuestro ejercicio cotidiano

como: dualidad complementaria, reciprocidad, proporcionalidad, relacionalidad, *ayllu*, *ama killa*, *ama llulla*, *ama shwa* y otros que se han popularizado por el accionar de los pueblos.

No obstante, las modificaciones, precisiones o añadidos que se introdujeron en el proyecto político tomando en cuenta los contextos y la recreación cognitiva que se produce en los pueblos originarios, el cuestionamiento al modelo de Estado, de economía, de políticas públicas, así como los paradigmas o sus principios se mantienen vigentes. A pesar de que se hayan logrado algunos avances como el reconocimiento de los derechos colectivos o la definición del Estado como “Plurinacional e Intercultural”, su aplicabilidad y construcción desde la responsabilidad u obligatoriedad del poder está por empezar; aunque en asuntos como la educación bilingüe o las instituciones indígenas en el sector público ocurre algo más grave y es que somos víctimas del retroceso en el ejercicio de derechos alcanzados y reconocidos en la década de los 80 y 90 del siglo pasado.

Mediante Decreto 203 de 9 de noviembre de 1988 publicado en el registro Oficial el 15 de noviembre del mismo año se creó la Dirección Nacional de Educación Intercultural Bilingüe DINEIB, acompañada de la autonomía política en materia educativa a fin de fortalecer sus códigos culturales y su filosofía de vida. Producto de la lucha de los pueblos, en la reforma constitucional de 1998 se logró plasmar en la Constitución a la educación bilingüe e intercultural como un sistema educativo manteniéndose esta conquista en la de 2008. Asimismo, en el año 2006 el Congreso Nacional aprobó la Ley orgánica de las instituciones públicas de pueblos indígenas del Ecuador por iniciativa de la CONAIE a fin de salvaguardar la autonomía² de las entidades y no estén adscritas a ningún ministerio ni estén expuestas al vaivén de los gobiernos de turno; además, que las estructuras de las organizaciones, pueblos y nacionalidades sean las que orienten sus políticas institucionales las mismas que debían repercutir transversalmente en todo el aparato estatal. Estos logros

2 El proyecto político establece a la autonomía como uno de los ejes rectores del Estado Plurinacional.

fueron revertidos, ya que el gobierno de Rafael Correa eliminó la autonomía de todas las instituciones indígenas y las puso a todas bajo la autoridad de los ministros respectivos. Resulta paradójico que en un Estado caracterizado como plurinacional se haya producido tanto retroceso por acciones de un gobierno autoritario y reacio a cumplir con la Constitución. Lo propio que debe ocurrir desde las organizaciones es que su lucha venidera deberá enarbolar la recuperación de los espacios usurpados por la neocolonialidad, en la línea de construir el proyectado Estado Plurinacional que deberá promover la convivencia de civilizaciones.

Ahora bien, algún lector puede creer que se trata de un asunto que tiene relación solo con los indígenas. No es así. Una sociedad plurinacional, culturalmente diversa, epistémicamente distinta, cognitivamente diferente (indígenas y no indígenas), tiene la obligación de asumir el principio del “respeto mutuo” en el ejercicio de los derechos. La obligación no es solo de los Estados o de los gobiernos, tanto más si las “personas de la sociedad” son las que llevan las riendas de los espacios de poder. Entonces, lo que está de por medio en este entramado de desencuentros es el tipo de relación que existe entre pueblos indígenas y sociedad, pueblos indígenas y Estado, pueblos indígenas y gobierno. Vamos a encontrar que los desencuentros históricos los seguimos acarreando desde hace más de quinientos años. Por ello, como sujetos sociales, políticos, económicos y sobre todo como entidades históricas planteamos nuevas reglas de entendimiento, nuevos paradigmas en tiempos de “crisis civilizatoria” porque al hablar de educación nos estamos refiriendo también al territorio, a la producción, a la espiritualidad, a la relación con la naturaleza, a lo cognitivo.

4. La alternativa al desarrollo: en el proyecto político de la CONAIE se cuestiona el capitalismo y su esencia de acumulación. Se cuestiona también el desarrollismo muchas veces camuflados como alternativas al desarrollo que en el fondo mantienen las visiones extractivistas. Lo que está en debate en estos tiempos de “preocupación” por el cambio climático es la relación que se da y la que debe existir entre sociedad-naturaleza. Lo medioambiental o la biodiversidad se

viene discutiendo por decenas de años en los foros internacionales e intergubernamentales como las conferencias mundiales; sin embargo, el capitalismo transnacional es el que ha puesto las reglas de juego por sobre los Estados y las sociedades.

La filosofía de vida resguardada por los pueblos indígenas tanto en lo teórico cuanto en lo práctico se presenta hoy en día como una de las líneas civilizatorias. El encuentro entre organizaciones que luchan en defensa de la naturaleza y el movimiento indígena hizo posible un pacto epistémico que se tradujo en norma constitucional. El artículo 10 de la Constitución de 2008 establece a la naturaleza como sujeto de derechos; en consecuencia, a los sujetos de derechos individuales y colectivos que constituyen pilares fundamentales de un Estado plurinacional, se añade la de la naturaleza, la misma que puede ser defendida por los individuos, los grupos o colectivos, con o sin personerías jurídicas.

Una de las luchas cruciales que enfrenta la naturaleza y los pueblos indígenas es el extractivismo; es decir, el saqueo, la desigualdad, la expoliación, la violencia y la destrucción. El impacto nocivo que provoca la política extractivista del neoliberalismo profundiza aún más la dependencia de nuestros países; la biopiratería usurpa la propiedad intelectual comunitaria, es decir, los conocimientos. Pero también enfrentan a una mentalidad que apuesta por el extractivismo como sinónimo de generar “crecimiento económico”, empleo, más obras y desarrollo, como si no fueren posibles alternativas distintas al extractivismo. Los gobiernos no aprenden la lección. La explotación petrolera en el Ecuador no ha incidido en la reducción de la pobreza, al contrario, ha provocado graves y negativos impactos sociales, culturales, organizativos y ambientales, ha vulnerado derechos humanos tanto individuales como colectivos.

En este aspecto, el proyecto político coloca la dimensión de la territorialidad, generación de autoridad y cosmovisión, como esencial no solo para resistir frente a la cooptación de cualquier gobierno de turno, sino porque presenta elementos materiales concretos sobre formas de vida más equitativas y justas para la sociedad global. Pero, ante todo, porque se muestran como espacios tangibles de contrapo-

der para forjar, desde lo comunitario y desde lo local, nuevas reglas y principios de la economía comunitaria. Esta territorialidad que traza el proyecto político no alude solo a los territorios indígenas; lo local incluye a los territorios pluriculturales. Por ello, en el proyecto político que presenta la CONAIE se reflejan los principios, las experiencias y las prácticas civilizatorias, tan actuales, tan vigentes, posibles y viables.

Bibliografía

Beltrão, J. F., Monteiro de Brito Filho, J. C., & Gómez I.

CONAIE, E. (1994). Proyecto Político de la CONAIE. Consejo de Gobierno, Quito.

CONAIE (1998). “Proyecto de Ley de Nacionalidades Indígenas”. In Memorias del Segundo Congreso, Quito, Tinkuy.

CONAIE (2013). Proyecto político para la construcción del Estado Plurinacional e Intercultural. Propuesta desde la visión de la CONAIE 2012.

Constitución de la República de Ecuador, 2008

Ecuador, Ley orgánica de las instituciones públicas de pueblos indígenas del Ecuador, 2007

Estupiñán Silva, R. & Ibáñez Rivas, J. M. (2015). *La jurisprudencia de la Corte Interamericana de Derechos Humanos en materia de pueblos indígenas y tribales*. Recuperado de: <https://bit.ly/2WEWbna>

De la plurinacionalidad del Estado a los gobiernos comunitarios

*Runa kakpi, yana kakpi, mishu kakpipash
inti tayta tukuykunatami achikyachun*
Mama Dolores Cacuango

Inti Cartuche Vacacela

Una de las principales demandas y propuestas que la CONAIE ha impulsado durante su vida organizativa y política, desde su fundación en 1986, ha sido la plurinacionalidad. Esa propuesta ha significado un cuestionamiento a la estructura política del Estado uninacional y de la exclusión-explotación a la que los pueblos y nacionalidades indígenas hemos sido sometidos por dichas estructuras. Según algunos estudios recientes por parte de intelectuales ligados al propio movimiento, la noción de plurinacionalidad ya habría aparecido décadas antes de la fundación de la CONAIE. Sin embargo, dicha demanda se colocó al debate nacional a partir del primer levantamiento indígena en junio de 1990. Desde entonces ha sido la bandera política de lucha de las organizaciones indígenas.

La plurinacionalidad es una noción que se ha ido construyendo en el camino por las propias organizaciones en varios niveles. Ha cambiado en su forma, en su significado y en sus alcances, en sus límites siempre en relación al Estado. De ahí que, luego de treinta años de vida organizativa es necesario reflexionar sobre su horizonte conceptual y político con la finalidad de mirar qué se ha dejado de lado, qué se ha incorporado y que ha cambiado. De esa forma se pueden

vislumbrar estrategias y marcos de acción claros más aún cuando la constitución ha reconocido de alguna forma la plurinacionalidad del Estado. Esa es la finalidad de las reflexiones que siguen. De todas maneras, hacer un estudio detallado de tal magnitud superaría el espacio-tiempo que se dispone en esta ocasión. Por tal razón, lo que se plantean son líneas de reflexión sobre los cambios en la noción de la plurinacionalidad en la historia de la CONAIE.

La plurinacionalidad entre 1990-2006: de la transformación estructural a los derechos colectivos

Las condiciones sociales históricas de opresión y explotación de los pueblos y nacionalidades indígenas del Ecuador provocaron una gran movilización indígena en junio de 1990. Varios fueron los factores: unos coyunturales, otros estructurales, unos de carácter político y otros económicos. De todas formas, junto a la demanda central —la lucha por la tierra y el territorio— y otras demandas paralelas como la educación bilingüe intercultural¹ aparece una demanda totalmente política: la reforma del artículo primero de la Constitución política vigente.

Esta demanda cuestionó los cimientos coloniales sobre los que se construyó la República del Ecuador, excluyendo a las nacionalidades y pueblos indígenas de la plena participación política en el Estado y la sociedad. Se busca entonces transformar un “Estado uninacional burgués” hacia uno plurinacional y democrático para que responda a las necesidades de los pueblos y nacionalidades y demás sectores sociales del país (CONAIE, 1994).

Dos cuestiones a resaltar en aquella época; por un lado, el cuestionamiento a la estructura estatal de ese entonces, que consideraba como único sujeto político a la población blanco-mestiza, desconociendo la existencia de otras formas de organización territorial, social y política. Otro tema que es necesario recalcar es el carácter

1 Al respecto se puede ver: “Mandato por la defensa de la vida y los derechos de las nacionalidades indígenas” en Almeida *et al.* (1993, p. 167).

nacional de la lucha del movimiento indígena. En el proyecto político de 1994 se indicaba que el llamado “problema indígena”, como se decía en ciertos sectores políticos y académicos, no era una cuestión que debía dirimirse al interior de los pueblos y nacionalidades indígenas, sino que demandaba de toda la sociedad ecuatoriana. Así:

Los objetivos políticos de los Pueblos y Nacionalidades Indígenas, pretenden garantizar el cumplimiento de nuestros derechos específicos, y propugna el desarrollo armónico y equilibrado de toda la sociedad en un marco de paz y plena democracia; por lo que convocamos a todos los sectores políticos y sociales que coexistimos en el actual territorio ecuatoriano. a participar activa y creativamente en la solución de los graves problemas que históricamente nos agobian. (CONAIE, 1994, p. 5)

Se exponía entonces que la lucha no se limitaba únicamente a la población indígena, sino que se planteaba desde el inicio una lucha de carácter nacional en beneficio también de otros sectores oprimidos y explotados de la sociedad.

Esta propuesta política del Estado Plurinacional no busca constituir “estados aparte”, como lo ha insinuado el temor difundido por algunos sectores de la sociedad. Por el contrario, se trata de reflejar la realidad del país y del continente, en base al respeto de las diferencias nacionales culturales y la instauración de la igualdad social, política y económica. La solución de estos problemas, por tanto, no es tarea sólo de los pueblos indígenas sino de toda la sociedad. Buscamos una alternativa real y definitiva a nuestra situación de opresión y explotación. Y esta búsqueda es una contribución para la nueva sociedad que será construida conjuntamente con los otros sectores populares del país. (CONAIE, 1988)

De todas formas, otras demandas más específicas como educación bilingüe intercultural, la cuestión territorial —sobre todo en la Amazonía— la oficialización de los idiomas de las nacionalidades indígenas, la solución a diversos problemas económicos y la autodeterminación quedan enmarcados en la lucha de alcance nacional. En el período comprendido entre 1990 y 2006, la movilización indígena

hizo posible que los pueblos y nacionalidades se posicionen como un actor e interlocutor político frente a los gobiernos y el Estado ecuatoriano. La movilización de la CONAIE en este período se caracteriza por la continua contestación a los ajustes económicos y la disputa por la reforma estatal dentro de un contexto neoliberal.

La relación entre movimiento indígena-Estado-gobiernos ha tenido dos líneas mutuamente interconectadas. Por un lado, la movilización social a través de los levantamientos y las consiguientes mesas de diálogo, y, por otro lado, el acceso, la participación y el control de ciertas instituciones del Estado. En este ciclo hay dos momentos de la relación con el Estado: en primera instancia —alrededor del levantamiento de 1990— la demanda principal hacia el Estado fue la solución de conflictos agrarios (tierra, agua de riego, créditos) y la plurinacionalidad² Se puede decir entonces que, en esa época, el proyecto de plurinacionalidad estaba unido estrechamente a la cuestión de la reforma política y económica relacionada sobre todo con la cuestión territorial y a la educación bilingüe intercultural, según se puede observar en los diferentes pronunciamientos de la organización.

En este período, la respuesta estatal fue la solución parcial de las demandas agrarias, como por ejemplo la entrega de tierras en la Amazonía y parte de la Sierra, y la consolidación de la educación bilingüe intercultural. Por la presión de las movilizaciones el Estado ecuatoriano abrió ciertos espacios de autonomía al interior del aparato institucional, así como de ciertos territorios indígenas, sobre todo en la Amazonía. De esta forma logró encauzar una manera de solucionar los conflictos que la movilización indígena promovía. Estrategia que se repite en el transcurso de las décadas siguientes: la movilización y negociación con el Estado nacional.

2 Para una revisión detallada de los diversos factores sociales, políticos, económicos en juego en la formación del movimiento indígena en los noventa, así como las demandas, formas de movilización, discurso y propuesta política se puede revisar Guerrero y Ospina (2003), Zamosc (1993), Almeida *et al.* (1993), Barrera (2001), Sánchez-Parga (2010) entre otros.

Un segundo momento se produjo desde 1994 en adelante. El auge de las políticas neoliberales de privatización del Estado, el avance de políticas desarrollistas impulsadas por organizaciones no gubernamentales en el sector rural, y el fortalecimiento de una ideología multiculturalista³ al interior de las organizaciones⁴ y de la sociedad en general fueron las principales características de dicho periodo. En este contexto la derrota política en torno a la “Ley Agraria” cerró la posibilidad de una reforma agraria integral tal como demandaba el movimiento indígena. La promulgación de la Ley de Desarrollo Agrario (LDA) en 1994 no solucionó los conflictos de tierra, sino que los canalizó por medios institucionales y funcionales: la titulación de tierras a través del Proyecto de Regulación y Administración de Tierras Rurales (PRAT), financiada por el BID, y el canje de la deuda externa para financiamiento de compra de tierras por parte de los campesinos e indígenas (Brassel, Herrera, & Laforge, 2008). Por tanto, esta Ley cambiaría las condiciones jurídicas y políticas de reclamos de tierras emprendida por el movimiento. Una vez “pacificado el campo” como sugieren algunos analistas, las organizaciones no gubernamentales entraron a los territorios a dar soluciones parciales al problema agrario por la vía de la implementación de proyectos de comercialización, productivos, turísticos, entre otros. La demanda por la tierra, el agua, y el territorio, como problemas estructurales, se redujeron a los proyectos de desarrollo, y a una visión autonomista del territorio unida al auge del multiculturalismo neoliberal.

Esto tuvo repercusiones en la noción de plurinacionalidad que empezó a emerger en la práctica política del movimiento indígena. La plurinacionalidad decantó hacia las demandas culturales e iden-

3 Entiendo el multiculturalismo como una política que trata las identidades y la diversidad cultural por fuera del marco de las relaciones de poder en la sociedad. Es favorable a la diversidad cultural pero no critica las relaciones de dominación y explotación entre culturas, pueblos y naciones.

4 La existencia de varias corrientes ideológicas al interior del movimiento indígena no es nueva. Lo que se debe observar son las relaciones de fuerza que se han establecido entre ellas en diferentes períodos y en el marco de cambios sociales e ideológicos de la sociedad.

titarias, y se entendió únicamente como la ocupación de instancias autónomas al interior del Estado. Así, se creó el CODENPE, Salud Indígena, y se “fortaleció” la DINEIB. Sin embargo, estas instituciones respondieron cada vez menos al mando político del movimiento indígena, ocupado más por las coyunturas de la implementación del neoliberalismo y la crisis política, que por el efectivo uso político de dichas instituciones. El problema de la tierra y el territorio como cuestión estructural dentro de la plurinacionalidad se redujeron a una limitada noción de autonomía territorial sin mayor posibilidad de transformación nacional. Las demandas culturales e identitarias fueron tomando fuerza en medio de la crisis política y el neoliberalismo de la época. De alguna forma, la crisis social provocada por las políticas de privatización y las disputas inter-élites empujó a la CONAIE a responder coyunturalmente y con poca capacidad de articular una estrategia a largo plazo. La organización se centró más en la lucha defensiva contra el neoliberalismo que en la construcción de una estrategia política que permitiera responder a los cambios que sucedían en el campo y en el Estado mismo.⁵

Este proceso, iniciado en 1994 con la promulgación de la LDA, se consolidó en 1998 con la nueva constitución. Luego de la caída del expresidente Abdalá Bucaram en 1996 y el Gobierno de Fabián Alarcón en 1997, se convocó a una Asamblea de plenos poderes para reformar la Carta Magna. Las organizaciones indígenas agrupadas en la CONAIE y otras participaron con delegados en la Asamblea con una propuesta llamada Proyecto de Constitución del Estado Plurinacional del Ecuador (1998) en el cual se proponía la declaratoria de plurinacionalidad y la oficialidad de los idiomas indígenas en el Título Preliminar. De igual forma, la promulgación de los derechos colectivos y la participación en la institucionalidad estatal en el Título III De los

5 Así, por ejemplo, en el levantamiento de 2001 las demandas relacionadas con el presupuesto para las instituciones indígenas y la solución de conflictos de tierras aparecen al final de la agenda de diálogo (Agenda de diálogo propuesta por las organizaciones indígenas, campesinas y sociales del Ecuador, 2001).

Derechos y Garantías de las Nacionalidades Indígenas (Proyecto de Constitución del Estado Plurinacional del Ecuador 1998).

Los principales cambios en la Constitución de 1998 en relación a los indígenas se dieron en el artículo 1 donde se reconoce que el Estado es unitario, pluricultural y multiétnico. Se reconoce el kichwa, el shuar y otros como idiomas oficiales. Además, se promulgaron los derechos colectivos en el capítulo III, en cuyo artículo 83 se reconoció a los pueblos indígenas como “nacionalidades”. En el artículo 84 se recogieron los derechos indígenas de: inembargabilidad, inalienabilidad e indivisibilidad de la propiedad comunitaria, adjudicación gratuita de la posesión comunitaria, derecho a participar, usar y administrar los recursos naturales renovables y a ser consultados en caso de explotación de recursos no renovables, circunscripciones territoriales (artículo 224) y de administración de justicia (artículo 191) (Constitución de la República, 1998). Sin embargo, el contexto político previo a 1998 estuvo marcado por la necesidad de reformas estructurales promovida por las élites políticas y económicas en dos direcciones:

Promover el retiro del Estado de las actividades económicas y la liberalización de los mercados de capital, de trabajo y de productos [y por otro lado], promulgar cambios institucionales destinados a asegurar la ‘governabilidad política’ necesaria para el cambio estructural. (Guerrero & Ospina, 2003, p. 121)

Así, las propuestas de reforma estatal de la élite se encontraron con las demandas de plurinacionalidad en esa coyuntura de cambio constitucional y disputa por el carácter del Estado. El saldo final ha sido analizado largamente por Guerrero y Ospina (2003) quienes básicamente concluyen que, para el movimiento indígena, la coyuntura de la Asamblea de 1998 fue desfavorable. A pesar de que se logró incluir los derechos colectivos, la interculturalidad y la oficialización del kichwa, el resultado final fue la apertura al neoliberalismo a través de la eliminación de las llamadas “áreas estratégicas” de la economía y la criminalización de la paralización de los servicios públicos. Todo esto dentro de un marco multicultural que no significaba ma-

yor peligro para la estructura de dominación estatal, y que satisfacía en parte las demandas de la CONAIE (Cartuche, 2015).

La plurinacionalidad, como proyecto de transformación estructural nacional, se redujo al reconocimiento de los derechos colectivos y a la interculturalidad (entendida sobre todo como multiculturalismo). Aunque se fortalecieron los espacios de autonomía de las instituciones indígenas, casi abandonadas por las dirigencias de la CONAIE, se profundizaron los cambios estructurales en el Estado y la sociedad hacia el neoliberalismo. No es que el reconocimiento de los derechos colectivos no haya significado un avance como herramientas estratégicas para la lucha a largo plazo, sino que justamente se lo tomó como un fin y no como un medio para profundizar el alcance de la plurinacionalidad. La emergencia de los derechos colectivos se produjo para dar una respuesta a la demanda de ampliación de los derechos humanos de los pueblos indígenas, históricamente excluidos de las sociedades dominantes, de tal forma que los pueblos y nacionalidades tengan un margen de protección frente al resto de la sociedad (Stavenhagen, 2012). En este sentido, la promulgación de los derechos colectivos significó un avance democrático importante para la sociedad en general. Sin embargo, dadas las condiciones políticas y organizativas del momento fue una barrera para la profundización del debate sobre la plurinacionalidad y los cambios estructurales del Estado.⁶

A esto hay que sumar que los espacios jurídicos que posibilitó el reconocimiento de los derechos colectivos fueron alejando poco a poco al movimiento indígena de los temas nacionales y se concentró cada vez más en los espacios de autonomía territorial e institucional. Es cierto que en esa época las movilizaciones indígenas se centraron

6 Incluso algunos dirigentes de esa época tuvieron la misma percepción sobre el momento político de la Constitución de 1998: la coyuntura de la Asamblea fue una derrota política del movimiento indígena ya que se transó la declaratoria de la plurinacionalidad por la incorporación de los derechos colectivos. La incorporación de estos derechos a pesar de su importancia, evidenció la incapacidad del movimiento indígena para sostener un espacio de debate en torno a la plurinacionalidad (Boletín ICCI *Rimay*, 2002: editorial).

en la defensa de temas nacionales, pero fueron puramente contestatarias y coyunturales al neoliberalismo, y de alguna forma ayudaron a crear en la sociedad un ambiente “anti-neoliberal”. Sin embargo, ese mismo coyunturalismo no permitió evaluar a profundidad lo que estaba sucediendo en el Estado y en las mismas organizaciones. Se podría decir, que el ambiente político de la época, sumada a las fallencias organizativas no permitió avanzar estratégica y políticamente en el proyecto político del movimiento indígena.

En términos generales, el periodo 2006 representa para la CONAIE la formación de un modo de relación con el Estado ecuatoriano neoliberal en dos momentos: 1990-1994, donde la demanda de tierra estuvo estrechamente ligada con el proyecto de la plurinacionalidad como cambio estructural profundo del Estado y la sociedad. En el periodo 1994-2006, en medio del avance de las políticas neoliberales en términos de reforma estatal y económica, la plurinacionalidad se movió hacia la ocupación de algunas instituciones estatales propias, una autonomía territorial limitada y los derechos colectivos indígenas.

La Revolución Ciudadana y el cambio Estado-movimiento indígena

En 2007 la llegada de Rafael Correa a la presidencia de la República implicó un cambio significativo del Estado. Suponía para muchos, la superación del neoliberalismo inmediatamente anterior a las elecciones de 2006. Para los defensores de la Revolución Ciudadana el Estado debía fortalecerse, centralizarse y reordenarse para convertirse en rector de las políticas públicas, y de la sociedad en general. Para la mayoría de movimientos sociales de la época la retórica anti-neoliberal de la Revolución Ciudadana parecía responder a las demandas históricas de toda la década de los 90 y 2000: la no privatización del Estado, la mejora social en derechos básicos, la soberanía, y la salida a la crisis política.

Bajo este paraguas general, la política del Gobierno respecto al Estado ha sido la centralización total de las instituciones ya conocida por todos, lo cual dio lugar a una nueva forma de relación Es-

tado-sociedad, y sobre todo Estado-movimiento indígena, con consecuencias importantes para las organizaciones. Desde el gobierno, la lectura que se ha hecho del movimiento indígena es la de un ente corporativo insertado en el aparato estatal igual que los gremios empresariales, y que por lo tanto debe ser combatido. Desde ahí se entiende la eliminación de la autonomía de la DINEIB, la eliminación del CODENPE y otras instancias estatales que de alguna manera eran espacios más o menos limitados para los pueblos y nacionalidades.

Pablo Ospina (2009) señala algunas características del gobierno, al menos en sus inicios: la integración regional, la renegociación de la deuda y la centralidad del Estado en la economía y la política pública, la política anti-corporativa. Sin embargo, sostiene que se debe tomar en cuenta la excesiva promoción de la minería, subordinando cuestiones ambientales al crecimiento económico y al reforzamiento de la posición de grandes grupos económicos nacionales vinculados al mercado interno. Para este analista se trataría de “un gobierno central fuerte cuya autoridad deriva de las encuestas de opinión y de los sucesivos resultados electorales [...]; el éxito está fundado en la oportunidad de ampliar el gasto público” (Ospina, 2009). Y este gasto público se asienta sobre la necesidad de una política extractiva nacional petrolera y minera, que fue exitosa bajo el auge mundial del llamado “consenso de los commodities”. Esto, a su vez, posibilitó el aumento del gasto público en servicios sociales por parte del Estado, pero sin modificar la estructura económica básica del país.

Para Mario Unda (2013), a nivel discursivo se promovía la modificación de la estructura económica: pasar de una economía primario-exportadora hacia otra de diversificación productiva y exportación de servicios especializados. Pero al mismo tiempo, el Estado se ha convertido en proveedor de condiciones generales de producción y reproducción de los capitales, de imposición de condiciones normales de explotación del trabajo y de la relación entre el capital y el Estado. Se trataría de un proyecto de modernización capitalista del Estado, donde la recuperación del mismo tendría otras implicaciones: responder a las necesidades estratégicas que demanda el momento actual de desarrollo de capital a nivel mundial, necesidad

de Estados fuertes que respondan adecuadamente a la crisis general del capitalismo. El gobierno correísta provee a la élite económica de un Estado moderno que vele por los intereses de toda la clase dominante; y no sólo de una fracción. Un Estado que facilita la expansión de los mercados internos, a través de las carreteras, programas sociales y disciplinamiento laboral; así como de los mercados externos a través de alianzas regionales. Este Estado, sin embargo, debe ser capaz al mismo tiempo de subordinar, o si es posible, eliminar la movilización social crítica.⁷

En este sentido, las críticas planteadas por Mario Unda (2013) sobre el liderazgo de la élite en la modernización estatal, y las de Pablo Ospina (2013) sobre el estilo coercitivo del régimen, está relacionado con el poco interés del gobierno en el fortalecimiento de actores populares organizados que cuestionen el carácter de las transformaciones estatales y fortalecer un proceso de ampliación democrática. Es decir, la modernización estatal para el desarrollo capitalista necesita del disciplinamiento de las organizaciones sociales críticas, es ahí donde la judicialización de la protesta social como un rasgo distintivo de este régimen, cobra sentido.

Durante la Asamblea de Montecristi, entre los años 2007 y 2008, la relación entre el gobierno de Correa y la CONAIE tuvo sus primeras confrontaciones. Las diferencias giraron alrededor de la declaratoria de la plurinacionalidad del Estado, la consulta y/o consentimiento previo para actividades extractivas en territorios indígenas, la declaración del agua como derecho humano fundamental y el problema ambiental de la minería. Aun así, y tras fuertes debates al interior y exterior del movimiento, la declaratoria del Ecuador como Estado Plurinacional, demanda histórica del movimiento indígena, se incluyó en la nueva Carta Magna. De igual forma, dentro de la cuestión ecológica se promulgaron los derechos de la naturaleza y

7 Los niveles de criminalización de la protesta social, y sobre todo la judicialización de varios dirigentes social, indígenas y populares han subido en el gobierno correísta según se puede observar en un estudio realizado por Paola Sánchez (2013).

el Sumak Kawsay/Buen Vivir, como paradigma alternativo al desarrollo, así como la ratificación de los derechos colectivos de los pueblos indígenas. Sin embargo, la propuesta del consentimiento previo e informado antes de la adjudicación de concesiones y aprobación de proyectos de prospección, exploración y explotación de recursos naturales no renovables en tierras y territorios indígenas (CONAIE, 2007), no fue aceptada. En su lugar, se impuso la tesis gobiernista de la consulta previa libre e informada (Constitución de la República del Ecuador, artículo 57 numeral 7).

Este punto es significativo porque movió algunas de las confrontaciones posteriores en torno a recursos naturales no renovables, como petróleo y minerales. La negación gobiernista del consentimiento previo está en la línea “anti-corporativa” de una centralización política del Estado. La aceptación del consentimiento previo, desde el punto de vista del Gobierno, significaría ceder soberanía y control del territorio nacional a los pueblos indígenas; lo cual queda por fuera de los marcos de reforzamiento estatal propuesto por el régimen de Correa.

Las movilizaciones indígenas que se han realizado desde 2009 (en algunas zonas del Austro anti minero incluso desde principios de 2006) han demandado su participación democrática en el control de las políticas y transformaciones del Estado. Pero, las organizaciones críticas han sido excluidas sistemáticamente por el Gobierno. De igual forma, el otro gran bloque de demandas tiene relación con la oposición a las políticas extractivistas promovidas por este gobierno, como es la minería a gran escala y el petróleo en el Yasuní.

Lo que está detrás de estas demandas sigue siendo la participación de las organizaciones críticas en la discusión de las leyes y en la definición de las políticas en el Estado. De ahí la insistencia por la aprobación del Consejo Plurinacional del Agua, en contraposición de la propuesta centralizadora del régimen. Pero también en el tema extractivista, sobre todo minería a gran escala en la Amazonía y la Sierra Sur. La CONAIE constantemente ha tratado de revivir estrategias históricas de diálogo político, demandando la participación

autónoma del movimiento indígena en la discusión pública de los temas específicos y nacionales.

En el periodo inicial del Gobierno correísta la plurinacionalidad se entendía como la participación u ocupación de las instituciones estatales. Esto se evidenció en las demandas de las movilizaciones del periodo 2007- 2010: “devolución” de la educación bilingüe, CODENPE y otras. De todas formas, dada la política estatal extractivista que afecta a los territorios indígenas, y la vigencia de la problemática agraria no resuelta por el Gobierno,⁸ las movilizaciones indígenas han puesto atención al tema de la tierra, agua y territorios dejando de lado la cuestión de las instituciones indígenas. El reacomodo de las relaciones movimiento indígena-Estado y el contexto social y económico han provocado que el movimiento retome demandas que fueron abandonadas en el ciclo neoliberal. En este sentido, se puede comprender la mayor jerarquización de las demandas actuales por la tierra, el territorio y el agua por sobre las de las “instituciones indígenas”.

En este contexto general, la plurinacionalidad ha vuelto a relacionarse en alguna medida con la cuestión de la tierra y los territorios, y menos con la ocupación estatal, al menos a nivel de instituciones autónomas como se discutía en los noventas. La noción de plurinacionalidad se mueve de la ocupación estatal hacia los autogobiernos comunitarios, locales y territoriales, en medio de los cambios en la política del Estado de los últimos diez años.

La plurinacionalidad como Gobierno comunitario y el cambio estructural

Como hemos señalado, el Gobierno de Alianza País ha promovido una reforma estatal general en la que el Estado se ha centra-

8 Según Brassel, Herrera y Laforge (2008) y Daza (2015) los índices de desigualdad en la distribución de la tierra y el agua se ha modificado muy levemente en el periodo actual, e incluso se ha observado una tendencia a la concentración de la tierra. De igual forma las políticas del régimen promueven el monocultivo de exportación y los agrocombustibles en desmedro de las economías campesinas e indígenas.

lizado fuertemente en los últimos diez años. Esto ha tenido consecuencias sobre la participación real de las organizaciones indígenas en las decisiones estatales, en la movilización y en los horizontes políticos de las mismas. La transformación estatal está provocando un cambio en la forma de relación política que la CONAIE ha construido con el Estado en el período anterior: exclusión del diálogo político, represión de la protesta social y desvaloración del aporte histórico del movimiento indígena a la transformación del país. Se han desmontado así los canales de participación indígena construidos en el período precedente.

Ahora sabemos que esa centralización del Estado no fue una respuesta al debilitamiento provocado por la política neoliberal, sino una forma de modernización que ha permitido profundizar el extractivismo y al mismo tiempo contener la movilización popular. La “recuperación del Estado” ha ido a la par de una política social (entrega de bonos, salud pública y educación universal) sostenida con la venta de petróleo y en la ampliación de la minería a gran escala. Pero ha provocado elevados niveles de conflicto social en diferentes lugares del país, criminalización de la protesta social, represión y militarización de territorios indígenas.⁹ Esto muestra la dirección que ha tomado el Estado y el Gobierno con respecto a la participación de los movimientos sociales en el periodo actual.

¿Cuál es la respuesta de la organización ante el nuevo escenario? Las dirigencias indígenas en relación a las estrategias políticas, han optado por la radicalización del discurso de oposición, se trata entonces de la “resistencia total al gobierno” como afirman algunos dirigentes. Otros, por su parte, apegados históricamente a una forma de relación entre indígenas-Estado/Gobierno han apelado al diálogo político, pero el contexto de debilidad organizativa, y la ofensiva del gobierno ha anulado esa posibilidad.

Las organizaciones y cierto sector de la dirigencia reconocen los avances en obras de infraestructura y en inversión social. Sin em-

9 Para una revisión detallada de la conflictividad social en el gobierno de Rafael Correa ver Sánchez (2013).

bargo, cuestionan la nula participación directa y autónoma en la planificación y el control estatal, y sobre todo la escasa transformación de la estructuras estatales y económicas cuyo punto de partida sería una reforma agraria integral. Como se quejaba un expresidente de la CONAIE: “el Gobierno ha recogido algunas demandas históricas del movimiento indígena, pero lo ha hecho a su manera, sin una conversación, sin mediar la discusión de un proyecto”.

Lo que el Gobierno de Rafael Correa demostró cada vez con mayor claridad es que su proyecto de modernización y posneoliberalismo estuvo direccionado a dar un marco estatal fuerte que permita poner en marcha una nueva oleada de neodesarrollismo. Este modelo está sustentado, por un lado, en el extractivismo petrolero y minero, y por otro en la necesidad de movimientos sociales subordinados y silenciados.

El Gobierno no reconoce la necesidad de la movilización popular autónoma y del debate político para el avance democrático y la transformación de la sociedad. Se construye una política de “amigo/enemigo” de la Revolución Ciudadana desconociendo los procesos históricos de emancipación social en el que la participación organizada de los sectores excluidos y explotados ha sido fundamental. Peor aún, no dialoga políticamente con los movimientos sociales, pero sí lo hace con ciertos sectores empresariales, lo cual indica claramente la postura política dominante. Esto se enlaza con el constante ataque a las organizaciones sociales, algo que no ocurrió con los sectores burgueses del país. Al contrario de lo que parecería, ha terminado fortaleciendo a las derechas nacionales y locales que volvieron fortalecidas por toda América Latina. Tras diez años, el Gobierno correísta “progresista” ha jugado el papel de vanguardia de la derecha renovada, limpiando el camino de posibles contestaciones populares.

A nivel organizativo se están dando diversas respuestas al nuevo escenario planteado por el cambio de las relaciones Estado-movimiento indígena, que implica también un cambio en la noción de plurinacionalidad. El cierre político a la participación autónoma de las organizaciones, la ofensiva política del Estado contra la CONAIE, y el avance de los proyectos extractivistas en territorios indígenas, tiene relación con el necesario fortalecimiento de los gobiernos co-

munitarios territoriales y locales, como una estrategia de defensa de la vida y de las organizaciones. Se puede decir entonces que en la actualidad la plurinacionalidad se va relacionando cada vez más con la noción de autogobierno local y territorial, dejando de lado en parte la histórica demanda de instancias estatales autónomas. Esto se observa sobre todo en el último tiempo en las pocas movilizaciones de la CONAIE por las instituciones indígenas. En su lugar, se ha vuelto central la lucha por la defensa de los territorios en la Amazonía, y la promoción de una reforma agraria que signifique una mejora sustancial en las condiciones de vida de la población campesino-indígena en la sierra. El fortalecimiento de los gobiernos comunitarios no es una estrategia nueva, pero se ha tornado relevante en los últimos tiempos dada las nuevas condiciones sociales y políticas.

De ahí que debe plantearse un debate sobre lo que significa o debe significar el proyecto político de la plurinacionalidad en las condiciones actuales. Al parecer se abren dos vías: una postura autonómica, y una histórica. La primera estrategia parece emerger a causa la ofensiva del Estado y de las transnacionales sobre los territorios indígenas, sobre todo en las zonas que contienen recursos no renovables como minerales y petróleo. En los últimos diez años de gobierno, el Estado no ha dado respuesta a la problemática del extractivismo, y más bien lo ha profundizado. La respuesta que algunas organizaciones indígenas están dando es el fortalecimiento de sus gobiernos propios territoriales para hacer frente a la ofensiva estatal y transnacional. No es que antes no haya existido una política extractivista, la diferencia es que ahora la política estatal que promueve el despojo de los territorios se conjuga con el poco nivel de respuesta de las organizaciones a nivel nacional. En este sentido se puede hablar de una localización del conflicto Estado–movimiento indígena que puede tener correlación con una idea de plurinacionalidad referida a la autonomía territorial o local.¹⁰ De igual forma, el cierre de espa-

10 Paola Sánchez (2013) en un estudio cuantitativo sobre los conflictos sociales señala que en los últimos diez años los conflictos sociales y políticos se han ido demandando, solucionando, negociando o rechazando a nivel local en

cios de autonomía institucional estatal está poniendo en cuestión, al menos por parte de algunas organizaciones, la validez de seguir demandándolos. En su lugar, se están proponiendo espacios autónomos comunitarios, tales como escuelas gestionadas por las comunidades frente al cierre de la DINEIB.

De todas formas, el fortalecimiento y construcción de los gobiernos comunitarios es una tarea necesaria para de alguna manera empezar la modificación del Estado desde abajo. Dicha estrategia implica la (re)elaboración de nuevas o tradicionales formas de convivencia social, basadas en valores y prácticas que sean equilibradas con la naturaleza, con la diversidad cultural y con justicia social. En este sentido, el proyecto de la plurinacionalidad en la actualidad apunta a la transformación de la sociedad desde sus bases, desde los espacios locales y territoriales hacia espacios más amplios. Los gobiernos comunitarios y territoriales permiten hacer política de una forma más cercana y directa que las instancias creadas por el Estado. Son espacios donde la política, entendida como la acción de un sujeto colectivo para autodeterminar su proceso histórico, es vivida de cerca. Pero, sobre todo, está enlazada a cuestiones fundamentales de la existencia social de las comunidades como la economía y la cultura (Gutiérrez, 2013). En este sentido, se puede decir que la plurinacionalidad centrada en los gobiernos comunitarios hace posible proteger, promover y fortalecer las formas de vida locales, comunitarias y, en una visión más amplia, permite ciertos márgenes de autodeterminación política sobre el territorio.

Sin embargo, a pesar de la total necesidad de esta visión de la plurinacionalidad desde los gobiernos comunitarios y territoriales, es importante tener a la par un horizonte de transformación de toda la estructura del Estado y de sus políticas que, queramos o no, nos afectan a todos. No se trata de dejar de lado los gobiernos comunitarios sino de tener en cuenta que su fortalecimiento debe ir en coordinación con otras formas organizativas de mayor alcance político

comparación con la década de los noventa donde la conflictividad se resolvía en instancias nacionales.

y estratégico. Justamente la CONAIE, como organización nacional, debería cumplir esas funciones en la práctica: ser el enlace entre la política autonómica de los gobiernos comunitarios y otras organizaciones, con la sociedad, y por supuesto, con y contra el Estado.

Un punto adicional sobre la plurinacionalidad desde los gobiernos comunitarios es la cuestión de la autodeterminación. Esta debe ser entendida como la capacidad de los sujetos sociales de definir su propio proceso histórico. Sin duda, es necesario fortalecer dicha capacidad desde el interior de los gobiernos comunitarios. Sin embargo, hay que considerar que las comunidades y los territorios indígenas y locales no están por fuera del capitalismo como un sistema total. Las prácticas económicas, sociales y culturales de ese sistema de una u otra forma han tensionado o afectado las de los individuos y sus comunidades. De ahí que es necesario preguntarse por el alcance de una política autonómica y la autodeterminación de los gobiernos comunitarios-territoriales en el contexto del capitalismo actual. Hay que considerar que la autodeterminación en las condiciones actuales no puede ser completa, abarcará ciertos ámbitos, pero otros no serán posibles a menos que cambie toda la estructura nacional-estatal y se supere el capitalismo. Por tanto, la plurinacionalidad debe entenderse no solamente como la autodeterminación de los gobiernos comunitarios-territoriales, sino que además debe ser (o seguir siendo) un proyecto de transformación total de la sociedad y el Estado.

La otra noción de la plurinacionalidad tiene que ver justamente con el cambio de la estructura estatal: una estrategia desde arriba y desde adentro. Históricamente los pueblos y nacionalidades indígenas, y sobre todo la CONAIE, han exigido espacios de autonomía dentro de la institucionalidad del estado. Esta política ha funcionado con altos y bajos desde los años noventa hasta la época correísta como se ha demostrado en el recorrido de este artículo. La política dirigida hacia el Estado, propia de la mayoría de movimientos sociales populares del Ecuador, ha logrado en muchas ocasiones conseguir avances jurídicos y políticas públicas para los pueblos y nacionalidades indígenas y la sociedad en general. Esto ha permitido articular las luchas indígenas a la de otros sectores sociales dentro

de un marco nacional. Sin embargo, al poner su acento en el Estado, ha descuidado la política a nivel de las comunidades. Se han logrado ciertos marcos de protección y promoción de la autodeterminación a nivel local y territorial, pero estos no pueden garantizar la reproducción de la vida comunitaria y la construcción de una nueva sociedad. Es necesario un nivel de organización en las bases que permita concretar o asumir esos marcos jurídicos conseguidos a nivel nacional. La transformación estatal se hace efectiva cuando existe una sociedad organizada y fuerte que pueda concretar lo que se propone desde el Estado. Se necesita entonces de movimientos sociales, de una CONAIE fuerte a nivel de las bases. No es suficiente ocupar espacios estatales si el movimiento social y los gobiernos comunitarios territoriales no están en la capacidad de tomar los cambios en las estructuras nacionales y asentarlas en sus territorios.

De ahí que la plurinacionalidad, como proyecto de transformación de las estructuras económicas, políticas y sociales de la sociedad ecuatoriana, debe implicar dos estrategias claras: el cambio de la estructura nacional y al mismo tiempo el Gobierno comunitario territorial entendido como movimiento social. La plurinacionalidad es una apuesta por transformar la sociedad desde abajo, por fuera y desde el interior del Estado. Una estrategia compleja pero absolutamente necesaria si el horizonte de la organización es, como lo delinearon hace treinta años los fundadores de la CONAIE, la construcción de una sociedad para todos. Para indígenas, mestizos, afroecuatorianos, mujeres, niños niñas, libres de la explotación capitalista, del dominio colonial y del patriarcado. La verdadera autodeterminación de los pueblos y nacionalidades, así como de la sociedad en general, es la capacidad de determinar la propia historia. Esto se alcanzará sólo si como sociedades diferentes e iguales logramos superar las estructuras que dominan a todos, desde lo nacional y desde nuestros territorios. La plurinacionalidad como proyecto político de las organizaciones indígenas, debe después de treinta años de vida, apuntar hacia la emancipación de la sociedad en su totalidad en las condiciones actuales de ofensiva capitalista (con o sin Estado) así como de transformaciones sociales en nuestras comunidades y territorios.

Hay que recordar siempre las palabras de Mama Dolores Cacuango: “Que el sol alumbre para todos, sea indio, sea negro, sea blanco”, pues el horizonte de la plurinacionalidad es la humanidad diversa y la sociedad justa para todos y todas.

Referencias bibliográficas

- Almeida, J. *et al.* (1993). *Sismo étnico en el Ecuador. Varias perspectivas*. Quito: CEDIME, Abya-Yala.
- Agenda de diálogo propuesta por las organizaciones indígenas, campesinas y sociales del Ecuador (2001).
- Barrera, A. (2001). *Acción colectiva y crisis política. El movimiento indígena ecuatoriano en la década de los noventa*. Quito: CIUDAD, Abya-Yala, OSAL.
- Brassel, F., Herrera, S., & Laforge, M. (2008). *¿Reforma Agraria en el Ecuador? viejos temas, nuevos argumentos*. Quito: SIPAE.
- Cartuche, I. (2015). *Confrontación CONAIE-Revolución Ciudadana: transformación de un modo de interlocución política*. Tesis de Maestría en Sociología. Quito: FLACSO.
- CONAIE (1988). Anteproyecto de ley de nacionalidades indígenas del Ecuador. En José Juncosa (Comp.), *Documentos indios. Declaraciones y pronunciamientos* (pp. 202-212). Quito: Abya-Yala.
- _____. (1994). *Proyecto político de la CONAIE*. Quito: Tinku.
- _____. (1997). *Proyecto de Constitución del Estado Plurinacional del Ecuador*. Quito: CONAIE.
- _____. (2007). *Propuesta de la CONAIE frente a la Asamblea Constituyente*. Quito: CONAIE.
- Daza, E (2015). *Problemáticas de la tierra en el Ecuador*. Recuperado de: <https://bit.ly/2YHADTf> / (diciembre 2016).
- Guerrero, F., & Ospina, P. (2003). *El poder de la comunidad. Ajuste estructural y movimiento indígena en los Andes ecuatorianos*. Buenos Aires: CLACSO.
- Gutiérrez, R. (2013). Conocer las luchas y desde las luchas. Reflexiones sobre el despliegue polimorfo del antagonismo: entramados comunitarios y horizontes políticos. *Acta sociológica*, 62, 11-30. México DF: UNAM.
- ICCI (2002). Boletín mensual de ARY-ICCI. Editorial. Quito.
- Ospina, P. (2009). *El proyecto político de la Revolución Ciudadana: líneas maestras*. Recuperado de: <https://bit.ly/2R2W1nU> (junio 9 de 2014).

- _____ (2013). La revolución ciudadana en Ecuador: conflicto social, régimen disciplinario y proyecto de Estado. En VV. AA, *El correísmo al desnudo* (pp. 26-32). Quito: Montecristi Vive.
- Sánchez, P. (2013). Resistencia, consenso y disputa: reflexión sobre el conflicto social en el Ecuador (1990-2012). En Stalin Herrera (Coord.), *A quien le importan los guayacanes. Acumulación, gobierno y conflictos en el campo* (pp. 17-78). Quito: IEE. CDES.
- Sánchez-Parga, J. (2010). *El movimiento indígena ecuatoriano. La larga ruta de la comunidad al partido*. Quito: Abya-Yala, UPS.
- Stavenhagen, R. (2012). Los derechos de los indígenas: algunos problemas conceptuales. *Nueva Antropología*, 43, 83-99.
- Unda, M. (2013). Modernización del capitalismo y reforma del Estado. En VV. AA. (pp. 33-38), *El correísmo al desnudo*. Quito: Montecristi Vive.
- Zamosc, L. (1993). Protesta agraria y movimiento indígena en la sierra ecuatoriana. En José Almeida (Comp.), *Sismo étnico en el Ecuador. Varias perspectivas* (pp. 273-304). Quito: Abya-Yala.

Reflexiones sobre el proyecto político de la CONAIE: logros y vigencia

Ampam Karakras

Introducción histórica

La realidad histórica demuestra de forma irrefutable que antes de la Conquista el continente americano estaba habitado por diferentes pueblos y culturas, unas más estructuradas que otras. Entre las principales culturas tenemos a los aztecas, los mayas y los incas. Por esta razón, desde el Ártico en el norte hasta las Tierra de Fuego en el sur, las costas del Pacífico, el Atlántico y la selva amazónica, estaban habitadas por diferentes pueblos, previo al supuesto “descubrimiento de América” por los europeos en 1492.

Como ha sucedido en todo proceso de conquista y dominación a lo largo de la historia de la humanidad, mediante variadas estrategias de guerra los españoles vencieron a los aztecas, a los incas y a otros pueblos de América, e impusieron su sistema político, económico, social, cultural y religioso que subsiste hasta nuestros días. Los territorios de los distintos pueblos preexistentes fueron repartidos entre los nuevos conquistadores con la creación de Virreinos, Capitanías y Reales Audiencias. Como resultado de las guerras de la Independencia se formaron los nuevos Estados nacionales en las Américas.

En ese contexto, nuestros pueblos, a través de sus líderes, lucharon contra los nuevos conquistadores. Así, entre 1534 y 1535, Rumiñahui organizó la defensa de la ciudad de Quito contra los españoles y se les enfrentó en varias batallas. Según los historiadores, Rumiñahui,

antes de la caída de Quito, incendió la ciudad y escondió los tesoros que estaban destinados como pago para el rescate del Inca Atahualpa. Rumiñahui, una vez capturado por los españoles, murió quemado vivo en una hoguera, en lo que actualmente se conoce como la Plaza Grande de Quito, según el historiador Oscar Efrén Reyes.

En 1578 Jumandy comandó el levantamiento de los Quijos cansados de los terribles maltratos que recibían de los españoles, y dirigió el incendio de las poblaciones de Archidona. Conocedores de estos hechos, los pobladores de Baeza organizaron la defensa de su ciudad y con la ayuda que llegó de Quito, vencieron a los quijos y tomaron prisionero a Jumandy, quien fue llevado a Quito. El día de la ejecución, las autoridades de la Real Audiencia de Quito dispusieron que los indios de las cercanías a Quito estuvieran presentes, para que observaran el destino que tienen los indios que se levantan en armas contra los blancos. El 29 de noviembre de 1578, en la actual plaza San Blas de Quito, Jumandy fue cruelmente torturado con fierros candentes, ahorcado y partido en cuatro partes, como rezaba la sentencia (CONAIE, 1989, p. 45). Luego, su cuerpo fue exhibido en la plaza para escarmiento de quienes pretendan seguir su ejemplo.

En 1599, Kiruba, lideró las grandes sublevaciones shuar que expulsaron a los españoles de sus primeros asentamientos: Logroño de los Caballeros, Sevilla de Oro, Huamboya y Valladolid fueron destruidos por completo (CONAIE, 1989, p. 87). Desde entonces el pueblo shuar no ha sido dominado por la fuerza de las armas. Por su ambición de poder y riqueza, los criollos nacionales que querían todo para sí proclamaron las guerras de la independencia americana contra la Corona española y, como consecuencia, surgieron los nuevos Estados latinoamericanos.

En el caso ecuatoriano, es necesario señalar que los distintos pueblos preexisten con sus propias identidades, culturas, idiomas, historias, costumbres, espiritualidades y territorios. Sin embargo, en el momento de la creación de la República del Ecuador (1830) no fuimos sujetos y parte constitutiva del nuevo Estado del Ecuador, cuya Constitución en su artículo 68 expresaba: “ nombra a los venerables curas párrocos por tutores y padres naturales de los indígenas, exci-

tando su ministerio de caridad a favor de esta clase inocente, abyecta y miserable”.

En 1871 colmó la indignación de los pueblos indígenas el abuso que ejercían los opresores mediante del cobro de los diezmos. Fernando Daquilema y Manuela León Guamán, descendientes de los Duchicelas, encabezaron el levantamiento en Kacha, contra el gobierno de García Moreno que reprimía y explotaba a los pueblos indígenas. Ellos aspiraban a conformar un nuevo gobierno que considerara los derechos de los indígenas. Una vez capturados los líderes de la protesta, el consejo de guerra ordenó a las tropas que ejecutaran, sin ningún juicio, a Manuela León Guamán, Julián Manzano, Francisco Guznay, Pacífico Daquilema y Juliana Paguay, en la plaza San Francisco de Macshi, ante la presencia de 200 indígenas. Al poco tiempo le dieron pena de muerte a Daquilema, el 8 de abril de 1872 (Costales, 1963, p. 191).

Por otro lado, es necesario tener presente que los territorios de las nacionalidades de la Amazonía ecuatoriana fueron considerados “baldíos”; es decir, susceptibles de colonización interna, mientras que los pueblos que en ellas habitaban debían ser “civilizados y cristianizados”. Esto según la visión judeo-cristiana, sin considerar los derechos de posesión ancestral de sus territorios, su propia cultura y espiritualidad. En definitiva, en los nuevos Estados nacionales ha predominado una dependencia a la metrópoli del poder político, económico y cultural y, al interior de los países latinoamericanos, la conquista y la dominación de los pueblos originarios.

La creación la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE) y los levantamientos

Los descendientes de las nacionalidades y pueblos preexistentes del actual Ecuador, ante tanta injusticia, dominación, exclusión y explotación, analizamos esta realidad histórica y, en base a reuniones, encuentros y un Congreso histórico que se realizó del 14 al 16 de noviembre de 1986, conformamos la Confederación de las Nacio-

nalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE).¹ Lo hicimos con total respeto a la autonomía de otras formas de organización existentes, y con los siguientes objetivos:

- a. Dar la dirección política a las nacionalidades y pueblos a fin de lograr la igualdad social, económica y cultural.
- b. Promover y consolidar el proceso organizativo de las nacionalidades y pueblos.
- c. Recuperar y defender las tierras y los territorios de los pueblos y nacionalidades.
- d. Luchar por el derecho a la autodeterminación.
- e. Fomentar las relaciones internacionales a través de la política de cooperación, respeto y solidaridad entre los pueblos.

A lo largo de la historia del Ecuador han existido varios levantamientos y reclamos de los pueblos y nacionalidades, tanto de alcance local como regional. Varias investigaciones señalan que los reclamos de los pueblos y nacionalidades, a lo largo de la historia nacional, han expresado el rechazo a la integración y asimilación forzada de la naciente cultura nacional ecuatoriana, desplazando nuestra identidad, historia y derechos ancestrales de los pueblos preexistentes, denominados comúnmente como campesinos en la Sierra y tribus indígenas en la Costa y la Amazonía ecuatorianas.

En el histórico levantamiento de fines de mayo e inicios de junio de 1990, los planteamientos de los pueblos al Gobierno nacional fueron recopilados por Gonzalo Ortiz,² quien ocupaba el cargo de secretario de la Presidencia del entonces presidente, Rodrigo Borja, en los siguientes puntos que considero significativo detallar:

- Entrega, solución y legalización en forma gratuita de tierra y territorio a nacionalidades indígenas.

1 Estatutos de la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador-CONAIE.

2 Se recomienda analizar el texto de Ortiz Crespo en Almeida *et al.* (1992).

- Agua para el regadío, consumo humano; políticas de conservación del medio ambiente.
- Eliminación del pago del impuesto predial rústico.
- Cumplimiento del acuerdo de Sarayaku.
- Entrega de recursos permanentes del Convenio MEC-CO-NAIE. Creación de partidas presupuestarias para las direcciones provinciales y nacionales de educación indígena.
- Condonación de deudas por parte de FODERUMA, IERAC, FEPP y Banco de Fomento.
- Declaración como Estado plurinacional (reforma Art. 1 de la Constitución de la República).
- Entrega inmediata de fondos a las nacionalidades indígenas, a través del proyecto de ley presentado por la CONAIE al Congreso Nacional.
- Congelamiento de precios de productos industrializados de primera necesidad por dos años. Fijación de precios justos para subsistencia campesinos, a través de autonomía de mercadeo.
- Ejecución de obras prioritarias de infraestructura básica para las comunidades indígenas.
- Libre importación y exportación para comerciantes y artesanos miembros de la CONAIE.
- Asignación del control, protección y desarrollo de los sitios arqueológicos a la CONAIE y organizaciones filiales.
- Expulsión del Instituto Lingüístico de Verano.
- Rechazo a la convocatoria de las elecciones de la población infantil
- Legalización y financiamiento de la práctica de la medicina indígena; y,
- Derogatoria de los decretos que crean instituciones paralelas como el CORFONOR.

Sobre el levantamiento de junio de 1990 es importante resaltar las opiniones del General de División, Richelieu Levoyer, quien

señalaba que una buena parte de los levantamientos indígenas, se justifican por lo siguiente:

...constituir actos de protesta contra la esclavitud, explotación y opresión a que han sido sometidos durante la colonia y la república los pueblos indígenas (...) el levantamiento de junio de 1990 constituyó un fenómeno social y un hecho histórico. Quedará grabado en la conciencia nacional como el más importante acto de rebeldía indígena, en señal de protesta por la situación en la que se les ha mantenido a lo largo de los últimos 500 años de resistencia. (Levoyer Artieda, 1991)

Proyecto Político de la CONAIE

De acuerdo con uno de los objetivos de la naciente organización nacional, “dar la orientación política a las nacionalidades y pueblos” en el IV Congreso de la CONAIE de 1994 se analizó y aprobó el Proyecto Político de la CONAIE³ (en adelante, PPC), el mismo que, en su presentación esencia, indicaba la siguiente:

La CONAIE, guiándose en las experiencias históricas de la lucha permanente de las nacionalidades Indígenas, contra el colonialismo español, el régimen republicano constitucionalista, y el imperialismo; que anhelamos mejorar las precarias e inhumanas condiciones de vida, transformar las estructuras políticas, económicas y sociales (...); presentamos a la sociedad nacional e internacional nuestro *Proyecto Político*.

Nuestro Proyecto Político fue presentado a los diferentes sectores sociales organizados del Ecuador, es decir, a los campesinos, obreros, mujeres, estudiantes, profesionales, intelectuales, religiosos, militares y políticos democráticos y humanistas. La CONAIE convocaba de esta forma a todos los hombres y mujeres que luchaban contra la injusticia social, la explotación económica, la discrimina-

3 Para profundizar en el tema se recomienda la lectura del Proyecto Político de la CONAIE de 1994, Consejo de Gobierno, Quito.

ción racial, la violación de los Derechos Humanos, la destrucción de la naturaleza, y la contaminación del medio ambiente para construir un nuevo modelo de Estado Plurinacional. Así, el texto ponía de manifiesto que:

A pesar de la marginación, discriminación, opresión y exclusión en la que nos han sumido los sectores dominantes que controlan el poder político, económico y militar; los Pueblos y Nacionalidades Indígenas hemos logrado recuperar el espacio político usurpado en 1492, para cuestionar y poner al descubierto la injusticia social y explotación económica, el ineficiente y caduco sistema jurídico-político y administrativo. (PPC)

Además, el texto concluía con la propuesta de creación de un Nuevo Orden Económico y un Nuevo Estado Plurinacional para que desaparezcan los rezagos económicos, políticos, sociales, psicológicos y culturales de la colonia; así como el eurocentrismo y etnocentrismo fomentado por los sectores dominantes que han impedido históricamente el desarrollo de los Pueblos y Nacionalidades Indígenas, así como de la sociedad en general. Vale resaltar que la CONAIE ha revisado su proyecto político inicial en varias ocasiones. La última revisión se llevó a cabo en noviembre de 2012. Desde la su visión organizativa del movimiento la última declaración política señala que:

Las **Naciones y Pueblos** Originarios, luego de una larga lucha y resistencia histórica, nos hemos organizado para poner fin a cinco siglos de opresión, miseria y exclusión; tenemos como objetivo primordial construir un Estado Plurinacional y la instauración de un **gobierno plurinacional e intercultural** democrático que vele por los intereses de todas las Naciones y Pueblos del Ecuador y que garantice el *Su-mak Kawsay* (Buen Vivir) basado en las cosmovisiones originarias.

Queda claro que nuestro Proyecto Político evidencia que la lucha rebasa las reivindicaciones aisladas, porque apuesta por solucionar los problemas postergados del acceso a la tierra, la autonomía sobre los territorios ancestrales, la libre determinación, la consulta frente a medidas administrativas y legislativas; así como el acceso equitativo al agua. Además, trata temas que atañen a otros sectores

sociales, como el desempleo y el subempleo, la falta vivienda, la educación, la salud, el derecho a un ambiente sano y libre de contaminación. Nuestro proyecto también incluye las políticas y acciones afirmativas públicas para superar la discriminación étnica, de género, generacional y segregación racial.

Los logros que alcanzamos

Entre los principales logros políticos alcanzados a partir del lanzamiento del proyecto político de la CONAIE y su trabajo organizativo, se resaltan los siguientes puntos: la visibilización y organización de nacionalidades y pueblos en la Costa, Sierra y Amazonía ecuatoriana; la conformación del Movimiento de Unidad Plurinacional-Pachakutik y su participación en la lid electoral a partir de 1996; y el reconocimiento en la normativa Constitucional en los ámbitos de:

- Los derechos colectivos.
- La Circunscripción Territorial Indígena –CTI.
- La justicia indígena.
- La Educación Intercultural Bilingüe.
- El kichwa y el shuar como idiomas oficiales de relación intercultural.
- Los derechos de la naturaleza o Pachamama.
- El *sumak kawsay* o buen vivir.
- El carácter del Estado plurinacional e intercultural del Ecuador.

También logramos la participación en los procesos electorales nacionales con candidatos propios o en alianzas, para las dignidades de presidencia, asambleístas nacionales y provinciales, prefecturas, alcaldías, juntas parroquiales y concejalías. Además, Incidimos en la elaboración y aprobación de la Ley Orgánica de las Instituciones Públicas de Pueblos Indígenas del Ecuador que se autodefinen como Nacionalidades de Raíces Ancestrales (CODENPE, FODEPI y Secretaría Nacional de Salud Intercultural). Finalmente, y entre los

logros de alcance internacional, conseguimos que el Estado ratifique en 1998 el Convenio N° 169 de la OIT sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes.

Los retos que nos quedan

A pesar de los reconocimientos y avances de los derechos individuales y colectivos para los pueblos y nacionalidades a nivel constitucional, la mayoría de estos derechos no se han implementado en la práctica, por las siguientes razones: el sistema colonial y neocolonial persiste todavía en la división política administrativa del país y en la identificación genérica de indios o indígenas, que encasilla a los pueblos y nacionalidades, que tienen sus propias identidades como sujetos subalternos; el racismo y la exclusión social sigue vigente en el país a pesar que la Constitución lo prohíbe expresamente; la conformación de los territorios de nacionalidades y pueblos (Circunscripción Territorial Indígena-CTI), sigue pendiente desde 1998, a pesar de que ha sido ratificada en la Constitución de 2008; está pendiente la implementación y aplicación de la justicia indígena, de acuerdo al marco Constitucional, porque el Estado no garantiza que las decisiones de la jurisdicción indígena sean respetadas por las instituciones y funcionarios públicos; Es vital la recuperación de la educación intercultural bilingüe para las nacionalidades y pueblos en los distintos niveles de educación, ya que el Ecuador es un Estado plurinacional y la sociedad ecuatoriana es intercultural, de acuerdo con el marco constitucional vigente; está pendiente el uso cotidiano de las lenguas kichwa y shuar en los medios de comunicación públicos, por ser idiomas oficiales de relación intercultural; es necesario aplicar el concepto integral del *sumak kawsay*, de acuerdo con la visión y la realidad urbana y el área rural como actividades complementarias y no excluyentes; es necesario descolonizar el marco conceptual e ideológico que se encuentran en los rezagos de los valores y prácticas coloniales, así como distribuir el poder y la riqueza dentro del marco de la construcción del Estado plurinacional y la sociedad intercultural.

Finalmente, es necesario que la CONAIE dialogue con la comunidad afroecuatoriana, el pueblo montubio y mestizo para establecer acuerdos fundamentales y establecer una hoja de ruta. Todo esto para lograr la implementación del carácter del Estado plurinacional, así como una verdadera sociedad intercultural en el Ecuador. Vigencia de nuestro Proyecto Político: Con todos estos antecedentes históricos de existencia, de lucha y de propuestas para construir un nuevo Estado plurinacional e intercultural, propuesto por la CONAIE, podemos analizar la vigencia del proyecto político desde tres perspectivas:

Perspectiva interna

Muchos de nosotros podemos sentirnos satisfechos porque el marco Constitucional (2008) del Ecuador reconoce en la actualidad el carácter del Estado plurinacional e intercultural, uno de los planteamientos centrales en la conformación de la CONAIE (1986) y del levantamiento de junio de 1990. Además, se reconocen y se amplían los derechos colectivos de comunidades, comunas, pueblos y nacionalidades de 15 (1998) a 21 en 2008. Entre estos derechos se encuentra el de las nacionalidades y pueblos para conformar las Circunscripciones Territoriales Indígenas-CTI (1998 y 2008).

En lo lingüístico, se reconoce que los idiomas de las nacionalidades y pueblos son oficiales en sus áreas de influencia, y el kichwa y shuar como idiomas oficiales de relación intercultural. Además, se incorporan los derechos de la naturaleza o Pacha Mama, así como el principio de *sumak kawsay* o buen vivir. Finalmente, podemos reconocer a la justicia indígena con iguales competencias que la justicia ordinaria.

Perspectiva electoral

A la luz de la experiencia y práctica electoral, los exdirigentes y líderes de la CONAIE podemos reflexionar sobre los siguientes temas: el hecho de que el Proyecto Político de la CONAIE (1994) está desactualizado y no responde a las expectativas actuales de las nacionalidades y pueblos, por lo que hay que dejar a un lado, reformularlo, o elaborar un nuevo proyecto político. Sin embargo, otros pueden

considerar este Proyecto Político como válido y útil, porque sin dicho proyecto y su instrumento político —el Movimiento Plurinacional Pachakutik— varios de los dirigentes y líderes de la CONAIE probablemente no habrían llegado a ser candidatos a la Presidencia de la República, diputados o asambleístas nacionales, prefectos, alcaldes, etc., en distintas instancias estatales.

Es posible que otros compañeros y compañeras analicen la situación desde la perspectiva ideológica de los dirigentes de la CONAIE y del Movimiento Plurinacional Pachakutik; es decir, que lleguen a conclusión de que si somos de izquierda debemos conversar solamente con gente de izquierda y no con otras tendencias políticas, aunque sí se puede conversar con interlocutores de otras tendencias ideológicas, a título personal.

Perspectiva externa

No podemos negarnos al hecho de que existe una perspectiva externa sobre las nacionalidades y pueblos, los que podemos en resumir en lo que hemos venido escuchando, como el hecho de que los integrantes de las nacionalidades y pueblos no tenemos intereses legítimos, ya sean personales, de grupo o pueblo al que pertenecemos. Otro factor externo, que no podemos dejar de lado es que los líderes y dirigentes de las nacionalidades y pueblos somos etiquetados según la percepción de si se puede hablar bien el castellano o si podemos trabajar. Se etiqueta de forma favorable a quienes están de acuerdo o trabajan con ellos, como si fueran nuestros tutores legales, como en los tiempos de la Colonia y República. Finalmente, una perspectiva positiva externa, es que se espera que los integrantes de la CONAIE nos movilizemos en permanentes manifestaciones o protestas en defensa de todos los ecuatorianos; sin embargo, esta perspectiva es compleja porque no ha creado solidaridad entre los no-indígenas, porque no se han sumado a esta lucha, y la indiferencia continúa.

Consideraciones finales

Desde mi punto de vista, y luego de analizar las tres perspectivas, el Proyecto Político de la CONAIE sigue vigente en lo estructural por las siguientes consideraciones: La práctica del sistema colonial, neocolonial y el racismo existente permean la división política administrativa del país y siguen vigentes, a pesar de la Independencia y la conformación de la República del Ecuador (1830). Esa práctica que debe ser eliminada y reemplazada por un nuevo Estado realmente plurinacional e intercultural donde tengamos voz y voto los pueblos y las nacionalidades. No podemos desconocer que los derechos colectivos de nacionalidades y pueblos reconocidos en la normativa Constitucional (2008) son avances importantes; sin embargo, su aplicación e implementación en la vida real de los pueblos y nacionalidades es una tarea pendiente, en la que se debe trabajar a nivel local y nacional.

Entendemos que la razón de ser y existir de la CONAIE son las nacionalidades y pueblos, y su planteamiento central es la construcción de un Estado plurinacional y una sociedad intercultural, con autonomía de las nacionalidades y pueblos.

En este sentido, si no se trabaja con esta perspectiva, la CONAIE pasaría a ser un actor social más, entre muchos otros que existen en el país. Es necesario que, para la construcción del Estado plurinacional y la sociedad intercultural, los dirigentes de la CONAIE y sus regionales: CONAICE, ECUARUNARI y la CONFENIAE, trabajen en tres campos de acción: la consolidación de los territorios y autonomía de las nacionalidades y pueblos a través de la orientación de planes y programas permanentes; la coordinación con el Movimiento Plurinacional Pachakutik para diseñar la mejor estrategia orientada hacia la construcción del Estado Plurinacional y la sociedad intercultural, con el apoyo de los diferentes actores políticos, sociales, religiosos, empresariales y medios de comunicación; y la separación y coordinación de los espacios de la política partidista (Movimiento Plurinacional Pachakutik) y la política organizativa (nacionalidades y pueblos) con sus respectivas organizaciones regionales, para lograr

la construcción e implementación efectiva del Estado plurinacional e intercultural del Ecuador.

Finalmente, considero que las nacionalidades y pueblos bajo el liderazgo de la CONAIE deben mantener una política y estrategia de participación permanente con los poderes del Estado, orientada hacia la construcción e implementación del Estado plurinacional y la sociedad intercultural del Ecuador.

Bibliografía

- CONAIE, E. (1994). Proyecto Político de la CONAIE. Consejo de Gobierno, Quito.
- CONAIE (1998). Proyecto de Ley de Nacionalidades Indígenas. *Memorias del Segundo Congreso*. Quito: Tinkuy.
- (2012). Proyecto político para la construcción del Estado Plurinacional e Intercultural. Propuesta desde la visión de la CONAIE 2012.
- Constitución de la República del Ecuador (2008).
- Convenio N° 169 de la OIT sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes.
- Estatutos de la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador-CONAIE.
- Levoyer Artieda, R. (1991). Militares y el levantamiento Indígena. En *Indios*. Quito: Ildis, Abya-Yala, Ed. El Duende.
- Ortiz Crespo, G. (1992). El problema indígena y el gobierno. En Almeida, Ileana *et al.*, *Indios. Una reflexión sobre el levantamiento indígena de 1990*. Quito: ILDIS.

Un pueblo caminando con los dos pies

Hna. Inés Zambrano MML
Luz María Romero

Introducción

Este artículo denominado “Un pueblo caminando con los dos pies” hace referencia a la vivencia de los pueblos indígenas en Ecuador. Como punto central se propone presentar la interrelación entre la Confederación de las Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE 1986) y los Servidores de la Iglesia Católica de las Nacionalidades Indígenas del Ecuador (SICNIE 1988). En estas tres décadas CONAIE y SICNIE se han constituido en dos fuerzas diversas pero complementarias entre sí; a esta conexión se la ha denominado, “Un pueblo caminando con los dos pies”. Dichos pies son la concientización-organización y la evangelización-Iglesia; ambos deben caminar juntos en bien de sus representados e interlocutores, en este caso del pueblo indígena ecuatoriano.

Inicialmente, se hablará de las huellas de la CONAIE en la sociedad ecuatoriana. Seguidamente, se presenta la figura de Monseñor Leonidas Proaño, principal impulsor del pueblo indígena en nuestro país. Se trae a la memoria la persona y obra de Laura Montoya, mujer que abrió nuevos espacios para el reconocimiento de estos pueblos en América Latina; sus hijas de congregación, las “Misioneras Lauritas”, han acompañado los procesos organizativos y reivindicativos de los pueblos indígenas en Ecuador. Finalmente, la atención se concentra en el vínculo entre CONAIE y SICNIE.

Desandar el camino andado. La CONAIE, 30 años después

Toda organización, grupo o colectividad, para responder a los desafíos y proyectarse con la intensidad fundacional, empieza por hacer un alto en el camino, retoma los fundamentos y principios que le permitieron surgir en un determinado momento histórico. Así la CONAIE, al celebrar sus 30 años de vida, se propone evaluar críticamente su recorrido, repensar el presente y proyectarse al futuro. Esto significa “Desandar el camino andado” porque los tiempos han cambiado y con ellos también las realidades de los pueblos; las Nuevas Técnicas de la Información y Comunicación (NTIC) abren a la humanidad a nuevos encuentros, diálogos, relaciones antes no previstas; las viejas y aparentemente nuevas políticas, y con ellas los intereses partidistas, trabajan incansablemente en contra de los derechos de los pobres excluyéndolos de su proyecto y manipulándolos en favor propio.

Ante estas y otras realidades, la CONAIE se ha convertido — en unos periodos más que en otros— en la piedra de tropiezo para las políticas ecuatorianas y, en algunos momentos, también para ciertos sectores de la Iglesia Católica, quienes han intentado opacar la historicidad y atropellos de los pueblos. Tema que podrá ser profundizado en otra ocasión.

Los pueblos indígenas han resistido siempre: desde la época aborígen —12000 a. C— pasando luego por la época colonial, el Periodo de la Independencia, Época Republicana hasta llegar a nuestros días.¹ Ellos han buscado formas de organizarse, han contado con líderes comprometidos, han defendido los recursos naturales, el hábitat y los intereses comunes de las grandes mayorías. Aquellos modelos organizativos ancestrales apostaron por el bienestar solidario de la familia ampliada y la comunidad, sirvieron para hacer frente

1 De esta forma organiza la historia Ayala Mora. Él señala que los primeros y principales actores y protagonistas de la historia ecuatoriana son los pueblos aborígenes. Cf. Ayala Mora (2012, pp. 6, 10).

a las situaciones emergentes en su momento, y a la vez, se constituyeron en el legado para la lucha reivindicativa de los años posteriores.

Las mayorías indígenas se han transformado en las grandes fuerzas desestabilizadoras del Estado en la medida que cuestionan los fundamentos de la democracia política de esos países que se fundaba en la no existencia y no reconocimiento de los indígenas como fuerza social. Es quizá la mayor evaluación de carácter historicista que se puede hacer de la «emergencia indígena» y por ello decimos que se ha cerrado un ciclo y se ha abierto otro en América latina referido a la cuestión indígena. (Bengoa, 2000, p. 23)

La irrupción social de los pueblos indígenas en América latina, y en este caso Ecuador, se hace más evidente a partir del siglo XX. El hecho de hacer sentir su voz y de decir *aquí estamos*, ante una sociedad democrática que pretendía ignorar su existencia y sus demandas, se constituye en la principal fuerza desestabilizadora y cuestionadora de las políticas caducas.

Los pueblos indígenas representados por sus organizaciones, como la CONAIE, llevan en su sangre el coraje de la resistencia, la convicción que *es posible otro mundo* donde todos quepan, un mundo de unidad en medio de las diferencias, un mundo que apueste a los intereses comunes y tenga en cuenta a las grandes mayorías desplazadas del sistema capitalista y con ellos también, la vida de “nuestra casa común” y en especial la “oprimida y devastada tierra” (Papa, Francisco, 2015). Estos principios orientaron el caminar de la organización desde sus inicios. A través de los años se han ido matizando acordes a desafíos de cada época. De allí la propuesta de *desandar el camino andado*, para beber de las fuentes originarias y continuar la marcha.

Monseñor Leonidas Proaño, “el obispo de los indios”

Al hacer esta interrelación CONAIE y SICNIE, no puede pasar por alto la figura y las enseñanzas de Mons. Leonidas Proaño (Obispo de la diócesis de Riobamba entre 1954-1985) conocido también

como el *obispo de los indios*; reconocimiento asignado por Su Santidad Juan Pablo II a petición del movimiento indígena.² Monseñor Proaño, desde su llegada a la diócesis de Riobamba, desarrolló una misión protagónica en favor de los pobres más pobres, entre ellos los indígenas;³ se dejó tocar en la profundidad de su ser por la cruda realidad de explotación y marginación que vivían estas personas; y, a la vez, se propuso acompañar sus iniciativas de formar un *movimiento unificador*. Así lo refleja en uno de sus escritos:

Un día de 1982, recibí la visita de un pequeño número de indígenas. Venían a comunicarme su inquietud en el sentido de que encontraban mucho divisionismo en las comunidades y, por consiguiente, veían la necesidad de promover un movimiento unificador de las comunidades indígenas.

[...]. Con ellos y algunos indígenas más, nos pusimos al trabajo de organización de un encuentro provincial de dirigentes indígenas. [...]. En sus reflexiones analíticas, los dirigentes indígenas pasaron de lo económico a lo cultural y dijeron que no solamente se les estaba robando el trabajo, que no solamente se robaban las riquezas del país, sino también las costumbres. Roban nuestro pensamiento. Roban nuestra cultura. Roban nuestras costumbres.

[...]. Y quieren meter dentro de nosotros otras costumbres, otros pensamientos, la cultura de ellos. Quitando nuestro pensamiento y nuestras costumbres y poniendo otros pensamientos y otras costumbres, el dinero que nos regalan regresa a ellos mismos y se llevan más todavía, porque les compramos lo que ellos fabrican a precios muy altos. Ellos salen ganando. (Proaño, 1989, pp. 224, 226)

En secuencia con lo anotado, más adelante señala lo siguiente:

¿De dónde a dónde está haciendo camino la Iglesia de Riobamba?

2 Cfr. Gallegos Espinoza (1990, p. 20).

3 “Cuando en mayo de 1954, autoridades y delegaciones oficiales se tomaron las calles de Riobamba para acoger al nuevo Obispo, en medio de ellos aparece un indígena con esta expresión ¡Por fin, has venido Taita amito!, palabras llenas de sabiduría y profetismo frente a la realidad de este pueblo” (Bravo Muñoz, 1998, pp. 96, 146).

Está empezando a hacer un camino desde la gente pobre. Los campesinos somos pobres y somos harta gente. [...]. La Iglesia de Riobamba ha empezado desde aquí a abrir un camino. ¿Para dónde está abriendo camino desde nosotros los pobres? Está yendo para la liberación, para que haya justicia, para que haya unión, para que haya amor, para que haya respeto...

La Palabra de Dios, nos está despertando a los pobres, está abriendo los ojos, está destapando los oídos, está haciendo soltar la lengua, está haciendo caminar. Éramos como tullidos. (Proaño, 1989, p. 228)

Estas palabras y expresiones del pueblo, conducen a Mons. Proaño a desarrollar acciones concretas. Él había aprendido desde el seno familiar, el amor y respeto a los pobres en particular a los indígenas. A partir de su primer recorrido por la diócesis, se da cuenta que ese era el lugar donde Dios lo esperaba para realizar su sueño.⁴ Pero ¿cuál fue su sueño?

Monseñor Proaño fue ordenado Obispo de Riobamba en el año 1954, antes del Concilio Vaticano II (1962-1965).⁵ Su visión de Iglesia se adelantó a los tiempos. Basta leer sus escritos para darse cuenta de que él aboga por una Iglesia inclusiva, comunitaria, profética, solidaria, justa, comprometida con la causa de los más pobres. Comunidad cristiana en colaboración mutua y con la participación de los diversos actores sociales. Se podría decir, incluso, una Iglesia más allá de lo católico institucional. Una Iglesia en salida, de puertas abiertas, capaz de llegar a las periferias humanas como propone actualmente el Papa Francisco.⁶

Para cumplir este sueño, Monseñor Proaño apostó por el trabajo en conjunto, formó equipos misioneros —entre laicos mestizos o indígenas, sean matrimonios o solteros, religiosas/os y sacerdotes— se vinculó con otras instituciones y apoyó el surgimiento de las organizaciones indígenas: locales, provinciales y regionales. Cabe indicar que muchas de estas organizaciones nacieron con el apoyo

4 Cfr. Luna Tobar (2006, p. 148).

5 Acontecimiento eclesial que impulsó la apertura de la Iglesia al encuentro con la diversidad de personas y situaciones.

6 Cfr. Papa Francisco (2013).

de sectores comprometidos de la Iglesia, quienes, en sintonía con el obispo de Riobamba, animaron sus inicios y gran parte de su caminar.⁷ Monseñor Proaño estaba convencido que el pueblo indígena debía caminar *con los dos pies*, por tanto, no se puede separar “el trabajo de concientización y Evangelización” (SICNIE 1988, p. 14). De allí su compromiso, apoyo y empeño tanto en el nacimiento y fortalecimiento de las organizaciones indígenas (lo social), como también a SICNIE (lo religioso).

Así el “obispo de los *indios* se convierte en uno de los más grandes impulsores que promueve, dentro de la Iglesia ecuatoriana, la acogida, apertura e inclusión a los pueblos indígenas, con sus propios rasgos característicos y expresiones culturales” (Romero, 2010, p. 58), y aún fuera de la Iglesia. El método pastoral utilizado por Monseñor Proaño; ver, juzgar y actuar, enseñó a leer la realidad, iluminarla desde la Palabra y asumir un compromiso profético para la transformación social. Estas inspiraciones le provocaron incomprendiones y desacuerdos incluso al interior de la misma Iglesia.⁸ De la misma manera, a lo largo de los 30 años de la CONAIE y los 28 años de SICNIE, han existido fuerzas contrarias que han buscado debilitar al pueblo en su *caminar con los dos pies*. Es importante reconocer a Mons. Proaño por haberse arriesgado a creer en los indígenas, valorarlos como personas, incluirlos en los proyectos de vida, formarlos y permitirles ser los sujetos y actores protagónicos de su proceso. Para él, creer en los pueblos indígenas era “obligar a la Iglesia a hacer un serio examen de conciencia” (Bravo Muñoz, 1998, p. 82).

En 1985 Mons. Proaño fue nombrado presidente del Departamento de Pastoral Indígena de la Conferencia Episcopal Ecuatoriana, fue entonces cuando aprovechó este espacio para ampliar su visión de trabajo conjunto a un proyecto nacional. Elabora el primer Plan nacional de Pastoral Indígena con el aporte de catequistas, animadores y misioneros/as *kichwas*, jóvenes aspirantes a ser misioneras, dirigentes

7 Cfr. Romero (2010, pp. 36-47).

8 Cfr. Proaño (1989, p. 246).

de organizaciones, agentes de pastoral y obispos.⁹ Con ello demuestra la necesaria participación de todos en los emprendimientos e inicia el paso de una pastoral indigenista a una pastoral indígena.

Laura Montoya, la mujer que buscó a los indígenas

En el año 1914 Laura Montoya¹⁰ inició desde Antioquia-Colombia un camino de reconocimiento y valoración al pueblo indígena. De hecho, en esta época ni la sociedad ni la Iglesia los consideraba personas. Escribe a propósito:

Estaban ellos acostumbrados a mirar a los indios, como seres peligrosos, [...], ladrones, [...], y cuanto se puede pensar de bajo en la vida, y llegamos nosotras a tratarlos como hermanos, hasta el punto de que, si un solo asiento había, la hermana permanecía de pie. (Montoya Upegui, 2008, p. 469)

Esta pedagogía y método misionero que empezaron a usar las misioneras con los indígenas, despertó curiosidad no sólo en los mestizos, sino también en los mismos indígenas, quienes no entendían el porqué. La pionera de la *obra evangelizadora entre los indígenas* infundió en sus compañeras iniciales y en sus hijas de todos los tiempos la *pedagogía del amor*. Ella sabía bien, que tratarlos como personas y desarrollar los sentimientos humanos de amor, ternura, bondad, compasión, atraería a estas personas no sólo a la integración social sino también a ser Iglesia de Dios.

Por eso les advertí a las hermanas que todos nuestros trabajos debían tender a este fin. Hacerles conocer el amor bueno, el filial, el maternal, la compasión, la ternura, etc. En fin, debíamos ser con ellos de tal modo que del mismo procedimiento que con ellos se usaba, pudieran deducir lo bueno de la religión que íbamos a darles. (Montoya Upegui, 2008, p. 500)

9 Cfr. SICNIE Memoria (1988, p. 14).

10 Fundadora de las Misioneras de María Inmaculada y Santa Catalina de Sena, conocidas como Lauritas, declarada Santa por el Papa Francisco en mayo 2013.

Los indígenas de la selva terminaban por aceptar la presencia y los regalos de manos de las misioneras. Ellos “no se podían explicar el cariño, la delicadeza [...]. No carecían de razón: Siempre habían sido tratados como mulas u hostilizados como animales peligrosos” (Montoya Upegui, 2008, pp. 468-469). Sin embargo, poco a poco abren su corazón a las visitantes y a Dios.

Laura defendió y respetó siempre las tradiciones y costumbres del pueblo indígena, esto inculcó a sus hijas, a la Iglesia y a la sociedad en general. En su autobiografía relata:

Así me decía al principio de la Obra, un señor, que iba demasiado lenta [...], porque los indios todavía hablaban en su propia lengua y no se vestían, [...]. Con un poco de seriedad le contesté a dicho señor, que ellos amaban esa lengua como nosotros amábamos la nuestra y que en los vestidos tenían cifrada su tradicional grandeza. (Montoya Upegui, 2008, p. 636)

Esta opción de Laura —proclamada como “Maestra y defensora de los indígenas” por el Papa Francisco el día de su canonización—se convierte para sus hijas, las Misioneras Lauritas, en retos y desafíos permanentes. Al primer país fuera de Colombia, que la Madre Laura aceptó enviar a sus hijas misioneras, fue a Ecuador. Llegaron en julio de 1940, invitadas por Mons. César Antonio Mosquera, entonces Obispo de la diócesis de Ibarra. Las hermanas iniciaron esta nueva experiencia en la comunidad de Cotacachi. Aprendieron el *kichwa*, impulsaron la educación a niños y jóvenes, la formación a los adultos y se involucraron en el proceso de las comunidades autóctonas.

Pronto las misioneras fueron invitadas a su labor pastoral, con otros grupos y en otras diócesis. Desde allí han transcurrido 76 años. En este recorrido se puede verificar que las religiosas, al igual que Mons. Proaño y otros agentes de pastoral, han acompañado y continúan acompañando, al surgimiento de las organizaciones indígenas locales y regionales (Romero, 2010, pp. 32-45).¹¹ También con

11 En el mismo documento se pueden encontrar varios pie de página que relatan la presencia misionera Lauritas junto a las organizaciones indígenas.

la organización nacional CONAIE, se ha tenido buenas relaciones y apoyo mutuo, sobre todo en los últimos años. Se ha acompañado sus propuestas de un mejor país, participando activamente en algunas de sus actividades e invitándoles a compartir con la comunidad sus proyecciones.

Las misioneras, convencidas que su acción entre los pueblos es complementaria e integral, realizan la evangelización sin desligarla de la promoción humana. Ha transcurrido ya el primer centenario de la presencia Laurita entre los pueblos indígenas. Ellas han estado a su lado acompañando las luchas, presentes en las asambleas, animando a los servidores y a las comunidades. Compromiso vivido junto a muchos sacerdotes, religiosas/sos, laicos comprometidos y algunos obispos; quienes, a partir de la opción por Jesucristo, han asumido esta causa como propia. La misión permanente se realiza en y con las comunidades indígenas.

Entre los muchos nombres que se puede traer a la memoria están: “Monseñor Alejandro Labaka, Hna. Inés Arango, Hna. Bernarda Ortiz (Coronita), P. Silvio Bruceghini y los laicos Renato Shiguango (indígena), Sofía y Lola Rosero” (Romero, 2010, p. 53);¹² y muchas misioneras Lauritas colombianas y nacionales que marcaron huella entre los pueblos.

Es así como Laura Montoya, se convirtió desde los inicios del siglo XX, en la mujer que abrió caminos para el reconocimiento de los indígenas como personas con derechos, tanto en la sociedad como en la Iglesia. Así lo revelan sus escritos y los testimonios de las personas que la conocieron. Como se ha dicho ya, este ejemplo de vida de Laura, es seguido por sus hijas de la Congregación en Ecuador, y en varios países de América Latina, África y Europa.

12 Monseñor Alejandro Labaka, Obispo Capuchino del Vicariato de Aguarico, asesinado en la Amazonía el 21 de julio de 1987, junto a la Hna. Inés Arango-Misionera Capuchina, cuando se disponían a entablar contacto con los Huao-rani. Coronita-Misionera Laurita que colaboró en la traducción de la Biblia al Kichwa. P. Silvio Bruceghini sdb que trabajó con los Shuar y estuvo encargado del seminario indígena. Renato Shiguango-catequista Kichwa de Sucumbíos, Sofía y Lola Rosero-laicas comprometidas en la Iglesia de Riobamba.

El camino se hace al andar.

Trabajo conjunto CONAIE-SICNIE

A pesar de la propuesta de Mons. Proaño de hacer un trabajo conjunto, mancomunado y solidario entre todos los actores sociales, las dos organizaciones, social y eclesial, no siempre han caminado juntas durante estos 30 años. En el periodo que va más o menos entre 1988 al 2000, en algunos encuentros de SICNIE, la CONAIE se hizo presente para informar su proyecto de vida-trabajo. Dependiendo el lugar donde se hacían las reuniones y encuentros de Iglesia, algunas veces también participaron dirigentes de las organizaciones locales con informes o con alguna temática.

Es importante señalar que una característica de los servidores —siguiendo el método de Mons. Proaño— fue partir siempre del conocimiento y análisis de la realidad de los pueblos dependiendo las situaciones emergentes del lugar en su momento. Qué mejor oportunidad para que la CONAIE con su visión amplia de país, asuma esta responsabilidad no solo informativa sino también formativa y comprometedora para los servidores; pero, como veremos esto sólo surge años más tarde.

Al parecer, aunque los dirigentes de la CONAIE no participaban en SICNIE y viceversa, las dos organizaciones estaban muy en sintonía impulsando temáticas coyunturales como: tierra-territorio, cultura, idioma, salud, educación, partidos políticos-elecciones, marcha indígena, 500 años, plurinacionalidad entre otros.

Más adelante se retoman temas como la defensa del medio ambiente, el *sumak kawsay*, mineras, petroleras, madereras, marchas de las organizaciones y más. En el caso de los servidores, los temas sobre realidad les ayudan a contextualizar su compromiso cristiano. Es el mismo pueblo indígena desde espacios diferentes de vida y compromiso, luchando por la misma causa; por eso se les encuentra a los servidores presentes en las marchas, congresos, mingas, animando a la comunidad y otras actividades diversas.

Como hechos particulares están: en la III reunión —mayo 1989— la CONAIE presenta su informe y algunos dirigentes locales

integraron junto a los servidores la comisión de los 500 años. En las reuniones de noviembre 1992, mayo 1994, mayo 2000 y mayo 2002, los servidores insisten en contactar e invitar a la CONAIE con temas de la realidad para su formación; hasta entonces —como revelan las memorias— dicha temática era asumida por los agentes de pastoral y en su mayoría sacerdotes. Hay convicción que esta organización nacional representadora de los pueblos indígenas debe ser “realmente expresión de las bases” (SICNIE Memoria, 1992, pp. 24, 25), por lo que se debe buscar trabajar en conjunto y contribuir que los mismos indígenas sean los actores principales.

La significativa presencia de +Arturo Yumbay, entonces vicepresidente de la CONAIE, en la celebración de los 10 años de SICNIE inaugura un nuevo tiempo. En su discurso expresa que también la organización social ha celebrado ya sus 10 años y han reflexionado que están caminando por caminos diferentes, sabiendo que el punto a llegar es el mismo. Yumbay cuestiona:

¿Por qué no empezar a ayudarnos mutuamente? Empezar a que nuestras tareas, nuestras actividades sean compartidas. Yo creo que no hacemos el trabajo en otra parte, en otro mundo, somos nosotros mismos católicos, somos nacionalidades, somos Quichuas, Shuar, Secoyas: allí estamos todos haciendo una tarea en busca de los objetivos que todos anhelamos llegar: a la vida justa, anhelando un camino que Jesús también nos indicó. (Yumbay, 1997, pp. 12-13)

Al terminar su saludo, Yumbay propone que en adelante se pueda coordinar actividades y tareas trabajando con objetivos comunes. Su discurso y las respuestas a las preguntas hechas por los servidores apuntan al respeto, colaboración e interrelación que debe haber entre las dos organizaciones: CONAIE y SICNIE. Compromiso asumido con mayor claridad a partir del año 2000. Desde entonces, en la mayoría de las reuniones y encuentros se hace presente algún líder o representante de la CONAIE para tratar el tema político coyuntural, esto facilitó también un mayor acercamiento con las bases.

No cabe duda de las crisis, debilidades, ataques, divisiones, falsas promesas, manipulaciones, encarcelamientos, traiciones polí-

ticas a los dirigentes y al pueblo mismo;¹³ de igual modo, algunos dirigentes no fueron fieles al proyecto de vida y trabajo encomendado por los pueblos (Tenesaca, 2011, p. 35); sin embargo, el poder sociopolítico y la voz de la CONAIE ha tenido, en unos momentos más que en otros, resonancia histórica tanto a nivel nacional como internacional. Ha contado con representativos líderes y lideresas formados y capacitados en las áreas asignadas, impulsores de nuevos modelos políticos y visionarios de nuevas propuestas. Es de destacar su proyecto y visión de país, que se expresa en repetidas ocasiones: “el proyecto de la CONAIE es para todos los sectores pobres y oprimidos, por eso la lucha ha sido de muchos años, para ser reconocido como un estado plurinacional, que responda a la diversidad de las nacionalidades” (Gualán, 2006, p. 50).

En varios encuentros se habla del proyecto de espiritualidad de la CONAIE, porque la espiritualidad es parte de los pueblos indígenas; sin embargo, cuando al parecer todo está bien y se nombra una comisión de SICNIE para apoyar a la CONAIE en este aspecto, la asamblea de noviembre del 2005:

Se manifiesta en contra porque: Sólo cuando les interesa toman en cuenta a SICNIE y no se parte desde las bases. Nuestro trabajo es con las bases y no con dirigentes que están contaminados. No es hora para meternos con ellos porque ya aprendieron a manejar como utilizarnos. (SICNIE Memoria, 2005, pp. 68-69)

En nuestro lenguaje se puede decir que este intento de *caminar con los dos pies es un tire y afloje* de parte de las dos organizaciones a revisarse constantemente. A partir del año 2008 surgen reconocidos dirigentes en las organizaciones que promueven mayor acercamiento con SICNIE. Tal es el caso de Marlon Santi, entonces presidente de la CONAIE, Humberto Cholango presidente de la ECUARUNARI y luego de la CONAIE, y Delfín Tenesaca, presidente del COMICH, y luego del ECUARUNARI. Desde su organización siempre estarán presentes ellos o un delegado. La sugerencia de los servidores es que

13 Cfr. SICNIE Memoria (2005, pp. 66-67).

la CONAIE también los tenga en cuenta e invite a sus encuentros (SICNIE Memoria, 2008, p. 34). El mismo Cholango expresaba: “Sería muy bueno que el SICNIE participe en el congreso de la CONAIE y procure establecer una mejor coordinación con los movimientos y organizaciones, para hacer una política desde los valores culturales y no politiquería” (Cholango, 2010, p. 49). Todo esto abrió espacios para que Rosa Conterón, entonces presidenta de SICNIE nacional, se involucre en varios encuentros de mujeres como parte de los servidores (SICNIE Memoria, 2010, p. 57).

Finalmente, en esta interrelación organización-evangelización, o como hemos denominado aquí CONAIE y SICNIE, queremos resaltar lo que sería un dirigente integral, con un claro compromiso cristiano, convencido de Jesús y de su servicio a los hermanos:

Yo ya no me voy a olvidar de Jesús, ni de mi identidad cultural, estoy en la organización, en la CONAIE, [...], pero siempre desde Jesús. En lugar de hablar y pensar que no estoy con ustedes, mejor recen por mí para continuar dando testimonio en medio de la realidad que en este momento me ha tocado asumir. (Tenesaca, 2008, p. 17)

Hoy, cuando asistimos a otros tiempos y época, se hace imprescindible un diálogo continuo entre las fuerzas organizativas que rigen estos pueblos. Tanto la CONAIE como SICNIE requieren una actitud de apertura para reconocerse no como fuerzas contrarias sino *complementarias* en la tarea de apoyar a sus pueblos. La organización social y eclesial están llamadas a salvaguardar la existencia física, cultural y espiritual de los pueblos, sus modos de vida y tierras-territorio, su diversidad, sus territorios y proyectos, sus identidades y lenguas.¹⁴ Un nuevo tiempo está naciendo y todas/os debemos contribuir para que esto suceda. Que este sea tiempo de encuentro, diálogo y relaciones interculturales e interreligiosas, donde todas/os apostemos por intereses comunes, y sintamos que es mejor buscar lo que nos une en lugar de remarcar en aquello que divide.

14 Cfr. CELAM (2014).

Reflexiones para el presente

Una familia, y más aún un pueblo, es fuerte cuando valorando su diversidad aprovecha la riqueza de cada uno que es el otro-otra, para complementarse y apoyarse en el trabajo por el bien y los intereses comunes. Las viejas políticas y las nuevas situaciones y realidades que los pueblos indígenas viven —en este caso en Ecuador— invitan a tener en cuenta los elementos y principios de unidad.

La identidad y espiritualidad cultural propia de los pueblos indígenas debería ser siempre el fundamento sobre el cual se afianza cada propuesta y decisión. Una base espiritual ayudará a no caer en la corrupción, desánimo o prepotencia en el servicio encomendado. Y con esto no hablamos sólo de ser católicos, creemos que lo intercultural y lo interreligioso han traspasado las fronteras, por eso la apuesta es por la acogida, encuentro, diálogo y paz. Es el *Sumak Kawsay*, presencia del Reino de Dios entre los pueblos. De allí el método de Mons. Proaño señalado antes, puede servir para continuar iluminando tanto a SICNIE como a la CONAIE.

Cultivar lo humano-relacional entre seres humanos y cosmos, es uno de los desafíos permanentes a seguir trabajando. Lo relacional que antes era comunitario, hoy se expresa también a nivel virtual, por lo que las nuevas tecnologías deben contribuir a los fines e intereses de la organización y a sus proyectos. Hay que tener en cuenta que mucha gente recurre hoy al conocimiento a través de las redes, desde allí se debe continuar creando conciencia y sobre todo saber comunicar y transmitir para llegar crítica y proféticamente denunciando lo que oprime, excluye y margina a los pueblos.

Para terminar, basta señalar que cuando una institución u organización pierde su sentido fundacional se vuelve ideología, se autodestruye, corrompe, corre el peligro de cerrarse, no actualizarse, ni autocriticarse. Repetimos, el desafío es continuar construyendo un pueblo que camine con los dos pies o trabaje con las dos manos como recalcan algunos indígenas. Un pueblo que muestre desde dentro de sí mismos el Reino de Dios. Esto se construye trabajando juntos mujeres y varones, niños y mayores, cabildos, asociaciones,

cooperativas, asociaciones y demás organizaciones que buscan el bien del pueblo. El Reino de Dios, *Sumak Kawsay* se revela cuando trabajamos con los dos pies, las dos manos, los dos ojos y los dos oídos, para hacer la misma cosa. La comunidad cristiana es la una parte y la organización es la otra. Todas y todos somos importantes para continuar caminando como pueblo unido y organizado en favor de los intereses comunes.

Bibliografía

- Ayala Mora, E. (Ed.) (2012). *I Manual de Historia del Ecuador*. Quito.
- Bengoa, J. (2000). *La emergencia indígena en América Latina*. Santiago de Chile: Fondo de Cultura Económica.
- Bravo Muñoz, A. (1998). *El soñador se fue pero su sueño queda*. Riobamba.
- CELAM, *Las cinco Conferencias Generales del Episcopado Latinoamericano. Río de Janeiro, Medellín, Puebla, Santo Domingo, Aparecida*, CELAM, Bogotá 2014, Aparecida N° 89-90.
- Cholango, H. (2010). XXXVI Asamblea Nacional de Servidores Indios de la Iglesia Indígena. SICNIE Memoria. Riobamba.
- Gallegos Espinoza, E. (1990). *Cronología biográfica y bibliográfica preliminar de Monseñor Leonidas Proaño*. Quito-Ecuador, septiembre.
- Gualán, M. (2006). X Asamblea Nacional de Servidores Indios de la Iglesia Indígena. SICNIE Memoria. Riobamba.
- Luna Tobar, L. A. (2006). *Monseñor Leonidas Proaño, pensamiento fundamental*. Quito: Corporación Editora Nacional.
- Montoya Upegui, L. (2008). *Beata Laura Montoya Upegui Autobiografía*. Medellín: Cargraphics,
- Papa Francisco (2015). “Carta Encíclica *Laudato SI*” (24.05.2015), EVD, Cochabamba
- _____. (2013). “Exhortación Apostólica *Evangelii Gaudium*”, (24.11), N° 26, <http://w2.vatican.va/> (2.10.2016).
- Proaño, L. (1989). *Creo en el hombre y en la comunidad*. Quito: Corporación Editora Nacional.
- Romero, L.M. (2010). *Proceso histórico y análisis teológico de los Servidores de la Iglesia Católica de las Nacionalidades Indígenas del Ecuador (SICNIE) 1988-2008*. Tesis presentada en la Universidad Politécnica Salesiana, inédita, Quito, octubre. Recuperado de: <https://bit.ly/2UVAACHI>

- SICNIE Memoria (1988). *I Encuentro Nacional de Servidores Indios de la Iglesia Indígena*. Saquisilí.
- _____ (1992). *VII Reunión Nacional de Servidores Indios de la Iglesia Indígena*. Santo Domingo de los Colorados.
- _____ (2005). *XXVIII Reunión Nacional de Servidores Indios de la Iglesia Indígena*. Baños.
- _____ (2008). *XI Asamblea Nacional de Servidores Indios de la Iglesia Indígena*. Puyo
- _____ (2010). *XII Asamblea Nacional de Servidores Indios de la Iglesia Indígena*. Ibarra.
- Tenesaca, D. (2008). *XXXI Reunión Nacional de Servidores Indios de la Iglesia Indígena*. Riobamba. SICNIE Memoria, Digital.
- _____ (2011). *XXXVII Reunión Nacional de Servidores Indios de la Iglesia Indígena* SICNIE Memoria. Riobamba.
- Yumbay, A. (1997). *10 años de los Servidores Indios de la Iglesia Indígena*. Riobamba SICNIE Memoria, Digital.

Memorias del primer levantamiento indígena de 1990

Floresmilo Simbaña

En términos generales, lo que conocemos del primer levantamiento indígena de junio de 1990 es que inicia el 28 de mayo con la toma de la iglesia de Santo Domingo en el centro histórico de Quito y las multitudinarias tomas de plazas, carreteras y, en algunos casos, ciudades de las regiones de la sierra y Amazonía ecuatoriana. En este trabajo no nos ocuparemos del levantamiento propiamente dicho, tampoco del contexto histórico, ni de sus causas socioculturales, políticas y económicas. Intentaremos un acercamiento personal, por intermediación de la memoria de Blanca Chancosa, una de las protagonistas y testigo directo de la primera acción del levantamiento: la toma de la iglesia. Para este abordaje echaremos mano de algunos de los instrumentos que nos brinda la microhistoria.

Carlo Ginzburg, en su emblemático trabajo “El queso y los gusanos”, como crítica a las visiones tradicionales de la historia, invoca la pregunta de un personaje del dramaturgo alemán Bertolt Brecht, “¿Quién construyó Tebas de las siete puertas?”, advirtiéndonos al mismo tiempo que “Las fuentes nada nos dicen de aquellos albañiles anónimos” (Ginzburg, 1999, p. 9). Con esto indica que la historia habla de los reyes, emperadores o generales que ordenaron construir las obras monumentales, pero no de los albañiles de los pueblos que trabajaron en ellas, o de los soldados que combatieron y murieron en las guerras, y si queremos ver la participación de las mujeres en esos procesos históricos la dificultad es mucho más grave todavía. Precisamente la mi-

crohistoria, conjuntamente con otras corrientes historiográficas como la historia social, surge como rupturas con el tradicional interés de los historiadores por los grandes personajes o el Estado.

Ginzburg, al establecer los márgenes de la historia de Menocchio, el molinero rural muerto en la hoguera bajo condena del Santo Oficio y personaje central de su texto ya mencionado, plantea algunas de las dificultades para una “historia de las clases subalternas”: la primera se refiere a las fuentes, la segunda a los enfoques de la cultura, más específicamente a la cultura popular, y la tercera a la dimensión o valor que pueda tener el testimonio de un individuo tomado aisladamente.

En cuanto a la primera cuestión, el autor, al afirmar lo escaso de las fuentes, señala al mismo tiempo que esto es relativo, ya que una cosa son las fuentes oficiales, que poco dicen de las clases populares, pero invita a trabajar con otro tipo de fuentes escritas, como imágenes, memoria, en la que “eventualmente” la arqueología tiene un rol importante. Sin embargo, nos advierte que estas fuentes no son directas, ya que nos llegan “a través de filtros intermedios y deformados”. En cuanto a la cultura, Ginzburg ubica que históricamente se reconocía como cultura únicamente a lo que se producía dentro de las denominadas sociedades “civilizadas”; lo demás era folklore o “cultura primitiva”, que consistía en el reconocimiento de culturas a la producción del “conjunto de actividades, creencias, patrones de comportamiento, etc.” (Ginzburg, 1999, p. 10) de las clases subalternas o populares. Recientemente, y es justo aquí donde se ubica el conflicto, surgen las preguntas ¿cómo se entendían las acciones, comportamientos y voces de los sectores subalternos antes de este reconocimiento?, ¿cuál es el carácter de la relación entre esos dos niveles de cultura, el de las clases hegemónicas y el de los subalternos?, ¿la relación es meramente vertical o en qué medida hay una relación horizontal? La otra cuestión que destaca el autor de “El queso y los gusanos”, siguiendo a Bachtin, es el de la “circulación cultural”; es decir, cómo es producida la cultura y cómo es consumida por la sociedad. Nosotros precisaremos que este es un fenómeno que tiene su propia dinámica y especificidad, ya que una cosa es lo que se

produce, como por ejemplo los sistemas ideológicos, otra es si éstas son conocidas por la sociedad, sobre todo las clases populares, y si es consumida, cómo son asimiladas. Este es un elemento fundamental en la conformación de las mentalidades.

Finalmente, Ginzburg advierte que es un tanto inoficiosos o riesgoso intentar establecer “las coordenadas mentales de toda una época” a partir de microhistorias o de testimonios individuales, pero afirma que de lo que se trata es de desentrañar los “múltiples hilos con que un individuo está vinculado con un ambiente y una sociedad históricamente determinados” (Ginzburg, 1999, p. 22). Dicho de otro modo, lo que la microhistoria busca conocer son los acontecimientos particulares, individuales, locales de la historia, que hacen posible las conexiones individuo-colectivo, que son a la vez las conexiones con los procesos históricos generales. Son precisamente estas historias las que han olvidado o dejado de lado la historia y los historiadores. La relegación de la historia de las clases subalternas, y también de los pueblos y regiones, es propia de las formas del colonialismo en lo político y la cultura.

Ahora, la microhistoria no tiene que ver exclusivamente con la historia de las clases subalternas. Uno de los elementos centrales para la microhistoria es la “escala reducida de observación”, entendiendo que esta no hace referencia únicamente al ámbito estrecho del objeto estudiado, según Giovanni Levi “la reducción de la escala es un procedimiento analítico aplicable en cualquier lugar, con independencia de las dimensiones del objeto analizado” (Levi, 1994, p. 122), pero eso no implica la negación de las conexiones con escalas mayores. Metodológicamente la escala reducida sirve para una “descripción densa” de los sucesos o hechos analizados que, como el mismo Levi advierte que “en caso contrario, resultarían evanescentes”. Ahora ¿qué se describe en una microhistoria? volviendo a Ginzburg, en el texto “Tentativas”, siguiendo a Morelli y Freud, nos propone un método interpretativo que se apoya en “descartes, sobre datos marginales, considerados como reveladores. De ese modo, detalles considerados habitualmente sin importancia, o directamente

triviales, “vulgares”, suministran la clave para acceder a los productos más elevados del espíritu humano” (Ginzburg, 1994, p. 78).

Con estos apuntes intentaremos averiguar algunos de los hechos particulares, tal vez poco atendidos, pero que contribuyeron a que el primer levantamiento indígena de 1990 se convierta en un acontecimiento histórico. Si bien es un acontecimiento que resulta de la confluencia de varios procesos estructurales, pero en el momento mismo de su desarrollo concreto adquiere progresivamente dinámicas propias, que dependen de las circunstancias del momento, así, se va convirtiendo en un fenómeno en sí mismo. Algunos sucesos particulares contribuyeron en mucho a que el levantamiento adquiriera la dimensión que conocemos. Uno de esos fue la toma de la iglesia de Santo Domingo; no estuvo en los planes de la organización nacional, inició el 28 de mayo y terminó el 6 de junio. Podríamos decir que finalizó cuando el levantamiento empezaba a tomar cuerpo y energía, pero en mucho dependió de esa primera acción.

Es aquí donde Blanca Chancosa, actúa como una de sus principales protagonistas, es por eso que nos apoyamos en sus testimonios para intentar reconstruir algunas de las circunstancias que contribuyeron a darle al levantamiento las características que la historia recuerda. Como material de apoyo utilizamos notas periodísticas y los textos oficiales emitidos por la CONAIE respecto de la toma de la decisión de convocar un levantamiento (5 de mayo) y el desarrollo de la toma de la iglesia (28 de mayo al 6 de junio)

El levantamiento indígena como proceso

Cuando se habla del levantamiento indígena de 1990 sea en los medios de comunicación, la academia, los espacios político, incluso dentro del mismo movimiento indígena, generalmente se hace referencia al “levantamiento del Inti Raymi”, como un solo acontecimiento que inicia con la toma de la iglesia de Santo Domingo el lunes 28 de mayo y culmina con la instalación oficial del diálogo entre la CONAI y el gobierno nacional y el cese de las últimas movilizaciones en provincias entre el 6 y 12 de junio de 1990. Pero, Blanca

Chancosa,¹ con su testimonio va re-construyendo una estructura e imagen un tanto distinta,² y si cotejamos las acciones con la circulación cronológicamente de los documentos “oficiales” que la CONAIE y las otras organizaciones participantes emiten en esos días podemos ver por lo menos dos eventos que van confluyendo en un proceso general conforme las acciones se van sucediendo, y que no operan bajo un guion previamente diseñado. La toma de la iglesia de Santo Domingo y la masiva movilización de las comunidades indígenas, son dos acciones con ciertos niveles de autonomía y dinámicas, propias del calor de las circunstancias políticas nacionales, que fueron convergiendo y construyendo un cuerpo político general.

Blanca Chancosa se cuida mucho de hacer diferencias entre su vida personal y la militancia; cuenta que cuando cursaba la primaria ya sus padres le pedían que ayude a resolver los problemas de la comunidad, pues ella tenía o empezaba a tener lo que a ellos les fue negado: el poder de la lectura y escritura. Cuando se graduó de “profesora normalista” no solo manejaba los instrumentos de la pedagogía, contaba sobre todo con una amplia experiencia y conocimiento en la conducción organizativa de problemas de tierras, juzgamiento comunitario de conflictos internos, la creación de escuelas. En todas esas actividades demostraba sus capacidades como organizadora, lo que le llevó a ocupar desde muy joven cargos dirigenciales en la provincia y en el ámbito nacional.

Cuando le encargaron la dirección la toma de la iglesia de Santo Domingo tenía 35 años de edad. “¿Por qué a mí se me invita?” se pregunta, y se responde, “por un precedente: cuando yo era presidenta de la ECUARUNARI [1979-1984] hicimos actos de solidaridad internacional [mediante] la toma de dos embajadas y las oficinas de un organismo internacional”. Era una magnífica experiencia para

1 Dirigente histórica del movimiento indígena ecuatoriano, cofundadora de la ECUARUNARI y CONAIE. Actualmente ocupa el cargo de Vicepresidenta de la ECUARUNARI.

2 Todas las citas aquí anotadas de la dirigente Blanca Chancosa corresponden a la entrevista que se le hizo el 1 de agosto de 2018 para la elaboración de este trabajo.

una mujer a tan corta edad, razón suficiente para confiar en ella una acción de semejante magnitud.

Chancosa enfatiza que las acciones de la toma y el levantamiento “no se dieron en frío”. En algunas provincias habían tomas de tierras y se planificaban otras, también se sostuvieron largos e intensos procesos judiciales por esta misma razón. Muchos de los que llevaban estos casos eran dirigentes y militantes locales que habían acumulado una amplia experiencia de lucha, con destrezas organizativas y fuertes convicciones políticas que hacía de ellos personas en condiciones para saber “qué cosas se podría convocar, cómo lograr, realmente comprometer”. Este primer elemento que señala la dirigente es fundamental tener en cuenta, ya que uno de los criterios que se ventiló desde el gobierno y los hacendados en esos días, y que se sostiene hasta la actualidad, es que el levantamiento fue producto de intervención externa, no solo respecto del movimiento indígena sino también el país. Un segundo elemento a tener en cuenta y que permite explicar lo ocurrido en el primer levantamiento es la campaña por los 500 años de resistencia contra la conquista europea.

En esos momentos veníamos preparando los 500 años de resistencia. Por un lado, se hablaba de encuentro [los gobiernos de América Latina y España], por otro de invasión [la CONAIE], de resistencia de los pueblos y se venía preparando para el 92. (Entrevista a Blanca Chancosa, 1 de agosto, 2018)

La campaña llevaba ya más o menos un año de desarrollo, permitió poner el debate sobre los significados políticos, ideológicos, históricos, económicos, culturales de los problemas estructurales que los pueblos indígenas venían enfrentados desde la conquista y la colonia. Sobre esta base se trató de socializar y retroalimentar la propuesta que la CONAIE venía construyendo desde los tiempos del Consejo Nacional de Coordinación de las Nacionalidades Indígenas del Ecuador CONACNIE (1983). Esto alimentó el discurso de la organización indígena permitiéndole acelerar los procesos de unidad de las distintas organizaciones de base. La consigna “en el 92, ni una hacienda más” dan cuenta de estas confluencias, teniendo inmediata acogida en los

territorios donde se vivían a diario los enfrentamientos por la lucha por la tierra. En medio de estos procesos les permite identificar la necesidad de “acciones nacionales”, instrumento para llevar la lucha local y material-económico al plano político-nacional, generando un cuerpo socio organizativo general. Blanca Chancosa afirma que “en diferentes provincias se iniciaron tomas [de haciendas]”. Todo esto indica que en varias provincias la movilización era algo en marcha, lo que la CONAIE debía hacer el llevar esa movilización al plano nacional.

Adicionalmente, la campaña por los “500 años de resistencia indígena” generó otro importante componente: logra estrechar alianzas con otras organizaciones sociales que actúan en los espacios del conflicto agrario, como la CEDOCUT, la Coordinadora Popular, las organizaciones cristianas de base, entre otras. Esto permitió, además, coordinar las acciones de lucha y globalizar la propuesta de la campaña, convirtiéndose entonces en “500 años de resistencia indígena y popular”, y bajo la consigna “1992, ni una hacienda en el Ecuador” involucrar a estas organizaciones en el levantamiento.

Un tercer elemento que determinó el desarrollo político del levantamiento fue el agotamiento del diálogo con el gobierno de Rodrigo Borja. Casi desde el inicio de su gobierno (1988-1992), el presidente Borja mantuvo diálogos con la CONAIE sobre temas locales y nacionales, como tierras, agua, impactos de la explotación petrolera, educación intercultural bilingüe, infraestructura, etc. El gobierno creó mediante Decreto el Sistema de Educación Intercultural Bilingüe pero no viabilizó ningún presupuesto, ni construcción de infraestructura, partidas de docentes. Los reclamos de la CONAIE no fueron atendidos pese a las innumerables mesas de diálogo instauradas, salvo la suscripción de convenios sin aplicación práctica. El 9 de mayo de 1989 se reunieron en Sarayacu los dirigentes de la CONAIE y varios delegados del gobierno y suscriben un documento de compromiso conocido como el “Acuerdo de Sarayacu” (FEPE, 1991: 6) El documento abordaba siete temas: tierra y territorio; jurídico-político; educación, ciencia y cultura; salud; infraestructura; financiamiento; y, política internacional. Este documento corrió la misma suerte que el Decreto de educación bilingüe: no tiene respues-

tas efectivas. Con la intención de presionar al Gobierno la CONAIE emitió una serie de propuestas enfocadas hacer viables los acuerdos, pero ninguno obtuvo respuesta. Los caminos del diálogo se fueron cerrando y el gobierno perdió credibilidad en las organizaciones que conforman la CONAIE.

Encendiendo la mecha

En la mañana del martes 29 de mayo de 1990 la prensa escrita informaba a los ecuatorianos que el día anterior, 28 de mayo, en la madrugada, “Un grupo de campesinos se tomó la iglesia de Santo Domingo reclamando una serie de reivindicaciones y solución a los conflictos de tierra que no han sido arreglados” (El Comercio 1990, B-4). Blanca Chancosa recuerda que ese era uno de los primeros objetivos de la toma, que la prensa de a conocer la acción a nivel nacional; el segundo objetivo, que dependía del primero, consistía en que “los compañeros en las comunidades al enterarse de la toma se sientan motivados a salir al paro nacional. Esto queríamos con la toma: encender la mecha”. Al pronunciar la última frase levanta su rostro y su mirada ya no se detiene en los límites de su estrechísima oficina, dejando ver que recordar aquellos sucesos le inyecta ánimo, pero también le produce agotamiento.

Después del problema de la tierra, el otro conflicto de importancia que ocupaba la agenda de la organización en esa coyuntura es “cómo fortalecer la educación intercultural bilingüe. Eso era la otra parte en ese año”. En el V Congreso Nacional de la CONAIE, reunida del 25 al 28 de abril de 1990, en Pijilí-Cotopaxi, se debatieron estos temas y otros de importancia local y nacional con los que se decidió “realizar una acción nacional”. Otro fue el debate sobre el tipo de acción que era posible llevar a cabo, y cuáles eran las condiciones de la política nacional en la que se desarrollaría. Blanca Chancosa recuerda que había consenso sobre la necesidad de una acción nacional, pero se seguía debatiendo la táctica en concreto, “el cómo, eso todavía no estaba decidido”. La acción nacional en primer término significaba para todos “generalizar las tomas de tierra”, pues éstas

eran una constante en mayor o menor medida desde finales de los años setenta del siglo pasado, pero para finales de los ochenta, antes del primer levantamiento, estas recrudecieron, por lo que se creía que era necesario una acción a otro nivel.

En la V Asamblea, los dirigentes de la CONAIE sometieron a discusión una propuesta titulada “Documento Político” (FEDEPE, 1991, p. 28), que expuso las líneas generales de la situación política nacional, donde se criticaba al gobierno de Rodrigo Borja por sus políticas de corte neoliberal, haciendo énfasis en la difícil situación que enfrentan las comunidades indígenas, la falta de cumplimiento de los compromisos asumidos a través de las mesas de diálogos y el abandono paulatino de políticas de reforma agraria. En la parte titulada “Nuestro trabajo organizativo” se analizó las condiciones político-organizativas que desarrollan sus tres organizaciones regionales, los espacios de coordinación nacional que se van implementando, al final aseguran categóricamente:

Es por eso que, ante la falta de respuesta gubernamental, y una vez que se ha analizado la situación de hambre y angustia de todos los ecuatorianos, la CONAIE se ve en la obligación de liderar, por primera vez, una medida de hecho que movilice a todas nuestras organizaciones y comunidades de base hacia un Paro Nacional. Esta medida la exponemos ante la Asamblea y aguardamos su decisión para definir la fecha y mecanismos de acción. (FEDEPE, 1991, p. 35)

La V Asamblea decidió aceptar la propuesta, pero cambian el carácter la medida de hecho; en la Resolución número 13 se lee: “Preparar el primer levantamiento indígena Nacional para los días 4 al 6 de junio de este año, para lo cual se conformará una comisión política y tendrá los planteamientos contenidos en el Mandato” (FEDEPE, 1991, p. 38). Del mandato nos ocuparemos más adelante. También se decidió formar comités provinciales para la implementación del levantamiento. “Con esta resolución todo el mundo regresó a sus provincias” recuerda Chancosa, que en ese momento formaba parte del Consejo Político de la Federación Indígenas y Campesinos de Imbabura FICI, “y en ese sentido también comenzamos a trabajar

con otros compañeros de otras zonas [fuera de Imbabura], haciendo reuniones a nivel campesino, a nivel de otros sectores sociales también”. Asegura que es en este espacio sostenido por la FICI, al que fueron invitados dirigentes y militantes de otras provincias, donde se decidió “encender la mecha”; es decir, una acción de punta que generó las condiciones para el primer levantamiento.

En primera instancia el levantamiento no tenía un formato establecido, cuando se pensaba en Paro Nacional se tenía como referencia las luchas urbanas obreras que consistía en movilizaciones en las calles y plazas, “en el caso nuestro eran las tomas de las haciendas y de acuerdo a lo que cada provincia pueda tener capacidad”. En este mismo espacio, luego de hacer una valoración de los efectos del llamado al levantamiento dentro de la organización de base, se decidió hacer “la toma de la iglesia de Santo Domingo, en la víspera, una semana antes del levantamiento; como para encender la mecha”.

Por razones de seguridad la iniciativa, en su fase de preparación, no fue puesta en conocimiento de la dirigencia de la CONAIE. La toma se efectuaría en el día y la hora señalada, la ejecución fue impecable. Para la toma:

yo me vine [desde Imbabura] a Quito el día anterior, con todo el equipo que habíamos planificado, porque la toma era en la madrugada, a las cinco, y cuando ya entramos pusimos candados por dentro y cada cual ocupo los puestos y responsabilidades planificadas.

Pero la iglesia no estaba vacía, era hora de la primera misa e inmediatamente después venía la siguiente, así que el primer problema fue con los feligreses que escuchaban misa, que estaba por terminar y los que pugnaban por entrar a la siguiente. Todos los fieles se sorprendieron y montaron en cólera “nos indicaron, nos dijeron de todo: salvajes, herejes, anticristos. Nos insultaron, pero igual cerramos”. El cura no se quedó atrás, luego de declararles profanadores, buscó ayuda para desalojarlos, pero ya era demasiado tarde, los indígenas tenían todo bajo control. Al inicio eran unas setenta personas, pero que finalmente terminaron siendo alrededor de doscientas personas apoderadas de la iglesia.

Lo que estaban dentro se encargaron de implementar las respectivas seguridades y los mecanismos de subsistencia, porque no se sabía cuánto iba a durar la toma; los que estaban fuera debían informar a los medios de comunicación y a los dirigentes nacionales para que asuman la representatividad correspondiente. La proclama que se sostenía desde dentro de la iglesia era denunciar los conflictos de tierra, setenta y dos (72) procesos en curso; se demandaba un diálogo directo con el Presidente de la República y una comisión mediadora conformada por la “Comisión Ecuatoriana de Derechos Humanos, Cedocut, CONAIE y de la iglesia” (El Comercio, 1990, p. 26). El arzobispo de Riobamba, Víctor Corral, era el que coordinaba esta comisión, encargada de garantizar la seguridad y de crear el diálogo.

Como esta acción fue más una decisión tomada desde la FICI, el día de los acontecimientos los principales dirigentes de la CONAIE estaban fuera de Quito, alguno incluso fuera del país, pero tuvieron que regresar inmediatamente para asumir la vocería nacional. El presidente de la organización, Cristóbal Tapuy, se negaba a asumir su responsabilidad por lo que las organizaciones de base decidieron que sea el vicepresidente, Luis Macas, debía asumir la conducción. Luis inmediatamente tomó la vocería y explicó las razones de la toma; explicó la propuesta política del movimiento indígena y oficializó públicamente el llamamiento al levantamiento.

Hasta el 4 de junio, día del inicio del levantamiento, el diálogo exigido desde la toma no se hacía viable porque el gobierno condicionaba la suspensión de la toma, ya que no “actúa bajo presión”; sin embargo, la CONAIE no suspendía la medida si no se instalaba en primer lugar el diálogo. La posición de los indígenas es consecuencia de la falta de resultados en casi dos años de diálogo, y como para echar más leña al fuego las cámaras de hacendados y ganaderos hicieron pública su posición, acusando a los indígenas de estar manipulados por organizaciones internacionales, de generar violencia en el campo, de perjudicar la economía nacional, y rechazaron la supuesta “tolerancia gubernamental que existe con relación a la presencia de activistas pseudo religiosos extranjeros y nacionales [...] que se ha infiltrado en el sector campesino, creando el más completo

desorden y caos” (Moreno & Figueroa, 1992, p. 77), y advierten de las consecuencias fatales que se pudieran producir.

La toma de la iglesia va más allá de sus objetivos, además de “incendiar la mecha”, puso en evidencia la actitud intransigente del gobierno nacional y demostraba a los hacendados como sectores de poder reacios a soluciones políticas de los conflictos de tierra; además, desnudó las estructuras sociales, políticas y culturales de un sistema hegemónico racista, que ante la presencia fuerte de los indígenas no dudó en sacar del armario los dispositivos coloniales de discriminación. La contundencia y firmeza de quienes estaban dentro de la iglesia y la actitud violenta del gobierno y de los hacendados indignó a las comunidades, motivándoles a salir a las carreteras, a las ciudades capitales de provincias, a tomarse tierras etc. A Quito llegaron desde las provincias más cercanas a solidarizarse con la toma; además, al levantamiento no solo respondieron las comunidades indígenas, también lo hicieron casi todos los sectores organizados urbanos.

Dentro de la iglesia las noticias del inicio del levantamiento, que escuchaban por radio, motivaron a todos. La tensión de los primeros días es reemplazada por el optimismo; empezaron entonces a sumarse más delegados de provincias. Se dio la convergencia de la toma con el levantamiento dando dimensiones inesperadas a la “acción nacional”. Con el levantamiento se empezó a hablar del “Mandato por la defensa de la vida y los derechos de las nacionalidades indígenas”. Sobre este documento existieron dos versiones: la que consta en “Levantamiento Indígena: Documentos y testimonios”, publicado por FEPE, que en la presentación menciona contener documentos oficiales y originales y que contaron con la colaboración de Luis Macas, entonces presidente de la CONAIE, y de Luis Maldonado, quien coordinaba en ese tiempo la campaña de los 500 años; el segundo se encuentra en el libro “El levantamiento indígena del inti raymi de 1990” de Segundo Moreno y José Figueroa, que pone como fuente Kipu # 15 de 1990. Existe una tercera versión en el archivo digital del historiador estadounidense Marc Becker,³ donde encontramos cuatro fuentes; la primera el texto

3 <http://www.yachana.org/earchivo/conaie/>

“Presente y futuro de los pueblos indígenas” de José Sánchez Parga, la segunda del Diario Hoy, la tercera del boletín Riccharishun # 2 del ECUARUNARI, y la cuarta del libro “De campesinos a ciudadanos diferentes” de Jorge León Trujillo.

Las diferencias entre las versiones, se dividen entre las que aseguran que es “original y oficial” la de quince puntos; y, la otra versión, que tiene dieciséis. En la primera versión los cinco primeros puntos tratan sobre el problema de la tierra, el agua, el presupuesto para el sistema de educación bilingüe, presupuesto a los organismos del Estado relacionados con el agro; el tema de la plurinacionalidad y los derechos culturales están a partir del numeral siete. En la segunda versión, de dieciséis puntos, en primer lugar, está la plurinacionalidad, luego vienen los temas de tierras y agro. Esta variación no es solo de orden, expresa un cambio del carácter político de la propuesta; recordemos que en el testimonio de Blanca Chancosa se hace énfasis en los conflictos de tierras como razón de la “acción nacional”. Esto también se puede ver en las publicaciones de la CONAIE entre su V Asamblea y el inicio del levantamiento.

El diálogo CONAIE-Gobierno se inició el 6 de junio, dando fin a la toma de la iglesia de Santo Domingo, pero el levantamiento continuó hasta el 12 de junio, el diálogo siguió por varios meses más. Como resumen podemos anotar que el primer levantamiento indígena de 1990 no fue un único acontecimiento, fueron dos acciones que se juntaron en un proceso global. El levantamiento escapó a toda previsión, pues se fue “constituyendo” conforme se fueron dando los acontecimientos, las actitudes y respuestas de sus tres actores principales (movimiento indígena, gobierno nacional y hacendados) Finalmente, los discursos, documentos y propuestas que la CONAIE, emitidos durante el levantamiento, en ningún momento es unívoco, está lleno de tensiones, convergencias reelaboraciones inmediatas. Caso aparte merece la denominación de “levantamiento del inti raymi”, tal cosa no encontramos en ningún documento ni discurso de los dirigentes de la CONAIE, ni antes ni en los días del levantamiento. El primer texto donde aparece es en el libro de Moreno y Figueroa (1992).

Bibliografía

- Ginzburg, C. ([1976]1999). El queso y los gusanos. *Atajos 12*. Barcelona-España.
- Levi, G. (1994). Sobre microhistoria. En *Formas de hacer historia de Peter Burke*. Madrid: Alianza Editorial.
- Federación de Estudiante Politécnicos del Ecuador FEPE (1991). Levantamiento Indígena: Documentos y Testimonios CONAIE. FEPE-90-92. Guayaquil.
- Moreno, S., & Figueroa J. (1992). *El levantamiento indígena del inti raymi*. Quito: Abya- Yala.

El Movimiento Indígena en la Educación Intercultural Bilingüe: Treinta años de historia y reivindicación

Adriana Rodríguez Caguana

El nacimiento y la lucha por el reconocimiento

Las décadas del setenta y del ochenta fueron especialmente significativas para la historia nacional. Se dieron dos reformas agrarias (1964 y 1973) y el *boom* del petróleo en 1973, hecho que cambió la estructura económica nacional e incidió en la transformación de toda la política cultural y educativa nacional. La Amazonía ecuatoriana se constituyó como el centro de interés de los capitales internacionales, los cuales fueron direccionados por el Estado a través de una política extractiva y de colonización de los territorios.

Los proyectos de colonización incidieron de modo particular en la región amazónica ecuatoriana produciendo un efecto no esperado por el Estado: los pueblos indígenas reclamarán no sólo el derecho a la tierra sino a su territorio ancestral y, adicionalmente exigirán algunas prestaciones estatales sobre todo en las áreas de la comunicación vial, la salud y la educación. (Moya, 1990, p. 370)

Paralelamente, hubo un contexto regional de auge de los organismos nacionales e internacionales de derechos humanos, debido a la resistencia de las dictaduras que azotaron al Cono Sur. Al mismo tiempo que crecían estos organismos, aumentó el número de organizaciones indígenas en el país, no por casualidad, sino porque en las

décadas posteriores al reconocimiento de la Declaración Universal de Derechos Humanos, la Iglesia de la Nueva Teología de la Liberación promovió una concientización *pro homine* en las comunidades. Por ejemplo, las escuelas radiofónicas populares de Monseñor Leonidas Proaño usaban como contenidos parte de estos derechos en los procesos de alfabetización. Los discursos del clérigo relatan el proceso de una educación liberadora, inspirada por la pedagogía de Paulo Freire, que transformó la autopercepción de miseria hacia otra que despierta la dignidad humana.

Eso explica por qué, desde el nacimiento de la ECUARUNARI en 1976 hasta 1988, se legalizaron 1525 asociaciones y comités campesinos agrícolas en las nueve provincias de la sierra ecuatoriana (Sánchez Parga, 2010). Por un lado, había un crecimiento de la conciencia organizativa y, por otro, había empezado una política extractiva de los recursos naturales que amenazaba con los desplazamientos territoriales. Este crecimiento no fue un fenómeno aislado del país, sino parte de un contexto internacional de efervescencia de los movimientos indígenas en la región: Bolivia, Guatemala, Nicaragua y México, entre otros. La educación intercultural en lenguas indígenas ha sido parte de un pliego de peticiones que interconecta los derechos territoriales con los lingüísticos.

Durante el gobierno de Jaime Roldós Aguilera se creó el Programa Nacional de Alfabetización, con dos subprogramas: el subprograma quechua y el subprograma castellano. El primero se ejecutó a través del Centro de Investigación para la Educación Indígena (CIEI) de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador, instituto que había firmado previamente un acuerdo con el Ministerio de Educación. Durante el mismo año se logró la alfabetización a través del kichwa unificado. Durante este proceso el movimiento indígena, liderado hasta entonces por la ECUARUNARI contribuyó al programa y con el centro pese a las diferencias existentes. Tal como lo sostiene Moya (1990, p. 373):

Pese a las divergencias de la CONAIE con el CIEI nunca estuvo en juego el proceso de alfabetización. Por el contrario, mientras el CIEI realizaba las cartillas de alfabetización la FENOC y el ECUARUNA-

RI realizaban conjuntamente a través de un equipo técnico mixto (delegados indígenas y personal).

Después de seis años, la CONACNIE, convocó a un nuevo encuentro, que se llevó a cabo entre el 13 y el 16 de noviembre de 1986, y en el que se creó la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador, CONAIE. El nacimiento de la organización fue producto de un desarrollo de las organizaciones y de un proceso de escolarización que permitió el fortalecimiento de intelectuales indígenas con historias de vida que deben ser retomadas por la memoria nacional porque en ellas se encuentran los pasajes más abyectos de racismo y discriminación junto con la resistencia colectiva e individual. Cabe destacar que las mujeres indígenas cumplieron un protagonismo particular en las organizaciones, especialmente cuando hablamos de reivindicaciones lingüísticas y educativas. Blanca Chancosa (2005), quien sigue siendo una de las principales voces del movimiento indígena tiene un relato que nos permite visualizar el lugar de la educación como política reivindicativa del movimiento y de la memoria de resistencia que evoca otro derecho que está por construirse, el de significar y rehacer la historia. En varias entrevistas la histórica dirigente del movimiento indígena ecuatoriano, Blanca Chancosa, ha recordado episodios de su tránsito como estudiante y docente en la que rememora a su abuela y las dificultades ante el racismo.

Parece que fui una esperanza para ella, ahora lo entiendo. Cada día, al regresar de la escuela, me preguntaba con premura e ilusión si ya podía leer. Enséñanos tu cuaderno o qué dice aquí, señalaba, adelantándose a mis avances, aunque solo tenía 6 años (...) Yo era la profesora más guagua. Cada que me veían llegar, los niños gritaban felices: ¡ya viene la señorita, ya viene la señorita! Una vez, un padre de familia, casi en mi delante, le dijo a su hijo: ¿Cuál señorita? ¿Dónde está, pues, la señorita? Fuera señorita si usara zapatos y otra ropa. ¡No es señorita, es india, longa, igual a nosotros!¹

1 Entrevista realizada por Vásconez Elena (2015). *Blanca Chancosa: una esperanza para su pueblo*. Publicado en: <https://bit.ly/2WFm2eZ> (10/10/2019).

En este corto relato se registra la relación interdependiente de los derechos lingüísticos y la lucha contra el racismo y la discriminación. Además, existe una relación interdependiente de estos derechos con los territoriales a lo que he denominado derechos lingüísticos-territoriales (Rodríguez, 1917). La correspondencia de la lengua, la organización y el territorio permitió el nacimiento de una concepción compleja de los derechos alejada de la percepción individualista y aislada de los derechos occidentales. Esta característica convierte al movimiento indígena en una complejidad organizativa e histórica que articula los criterios clasistas con la reivindicación de la identidad étnica. Es precisamente esta riqueza la que ha permitido el duro cuestionamiento a los modelos de Estados-nación, que son simple ficciones no resueltas de las clases dominantes. Cuestionamientos que, además, parten de la realidad socio-económica de explotación y exclusión a partir de una reivindicación cierta como lo es la “identidad”, fundamento de los derechos colectivos. Tal como lo sostiene Brysk, “La identidad india se impone —nosotros tenemos nuestros propios nombres, pero si nos llaman indios, nos rebelamos como indios (2009, p. 76).

Levantamientos de los noventa y la EIB

El “festejo por los 500 años de la Conquista de América” en el gobierno social demócrata de Rodrigo Borja fue uno de los detonantes del levantamiento de 1992, como lo fue previamente, el incumplimiento del Acuerdo de Sarayaku a finales de la década del ochenta, desatando la inconformidad de las organizaciones de base que habían sufrido una historia de exclusión social y económica. Entre las peticiones y demandas de los levantamientos se encontraba, además de los derechos territoriales, el cumplimiento de los acuerdos entre el Ministerio de Educación y Cultura, y la CONAIE, para el otorgamiento de recursos a la Dirección Nacional de Educación Intercultural Bilingüe (DINEIB). Ciertamente, tal como lo sostiene Küper (1998), con la DINEIB se inició una tercera fase en la historia de la educación bilingüe en el país que contó con la participación del movimiento indígena a través de la CONAIE.

Sin embargo, hay que resaltar que el levantamiento no se restringió únicamente a peticiones concretas en materia de política pública, sino a acciones simbólicas que golpeaba el colonialismo interno de la conciencia blanco-mestiza. Así, por ejemplo, la toma de iglesias, la resignificación de palabras usadas para estigmatizar, como “runa”, la denuncia contra el racismo, el desabastecimiento de los mercados y las carreteras tomadas, visualizaron el poder simbólico u organizativo de la comuna llevado a la ciudad capital del Ecuador, Quito. Además, poco después del levantamiento, en el mismo año de 1990, se celebró la Declaración de Quito, convirtiéndose en el primer instrumento internacional creado por las organizaciones indígenas del continente.

Las connotaciones simbólicas han estado presentes en los distintos levantamientos, así, el de 1992 ocurrió precisamente en el año en el que se celebraba los 500 años de la Conquista de América. Esto irrumpió la planificación continental de los señores embajadores quienes estaban preparando el festejo denominado “El encuentro de dos mundos”. Frente al despiste blanco-mestizo, el movimiento indígena lanzó un contra-festejo bajo la consigna “500 años de resistencia”. A partir de entonces en Ecuador el conocido “Día de la Raza”, festejado en las escuelas regulares, o llamadas hispanas, dejó de ser una celebración, al menos abiertamente, consentida. Esto representa no solo un cambio lingüístico en cuanto a su significante, sino también en cuanto a su significado.

No se puede desconocer que el debate sobre la existencia de dos sistemas educativos paralelos, Educación hispana y la Educación Intercultural Bilingüe (en adelante, EIB), estuvo presente desde la creación de la DINEIB en 1988. Efectivamente la dirigencia indígena consideró que su sistema educativo debía gozar de cierta autonomía para la vigencia de sus derechos culturales. Sin embargo, tal como lo sostiene Muyolema (2016), en realidad la DINEIB nunca gozó de autonomía, ni tampoco fue financiada completamente por el Estado; en otras palabras, la DINEIB se convirtió en una instancia ambigua de coordinación que se mantuvo gracias a los esfuerzos de las comunidades y del propio movimiento. La crítica de la coexistencia de los dos sistemas educativos en el Ecuador fue un argumento fun-

damental para centralizar la educación bajo las políticas educativas nacionales a partir de la Constitución de 2008. La crítica a la división del sistema educativo de EIB no consideraba que se produjo bajo políticas discriminatorias, ya que la inversión *per cápita* en el sistema EIB era inferior a la de la escuela “hispana” lo cual creaba una discriminación *de facto* por parte del Estado. Sin embargo, y pese a este estado de exclusión, hubo experiencias valiosas plasmados en el Modelo del Sistema de Educación Intercultural Bilingüe, el cual fue reconocido internacionalmente por la UNESCO en 1993 constituyéndose así en un referente latinoamericano.

Constitución de 2008: nuevos desafíos para la EIB

La Educación Intercultural Bilingüe fue uno de los principales debates en el nuevo escenario político nacional después de su centralización a partir de la Constitución de 2008 y fue una de las causas de la ruptura del movimiento indígena y el gobierno de Rafael Correa. De esta forma, mientras unos apostaban por su centralización con cierto nivel de autonomía, otros consideraban que se debía constituir una educación autonómica (Simbaña, 2014). Una de las intelectuales, dirigente indígena, Mónica Chuji, en una entrevista realizada en febrero de 2013, expresó que la centralización fue una de las grandes pérdidas políticas del movimiento indígena:

Lo asumimos como una derrota moral y política. Primero porque fue el derecho a la educación conseguido en la década de los ochenta con Jaime Roldós quien fue el primero en interesarse por el idioma kichwa y la educación. Con este antecedente se logró la educación intercultural bilingüe como un derecho y se logró una institucionalidad, basada en el convenio 169 de la OIT. Para nosotros fue una de las conquistas históricas, por eso muchos dirigentes indígenas no estuvieron de acuerdo en aprobar la Constitución, porque para ellos, en materia de derechos indígenas, es un retroceso. Primero porque la EIB pierde su autonomía y se somete a la autoridad única de la educación hispana. Esto hasta podría estar bien, pero el problema es que se convierte en botín político, porque antes el director de la

DINEIB lo elegían las nacionalidades y ahora lo pone el Ministro de Educación. Esto lo hemos denunciado porque es una violación a nuestros derechos. ¿Cómo lo hemos procesado? Denunciando y poniendo demandas de inconstitucionalidad, pero como se vinieron muchos decretos en contra de nuestras instituciones, nos saturaron, pero en términos reales y en términos de derechos, para nosotros esto es una flagrante violación. Además, retoma la educación religiosa para la educación indígena, lo cual representa un retroceso de siglos en materia constitucional.²

Finalmente, la centralización se realizó bajo el Sistema de Educación Intercultural Bilingüe; es decir, bajo las rectorías del Ministerio de Educación del Ecuador. Ciertamente la centralización no fue un acuerdo democrático entre el movimiento y el gobierno de la “revolución ciudadana”, sino una imposición manifiesta que llevó al movimiento a presentar varias demandas de inconstitucionalidad a los decretos 1585 y al Acuerdo Ministerial 066-09; finalmente, en el año 2011, se promulgó la Ley Orgánica de Educación Intercultural, LOEI. Esta ley fue promulgada en el Congreso después de casi dos años de discusión y tensión con la CONAIE, la que incluso presentó su propia propuesta de ley que no fue acogida por la mayoría parlamentaria.

En todo caso, la LOEI hizo posible la centralización de la educación intercultural bilingüe en los organismos nacionales de educación en su artículo 77 y creó el Sistema Intercultural Bilingüe. El sistema está compuesto por la Autoridad Educativa Nacional, el Consejo Plurinacional del Sistema Intercultural Bilingüe, la Subsecretaría del Sistema de Educación Intercultural Bilingüe, la Dirección Nacional de Educación Intercultural Bilingüe y el Instituto de Idiomas, Ciencias y Saberes Ancestrales (Artículo 83, LOEI). En la Ley podemos encontrar tantos los fundamentos (Art. 79) como los fines (Art. 80) que rigen a la educación intercultural bilingüe en Ecuador, en la

2 Entrevista realizada por la autora el 18 de febrero de 2013 para la investigación de tesis doctoral en Derecho Internacional en la UBA defendida el 5 de diciembre de 2015 “Los derechos lingüísticos y culturales de los pueblos indígenas del Ecuador. Antecedentes y vinculación con la legislación internacional de derechos humanos 1944-2014”.

que se reitera el principio de libre determinación de los pueblos, el respeto a la pacha mama, a los derechos individuales y colectivos, la interculturalidad y el fortalecimiento de la identidad, de la lengua y de la cultura. Sin embargo, estos principios, propios de los derechos humanos de los pueblos indígenas, estipulados en la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, la Declaración Americana sobre los Derechos de Pueblos Indígenas y en el Convenio 169 de la OIT, no es coherente con la división política, ya que no existe una participación activa del movimiento. De esta forma, la Subsecretaría —autoridad máxima de educación después del ministro— es parte del gabinete ministerial del Ejecutivo, mientras que el titular del Instituto de Idiomas es designado a través de un concurso público de méritos y oposición (Art. 89, LOEI). Esta estructura impide niveles de participación democrática de las comunidades, los pueblos y las nacionalidades en el Sistema de Educación Intercultural Bilingüe.

Después de casi seis años de vigencia de la LOEI, se hizo público (octubre de 2016), el nuevo currículo de la EIB y todavía, hasta el año 2020, se espera la impresión de los textos escolares en diversas lenguas ancestrales. El retraso de la política evidencia varias aristas: un desconocimiento por parte del Estado sobre las dimensiones de la EIB; el cierre de escuelas unidocentes de las comunidades, que no tuvieron un contrapeso político ni construyeron un canal comunicativo con el movimiento indígena para proyectar una EIB consolidada. La actual Subsecretaría del Sistema de Educación Intercultural Bilingüe ha puesto en marcha varios programas y proyectos, pero todavía no son visibles en las comunidades. Incluso, el anuncio de la reapertura de las escuelas de EIB en el actual gobierno de Lenín Moreno ha sido solo una retórica de mal gusto. Ciertamente los problemas de la aplicación de la política educativa de la EIB no pueden ser resueltos a espaldas de los intelectuales, dirigentes y organizaciones en su conjunto. Un discurso que llevó al gobierno a reabrir la universidad intercultural Amawtay Wasi en el año 2018 en medio de una mesa de diálogo que no llegó a buen fin, precisamente porque el movimiento entendió desde el primer levantamiento que los derechos educativos

y culturales no son independientes de los económicos y sociales. La historia deja buenos aprendizajes.

Interculturalidad educativa, un aporte después de treinta años de lucha

A pesar de todas las críticas que hemos realizado al texto de la LOEI existe un acierto que vale la pena resaltar y es el mandato de la interculturalidad en todo el sistema de educación nacional. Este es un es significativo por ser uno de los aportes del movimiento indígena y del pensamiento intelectual crítico ecuatoriano (Walsh, 2010; Kowi, 2011; Llasaj, 2014) que consideraba que la interculturalidad debe ser el fundamento mismo de todos los procesos educativos en todas sus etapas, desde la preescolar hasta la universitaria.

Si bien en el terreno de las políticas públicas la interculturalidad sigue siendo un mandato que se queda en la textualidad, no se puede negar que nos encontramos ante un debate sobre el quehacer educativo nacional en un contexto donde coexisten catorce nacionalidades; además, de otras configuraciones culturales, como el Pueblo Montuvio, el Pueblo Afrodescendiente y los migrantes. Queda entonces abierta la pregunta ¿Cómo debe construirse la interculturalidad en la educación nacional? ¿Cómo edificar una interculturalidad educativa, equitativa y de calidad, que respete los distintos saberes sin la pretensión asimilacionista? Preguntas que todavía no están resueltas, pero es deber nuestro reflexionar en torno a ellas y no dejarlas en el olvido, porque el Estado-nación hegemónico no fenece solo con cambiarle el nombre o apellido.

En este sentido, Boaventura de Sousa Santos (2010) ha dicho algo cierto respecto a que la interculturalidad y la plurinacionalidad son procesos en construcción y solo será posible la realización de ambas cuando tengamos una nueva relacionalidad equitativa; es decir, cuando entendamos que la decolonización debe ser integral y debe llegar principalmente al mestizo colonizado. La interculturalidad también nos lleva a preguntarnos sobre las causas de tales desigualdades (culturales, sociales y económicas) que están precisa-

mente en las relaciones de explotación, capitalista. Entonces supone una radicalidad respecto del respeto a la diversidad y la lucha de los colectivos históricamente discriminados. Los aportes dados por la filosofía política respecto de la interculturalidad del sur no se pueden entender desprendidos de la historia de reivindicaciones de los pueblos indígenas. De hecho, Betancourt la considera como una forma de “justicia cultural” que trata de subsanar una historia de desigualdades y de (in)humanidad. Además, supera la “tolerancia” y apuesta por el afecto, porque, “solo se tolera lo que no se ama”.

Conclusiones

El movimiento indígena ecuatoriano, específicamente la CONAIE, ha promovido una interculturalidad radical desde el momento mismo de su nacimiento, pues cuestiona las relaciones de desigualdad estructural y promueve una nueva forma de relación social desde la descolonización. El derecho a la EIB ha sido una constante en las demandas de todos los levantamientos y es un tema principal de interés en el pensamiento intelectual intercultural. Nos planteamos el sueño una interculturalidad nacional, pero esto solo es posible si el movimiento indígena ecuatoriano sigue fortaleciéndose.

Es cierto que la lucha por el reconocimiento de la intercultural no ha sido fácil y, paradójicamente, desde la Constitución de 2008 que declara al Estado como plurinacional e intercultural el movimiento ha sufrido ataques en su vida organizativa, incluso se ha presentado un resurgimiento oprobioso de discursos racistas que fueron resucitados en el último levantamiento de 2019. Pero esto no es casual, indica que el Estado-nación monolingüe y monocultural sigue latente en la conciencia de los mestizos. Probablemente sea la hora de extender la reflexión hacia los mestizos, quienes más sufren el peso del complejo y la dominación cultural; sin esta reflexión la construcción de la interculturalidad seguirá siendo una entelequia.

La lucha por el derecho a la Educación Intercultural Bilingüe, así como la interculturalidad, sigue en pie y nos atañe a todos, intelectuales, activistas, estudiantes y docentes, actualizarlo. Solo enton-

ces el mestizo se verá cuestionado e invitado a su propio auto-reconocimiento, que lo aleje del “auto-odio”, sentimiento colonial que lastima. Ciertamente la falta de reconocimiento produce daño en la dignidad misma de las personas y de los colectivos. El movimiento indígena del Ecuador contribuyó no solo al reconocimiento de los derechos de la diversidad, sino sigue luchando contra el racismo colonial en la región; por tal motivo, celebramos sus 30 años de vida.

Bibliografía

- Brysk, A. (2009). *De la tribu a la aldea global: derechos de los pueblos indígenas, redes transnacionales y relaciones internacionales en América Latina*. Madrid: Editorial Bellaterra.
- Fornet-Betancourt, R. (2011). *La filosofía intercultural y la dinámica del reconocimiento*. Ed. Universidad Católica de Temuco.
- Kowii, A. (2011). *Interculturalidad y diversidad*. Quito, Ecuador: Universidad Andina Simón Bolívar sede Ecuador-Corporación Editora Nacional.
- Küper, W., & Valiente, T. (1998) *Lengua, cultura y educación en el Ecuador 1990-1993*. Quito: Abya-Yala.
- Llasag Fernández, R. (2014). Constitucionalismo plurinacional e intercultural de transição: Equador e Bolívia. *Meritum*, 9(1), 265-319 Belo Horizonte..
- Moya, R. (1990). Un decenio de educación bilingüe y participación indígena: Ecuador. *Perspectivas: Revista trimestral de educación comparada* (3), 369-381. UNESCO.
- Santos, B. de Sousa (2010). *Refundación del Estado en América Latina. Perspectivas desde una epistemología del sur*. Quito: Abya-Yala.
- Walsh, C. (2010). Interculturalidad crítica y educación intercultural. En J. Viaña, L. Tapia, C. Walsh, *Construyendo interculturalidad crítica*. La Paz: Convenio Andrés Bello. ISBN: 978- 99954-785-1-3.

Entrevistas realizadas

Mónica Chuji, 20 enero de 2013.

Floresmil Simbaña, 21 y 22 noviembre de 2014

Armando Muyolema, 20 y 21 de junio de 2016

Mujeres indígenas del Ecuador: La larga marcha por el empoderamiento y la formación de liderazgos

Dolores Figueroa Romero

“Me gusta el proceso de empoderamiento de las mujeres porque realmente refleja cambios a nivel personal. Esta es una de las cosas más transformadoras que ha ocurrido dentro del movimiento indígena”.

Floresmilo Simbaña (Entrevista personal, Quito, 2006)

“Hemos venido a este foro como mujeres delegadas, no como esposas de...
No seremos más testigos callados.
Estamos luchando lado a lado en esta batalla,
así que reclamamos el lugar que merecemos.
Mujeres y hombres tiene que construir juntos
un mundo nuevo”.

(Blanca Chancosa , 2do. Encuentro Continental de Pueblos
y Nacionalidades Indígenas del Abya Yala, Julio, Quito, 2004)

Introducción

Este ensayo trata sobre la experiencia organizativa y de formación de las mujeres indígenas kichwas en el desarrollo político del movimiento indígena del Ecuador en los últimos treinta años. El propósito del ensayo es visibilizar la participación de mujeres en el recuento histórico de la movilización indígena y constitución de lo que en la literatura politológica latinoamericana fue descrito y re-

conocido como uno de los movimientos indígenas más fuertes de América Latina (Zamosc, 2004). Más allá de reflexionar sobre los cambios políticos en las relaciones Estado-sociedad en Ecuador que el movimiento indígena provocó, lo que quiero mostrar es la particularidad del proceso organizativo de las mujeres indígenas formándose como líderes para impactar desde su experiencia como mujeres en: 1) el movimiento indígena mixto; 2) en los enfoques de las agencias de cooperación; y 3) las políticas de gobierno en materia de participación política.

El ensayo dialoga y se sitúa en relación a los elementos de análisis que la literatura feminista politológica ha debatido sobre la naturaleza de los procesos organizativos de mujeres y la generación de nuevas subjetividades políticas para revertir relaciones de opresión (Cornwall & Rivas, 2015), y que en caso de las mujeres indígenas no se restringen a las inequidad de género sino también interpelan la interrelación de discriminaciones de varios órdenes (Hernández, 2001; Cunningham, 2006; Sánchez, 2005). Las experiencias organizativas que refieren a las mujeres indígenas ecuatorianas están ligadas a la lucha de sus pueblos en primer plano y a una secuencial toma de consciencia sobre la especificidad de su condición de mujeres, de tal manera que aportan a la reflexión sobre las barreras que limitan la presencia de mujeres lideresas en espacios claves del quehacer organizativo indígena, así como en otros espacios de la vida política institucional. En el caso ecuatoriano mencionaríamos que la presencia de mujeres en procesos organizativos de base no se dio a consecuencia de un trabajo previo de concientización en género sino como parte sustancial a la lucha por la supervivencia y dignidad de los pueblos, específicamente en la desarticulación de sistema hacendario (Cervone, 2002).

La tesis en la que se fundamenta este ensayo es que las mujeres indígenas del Ecuador, las llamadas en el léxico popular activista “como las que vienen de procesos”¹ son hoy en día reconocidas como actoras políticas en su propio derecho; pero la constitución de ellas como sujetos llevó aparejado álgidos debates, encuentros y desencuen-

1 Floresmilo Simbaña, entrevista personal en Quito, 2004.

tros con el feminismo organizado en Ecuador, la cooperación externa, y el liderazgo masculino indígena a fin de perfilar las condiciones, los recursos y los medios para la formación de liderazgos y su empoderamiento. Estos debates están fuertemente anclados en la contraposición de visiones de justicia donde, para las feministas liberales el espacio de lo colectivo y cultural es opresivo para las mujeres, mientras que para las luchas indianistas la diferencia étnico-racial las legitima para denunciar opresiones de orden colonial (Hernández, 2001). Esta contraposición también genera presupuestos sobre distintos espacios de liberación, uno feminista autónomo de mujeres actuando en separado de sus colectivos, y otro indígena orgánico que actúa en función de la colectividad por encima de las diferencias internas.

En relación a la contraposición de visiones mencionada es que entendemos conceptualmente la articulación de la identidad política de las lideresas indígenas como fundamentalmente relacional pues se ha dado en tensión, diálogo, negociación y reflexión con planteamientos activistas de los y las aliadas que han apoyado de sus procesos formativos y políticos (Stephen, 2001; Lucero, 2008). Los resultados de estos diálogos son múltiples, y varían de región a región, escalas y espacios organizativos, sin embargo, se puede afirmar que las mujeres indígenas han sido particularmente hábiles y creativas en generar sus propias estrategias de cambio que intentan reconciliar y actuar en doble vía, abogar en pro de los derechos colectivos de sus pueblos y comunidades, y en hacer visible las condiciones y barreras que las discriminan, violentan y victimizan por ser mujeres (Sánchez, 2005). Esa creatividad se materializa en críticas concretas al pensamiento feminista liberal hegemónico, en la descentralización de categorías de análisis de género, la feminización de la narrativa contemporánea del movimiento indígena ecuatoriano, y el cuestionamiento a formas de ejercer el liderazgo vertical y autoritario.

Hace treinta años las mujeres indígenas eran un sujeto completamente ausente en la literatura politológica e histórica sobre movimientos sociales indígenas, pues su actuar organizado se presumía fusionado con las acciones de resistencia en general de sus pueblos y organizaciones (Gall & Hernández, 2004; Figueroa, 2011).

El argumento era que las mujeres indígenas se movilizaban y unían sus fuerzas al unísono de las acciones encabezadas por sus compañeros hombres. Sin negar la importancia de estas narrativas sobre las acciones populares, donde ciertamente las mujeres se sumaron de diversas maneras, la particularidad del aporte femenino en esas luchas indígenas fue totalmente desconocido (Gall & Hernández, 2004). Aunada a la invisibilidad femenina en la politología y la historiografía, también las lecturas feministas sobre regímenes de género en sociedades no-occidentales contribuyeron al silenciamiento de las mujeres indígenas victimizándolas por fuerzas estructurales patriarcales (Stolen, 1987). Por su parte el discurso desarrollista de los años ochenta —que aun cuando tuviera la buena intención de transformar los mecanismos generadores de pobreza femenina— reinscribía la categoría de mujer indígena en una posición de inferioridad e indefensión con respecto a la agencia y condición de las mujeres de la media nacional (Martínez Novo, 2008; Radcliffe, 2015).

Y finalmente el reformismo multicultural aún con su celebrado reconocimiento de la diversidad tuvo efectos dispares para las mujeres indígenas, pues por un lado facilitaron una estructura de oportunidades para la obtención de recursos etiquetados para el desarrollo con identidad y equidad, pero por otro individualizaron formas de empoderamiento económico que poco hicieron por atender de manera integral los efectos del neoliberalismo en las economías de subsistencia campesina-indígena (Rousseau & Ewig, 2017; Radcliffe, 2015).

Afortunadamente, tanto para el movimiento indígena ecuatoriano como para las mujeres organizadas muchas, más cosas pasan en la arena de las movilizaciones y la acción colectiva, a contra pelo de la construcción de discursos y las políticas de gobierno (Varese, Delgado & Meyer, 2008). Los cambios sustanciales en las relaciones Estado y pueblos indígenas en los años noventa en América Latina no hubieran ocurrido de no ser por la beligerancia de la resistencia popular. También los cambios en cómo pensamos ahora el poder, la justicia social y los derechos humanos de los pueblos indígenas no hubieran sido posibles sin la vitalidad del movimiento de mujeres indígenas (Sieder, 2017; Cervone & Cucurí, 2017). Primero, porque

en variados momentos de la vida política y social del Ecuador moderno las mujeres indígenas han tenido una participación sustantiva y determinante como fueron las luchas del campesinado indígena que en los años cincuenta y sesenta lograron el desmontaje del sistema productivo colonial hacendario (Rodas Morales, 2005). Segundo, porque ellas han buscado de igual forma impactar en procesos de politización de la identidad campesina-indígena a través de su participación en organizaciones nacionales de izquierda como la Federación Ecuatoriana de Indígenas (FEI). Y ya en el seno de las organizaciones contemporáneas indígenas, ellas han buscado democratizar la vida interna de movimiento indígena mixto avanzando reflexiones y posicionamientos desde su subjetividad política femenina (Figuerola, 2011). Otra faceta más de su aporte ha sido la incursión de mujeres indígenas en la vida política-electoral del país a nivel local y nacional contribuyendo con ello a repensar los límites de la representación democrática y cultural política partidaria (Pacari, 2002; Figuerola, 2010; Pérez, 2018); y finalmente podría agregar que las mujeres indígenas toman parte en la defensa de sus territorios y recursos naturales (Vallejo & Bravo, 2018).

Para cerrar esta sección introductoria retomo elementos del análisis del proceso organizativo de las mujeres indígenas a fin de ligarlos a las siguientes subsecciones del ensayo. Como fue mencionado, parto del principio analítico que la construcción de la identidad genérica y política de las mujeres indígenas es relacional y producto de la praxis de resistencia, y diálogos con actores y aliados en procesos de lucha concretos. Estos dos elementos han coadyuvado a la politización de la identidad de las lideresas y a la consecuente articulación de acciones estratégicas que han trascendido el espacio local (Lucero, 2008; Becker, 2008; Stephen, 2001). ¿Cuáles son los factores sociales y políticos de los procesos organizativo de las mujeres indígenas ecuatorianas para la emergencia de una voz autónoma y empoderada? Para dar respuesta a estos cuestionamientos quisiera dirigir mi análisis hacia experiencias cruciales de ellas en el movimiento indígena mixto que, sin duda, han tenido un impacto importante en la emergencia de lideresas que han asumido distintas tareas políticas.

La ECUARUNARI y pertinencia estratégica de la formación de liderazgos femeninos

A fin de hilar esta narrativa al tema de los liderazgos femeninos quisiera explicitar el sitio desde donde hago mis apreciaciones sobre las mujeres indígenas ecuatorianas, que seguramente determina en gran medida el esfuerzo explicativo que hago aquí. Como antropóloga feminista me reconozco enriquecida por la experiencia de trabajar con mujeres indígenas organizadas, que con sus lecciones transformaron mis apreciaciones sobre el potencial emancipador de sus acciones y sobre la naturaleza política de sus proyectos de vida. He tenido la oportunidad de participar en distintos programas formativos para, con y por mujeres indígenas, y ciertamente recuerdo con mucho respeto la primera que conocí. Llegué hacer trabajo colaborativo de campo en Ecuador en el 2006 con mujeres kichwas de la organización ECUARUNARI (Confederación de Pueblos de la Nacionalidad Kichwa de Ecuador), específicamente con la “Escuela de Formación Política de Mujeres Líderes Dolores Cacuango”. Esta escuela era de una naturaleza singular pues tenía claramente un enfoque preferencial de trabajo para y con mujeres indígenas.

De manera contextual mencionaría que la ECUARUNARI se formó a raíz de un proceso de consolidación de organizaciones agrarias de la sierra que en los años sesenta y setenta habían logrado importantes reformas constitucionales por el acceso a la tierra. La ECUARUNARI surgió como una organización de tipo sindical agrarista con una misión de lucha de clase-campesinista que posteriormente en los años ochenta evolucionó hacia la incorporación de demandas étnicas, facilitando canales de coordinación con otras organizaciones indígenas regionales de la Amazonía y la costa (Guerreiro & Ospina, 2003). La ECUARUNARI tuvo un papel central y destacado en las movilizaciones y levantamientos indígenas en los noventa que llevaron a la mesa de negociaciones al gobierno de Rodrigo Borja y al rechazo de los festejos de los quinientos años del descubrimiento de América (Garcés, 2010).

Lo que llamo luchas contemporáneas indígenas, se refieren aquellas que se dieron lugar a partir de los noventa y que se trata de movilizaciones que cimbraron el país a escala nacional con un clamor enérgico por reconocimiento de la diversidad (Zamosc, 2004; Pallares, 2008). En esos episodios de arrojo las mujeres fueron claves en los levantamientos y negociaciones poniendo sus cuerpos femeninos para afrentar al Estado ecuatoriano represivo y racista. Muchas marchas, plantones, levantamientos y movilizaciones ocurrieron antes de que surgiera el malestar y reflexividad crítica ante la falta de un claro reconocimiento y visibilización de aporte de las mujeres indígenas a los avances de la lucha política indígena y su nula inclusión en las mesas de negociación con el gobierno. Para las mujeres que fueron más allá de la esfera privada, y más allá de labores que complementaban la movilización de sus parejas activistas, el hacerse del espacio y el capital político y moral para tomar presencia y voz en las estructuras de las organizaciones implicó de un gran esfuerzo personal (Tibán, 2004; Prieto & Cervone, 1998). Ante el vacío de voces y actoras con una participación sustancial en el quehacer político-organizativo se pensó en un espacio que facilitara a mujeres de las organizaciones de base y potenciales lideresas elementos de formación normalmente fuera de su alcance a fin de fortalecer al movimiento en general con la presencia de mujeres en espacios deliberativos y decisorios (Garcés, 2010; Palacios, 2004).

Ahora bien, antes de los levantamientos contemporáneos ya había habido importantes antecedentes históricos de la participación de la mujer indígena en acciones políticas y de movilización de base, que ciertamente fueron vitales y centrales en los años más duros por el derecho a la tierra, la alfabetización y la desarticulación de sistema hacendario colonial (Palacio, 2004; Tibán, 2004). También antes de la creación de la escuela de formación es importante hacer mención de la presencia de mujeres en organizaciones de segundo nivel que con su trabajo político incentivaron la creación de secretarías de la mujer, espacios vitales que generalizaron la idea de que las mujeres debían de estar integradas de manera orgánica a procesos organizativos que eran hegemonizados por sus compañeros (Gualavisi, 2012).

Esta preocupación de las lideresas contemporáneas hizo eco del legado histórico de lideresas fundadoras como Dolores Cacuangó y Tránsito Amaguaña que tendieron las bases para argumentar la relevancia del cambio de mentalidades a través de procesos educativos y la valorización del aporte femenino a la transformación radical de los órdenes de discriminación colonial ecuatoriana (Bernal, 2004).

La creación de una escuela de formación de cuadros fue inspirada en el argumento de que era vital incluir de manera significativa a las mujeres en las dinámicas deliberativas y organizativas de las diversas organizaciones indígenas que en ese entonces conformaba a la ECUARUNARI (1995). Antes de la creación de la escuela las dinámicas de género, la participación de las mujeres había funcionado mediante acuerdos familiares, bajo el entendido de que los líderes varones se ausentaban del hogar para asistir a reuniones, acciones, a movilizaciones y debates de interés estratégico y crucial para la lucha, mientras las mujeres quedaban en casa apoyando en el cuidado del hogar y el trabajo en la chacra. El aporte de las mujeres en ese sentido fue sustancial pues aseguraba la independencia del líder para atender y movilizarse a las acciones requeridas, pero en última instancia repercutía en el aumento de la carga de la responsabilidad de las mujeres en el hogar y en la limitada politización y adiestramiento político de las mujeres en las artes de la política deliberativa y la subversión indígena (Chancosa, 2005). Esta no es una discusión menor, y no sólo es pertinente para la ECUARUNARI. La problemática de mujeres indígenas actuando y militando en organizaciones mixtas es común a otros contextos. Lideresas de larga data en el Cauca colombiano, o en los litorales del atlántico centroamericano o en las montañas altas de Chiapas podrían dar cuenta también en sus narrativas de este dilema en cuestión, que no se resuelve de manera sencilla y homogénea, sino mediante negociaciones, argumentos, acciones y procesos formativos (Pacari, 1998, ONIC, 2007; Figueroa, 2006; Gutiérrez & Palomo, 2000).

En relación a las razones antes explicadas que la Escuela de Liderazgo Dolores Cacuangó fue creada por el Consejo de la Coordinación de la Mujer Kichwa de la ECUARUNARI (Confederación de

la Nacionalidad Kichwa del Ecuador) el 25 de agosto del 1996 en la ciudad de Ambato. Su primera coordinadora nacional fue la lidere-sa Vicenta Chuma del pueblo Cañari (Mayo, 2012; Figueroa, 2011). Esta escuela inició con fondos de Ayuda Popular Noruega (APN) en 1997 en la conformación de una propuesta de formación a nivel nacional. Posteriormente se trabajó por la regionalización de escuelas con apoyo de IBIS-Dinamarca para descentralizar el proceso formativo hacia las provincias y lograr mayor cobertura de alumnas.

La conformación de la currícula de contenidos fue inspira-da por una visión claramente gramsciana sobre las cualidades de un liderazgo femenino orgánico que facilitara y coadyuvara en el fortalecimiento organizativo de base, la planificación estratégica de acciones de resistencia y en el desarrollo local de sus comunidades (Burguete, 2012, p. 122; Flores, 2014). En función de lo anterior uno de los ejes más importantes de la escuela fue el recuento histórico de las luchas del movimiento indígena en Ecuador —con sus versiones regionales particulares— a fin de consolidar la reconstitución de la identidad del pueblo Kichwa, y en un segundo momento, también de los pueblos amazónicos. Este recuento histórico se dio desde una perspectiva histórico materialista para alfabetizar a las militantes de la ECUARINARI sobre los hitos más importantes de la historia contemporánea del Ecuador como fue la disputa por la tierra en los años sesentas y setentas, en los setentas con alianzas estratégicas con movimientos de campesinos y obreros, y acercamientos ideológicos claves con la izquierda ecuatoriana y la iglesia progresista. Todos estos antecedentes se mostraban clave para explicar el avance del desarrollo ideológico del movimiento indígena y su interés en temas de política nacional. Ya para los años ochenta se dio con más fuerza la construcción de alianzas entre pueblos indígenas de la región andina y la Amazonía y la defensa de los territorios indígenas ante la privatización del agro, la presencia de agro-industrias y la invasión territorial en la Amazonía (Tsenkush, 2012; Ortiz-T., 2014).

La Escuela también buscó ampliar la mirada comparativa de las alumnas sobre otros procesos políticos de movimientos indígenas en América Latina. Con ello me refiero a la inclusión de facilitado-

res(as) y material de lectura que describiera otros modelos políticos de autodeterminación y autonomía, así como la particularidad de los procesos políticos indígenas en Norteamérica, Centroamérica y países andinos hermanos. En función de lo que pasaba en otras latitudes y un conocimiento más preciso de otros contextos, las alumnas ganaban herramientas para debatir sobre las opciones nacionales y estrategias sobre las posibles vías para reformular la relación con el Estado y el poder institucionalizado.

Un elemento de contención importante de la currícula de la Escuela fue el tema de la identidad de la mujer indígena como actora política autónoma pero integrada orgánicamente al movimiento de reconstitución de sus pueblos (Palacios, 2004; Burguete, 2012; Figueroa, 2011; Mayo, 2012). Ahí había una clara intencionalidad de tomar distancia de planeamientos y lecturas feministas de la inequidad en las relaciones hombre-mujer, y en contraparte, articular reflexiones propias que hablaran de manera diferenciada y propia de las relaciones entre géneros en las sociedades indígenas. Desde este posicionamiento crítico, las coordinadoras de la Escuela² buscaron hacerse de elementos pedagógicos, ideológicos y conceptuales que contribuyeran de manera positiva a crear un espacio de entendimiento a su aspiraciones legítimas de reconocimiento. Una vía importante para pavimentar este camino fue visibilizar la herencia formativa de la trayectoria de vida de líderes indígenas aunado a un ejercicio de mapeo de los aportes femeninos normalmente invisibilizados en las esferas domésticas, comunitarias y públicas.

Es por ello importante resaltar que aún a pesar de la politizada confrontación con el discurso feminista, la Escuela facilitó a través de contenidos curriculares cuidadosamente elaborados, la reflexión sobre la formación de la identidad de la mujer indígena, relaciones de género y el ejercicio del poder desde referentes no occidentales (Figueroa, 2011). Así, nociones de complementariedad de géneros desde la mirada indígena fueron cruciales no sólo para contrarrestar la injerencia externa de donantes en el proceso de las mujeres sino para

2 Vicenta Chuma, Blanca Chancosa, Josefina Lema y Concepción Lagua.

descolonizar el discurso feminista en general. Para las lideresas indígenas también el discurso de complementariedad les proveyó argumentos poderosos para avanzar una agenda de mujeres dentro del seno de las organizaciones mixtas pues hacía un llamamiento a la recomposición del equilibrio entre géneros antes de la colonización española. También un conocimiento comparativo de la posicionalidad de otras compañeras indígenas organizadas³ en movimientos mixtos en países latinoamericanos hermanos resultó de vital importancia conocer de los discursos y procesos que hermanas hubieron implementado a fin de feminizar el quehacer político del activismo indígena. A la luz de estas reflexiones y experiencias propias, las mujeres indígenas ecuatorianas produjeron una crítica al poder y al verticalismo autoritario a fin de construir nuevas formas de gobernanza horizontales y complementarias (Chancosa, 2004). En el marco de la Escuela presencié varias sesiones y dinámicas pedagógicas facilitadas por Blanca Chancosa donde se buscaba ejercitar la imaginación de las alumnas sobre formas horizontales y dialógicas para ejercer el liderazgo de tal manera que quebrara actitudes y modos autoritarios y verticales de toma de decisiones. Las visiones de liderazgo imaginadas y evocadas en esos talleres hablaban de valores como empatía, compromiso, generosidad, entrega y disposición al consenso (Figueroa, 2011).

Otra veta conceptual importante que se filtró y poco a poco decantó su peso en los contenidos curriculares de la Escuela en los años más recientes fue el enfoque de derechos y en general el marco internacional de derechos humanos de pueblos y mujeres indígenas. Esta perspectiva que aun siendo occidental en su primigenia concepción se ha ido descentrando a través de una generación robusta de convenciones sobre diversos tópicos y con definiciones inclusivas de órdenes de discriminación que afectan a los y las más vulnerables de este mundo. Pero más allá del desempeño que los diplomáticos indígenas han realizado para pluralizar los debates en el seno de Naciones Unidas, lo más importante para los movimientos de base ha

3 Los procesos de mujeres zapatistas en México, las mujeres miskitas en Nicaragua, de las mujeres aymaras en Bolivia.

sido la apropiación y la vernaculización de los derechos humanos a las culturas locales. Este ejercicio de apropiación toma lugar cuando las activistas y compañeras de base encuentran utilidad y sentido en usar los derechos humanos para legitimar sus reclamos y empoderar su voz (Merry, 2006; Speed & Leyva, 2008). El marco de derechos humanos en muchos escenarios facilita discursos incluyentes que las mujeres usan para evaluar sus condiciones de vida y dinámicas sociales que violentan sus derechos, sin posicionarse de manera confrontativa contra agentes de poder local que pudieran acallarlas de manera intimidante (Figueroa, 2006).

Por otro lado, respecto a la organización, la Escuela tuvo una evolución académica administrativa particular. Inició con varias escuelas regionales para después crear un programa de formación nacional. A nivel regional funcionaba: Sierra Norte, Sierra Centro, Sierra Sur y Costa. El programa tenía una duración de tres años, cada uno con tres ciclos con una duración de tres días. Tuvo más presencia de mujeres de la zona andina y se trató de ampliar su espectro de participantes a las mujeres afro-descendientes de la costa (Aysabucha, 2012; Méndez Torres, 2009). Como modalidad de aprendizaje, se planteó un esquema pedagógico semi-presencial, lo cual facilitó la incorporación de mujeres indígenas a los procesos de aprendizaje; mujeres que ejercen una militancia política en el movimiento indígena al mismo tiempo que se desempeñan actividades agrícolas en la parcela, en la familia, en la comunidad y la organización. Adicionalmente, esto supuso compartir espacios de formación entre mujeres jóvenes, adultas y mayores, donde cada una aprende de la otra, generando un aprendizaje en cadena o un proceso de inter-aprendizaje entre mujeres de distintas generaciones, nacionalidades y pueblos.

Con relación al perfil de ingreso, han sido elegidas preferentemente aquellas que habían desempeñado cargos dirigenciales y/o se habían destacado en las actividades de la organización. De igual forma, debían presentar referencias de su vocación, capacidad de participación, capacidad natural de intervención y liderazgo, acreditadas por su organización de base o por su organización filial. Esta caracterización era fundamental para sustentar el compromiso de las

alumnas, fortalecer el trabajo organizativo y colaborar a futuro en las operaciones académicas y administrativas de las Escuelas Regionales (Burguete, 2012)

En varios sentidos, la Escuela de Liderazgo realizó un trabajo excepcional al facilitar formación y capacitación a mujeres indígenas en un contexto de escasas opciones educativas disponibles para mujeres jóvenes y adultas. Sin embargo, su labor no estuvo exento de miradas críticas y limitaciones. Para algunos donantes y observadores externos la escuela tuvo limitada capacidad para incrementar la representación femenina en espacios decisorios políticos de las direcciones de ECUARUNARI y CONAIE.⁴ Y aunque se hubieran creado espacios seguros para el empoderamiento de mujeres indígenas se evaluó que no lograron una real transformación de las relaciones de género dentro de las confederaciones indígenas debido a la lenta y muy condicionada inclusión de mujeres en cargos directivos importantes que no fueran más allá de secretarías de la mujer (Gualavisi, 2010).⁵

Estas evaluaciones superficiales y cuantitativas de los resultados de la escuela no toman en cuenta elementos sociales más significativos que tienen un peso diferencial en las interacciones sociales dentro de las organizaciones y las capacidades acumuladas de las líderes. Según Natalia Wray, la Escuela de Liderazgo contribuyó a incrementar la participación de las mujeres en la política indígena y los procesos organizativos locales. Desde su perspectiva los impactos de formación de la Escuela se veían reflejados en el hecho de que más mujeres comunitarias estaban mejor preparadas para responder a las necesidades de sus organizaciones. Aunado a lo anterior la presencia de mujeres en más espacios colectivos ejerce de manera efectiva una presión ética y moral en las asambleas y en el curso de las decisiones

4 Basado en entrevistas personales con Paulina Palacios, Natalia Wray y María Andrade, Quito, 2006.

5 Garcés Davila da cuenta de un listado de cuarenta y dos organizaciones indígenas filiales a CONAIE de las regiones de la sierra, la amazonia y la costa que cuentan con una dirección de la mujer (2010, pp. 43-44).

políticas del movimiento indígena, pues tienden a señalar de manera atinada actos de corrupción y autoritarismo.

Para el 2009 se decidió que el 30% del cupo de la Escuela se abriera también a estudiantes jóvenes varones a fin de generalizar la formación a los hombres también, lo cual denota la centralidad que la educación tienen para fortalecer acciones de liderazgo y capacidades de mando, y aun cuando mucho y tiempo se insistió en la especificidad estratégica en formar mujeres jóvenes, también es cierto que los jóvenes adolecen de oportunidades de formación (Méndez Torres, 2009). La Escuela como tal ya no existe, pero su experiencia formó a cuadros intermedios o mediadores que se adiestraron a navegar entre ese espacio local y otros espacios más importantes de la política nacional. Es trata de lideresas que trascendieron la política local e incursionaron en otras esferas nacionales y tuvieron a bien dialogar e interactuar con instancias gubernamentales y personeros del poder. Este tipo de actoras son profesionalizadas e ilustradas sobre léxicos y políticas que les permiten traspasar y traducir mundos. El caso de Ecuador y su historia política reciente nos habla de un momento de transición en el perfil de estos dos tipos de activismos, uno que es de naturaleza confrontativa y de base (de la época de la lucha por la tenencia de la tierra y el repartimiento de riquezas), y otro que es de naturaleza negociadora e ilustrada (de la época del reconocimiento de derechos y la diferencia cultural).

Cierro esta sección complementando que la Escuela de Liderazgo Dolores Cacuango para mujeres indígenas no fue la única escuela de este tipo en Ecuador, pero sí probablemente la más antigua y con mayor cobertura geográfica. A nivel local varias organizaciones indígenas han organizado experiencias de formación a pequeña escala como es el nivel cantonal. Y de igual forma muchas ONG y agencias de desarrollo hubieron de implementar diversos programas para ofrecer educación en derechos humanos en zonas rurales.⁶ La

6 Como el Centro de Investigación Social, Desarrollo y Difusión (CEDIS) en Riobamba que desarrolló por varios años una Escuela de Liderazgo para la divulgación de derechos humanos, políticos y económicos entre estudiantes

proliferación de estos programas es un indicador de la necesidad de no cesar en brindar oportunidades de educación —pero que sean política y culturalmente arraigadas— para construir condiciones de cambio para los pueblos indígenas en general y para las mujeres indígenas en particular (Prieto, Pequeño *et al.*, 2007; Figueroa, 2010). En verdad, la educación y capacitación han sido una de las más importantes demandas de los pueblos indígenas del Ecuador, y durante los años noventa y parte del dos mil trajo oportunidades de movilidad social y autonomía política a muchos de los cuadros de líderes de la ECUARUNARI y la CONAIE.

Política electoral, género y etnicidad

Quiero hilar el párrafo anterior con esta sección sobre un segundo eje de gran contención y debate para movimiento indígena y que fue la participación de líderes indígenas en procesos electorales. Tras la descentralización administrativa y las reformas constitucionales que en materia electoral se dieron en los años noventa, el movimiento indígena a través de su brazo partidista Pachakutik apostó por avanzar una estrategia política que les asegurara presencia territorial a través del triunfo de candidatos indígenas en gobiernos locales (Figueroa, 2011). Subversivo y contestatario el movimiento indígena en su origen histórico, la perspectiva de participar en la estructura institucional del Estado vía elecciones parecía una espada de Damocles con doble filo y que amenazaba con cooptar la vitalidad y autonomía de la dirigencia indígena (Chancosa, 2002). Sin embargo, muchos de los dirigentes hombres que exploraron ser candidatos tuvieron un desempeño importante en la administración pública desde una mirada intercultural y contribuyeron al imaginario que políticos indígenas podían ser buenos gestores de desarrollo municipal (Cameron, 2003).

Acciones positivas implementadas expreso para feminizar la democracia representativa potencializado condiciones para que un número más significativo de mujeres indígenas incursionaran en la

indígenas. El foco de este proyecto fue la provincia de Chimborazo.

experiencia de la administración pública sobre todo a nivel local fue retomada por partidos de izquierda e indígenas como Pachakutik que en 1997 aplicó una cuota de género interna de 40% (Radcliffe, 2015, p. 243). Es en este orden político-electoral, que las mujeres indígenas ecuatorianas han participado desde los años noventa y hasta el presente. Su participación como candidatas fue resultado de la conjunción de dos criterios, primero, como parte del ejercicio de movilizar candidaturas femeninas dentro de Pachakutik, y segundo, como efecto indirecto de la aplicación de cuotas electorales de inclusión de género que el movimiento feminista impulsó en el país desde mediados de los noventa (Herrera, 2001; Htun, 2005, 2002; Figueroa, 2010; Rousseu & Ewig, 2017). Desde la mirada feminista, el incremento cuantitativo de presencia de mujeres indígenas y no indígenas en las estructuras de gobierno vía procesos electorales es la punta de lanza de un proceso más complejo de cambio de mentalidades (FIMI, 2014). Pero para el movimiento indígena quizás la participación de candidatas indígenas en la política electoral no ha coadyuvado del todo a realizar el proyecto indígena, debido entre otras razones a la evaluación de que las lideresas no atienden orgánicamente a los mandatos de sus organizaciones, y que, por el contrario, responden circunstancialmente a otras agendas (Pacari, 2002).

De manera general mencionaríamos que las mujeres indígenas que han corrido por puestos de elección popular han sido elegidas mayoritariamente en espacios de gobierno local, y considerablemente menos en los puestos de elección nacional, aun cuando hay importantes excepciones. Los gobiernos municipales y regionales han sido los espacios donde más mujeres indígenas se han ido fogueando en tareas de gestión y administración pública (Vega Ugalde, 2005; Prieto & Cervone, 1999; Pérez, 2018). Por ejemplo, para mayo del 2000 más de la mitad de los candidatos a cargos en gobiernos locales de las provincias serranas y de la Amazonía con alta población indígena como Cañar, Chimborazo, Cotopaxi, Imbabura, Morona Santiago y Sucumbíos fueron mujeres (Radcliffe, 2015, p. 243). El ser listadas como candidatas no se traduce en una votación favorable, pues en la elección de los votantes entran en juego otras variantes como son los

prejuicios racistas y sexistas contra mujeres indígenas sobre su capacidad para representar políticamente y desempeñar cargos (Figueroa, 2010). Para que haya un cambio en las mentalidades se requiere de acciones de largo aliento como las experimentadas en los municipios de Guamote y Colta donde tras la elección de alcaldesas y concejales mujeres se han desarrollado formas alternativas de inclusión de la población civil en la conformación de presupuestos participativos y grupos consultivos de trabajo (Radcliffe, 2015, p. 243). Estas acciones han contribuido a construir referentes de una nueva cultura política de tolerancia y diversidad a nivel local. Ejercicio de pluralización que no ha ocurrido de manera paralela en representaciones nacionales como lo muestra el siguiente, cuadro que a pesar de la obligatoriedad de las cuotas de género en la constitución el cuerpo legislativo nacional, estas medidas no han asegurado la inclusión de mujeres indígenas a la par de las mestizas.

Cuadro 1
Mujeres indígenas en el poder de legislativo
por influencia de las leyes de cuotas (1998-2017)

Periodo	Total legisladores	Cuota de género	Hombres	Mujeres	Mujeres indígenas
1998-2003	121	30%	105	16	1
2003-2007	100	35%	83	17	1
2007-2009	130	45%	85	43	2
2009-2013	124	50%	84	40	2
2013-2017	137	50%	80	57	4

Fuente: Pérez Cárdenas (2018, p. 65)

Elaboración propia

Ecuador junto con Bolivia son los dos países andinos donde en un lapso muy corto de tiempo muchas mujeres indígenas rurales y profesionistas entraron en la política formal. La rapidez de este proceso —vía reformas constitucionales y medidas de acción positiva, y sobre todo la obligatoriedad transversal de la paridad en todos los poderes— aunado a los antecedentes de politización de los re-

clamos culturales desataron fuertes críticas a los diversos órdenes de discriminación genérica y étnico-racial de los mecanismos de participación liberal (Aylwin, 2015; Figueroa, 2017). Parte de estas críticas las pude constatar durante la Conferencia Mundial de Mujeres Indígenas celebrada en Lima, Perú en 2014, donde las participantes andinas —ecuatorianas, bolivianas y colombianas— en una mesa redonda sobre participación política enfatizaron el hecho de que las mujeres indígenas con poca experiencia en la administración pública y el quehacer político electoral son objeto de acoso y violencia política por parte de personeros del sistema político y los partidos políticos.⁷ Por esa razón, las participantes señalaron que resulta vital que las mujeres electas y candidatas no sean dejadas solas, sino que reciban el apoyo y el entrenamiento adecuado que les asista en el desempeño de su mandato que es una responsabilidad de Estado. Las instituciones del Estado y las dinámicas sociales propias de la democracia representativa accionan bajo órdenes patriarcales. Es por ello que las mujeres pueden ser vulnerables a maltratos en la esfera pública y forzadas a tomar parte en iniciativas que no son populares ni favorables para los intereses de las mujeres. Este hecho no es menor y países vecinos como Bolivia emitieron una ley para prevenir la violencia política contra mujeres a fin de proteger la integridad física y moral de mujeres indígenas en el quehacer político.⁸

Desde una mirada crítica, Radcliffe (2015) señala que el liderazgo femenino indígena en la política formal liberal tiene que enfrentar barreras estructurales y discriminaciones que cuestionan y merman sus capacidades para ejercer funciones. A las mujeres indígenas en la política formal se les exige constituirse a sí mismas con habilidades adquiridas a marchas forzadas, en ser ciudadanas proactivas conocedoras de las dimensiones interiores de la democracia representativa, y alineadas con los tiempos de la democratización de nuestras sociedades. Desde una meta lectura post-colonial a la forma

7 Por eso la ley de violencia política contra las mujeres, tuvo en Bolivia a una de los primeros países en legislarlo.

8 <https://bit.ly/2xJCx0T>

en cómo el intervencionismo en el desarrollo político de mujeres indígenas, Radcliffe explica que a las mujeres indígenas se les tienen como los agentes perfectos para resolver los conflictos que aquejan a la sociedad. En este imperativo ético y político, las agencias de financiamiento de programas de capacitación no se sienten responsables en buscar el cambio del sistema político en general ni de los órdenes coloniales de la sociedad (p. 163).

Adicionalmente a las críticas de las políticas que condicionan el desempeño político de mujeres indígenas, resaltaríamos que la incursión de mujeres indígenas en la esfera pública ha sido un importante hito en la transformación de la cultura política contemporánea de Ecuador (Garcés, 2010; Prieto, Pequeño et al., 2007). La presencia de mujeres indígenas en foros, espacios y cargos ha sido una oportunidad vital para generalizar visiones pluralistas del ejercicio del poder, cuestionar la verticalidad de la toma de decisiones y la construcción de imaginarios políticos genérica y racialmente inclusivos. Parlamentarias indígenas como Nina Pacari,⁹ Lourdes Tibán,¹⁰ Cecilia Velásques y otras lideresas menos visibles han sido embajadoras y activistas en foros regionales y continentales sobre diversos temas claves para el desarrollo comunitario de las nacionalidades y pueblos. Desde encuentros continentales de parlamentarias indígenas que se reúnen para discutir temas sensibles sobre cómo luchar a través de políticas de gobierno por la eliminación de la discriminación contra población indígena,¹¹ hasta foros reflexivos sobre acceso a justicia para mujeres indígenas en contextos pluri-legales (UNIFEM, 2008).

-
- 9 Mujer indígena del pueblo Kichwa, política, abogada y lideresa. Fue electa por Pachakutik en agosto de 1998 representante ante la Asamblea Nacional de su municipio en la provincia de Chimborazo. Fue congresista y vicepresidenta del congreso de 1989 a 2000. Fue también la primer mujer indígena nombrada Ministra de Asuntos Exteriores en el 2002 (Rousseau & Ewig, 2017, p. 435).
- 10 Fue nombrada directora de la CODENPE (Comisión Nacional del Desarrollo de los Pueblos del Ecuador) del 2005-2008. Ha sido electa legisladora por la provincia del Cotopaxi en dos ocasiones por Pachakutik. En 2005 se convirtió en secretaria ejecutiva del Consejo de Desarrollo de las Nacionalidades y Pueblos).
- 11 Conferencia de Parlamentarias Indígenas de Latinoamérica y el Caribe “Tejiendo Alianzas Estratégicas para la Gobernanza y la Democracia, La Paz, Bolivia, 2010.

Descentrando el feminismo y la relación de mujeres indígenas con la cooperación

Las lideresas indígenas y feministas mestizas tienen en el Ecuador una larga historia de mutuo acercamiento y reconocimiento. Dolores Cacuango y Tránsito Amaguaña establecieron una relación cercana con Luisa Gómez de la Torre y Nela Martínez, ambas militantes del Partido Comunista Ecuatoriano (Rodas Morales, 2005). Las interpretaciones marxistas de la liberación de los pueblos indígenas y de las mujeres contribuyó a formar fuertes lazos entre mujeres urbanas de clase media y mujeres indígenas rurales en la década de los cuarentas (Becker, 2008). Ambos grupos de mujeres compartían una perspectiva marxista y una militancia para cambiar la realidad del país que duró todos los años de las revueltas por las reformas de la tenencia de la tierra y la desarticulación del sistema hacendario.

Para la década de los años ochenta y la transformación neoliberal del Estado ecuatoriano abruptamente interrumpió el activismo de izquierda en la región andina. Seguido del colapso de la Unión Soviética, fuerzas progresistas en Ecuador sufrieron una evaluación radical de su enfoque político a las relaciones Estado-sociedad, las estrategias de lucha y en general sus paradigmas de cambio social. El rompimiento con el activismo marxista y la paulatina adopción de un pensamiento indianista creó una distancia entre las organizaciones indígenas y otras fuerzas progresistas en el país (Guerrero & Ospina, 2003; Pallares, 2007; Simbaña, 2004).

Esta nueva época ideológica facilitó la emergencia de un activismo indígena contemporáneo que empezó a manera un léxico de reclamos de derechos basados en la cultural y la distinción étnico-racial en dinámicas profundas de discriminación social (Pallares, 2007). En el marco de este momento de cambio ideológico yo quiero visibilizar el desencuentro del activismo indígena y el feminismo ecuatoriano en un momento en que las mujeres indígenas estaban emergiendo como actrices políticas y debatiendo temas de autonomía organizativa o no del movimiento indígena mixto. Las mujeres indígenas dentro de sus organizaciones se encontraron condiona-

das por el discurso indianista que rechazaba al feminismo como una nueva forma de intrusión colonial en el desarrollo indígena y las relaciones de género en el mundo indígena.¹² Este desencuentro estuvo también en gran medida tensionado por la forma en que el enfoque transversal de género fue adoptado por instituciones gubernamentales y agencias de cooperación en el país.

En términos contextuales durante los años 1990, el movimiento feminista en Ecuador se movilizó para armar alianzas, impulsar diálogos y posicionamientos de cara a la Conferencia de Naciones Unidas sobre la Mujer celebrada en Beijing China. La expectativa de la Conferencia movilizó recursos y provocó discusiones entre grupos de mujeres en el país. Naciones Unidas y sus agencias como UNIFEM y UNFPA estuvieron apoyando y facilitando la incorporación de la perspectiva de mujeres indígenas en la plataforma de las mujeres del Ecuador. La organización de foros y consultorías sobre cómo abordar y entender los temas de discriminación en las comunidades indígenas de dieron de manera profusa. Pero hasta cierto punto, el diálogo y las formas de representación de las voces de mujeres indígenas dentro del sistema de Naciones Unidas se volvió una fuente de conflicto entre lideresas indígenas y con líderes varones de las organizaciones mixtas (Figueroa, 2011; Zaragoci, 2007).

Es por ello que las alianzas pasadas entre las feministas ecuatorianas y las lideresas dramáticamente fueron transformadas por el contexto de las reformas multiculturales y el activismo contemporáneo indígena. Las lideresas indígenas de manera insistente recha-

12 Según Araceli Burguete (2017) hay dos etapas de rupturas y luego re-encuentros y alianzas políticas-ideológicas entre varios movimientos organizados en el Ecuador. Primero, una ruptura del movimiento indígena con el movimiento campesino en 1992, para luego evolucionar hacia posteriores alianzas en las luchas por la transición a la democracia. Encuentros y desencuentros similares ocurrieron con las mujeres indígenas que rompieron en los años 80 y 90 con las feministas, y ahora se están reencontrando y haciendo alianzas. Y creo que la cooperación internacional y, en específico la agencia de ONU mujeres, ha contribuido de manera sustancial a juntar a mujeres indígenas y feministas mestizas en pluralizar y diversificar la concepción de derechos humanos de las mujeres.

zaron el paternalismo y el neo-colonialismo de la acción y discurso feminista que las cosificaba como objeto de políticas de empoderamiento (Radcliffe, 2015). En esas tensiones y desencuentro de intencionalidades las mujeres indígenas empezaron a demandar respeto por parte de feministas mestizas para hacerse de un espacio y dar lugar a sus voces y perspectivas de desarrollo y auto-realización. En el espejeo con el feminismo sobre sentidos e interpretaciones de género en el marco de proyectos de desarrollo las mujeres indígenas buscaron definir equidad en formas que correspondieran a su cosmovisión y nociones de dignidad. El proceso político de las mujeres evolucionó y maduró en función de los proyectos de sus pueblos en la esfera de la educación bilingüe-bicultural, en el desarrollo, ejercicio de gobierno y defensa territorial. Las acciones políticas de mujeres indígenas y sus discursos estratégicos de complementariedad entre géneros ayudaron a cuidar de los lazos orgánicos de ellas con el movimiento mixto en general y avanzar una visión diferente de hacer política (Figueroa, 2006; Rivera, 1999).

Equipadas con un pensamiento político propio las mujeres indígenas han efectivamente criticado las relaciones de poder entre mujeres mestizas y mujeres indígenas. Esta crítica ha tenido un gran impacto en movimiento feminista ecuatoriano revelando no sólo la distancia e inequidad entre la sociedad mestiza y pueblos indígenas sino también las relaciones jerárquicas que existen entre mujeres profesionistas urbanas y mujeres comunitarias y profesionistas indígenas (Prieto, Pequeño et al., 2007; Figueroa, 2011).

Por su parte, las feministas mestizas ecuatorianas se hubieron visto confrontadas con sus propias prácticas de poder sobre mujeres rurales imponiendo agendas de intervención homogéneas que no tomaban en cuenta lógicas e intereses locales (Hernández, 2001; Prieto, Pequeño, et al., 2007). Por otro lado, también el discurso de inequidad generó ecos en las comunidades locales y entre líderes indígenas urbanas, y mientras algunas lo han adoptado críticamente otras han permanecido radicalmente distanciadas y críticas a él. En largo plazo ambos procesos —la adopción y el rechazo— han producido beneficios específicos. Las controversias entre activistas

feministas y mujeres indígenas organizadas han impactado las políticas de desarrollo nacional, y también los activismos de cada grupo de mujeres por separado. Las feministas se han enfrentado al reto de descentralizar su reflexión sobre la centralidad de la discriminación de género para explicar la condición de opresión de todas las mujeres (incluyendo en una misma categoría, mestizas, afro-ecuatorianas, amazónicas y andinas). Y el pensamiento feminista también ha tenido su impacto en el pensamiento crítico de las mujeres sobre su propia ubicación socio-cultural en un universo complejo de liberación (Prieto, Pequeño *et al.*, 2007; Zaragocin, 2007; Hernández & Canessa, 2012; Herrera Mosquera, 2001).

El financiamiento de organizaciones internacionales de cooperación fortaleció las habilidades de mujeres indígenas para moverse en espacios de incidencia claves. La cooperación estuvo de manera exitosa acompañado la trasposición de la presencia de la feminidad indígena en espacios que tradicionalmente no eran permitido y/o bienvenido. En este nuevo escenario de oportunidades y permeabilidad de distintos espacios sociales ha delineado las luchas de posiciones de las mujeres y hombres de organizaciones mixtas indígenas. Esta lucha de posiciones se materializó en los efectos de programas de género que en su acción atendieron y proveyeron de manera prioritaria a mujeres, desatando controversias complejas de negociar. Las mujeres indígenas favorecidas por esta estructura de oportunidades tuvieron a bien convencer a sus contrapartes masculinas de la importancia de estos programas de ayuda para aliviar la marginalidad estructural de las mujeres y los beneficios indirectos venidos de una comunidad de mujeres indígenas mejor informadas.

Al tiempo de estas negociaciones las mujeres lideresas ganaron habilidades para buscar por recursos y atención de aliados externos —como las feministas y agencias de cooperación— que positivamente podían apoyar el desarrollo de su quehacer organizativo. Ahora más que antes las mujeres indígenas buscan incluir a compañeros y parejas de organizaciones en espacios de formación sobre masculinidad y sensibilidad de género. Haciendo ello se busca los hombres sean más sensibles a las necesidades de las mujeres como a

formas en que los hombres internalizan violencias muy particulares. En esta labor tan compleja las mujeres indígenas argumentan que su conocimiento sobre derechos e inequidad es más amplio que antes y apropiada para el trabajo con sus comunidades (Wray, 2006; Figueroa, 2006; Yumbai, 2006; Andrade Chalán, 2006).

En estos escenarios de negociación y disputa el discurso de derechos humanos ha tenido gran aceptación para las mujeres líderes indígenas pues les ha dado la oportunidad para reconciliar sus demandas colectivas a favor de sus pueblos al tiempo que pueden ubicar de manera legítima sus reclamos específicos como mujeres. Este elemento ha sido crucial para las mujeres indígenas organizadas quienes critican duramente la hegemonía de la inequidad de género y necesitan de elementos discursivos para trabajar de manera propositiva y armónica evitando producir animadversión entre hombres y mujeres en pequeñas comunidades. En la perspectiva de las mujeres líderes el enfoque de derechos humanos es un discurso holístico que es capaz de integrar tanto los derechos de sus colectivos como los derechos de ellas como mujeres -pertenecientes a esos colectivos y culturalmente diferentes a las mujeres mestizas- que aspiran de manera digna a una vida libre de violencias (Valladares, 2008; Blackwell, 2006; Figueroa, 2006a).

En el momento álgido del reformismo multicultural el discurso de derechos humanos se le entendió e interpretó de manera inclusiva de varios escenarios de discriminación donde no sólo se desnaturalizó la violencia contra mujeres por ser mujeres sino también contra el medio ambiente y la madre tierra, y la riqueza cultural de los pueblos. Para mujeres comunitarias el entrenamiento y sensibilización en derechos humanos ha contribuido a que ellas se perciban como sujetos de derechos lo mismo que personas mestizas y sus compañeros de organizaciones.¹³ La fe y certidumbre en el poder de defensa los derechos humanos de tanto mujeres, como hombres, recursos naturales y conocimientos indígenas ha ido de la mano de la apertura del sistema de naciones unidas y sus agencias a diversificar

13 Blanca Chancosa, entrevista personal, Quito, 2006.

y ampliar los marcos conceptuales de convenciones y declaraciones internacionales —legalmente vinculantes y no—. El fin de esta era cerró con efectos positivos de la presencia de diplomáticos indígenas, que en espacios como el Foro Permanente de Pueblos Indígenas, como la percepción de la efectividad de la incidencia global para presionar a los gobiernos nacionales a implementar cambios en leyes o procesos de inversión que dañe de manera significativa la vida de los pueblos (Niezen, 2009).

Escalando los procesos formativos a nivel continental

Por último, esta sección la quiero dedicar a los frutos de las alianzas estratégicas de las lideresas ecuatorianas con agencias de cooperación externa y organizaciones donantes —aunque problemática por el tema la colonialidad del pensamiento feminista sobre formas no occidentales de vivir el género— pero que resultó fructífera para la constitución de espacios autónomos (Zaragocin, 2007). Me refiero con ello a la manera en que las lideresas indígenas negociaron y maniobraron para hacerse de recursos y espacios propios para reflexionar, formar y madurar un pensamiento político autónomo como actoras políticas de sus propios procesos (Gutiérrez & Palomo, 2000; Speed, Hernández & Stephen, 2006). La mirada autónoma —pero a la vez constructora de comunalidad con el movimiento mixto— las llevó a extender lazos de solidaridad y hermandad con otros movimientos organizados de mujeres indígenas en otras regiones y países andinos hermanos. Prueba de ello son los varios encuentros continentales de mujeres indígenas que se han efectuado desde mediados de los noventa y que han sido clave en la formulación de un pensamiento programático y estratégico. La lista es nutrida empezando con el Primer Encuentro Continental realizado en la ciudad de Quito en 1995, para luego sumarse un segundo, tercer y cuarto encuentro de lideresas en México (1997), en Panamá (2000) y en Lima (2004). De este proceso nació el llamado Enlace Continental de Mujeres Indígenas que es una red de redes de mujeres indígenas —organizadas a su vez en ámbitos nacionales— que bus-

can escalar sus posibilidades de incidencia en otros foros y escenarios de la gobernabilidad global. En estos escenarios transnacionales las hermanas ecuatorianas han aportado de manera sustancial —y en base también a un espejeo de experiencias organizativas de mujeres indígenas de otras latitudes— a la emergencia del activismo transnacional de mujeres indígenas de América Latina.

El activismo transnacional de mujeres indígenas se tejió poco a poco, desde las bases y gracias a la capacidad de trabajo político multi-escalar que lideresas ecuatorianas. Prueba de ello es que lideresas kichwas y amazónicas en cargos directivos tanto en la CONAIE y de la CAOI han tomado parte de procesos regionales para la elaboración de plataformas de acción conjunta, así como la conformación de cuerpos consultivos como el Equipo Gestor del Fondo Indígena para el Desarrollo de Pueblos Indígenas y del Caribe. Desde este órgano para el desarrollo multi-regional se ha buscado promover esfuerzos formativos para mujeres indígenas a nivel continental en la figura del Diplomado para el Fortalecimiento del Liderazgo de la Mujeres Indígenas (Burguete, 2012; Figueroa, 2010). El Diplomado tuvo su primera edición en 2010, repitiéndose en cuatro ocasiones más en los años 2011, 2012 y 2013. El total de alumnas de toda América Latina, sumando las cuatro generaciones, fue de 98, de las cuales se graduaron 87, logrando con ello un promedio de 88.7 de eficiencia terminal (Figueroa & Burguete, 2017). Es importante señalar que en esta plataforma regional de formación alumnas ecuatorianas participaron. Sus temas de investigación han sido enfocadas a fortalecer las organizaciones de segundo grado y comunitarias de donde provienen.¹⁴ Este diplomado tuvo como finalidad enseñar métodos de investigación social a las alumnas con el objetivo de que desarrollaran proyectos de investigación definidos y enmarcados en las necesidades de fortalecimiento de sus organizaciones. Las herramientas de análisis que las compañeras adquirieron se pensaron para que ellas

14 Norma Mayo (Kichwa-Panzaleo). Investigación: La Escuela de Formación Política de las Mujeres Líderes Dolores Cacuango, en el empoderamiento de las mujeres indígenas Kichwas del Ecuador”. 2012.

produjeran información clave y culturalmente pertinente al servicio del movimiento indígena ecuatoriano.

En las cuatro ediciones del diplomado de liderazgo de mujeres indígenas del Fondo se tuvieron la presencia de once estudiantes ecuatorianas, de las cuales la mayoría provenían de provincias andinas, de nacionalidad Kichwa, contando con una alumna Shuar amazónica. De este universo de estudiantes por lo menos tres investigaciones fueron sobre la formación de liderazgo en la experiencia de la Escuela Dolores Cacuango, y una sobre la experiencia local de capacitación en la parroquia de Poaló. Los demás temas de investigación se enfocan en procesos políticos y autonómicos provinciales, en acceso a justicia de mujeres, manejo de recursos naturales, efectos de cambio climático y discriminación racial de mujeres indígenas profesionistas en ámbitos urbanos. Tuve el gusto de conocer algunas en los cursos presenciales y también los cursos en línea en el cual estuve participando como profesora en línea. El grupo de alumnas fue diverso generacionalmente hablando y sus proyectos de trabajo estuvieron inspirados en dar solución a problemas apremiantes de sus comunidades de origen. El cuerpo de trabajos y conocimientos generados por ellas constituyen un esfuerzo especializado de reflexión sobre los pueblos indígenas del Ecuador y sus luchas contemporáneas por autonomía, territorio y poder. La importancia de estos esfuerzos de investigación social realizados por lideresas ecuatorianas residen en el hecho de que son resultado de una capacidad adquirida para producir conocimiento desde sus realidades, y, por ende, la subjetividad política de cada una de ellas jugó un rol crucial en articular una reflexión sobre los problemas la comunidad indígena ecuatoriana en su diversidad y complejidad interna. Agrego la lista de trabajos que, sin duda, contribuyen a la generación de conocimiento sobre los pueblos indígenas del Ecuador desde una perspectiva inter-seccional indígena y de género:

- Lilian Gualavisi (Kichwa, Ecuador) (1era. promoción, 2010): “La participación de la mujer en la corporación de comunidades indígenas Juan Montalvo en el territorio Kayambi, Ecuador”.

- Norma Mayo (Kichwa-Panzaleo, Ecuador) (1era. promoción, 2010): “La escuela de formación política de mujeres líderes Dolores Cacuango, en el empoderamiento de las mujeres indígenas kichwas del Ecuador”.
- María Dionicia Ayala Quindil (Kichwa, Ecuador) (2da. promoción, 2011): “Fortalecimiento de liderazgo de las mujeres indígenas de la Asociación de mujeres Sisa- Pacha, Maca Atápulo, de la parroquia Poaló, cantón Latacunga de la provincia de Cotopaxi, Ecuador”.
- Janeth Nelly Cuji Gualinga (Kichwa, Ecuador) (2da. promoción, 2011): “Mujeres kichwas de Sucumbíos, norte del Ecuador, que luchan por disminuir el maltrato familiar”.
- María Marcela Choloquina Choloquina (Kichwa-Panzaleo, Ecuador) (2da. promoción, 2011): “Soberanía alimentaria: autosuficiencia alimentaria, saberes y conocimientos ancestrales”.
- Elvia Eliza Alcoser (Kichwa Puruhá, Ecuador) (tercera promoción 2012): “Discriminación a las mujeres indígenas profesionales en Guayaquil, en el Estado plurinacional de Ecuador”.
- Tania Tsenkush (Shuar, Ecuador) (3ra. promoción 2012): “La mujer shuar en los espacios de poder de la Federación interprovincial de centros Shuar (FICSH), Ecuador”.
- Magdalena Aysabucha (Kichwa Tomabela, Ecuador) (3ra. promoción 2012) “Causas que provocan el abandono de las mujeres indígenas de la provincia de Tungurahua, Ecuador, a los programas de capacitación y formación de liderazgo, en la Escuela Dolores Cacuango”.
- Magdalena Guamán (4ta. promoción, 2013) (3ra. promoción 2012): “Sobrecarga de trabajo de las mujeres, en la comunidad Gatazo Zambrano, cantón Colta, provincia de Chimborazo, con su incorporación a la economía de mercado”.

- Reina Eugenia Gualsaqui Torres (4ta. promoción, 2013): “Leyes, costumbres familiares y comunitarias que reproducen la violencia contra la mujer de las comunidades de Gualsaqui y Yambiro del cantón Otavalo, provincia de Imbabura-Ecuador”.
- Yolanda Beatriz Farinango Cuascota (4ta. promoción, 2013): “El impacto de las empresas florícolas en las familias de la comunidad cajas jurídica, parroquia Tupigachi, cantón Pedro Moncayo, provincia de Pichincha, Ecuador (2011-2013)”.

Conclusiones

Las notas conclusivas las quiero hilar al objetivo general de este ensayo, que fue describir y analizar la experiencia organizativa y de formación de las mujeres indígenas kichwas en función del desarrollo político del movimiento indígena del Ecuador, pero también en diálogo con otros actores y aliados políticos como el feminismo ecuatoriano y la cooperación externa. La particularidad del proceso organizativo de las mujeres indígenas y sus retos para formarse como líderes hablan de la complejidad de la posicionalidad de las mujeres que luchan junto a sus pueblos y de las opciones que tienen para empoderarse de manera autónoma. En el contexto continental de movimientos organizados de mujeres indígenas, la experiencia de las mujeres indígenas del Ecuador nos habla de una trayectoria política donde el alineamiento primordial con las organizaciones mixtas y el proyecto político indígena ha sido la norma. El des-encuentro y diálogos complejos con el feminismo nacional no son restrictivos al caso ecuatoriano, pues en otros países de América Latina se reeditan estas tensiones, sino que son indicativos de la necesidad de seguir trabajando por el desentrañar el colonialismo internalizado que impide acuerpar todas luchas de las mujeres, las rurales e indígenas y las urbanas y profesionistas.

¿Qué nos dice la voz empoderada de las mujeres indígenas ecuatorianas? Quizás lo más importante es reconsiderar es el tema de la autonomía organizativa de sólo mujeres desligadas de los colectivos —como el único medio de empoderamiento— y mirar la autonomía indígena femenina como la capacidad de actuar y tomar decisiones acordes a sus propias agendas, reclamos de justicia y visiones políticas visibilizando su malestar con ideologías y procesos que las cosifican, infantilizan y victimizan. Los colectivos que acuerpan a las lideresas son el tejido de apoyo primordial, y en el concierto del despojo neoliberal actual el regreso a lo propio y la procuración de estrategias de sobrevivencia local son los terrenos de la resistencia contemporánea.

El ensayo también muestra que la relación con la cooperación internacional ha sido funcional para generar recursos y oportunidades al activismo regional y transnacional de mujeres indígenas, activismo al cual las mujeres indígenas ecuatorianas han contribuido sustancialmente. Es entonces que desde distintas escalas el actuar organizado de las mujeres indígenas contemporáneas nos puede dar luces para pensar las vías y espacios de formación y emergencias de nuevas subjetividades indígenas, que pueden estar arraigadas lo local-comunitario pero que no se restringen a ello, y que re-significan referentes ideológicos, recursos, redes y herramientas conceptuales que van más allá de lo nacional, y más allá de la sola agenda feminista contrapuesta a la indígena, sino ambas dos fertilizándose mutuamente.

En relación a los escenarios mencionados, el ensayo buscó resaltar el aporte de la acción activista de mujeres indígenas como un polo que descentraliza y enriquece tanto el pensamiento feminista como la narrativa contemporánea del movimiento indígena ecuatoriano. El movimiento indígena en Ecuador tiene distintas genealogías políticas (campesinista, indianista y en resistencia a la versión populista de izquierda contemporánea), y en cada una de ellas la presencia de mujeres lideresas ha sido promisoria pues ha generado alianzas, redes y nuevas demandas que de manera efectiva critican desde adentro y hacia fuera la discriminación y el racismo estructural, así como la inequidad de género.

Por último, me gustaría relacionar ideas y debates vertidos sobre mi apreciación de los procesos de las mujeres indígenas en Ecuador con acontecimientos políticos recientes. En específico me refiero a giro hacia la izquierda de las administraciones de Alianza País y la implementación de políticas extractivistas. Este giro a la izquierda en la presidencia ha marcado una nueva etapa en la historia política contemporánea del país que muchos han llamado pos-neoliberal por la particularidad de propuesta de gobierno que le dio centralidad al estado en dirigir la economía (Pérez, 2018; Martínez Novo, 2018). En este discurso de izquierda post-neoliberal y sus anunciadas políticas de reparto de riquezas se distanció de los gobernantes anteriores. Por sorprendente que pareciera, este viraje ideológico desarticuló a sus opositores y limitó el margen de aceptación social a las posturas contestatarias indígenas. Sin embargo, ya hay un efecto del desarrollismo post-neoliberal de la nueva izquierda que preocupa y confronta el movimiento indígena (Hale, 2006; Martínez Novo, 2018). Poco a poco, y frente a evidencias de los efectos sociales del modelo extractivista, la CONAIE está retomando un papel más activo en el ámbito de la protesta social y en la labor de comunicación y difusión sobre temas sensibles de la política pública, el medio ambiente, el derecho a la educación intercultural y de los recursos naturales del pueblo.

¿Qué manera las mujeres indígenas contribuyen a esta lucha? Igual como en el pasado, al pie de las movilizaciones y apoyando a sus dirigentes, organizaciones y votando por los y las candidatas indígenas. La demanda por la inclusión de compañeras en ámbitos de decisión y en general la feminización de la vida organizativa del movimiento indígena siguen siendo pertinente e importante de atender. Las lideresas indígenas tienen recursos a los cuales acceder pues sigue siendo interés de la cooperación promover iniciativas de formación y empoderamiento político de las mujeres. Todos estos años formativos han dado frutos en una generación de jóvenes indígenas profesionistas que cuentan con un abanico amplio de recursos para llevar adelante su trabajo en alianza estratégica con organizaciones feministas. Por último cerraría diciendo que el enfoque de derechos sigue siendo unos de los referentes más importantes en los imaginarios

transformativos de las mujeres indígenas, pero en contexto ecuatoriano donde el léxico de lucha política está más dado en términos de la sobrevivencia y defensa de los recursos básicos de subsistencia habrá que ver que tanto el derecho internacional y la incidencia global ayuda a revertir las maneras en que las administraciones extractivistas recientes están criminalizando la movilización indígena.

Bibliografía

- Aylwin Oyarzón, J. (2015). *Derechos políticos de los pueblos indígenas en América Latina*. México: Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación.
- Aysabucha, M. (2012). Causas que provocan el abandono de las mujeres indígenas de la provincia de Tungurahua, Ecuador, a los programas de capacitación y formación de liderazgo, en la Escuela Dolores Cacuango. En A. Burguete Cal y Mayor, *Miradas críticas de Abya Yala*. Volúmenes 1 y 2. Bolivia: Universidad Indígena Intercultural (UII), el Proyecto UII- GIZ y Fondo para el Desarrollo de los Pueblos Indígena de América Latina y el Caribe.
- Becker, M. (2008). *Indians and Leftist in the Making of Ecuador's Modern Indigenous Movements*. Durham, NC: Duke University Press.
- Bernal, G. (2004). Dolores Cacuango y el origen de la patria: semilla para la kichwización del mundo. En N. G. Chong (Coord.), *Mujeres y nacionalismos en América Latina. De la Independencia a la nación del nuevo milenio*. México: UNAM.
- Blackwell, M. (2006). Weaving in the Space: Indigenous Women's Organizing and the Politics of Scale in Mexico. En S. Speed, A. H. Castillo y L. M. Stephen, *Dissident Women. Gender and Cultural Politics in Chiapas* (pp. 115-156). Austin, TX: University of Texas Press.
- Burguete Cal y Mayor, A. (2012). *Miradas Críticas de Abya Yala*. Volúmenes 1 y 2. Bolivia: Universidad Indígena Intercultural (UII), el Proyecto UII-GIZ y Fondo para el Desarrollo de los Pueblos Indígena de América Latina y el Caribe.
- Cameron, J. D. (2003). Municipal Democratization and Rural Development in Highland Ecuador." En L. L. North y J. D. Cameron, *Rural Progress, Rural Decay. Neoliberal Adjustment Policies and Local Initiatives*, Bloomeld, CT: Kumarian Press.

- Cervone, E., & M. Cucurí, Cristina (2017). Desigualdad de género, justicia indígena y Estado intercultural en Chimborazo, Ecuador. En R. Sieder (Coord.), *Exigiendo justicia y seguridad. Mujeres indígenas y pluralidades legales en América Latina* (pp. 205-231). México: Casa Chata.
- Cervone, E. (2002). Engendering Leadership: Indigenous Women Leaders in the Ecuadorian Andes. En R. Montoya, L. J. Frazier y J. Hurtig (Eds.), *Gender's Place. Feminist Anthropologies of Latin America* (pp. 179-196). New York: Palgrave Macmillan.
- Chancosa, B. (2005). Yo me quedo en el ministerio de la resistencia. *Etnias & Política* 1, 115-123. July.
- Chuji, M. (2013). Santa Ana de Cotacachi. Ejemplo de participación ciudadana intercultural. En F. Cabrero, *Ciudadanía intercultural. Actores desde la participación política de pueblos indígenas en América Latina* (pp. 174-184). New York: Programa Global de Apoyo al Ciclo Electoral-PNUD.
- Cornwall, A., & Rivas, A. M. (2015). From Gender Equality and Women's Empowerment to Global Justice: Reclaiming a Transformative Agenda for Gender and Development. *Third World Quarterly*, 36(2), 396-415.
- Cunningham, M. (2006). Indigenous Women's Visions of an Inclusive Feminism. *Development*, 49(1), 55-59. doi: 10.1057/palgrave.development.1100227.
- Figueroa Romero, D., & Burguete Cal y Mayor, A. (2017). Indigenizing Social Research Methodologies: Analyzing the Training Experience of the Diploma for the Strengthening of Women's Leadership (UII-CIESAS) AlterNative. *International Journal of Indigenous Peoples*, 13(4), 235-245. doi:10.1177/1177180117729855.
- Figueroa Romero, D. (2006). Interview with Mirna Cunningham Kain. *International Feminist Journal of Politics*, 8(4), 618-626. doi:10.1080/14616740600980369.
- (2010). La participación de mujeres kichwas y miskitas en experiencias de gobiernos alternativos y autónomos: algunas reflexiones sobre representación política, género y etnicidad. En M. González, A. Burguete, y P. Ortiz (Eds.), *Autonomía a debate: Autogobierno indígena y Estado plurinacional en América Latina* (pp. 391-428). Ecuador: FLACSO-CIESAS.
- (2011). *Comparative Analysis of Indigenous Women's Participation in Local Politics and Community Development: The Experiences of Women Leaders of ECUARUNARI (Ecuador) and YATAMA (Atlantic*

- Coast of Nicaragua*). Tesis doctoral para optar por el PhD en Sociología. York University.
- Gall, O., & Castillo, A. H. (2004). La historia silenciada: el papel de las campesinas indígenas en las rebeliones coloniales y poscoloniales de Chiapas. En S. E. P.-G. Romo y P. R. Blancas (eds.), *Voces disidentes. Debates contemporáneos en los estudios de género en México* (pp. 151-182). México: CIESAS-Porrúa.
- Garcés Dávila, A. (2010). *Participación política y liderazgo de las mujeres indígenas en América Latina. Estudio de caso Ecuador*. México: PNUD.
- García, F. (2013). Balance de la participación electoral indígena en Ecuador (1996-2013). *Democracias*, 1, 217-243. (Octubre-Diciembre). Consejo Nacional Electoral.
- Gualavisi, L. (2012). La participación de la mujer en la Corporación de Comunidades Indígenas Juan Montalvo en el territorio Kayambi, Ecuador. En A. Burguete Cal y Mayor (Eds.), *Miradas críticas de Abya Yala* (pp. 127-130), Volúmenes 1 y 2. Bolivia: Universidad Indígena Intercultural (UII), el Proyecto UII-GIZ y Fondo para el Desarrollo de los Pueblos Indígena de América Latina y el Caribe.
- Guerrero Cazar, F., & Ospina, P. (2003). *El poder de la comunidad. Ajuste estructural y movimiento indígena en los Andes ecuatorianos*. Buenos Aires: CLACSO-ASDI.
- Gutiérrez, M., & Palomo, N. (2000). A Woman's Eyes View of Autonomy. En A. Burguete Cal y Mayor (Ed.), *Indigenous Autonomy in Mexico* (pp. 54-87). Copenhagen: IWGIA.
- Hale, C. (2006). *Más que un indio. Racial Ambivalence and Neoliberal Multiculturalism in Guatemala*. New Mexico: School of American Research Press.
- Hernández Castillo, A. (2001). Entre el etnocentrismo feminista y el esencialismo étnico. las mujeres indígenas y sus demandas de género. *Debate Feminista* 24, 206-229.
- Hernández Castillo, A., & Canessa, A. (Eds.) (2012). Género, complementariedades y exclusiones en Mesoamérica y los Andes. Lima: Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas (IWGIA). Recuperado de: <https://bit.ly/3chSQ4f> (octubre 20, 2017).
- Herrera Mosquera, G. (2001). Los estudios de género en el Ecuador: entre el conocimiento y reconocimiento. En G. Herrera (Ed.), *Estudios de género* (pp. 9-61). Quito: FLASCO, Antología Ciencias Sociales.
- Htun, M. (2005). Democracia e inclusión política: La región andina en perspectiva comparada. En M. León (Ed.), *Nadando contra la co-*

- rriente. *Mujeres y cuotas políticas en los países andinos* (pp. 15-40). Bogotá: UNIFEM.
- Htun, M. N., & Jones, M. P. (2002). Engendering the Right to Participate in Decision-making: Electoral Quotas and Women's Leadership in Latin America. *Gender and Politics of Rights Canadian Journal of Latin American and Caribbean Studies* 275 y en N. Craske y M. Molyneaux (Eds.), *Democracy in Latin America* (pp. 32-56). New York: Palgrave.
- IWWF/FIMI (2014). Political Participation of Indigenous Women in Democratic Politics: Women's Leadership and Governing from a Pluralist Perspective. Unpublished Final Report for UNwomen and the International Indigenous Women Forum. Winter.
- Lucero, A. L. (2008). *Struggles of Voice*. Pittsburgh, PA: University of Pittsburgh Press.
- Martínez Novo, C. (2008). Ecuador: Militants, Priests, Technocrats and Scholars. En D. Poole (Ed.), *A Companion to Latin American Anthropology* (90-108). Oxford: Blackwell Publishing.
- (2018). Discriminación y Colonialidad en el Ecuador de Rafael Correa (2007- 2017). *Alteridades*, 28(55), 49-60.
- Mayo, N. (2012). La Escuela de Formación Política de las Mujeres Líderes Dolores Cacuango, en el empoderamiento de las mujeres indígenas Kichwas del Ecuador. En A. Burguete Cal y Mayor, *Miradas críticas de Abya Yala*, Volúmenes 1 y 2. Bolivia: Universidad Indígena Intercultural (UII), el Proyecto UII-GIZ y Fondo para el Desarrollo de los Pueblos Indígena de América Latina y el Caribe.
- Méndez Torres, G. (2009). Miradas de género de las mujeres indígenas en Ecuador, Colombia y México. En A. Pequeño (Ed.), *Participación y políticas de mujeres indígenas en América Latina* (pp. 53-72). Quito: Flacso.
- Merry, S. E. (2006). *Human Rights and Gender Violence: Translating International Law into Local Justice*. Chicago, IL: University of Chicago Press.
- Niezen, R. (2009). *The Rediscovered Self. Indigenous Identity and Cultural Justice*. Montreal y Kingston: McGill-Queen's University Press.
- ONIC (2007). *Mujeres indígenas, Género y cultura*. Serie Mujeres Indígenas, Derecho y Participación. Bogotá: BID.
- Ortiz-T., P. (2015). El Laberinto de la autonomía indígena en el Ecuador: Las Circunscripciones Territoriales Indígenas en la Amazonía Central, 2010-2012. *Latin American and Caribbean Ethnic Studies*, 10(1), 60-86.
- Pacari, N. (2002). *La participación política de la mujer indígena en el Congreso ecuatoriano. Una tarea pendiente* Artículo de trabajo. Perú: CHIRAPAQ.

- Pacari, N. (1998). La mujer indígena: Reflexiones sobre su identidad de género. En G. León (Comp.), *Ciudadanía y participación política* (59-68). Quito: Abya-Yala.
- Palacios, P. (2004). Construyendo la diferencia en la diferencia: Las mujeres indígenas y la democracia plurinacional. En P. Dávalos (Ed.), *Pueblos indígenas, Estado y democracia*. Buenos Aires: CLACSO.
- Pallares, A. (2007). Contesting Membership' Citizenship, Pluriculturalism (s), and the Contemporary Indigenous Movement. En C. A. Kim y M. Becker (Eds.), *Highland Indians and the State in Modern Ecuador* (pp. 139-154). Pittsburgh, PA: University of Pittsburgh Press.
- Pérez Cárdenas, L. (2018). Participación política de mujeres indígenas en tiempos de la Revolución Ciudadana. *Alteridades*, 28(55), 61-72.
- Prieto, M., & Pequeño, A. (2007). Respeto, discriminación y violencia: Mujeres indígenas en Ecuador 1990–2004. En N. Lebon y E. Maier *et al.* (Eds.), *De lo privado a lo público. 30 años de lucha ciudadana de las mujeres en América Latina*. México: Siglo XXI-UNIFEM.
- Prieto, M., Cuminao, C., Flores, A., Maldonado, G., & Pequeño, A. (2007). *Respeto, discriminación y violencia: mujeres indígenas en Ecuador, 1990-2004*. FLACSO. Recuperado de: <https://bit.ly/3dqrMzQ> (mayo 1, 2018)
- Radcliffe, S. (2015). *Dilemmas of Difference. Indigenous Women and the Limits of Post-Colonial Development Policy*. London: Duke University Press.
- Rivera, T. (1999). *The Roads of Indigenous Women*. Perú: Chirapaq.
- Rodas Morales, R. (2005). *Dolores Cacuango. Gran líder del pueblo indio*. Ecuador: Banco Central del Ecuador.
- Rousseau, S., & Ewig, C. (2017). Latin America's Left-Turn and the Political Empowerment of Indigenous Women. *International Studies in Gender, State and Society* 24, (4), 425-451.
- Sánchez Néstor, M. (2005). *La doble mirada. Voces e historias de mujeres indígenas latinoamericanas*. México: UNIFEM.
- Sieder, R. (Coord.) (2017). *Exigiendo justicia y seguridad. Mujeres indígenas y pluralidades legales en América Latina*. México: Casa Chata.
- Speed, S., Hernández Castillo, A., & Stephen, L. M. (Eds.) (2006). *Dissident Women. Gender and Cultural Politics in Chiapas*. Austin, TX: University of Texas Press.
- Speed, S., & Leyva, X. (2008). Global Discourses on the Local Terrain: Human Rights in Chiapas. En P. Pitarch, S. Speed, y X. L. Solano (Eds.), *Human Rights in the Maya Region. Global Politics, Cultural Contention, and Moral Engagements* (pp. 207-233). Durham, NC y London: Duke University Press.

- Stephen, L. (2001). Gender, Citizenship and the Politics of Identity. *Latin American Perspectives*, 28(6), 54-69. doi:10.1177/0094582X0102800605.
- Stole, K. A. (1987). *A media voz. Relaciones de género en la sierra ecuatoriana*. Quito: CEPLAES.
- Tsenkush, T. (2012). La mujer shuar en los espacios de poder de la Federación Interprovincial de Centros Shuar (FICSH), Ecuador. En A. Burguete Cal y Mayor (Eds.), *Miradas críticas de Abya Yala*, Volúmenes 1 y 2. Bolivia: Universidad Indígena Intercultural (UII), el Proyecto UII-GIZ y Fondo para el Desarrollo de los Pueblos Indígena de América Latina y el Caribe.
- UNIFEM (2008). Memoria del Encuentro Internacional: Mujeres Indígenas y Justicia Ancestral. Quito: UNIFEM y Universidad Andina Simón Bolívar.
- Valladares de la Cruz, L. (2008). Globalización de la Resistencia. La polifonía del discurso sobre los derechos de las mujeres indígenas: de la aldea local a los foros internacionales. *Alteridades*, 18(35), 47-65.
- Vallejo, I., & Bravo, A. (2018). *Despojo y violencias en la Amazonía centro sur de Ecuador: las mujeres indígenas y sus resistencias frente al fantasma de la ampliación de las fronteras extractivas*. Paper.

Treinta años de la CONAIE, una mirada desde la juventud Entrevista a Silverio Cocha expresidente del Movimiento Indígena de Chimborazo (MICH)

Marco León Siza

“El Décimo Pachakutik será el Pachakutik de los Andes,
de la develación de sus fascinantes misterios,
por lo cual debemos acercarnos a comprender su mística,
su historia y su verdadera ciencia.
En América, representada por sus yachakkuna,
amawtakuna, inti churakuna,
renace el mensaje del nuevo tiempo”.
La sabiduría del cóndor

A treinta años de la asamblea que conformó a la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE) podemos decir que la CONAIE ha luchado por los derechos colectivos legítimos e históricamente negados a los Pueblos y Nacionalidades Indígenas del Ecuador (en adelante, PYNIE). Esta lucha no sólo ha sido una cuestión reivindicativa de carácter étnico, sino más bien un cuestionamiento permanente a la estructura económica del país que permite que, tanto en la sociedad ecuatoriana como en el resto del mundo, quienes concentran la riqueza excluyan a quienes menos tienen, privando el acceso a servicios, a bienes y, sobre todo, a una vida digna.

Tal es la trascendencia de la CONAIE que sus ideas y acciones se relacionan con las de otras organizaciones, logrando así una relación y unidad con sectores afines, sin dejar de lado una particularidad: el origen y la continuidad histórica de los PYNIE. La presencia de la CONAIE es más que un referente político social a seguir; sino un Proyecto de Vida que propone cambiar estructuras sociales, económicas, políticas, jurídicas, culturales, ambientales, lingüísticas, etc. ... resumidas en dos principios fundamentales: la interculturalidad y la plurinacionalidad.

La CONAIE emergió en el escenario nacional en noviembre de 1986, cuando las condiciones políticas del Ecuador de ese entonces se caracterizaban por la presencia de un gobierno derechista. Las políticas de privatización de servicios, el entreguismo a políticas internacionales norteamericanas, el uso del Estado para la acumulación de riquezas de grupos oligárquicos, y la instauración de la violencia e intimidación. Cabe reflexionar que, para el pueblo ecuatoriano autoidentificado como mestizo, las políticas de gobierno fueron represivas, sin embargo, para los indígenas su implementación fue mucho peor. Más aún porque las secuelas de la Conquista española, el pensamiento colonial y el racismo aún están presentes. Persiste la idea de que los indígenas son seres inferiores, por lo tanto, las nacionalidades y pueblos indígenas aún no son tomados en cuenta.

La conformación de la CONAIE respondió a esa coyuntura política, así como a la continuidad histórica de los que ahora denominamos Pueblos Originarios (en adelante, PO). Esta particularidad diferencia la lucha de la CONAIE de otros procesos sociales, ya que los pueblos indígenas tienen una visión diferente de la realidad, así como principios de convivencia, cultura e idioma distintos; en este marco, la CONAIE asume la responsabilidad de representar ese carácter distintivo. Si bien a partir de la Conquista existieron diferentes levantamientos indígenas, así como organizaciones indígenas, es la CONAIE la que asume un reto institucional de carácter nacional para trabajar con, para y desde los PYNIE.

La CONAIE visibilizó el problema de los PYNIE como una situación étnica o cultural; además, lo ubicó como un problema de

carácter político y económico, producto de la lucha de los PYNIE contra la hegemonía del capital y la sociedad de la modernidad representados en la formación de un Estado-nación excluyente. Fue necesario evidenciar y cuestionar esta conexión; esto permitió la generación de un proyecto político que sigue en construcción permanente: el Estado plurinacional y la sociedad intercultural.

Ahora que se cumplen 30 años de ese momento histórico, insistentemente nos preguntamos qué está ocurriendo con este proyecto político que se definió en base a la confrontación entre el Estado capitalista y el proyecto político de los PYNIE, representado en la CONAIE.

La estructura social dentro de las comunidades está presente dentro de lo que nosotros conocemos como *ayllu*, que se construye en base a una interrelación generacional donde la base y transmisores de sabiduría son los *taytas* y las *mamas*, contrario a lo que sucede en el mundo moderno que parece rendir culto a la juventud. En este marco se intentará compartir una vivencia personal de la CONAIE desde el punto de vista de un grupo social definido como jóvenes. ¿Qué representa, qué significa para la juventud, estos treinta años de la CONAIE?

Los treinta años de la CONAIE

¿Qué es la CONAIE? Muchas veces los jóvenes hemos reflexionado alrededor de esta pregunta. Considero que hoy es necesario recordarla en base una experiencia personal.

En uno de los numerosos talleres que organiza el movimiento indígena conversé con dirigentes que me recordaron el sentido de esta organización a partir de su propia vivencia. No hay fecha; sólo el actor principal con quien dialogué. Por pedido de mi padre asistí a una reunión del Movimiento de Unidad Plurinacional Pachakutik (MUPP). Como suele suceder hasta ahora con los retrasos, la reunión fue convocada para las 09:00, pero aún no llegaban los asistentes. Mientras pasaba el tiempo en el balcón de la Casa Indígena, ubicada en el centro de Riobamba, inicié una conversación con el entonces presidente del Movimiento Indígena de Chimborazo (MICH), Silve-

rio Cocha. Recuerdo muy claramente esa conversación que marcaría las respuestas que hasta ahora repito cuando me hacen las mismas preguntas que le hice a Silverio esa mañana:

¿Qué es la CONAIE?

La CONAIE es una organización nacional que busca conformar un gobierno propio; cuando tenemos algo que pedir o exigir lo hacemos a través de nuestra organización nacional.

¿Cómo funciona?

La CONAIE es una organización que vendría a ser como nuestro gobierno. Tenemos a las comunidades con nuestras asambleas que son las organizaciones de primer grado o las bases, donde tomamos las decisiones que luego exigimos a nuestros dirigentes; luego tenemos a las federaciones como, por ejemplo, la Federación de Cabildos Indígenas de la Parroquia Cacha (FECAIPAC), que vienen a ser las organizaciones de segundo grado; finalmente, tenemos la estructura provincial, que vienen a ser, en este caso, el Movimiento Indígena de Chimborazo (MICH) y la regional, que para nosotros en la Sierra es *Ecuador Runakunapak Rikcharimun* (ECUARUNARI). En la Costa es la *Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Costa* (CONAICE) y, en la Amazonía, la regional es la *Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Amazonía* (CONFENAIE).

¿Y cada provincia tiene su representación?

Sí, cada una tiene su representación, como, por ejemplo, el Movimiento Indígena de Tunwurawa (MIT) y el Movimiento Indígena de Cotopaxi (MIC), y así cada provincia. Luego, tenemos la regional que para nosotros en la sierra es *Ecuador Runakunapak Rikcharimuy* (ECUARUNARI), porque representa a todos los pueblos Kichwa de la Sierra y del Oriente.

¿Y cuáles son esos pueblos?

Estamos los Purwa, aquí en Chimborazo, los Salasacas, Chibuleos, Kisapincha, Tomabela en Tunwrawa, los Panzaleos en Cotopaxi, los Otawalos, Natabuela, Karanki en Imbabura, los Sarawros, y Paltas en Loja, los Pastos en Carchi, los Kayampi, Kitu Kara en Pichincha, los Kañari en Cañar, los Waranka en Bolívar, los Manta y Wankavilka en la Costa y los Kichwa de la Amazonía.

En el caso de la Costa es la Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Costa (CONAICE) y en la Amazonía está la Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Amazonía (CONFENAIE). Las tres filiales, hacen lo que es la CONAIE.

¿En la Costa también hay comunidades indígenas?

Sí, en la Costa también hay comunidades indígenas, y la CONAIE es nuestro gobierno y es la organización que nos representa, porque para nosotros los indígenas el gobierno central no nos representa.

¿Y qué es Pachakutik?

Pachakutik es nuestro partido político; es nuestro brazo de apoyo para poder llegar a las elecciones y, con ello, hacer cumplir lo que nosotros como comunidades exigimos. Es en las asambleas de las comunidades en donde se toman las decisiones para que los dirigentes las cumplan.

Hay pensamientos muy vivos que quedan fijos como recuerdos en la cabeza y marcan enseñanzas. “La CONAIE es nuestro gobierno, el gobierno de nosotros los indígenas y Pachakutik es el brazo político de la CONAIE, nos obedece”. Esta frase quedó como aprendizaje hasta hoy y, a partir de ahí, conocí una forma muy particular de organizarse y estructurarse desde las bases, principio que se ha denominado Democracia Comunitaria y Participativa.

No se puede afirmar que la historia de la CONAIE sea conocida o difundida. Dentro de esos treinta años de historia fue protagonista de un momento no vivido por quienes ahora están en este grupo denominado “jóvenes”.

El Levantamiento Indígena de junio de 1990, o Levantamiento del *Inti Raymi*, como también se le llama, fue un punto de quiebre dentro de la política del Estado. Hoy parece natural para la juventud la inclusión y aceptación de nuestras culturas indígenas dentro del Estado ecuatoriano: a los indígenas se les incluye en listas electorales, en universidades, e instituciones del Estado e, incluso, llegan a ser empresarios.

Sin embargo, basta con visitar a los territorios de las comunidades indígenas de cualquier sector del país para verificar que las condiciones de calidad de vida, servicios básicos, salud y educación, siguen siendo insuficientes. Si para muchos indígenas las condiciones de vida mejoraron, para la mayoría, siguen siendo iguales, y ahí es cuando recobra sentido la existencia de la CONAIE, que cuestiona la estructura económica del Estado capitalista y su negación histórica como pueblos originarios.

Parecería que, para las nuevas generaciones indígenas y no indígenas, la sociedad ecuatoriana siempre fue incluyente y respetuosa de la diversidad. Hoy en día, para muchos la CONAIE sólo es una representación de queja y malestar sin propuesta. Este profundo desconocimiento histórico hace que muchos nieguen la representatividad y trascendencia de la CONAIE. Un gran sector de la juventud juzga a partir de hechos puntuales, o bien, errores políticos recientes.

La CONAIE es la organización política que propone, en primera instancia, un cambio en las estructuras políticas y económicas del Estado; es decir, la transformación de la estructura económica y político-administrativa del Estado-nación, donde las comunas y comunidades aparecen como organizaciones de base que a partir de asambleas toman decisiones sobre el accionar del Estado. Los dirigentes siguieron estos mandatos en 1990 para llamar a un levantamiento indígena con lo que lograron una nueva relación entre el Estado y la población indígena. No ha sido voluntad del Estado mejorar el trato a los indígenas, ha sido una exigencia del movimiento

indígena y sobre todo una reposición histórica de un accionar nefasto de parte del Estado hacia nuestros pueblos.

Los momentos actuales

Paralelamente a estos treinta años, la CONAIE ha debido convivir directamente con el mundo moderno que se ha globalizado. Tiempos y espacios se han reducido enormemente; esto sumado a una política agraria que beneficia sólo a los grandes exportadores agrícolas e industriales y perjudica a los productores locales, provoca y sigue provocando un éxodo de indígenas desde el campo a la ciudad. Indígenas que forman parte de cinturones de pobreza y marginalidad alrededor de los centros urbanos.

En este último periodo histórico, caracterizado por el acelerado crecimiento poblacional y, sobre todo, por el traslado poblacional desde el campo a la ciudad, las condiciones de vida de los indígenas se han configurado de otra manera. Muchas personas que nacieron después de 1990 desconocen lo que significó este levantamiento para la sociedad ecuatoriana. Los poderes políticos y económicos dirigidos por el capital comprendieron que no hacía falta excluir a los indígenas de sus ganancias, sino, por el contrario, construyeron la idea de que esta población también pueden acceder ellas y convertirse en empresarios, emprendedores y explotadores.

En este tiempo, lamentablemente la CONAIE no ha logrado articular un Movimiento Indígena dentro de los espacios geográficos de las ciudades. Millones de indígenas viven ahora dentro de las ciudades, en condiciones de precariedad y olvido absoluto. Hay un estancamiento en definir a la CONAIE como un movimiento social responsable únicamente de las políticas agrarias del campo y de la lucha por la tierra. Esta lucha es necesaria y actual, pero también se debe incluir dentro de sus políticas de acción a los nuevos territorios que se van construyendo dentro de las ciudades.

A pesar de esto, la organización ha tenido el valor de proponernos una idea que, por compleja que resulte pensarla es nuestra lucha diaria, busca la transformación de las estructuras de poder. Para

llegar a nuestro Estado plurinacional significa la transformación de la estructura económica del capital hacia una estructura comunitaria y de bien en común; es decir, transformar la estructura política administrativa del Estado y que se la reconozca como primera estructura administrativa a las comunas y comunidades. Así ha sido, así es, y así debe ser. Nos propuso la interculturalidad como un medio para respetarnos entre los pueblos diversos, que convivimos dentro de un mismo territorio. La interculturalidad implica actuar y ser nosotros dentro de nuestra cultura. Es decir, lograr una convivencia sin hegemonías, entre iguales que aceptan sus diferencias.

Para la cosmovisión de los Pueblos Originarios el tiempo es cíclico, volvemos al mismo momento, pero en un estado diferente, volvemos a la lucha, pero volvemos más preparados, más valientes, más observadores.

En este sentido, cuenta el mito del Pachakutik, que para los Inkas y el pueblo Kichwa, la época de auge y esplendor coincide con los Pachakutik en número par o IntiPachakutik. Esa fue la época de mayor crecimiento para la cultura Inka, del mismo modo los momentos de decaimiento y crisis son los Pachakutik en número impar o KillaPachakutik, coincidente con la llegada de los conquistadores a Abya Yala, Esa fue la época más triste y marcó el declive de la cultura Kichwa. Cada Pachakutik tiene un ciclo de 500 años. En 1990, según el conteo Inka, terminó oficialmente el Noveno Pachakutik, el oscuro Pachakutik. A partir de ese tiempo ha iniciado el Décimo Pachakutik, el Pachakutik del auge, del esplendor y de la luz.

No podemos afirmar si estas predicciones son verdaderas o falsas, pero para una cultura como la Kichwa, que entiende de manera integral la vida, el territorio, nos sirven para avanzar en los objetivos hacia nuestro nuevo auge. Somos la realidad histórica que pretende construir los cimientos de la interculturalidad, para la edificación de la Plurinacionalidad.

El Estado plurinacional en Ecuador o la esperanza de supervivencia de los pueblos indígenas: Ileana Almeida¹

Phillipp Altman

PA: ¿Cómo es que usted se interesó por la cuestión indígena?

IA: Mis primeras precepciones datan de la niñez. Mi papá, Estuardo Almeida Sevilla, fue uno de los fundadores del Partido Socialista Ecuatoriano; era abogado y defendía a los indígenas salasacas de un hacendado que le impedía el acceso al agua de riego mientras poco a poco se apropiaba de las tierras comunales (la falta de agua ha sido siempre el eterno gran problema de los indígenas, y lo sigue siendo hasta hoy para muchas comunidades). Con mi hermana íbamos a la comunidad y nos adaptamos muy bien a su forma de vida comunitaria, a la paz, a la vida al aire libre.

Cuando terminé el colegio fui a Moscú para estudiar en la Universidad de la Amistad de los Pueblos “Patricio Lumumba”. Opté por la Facultad de Filología: quería estudiar algo que beneficiara a los pueblos indígenas. Ahí me gradué con la tesis *Introducción a la Clasificación de las Lenguas Indígenas Ecuatorianas*, dirigida por un científico del Instituto Lingüístico de Moscú, Georgui Klimov, especialista en las lenguas aglutinantes. El Instituto contaba con una biblioteca muy grande que se actualizaba constantemente; hasta incluía las investiga-

1 Entrevista publicada en Línea de Fuego: <https://bit.ly/2UV5Q9q>

ciones de las lenguas indígenas ecuatorianas, realizadas por el Instituto Lingüístico de Verano, organización evangélica norteamericana que operó en el país durante algunos años. Los estudios de sus especialistas eran de alto nivel, pero la meta que tenían era convertir las lenguas en instrumentos de ideologización religiosa y político-social.

El único libro que llevé conmigo fue el Diccionario Quichua-Español / Español-Quichua de Luis Cordero. Nunca me imaginé cuán importante iba a ser. Yuri Zubritski, que era mi profesor de Etnología, dirigía un programa en Radio Moscú, cuyo objetivo se centraba en el rescate de los elementos constitutivos del pueblo quechua. El Diccionario, al poco tiempo, se redujo a hojas sueltas, pero tuvo buen uso, desde luego. Zubritski, para entonces, ya había escrito una Historia del Pueblo Quechua, que le hizo acreedor a una condecoración del gobierno peruano. También fue a Bolivia, adonde llevó becas soviéticas para estudiantes quechuas de ese país.

Una vez graduada regresé de Moscú y estudié quechua en la Universidad Católica de Quito, con un excelente profesor, el antropólogo y lingüista José Yánez, muy comprometido con la causa indígena. En la Universidad Católica conocí a los primeros dirigentes indígenas: Luis Macas, Luis Montaluisa, María Chango, Agustín Jérez, Rosita Vacacela, que trabajaban con la lingüista Consuelo Yánez en el proyecto CIEI (Centro de Investigación para la Educación Indígena), dedicado a elaborar materiales pedagógicos de mucha importancia. Este grupo tradujo al quichua y al shuar la banda presidencial, con el lema Mi poder en la Constitución, que llevó Jaime Roldós cuando se posesionó como presidente de la República. Fue la primera vez que se reconocía oficialmente la presencia de los pueblos indígenas en Ecuador.

PA: Usted mencionó a Yuri Zubritski, ¿se trata del mismo profesor que estuvo en Otavalo y que por primera vez aquí se refirió al Estado Plurinacional?

IA: Sí, él fue invitado por el Instituto Ecuatoriano de Antropología de Otavalo para dictar conferencias sobre el Estado y la Cultura. En Otavalo conoció a un grupo de jóvenes que habían organi-

zado un taller para estudiar expresiones culturales de la región, se llamaba *Kawsanakunchik*, que quiere decir en kichwa “Viviremos”. El taller tenía entre sus integrantes a jóvenes que luego se destacaron en diferentes áreas: Luis Maldonado Ruiz, Ariruma Kowi, Nina Pakari, Marcelo Lema, Auki Tituaña entre otros. Algunos optaron por cambiarse los nombres hispanos por nombres kichwas. Yuri les invitó a sus conferencias y les habló de la posibilidad de un Estado que incluyera a los pueblos indígenas con sus características de nacionalidades y sin ignorar sus derechos históricos, sociales, culturales y económicos. Aquellos jóvenes quichuas pertenecen a una clase social que destaca en la zona de Otavalo, se pueda decir que se trata de una burguesía comercial emergente.

P.A.: ¿En qué año estuvo Yuri Zubritski en Otavalo? Gladys Villavicencio, antropóloga ecuatoriana, había publicado en México su tesis de grado Relaciones Interétnicas en Otavalo, en 1973, en la que sostiene que existía un sentimiento de cohesión étnica entre los indígenas otavaleños...

IA: Zubritski estuvo en Otavalo en 1977. Villavicencio había escrito su tesis en 1973; ella ya se dio cuenta que una cohesión étnica puede ser el antecedente de una conciencia de nacionalidad. En México las ideas marxistas de nación y nacionalidad siempre han interesado mucho. También en Estados Unidos se manifiesta el sentir nacional de los pueblos indígenas, que se consideran a sí mismos y se autodenominan naciones. Sin embargo, con Zubritski se planteó en Otavalo la idea de un Estado Plurinacional, es decir un Estado que considerara a los indígenas no como campesinos ni como pobres, sino como pueblos que habían conservado sus lenguas, culturas, territorios y la memoria histórica y que, por tanto, tenían derecho a la libertad política, a gobernarse a sí mismos y no dejar que otros lo hicieran por ellos.

PA: En 1979, en la revista de la UNAM (México) se incluyó el artículo Nacionalidades Emergentes, de Miguel Bartolomé y Alicia Barabás: ¿qué relación pueden tener sus ideas y conceptos con el

de nacionalidad y Estado Plurinacional que comenzaron a utilizarse en Ecuador?

IA: Miguel Bartolomé y Alicia Barabás, que escribieron ese artículo en 1979, no creo que hayan tenido influencia de Zubritski. El su libro *Gente de Costumbre y Gente de Razón*, Bartolomé se refiere a los pueblos originarios de México como etno-nacionalidades emergentes frente al Estado-nación, pero no habla de Estado Plurinacional. Hay que añadir que, en el siglo XIX en Europa, se vivían convulsiones sociales por el asunto de la nación y el Estado. Marx y Engels defendieron decididamente las ideas nacionalistas en relación con Irlanda y Polonia, sumidas en la opresión nacional, y teorizaron sobre el tema. En México sus ideas tuvieron mucha acogida. Baste citar a dos académicos que tratan el tema desde la perspectiva marxista: Gilberto López y Rivas y Héctor Díaz Polanco, bastante conocidos en América Latina.

PA: ¿Zubritski pensaba que todos los pueblos indígenas de Ecuador debían ser considerados nacionalidades?

IA: No, Zubritski consideraba que los pueblos ecuatorianos presentan diferentes grados de consolidación nacional, y se refería solo al pueblo kichwa como el único que tenía evidentes rasgos constitutivos de una nacionalidad. Los quechuas, ya en el siglo XV, habían constituido un Estado propio, el Tahuantinsuyo, formación política y jurídica avanzada. Los quechuas tienen una rica y milenaria historia, que la historia oficial, escrita por historiadores mestizos, no toma en cuenta. Por ejemplo, al Inca Atahualpa se lo presenta como un personaje casi banal y sin valor testimonial. Yuri Zubritski pensaba que se debía considerar la influencia que sobre los pueblos indígenas han tenido las naciones dominantes: primero el imperio español y, luego, la nación hispano-ecuatoriana. También opinaba que debía tenerse en cuenta que el Estado ecuatoriano se había desentendido de los pueblos amazónicos, abandonándolos a su suerte, con lo que estos se convirtieron en víctimas de las compañías caucheras, madereras, petroleras, etc., y que ese abandono había incidido de manera

decisiva en el debilitamiento de los elementos constitutivos de la nacionalidad en los pueblos de la Amazonia.

PA: Hablar de nacionalidad es entrar en el campo del nacionalismo, término que no goza de mucha aceptación...

IA: A mi modo de ver, hay diferentes tipos de nacionalismos: uno es el, nacionalismo de Estado que oprime y discrimina, que puede llegar hasta el exterminio de pueblos a los que no representa, pero también hay nacionalismos liberadores que recuerdan el pasado histórico de los pueblos para salvar a colectividades enteras y proyectarlas con su personalidad hacia el futuro, sin discrimen, claro está, de religión, etnia o lengua, y sin pretender convertirlo en partido o ideología política. El nacionalismo como orientación de reivindicaciones tiene su origen, como bien lo sabe usted, en el Romanticismo y, más aún, en la Revolución Francesa.

PA: Por cierto, los austro-marxistas Otto Bauer y Karl Kautski asumieron la cuestión del Estado Plurinacional tomando en cuenta a los pueblos que en Europa existían sin Estado. ¿Cómo es que esta cuestión llegó a ser una de las ideas principales de la Revolución Rusa?

IA: Uno de los más destacados revolucionarios rusos fue Nikolai Bujarin, que se exilió en Austria al ser perseguido por el régimen zarista. Ahí tomó contacto con los austro-marxistas y aprendió el idioma alemán. Al regresar a Rusia planteó ante los dirigentes revolucionarios, la necesidad de un Estado Plurinacional que diera cabida a los pueblos que en el enorme territorio ruso habían subsistido carentes de organización política evolucionada y propia. A Vladimir Ilich Lenin, le pareció que el nacionalismo de las comunidades tradicionales debía ser tomado en cuenta en el proceso revolucionario que se vivía; que no era admisible olvidar la pluralidad de los pueblos, y que un Estado socialista no podía ser excluyente. Lenin aportó con una idea muy importante: el nacionalismo de los pue-

blos oprimidos se exagera cuando en su seno se ha desarrollado la burguesía, puesto que esta clase social es por naturaleza nacionalista. Pero no todos los revolucionarios estuvieron de acuerdo con este planteamiento del líder de la Revolución Rusa. Por ejemplo, Rosa Luxemburgo opinaba que la cuestión de la plurinacionalidad podía opacar los intereses del proletariado.

PA: Sin embargo, hay estudiosos del pensamiento de Rosa Luxemburgo que afirman que ella opinaba que el Estado no debía asimilar la forma espontánea de pertenencia de los pueblos...

IA: Así es, Rosa Luxemburgo, gran ideóloga revolucionaria, consideraba que las clases sociales son solo una de las formas históricas de desigualdad social, y que el Estado nacional, ente hegemónico por excelencia, solo es uno de los temas a considerar cuando se persiguen cambios sociales profundos.

PA: ¿En la Facultad de Filología, donde Ud. estudió, en la cátedra de Etnohistoria se estudiaba el tema del Estado Plurinacional en Rusia?

IA: Sí, y a mí me parecía un estudio muy interesante porque daba cuenta histórica de pueblos conocidos y desconocidos. En lengua rusa, nacionalidad y pueblo son casi la misma palabra; el término nacionalidad aumenta solamente un sufijo de pertenencia: *narod* significa pueblo y *narodnost*, nacionalidad. En la Unión Soviética existía una enorme variedad de pueblos, de nacionalidades, de territorios étnicos, de regiones autónomas, de repúblicas consolidadas en naciones, poblaciones que vivían en el neolítico, comunidades nómadas, repúblicas que habían alcanzado un desarrollo capitalista avanzado... Organizar tan heterogénea comunidad fue muy difícil, pero se crearon dos Asambleas legislativas: la una era la Duma del Estado y la otra, la Asamblea Federativa, que daba cabida a todos los pueblos y sus diferentes formas organizativas.

La lucha indígena y el estado plurinacional en Ecuador

PA: Volviendo a las conferencias que Zubritski impartió en Otavalo, ¿cómo abordó el tema de las nacionalidades y del Estado Plurinacional en Ecuador?

IA: Él partía del derecho que tienen los pueblos a su identidad, pertenencia y capacidad de organización autónoma. Decía que la categoría de campesino, utilizada en la lucha por la tierra, no otorgaba la conciencia de pertenencia, que el término indio tampoco era pertinente para los pueblos americanos, que pensarse solo como explotados no era suficiente para una lucha que debía ser entendida con razones universales de pueblo o de nacionalidad; dicho de otra manera, que una lengua, una cultura, una historia específicas, una memoria colectiva solo podían conformarse en una colectividad a través de largos procesos históricos. Que las categorías de comunidad, pueblo, nacionalidad y nación son las adecuadas para abarcar la historia y la política de los pueblos indígenas. También sostenía que no se trataba de apostar necesariamente por la secesión; en fin, que lo que estaba en juego no era el establecimiento de un segundo estado donde antes solo había habido uno.

PA: Las categorías de nacionalidad y de Estado plurinacional son relativamente nuevas, y el movimiento indígena cuenta ya con más de 500 años, ¿qué motivó a los pueblos indígenas a rebelarse en diferentes épocas, ¿qué les motiva ahora?

IA: La lucha de los pueblos indígenas en más de medio milenio no ha cesado, pero ha ido cambiando de acuerdo a contextos históricos concretos y distintos.

Recordemos que fueron los descendientes de Wayna Capaq y Huáscar, quienes defendieron con las armas el Cuzco, que representaba el Estado para entonces. Lo propio hizo Rumi Ñahui, general de Atau Huallpa: se levantó en armas para defender el territorio de Quito.

Luego vino la resistencia religiosa, el Taqui Onkoy, aplastada con crueldad por los españoles. A esta sucedieron los grandes levantamientos del siglo XVIII, que culminaron con la gran sublevación de Túpac Amaru II, que de haber triunfado hasta habría llevado al colapso al imperio hispano. Cuando esa rebelión fue derrotada, la lucha indígena se orientó a recuperar la tierra y a protestar por los abusos de los gamonales y terratenientes. La lista de luchadores heroicos se enriquece con el nombre de Jumandi, que ya en 1578, en plena Amazonía, se rebeló contra los invasores peninsulares; fracasó en su intento y fue ejecutado en la plaza de San Blas de Quito.

En Ecuador, Daquilema Apu, Manuela León, Dolores Cacuanango, Tránsito Amaguaña, Lázaro Córdor son ejemplos de la ideología liberadora que ha animado a los indígenas en la época republicana. A ellos se suma ahora Bosco Wisuma, profesor de la Educación Intercultural Bilingüe, quien entregó su vida en el alzamiento del pueblo shuar contra la Ley de Aguas.

Desde 1926 se impulsaron los primeros sindicatos campesinos, cuya base eran los quichuas de las zonas rurales. En 1943 se reunió la Conferencia de dirigentes indígenas que dio impulso al movimiento y al año siguiente se constituyó la Federación Ecuatoriana de Indios (FEI), con el apoyo del Partido Comunista, y se planteó la reivindicación de las tierras que se hallaban en posesión de los latifundistas.

En las décadas del 50 y 60 los indígenas comienzan a asumir la dirigencia y la organización de su movimiento y las protestas se dirigieron contra los rezagos del régimen de servidumbre y la política opresora del Estado ecuatoriano. De acuerdo con la Ley de Comunas, las comunidades habían pasado a depender del Ministerio de Agricultura, lo que equivalía a negar el proceso histórico específico de los indígenas.

En 1972 se constituye la organización Ecuador Runacunapac Riccharimui, (Ecuarunari), que refleja cuánto habían avanzado los indígenas en el análisis de su situación social. Para 1974 habían aparecido organizaciones secundarias en cada una de las provincias serranas y comenzaban a surgir otras similares en las provincias amazónicas.

Desde los años 70 los shuar venían planteando, posiblemente por influencia de los misioneros salesianos, que el Estado ecuatoriano hasta entonces no se había interesado por los pueblos amazónicos, como más de una vez había afirmado el intelectual shuar, Ampan Karakras. A partir de 1972 empezaron a funcionar las escuelas radiofónicas de los centros shuar, que desde sus inicios hasta la actualidad han conservado la fuerza que impulsa la adhesión al medio social y al entorno natural.

En 1980 se constituyó el Consejo de Coordinación de las Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONACNIE), conformada por la Ecuarunari y la Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Amazonía (CONFENIAE).

En 1986 se conformó Consejo de Nacionalidades Indígenas de Ecuador (CONAIE), resultado del desarrollo político del movimiento indígena, que objeta el carácter uninacional y hegemónico del Estado ecuatoriano y propone, en cambio, instaurar en los hechos un Estado plurinacional. Hay también organizaciones secundarias como la FEINE que tiene un marcado contenido religioso, y la FENOCIN, que se autodefine como “movimiento del campesinado”. Existen otras organizaciones, que, según mi criterio, han perdido el rumbo histórico y político, tal es el caso de la FEI.

PA: ¿Y por qué surge el Movimiento Pachacutik? ¿Cómo se lo concibió en sus orígenes?

IA: Pachacutik no es resultado de los postulados indígenas. Más bien es un partido político con objetivos electorales, pues no plantea que los pueblos indígenas deben tomar conciencia de sí mismos y decidir su destino. No diferencia la especificidad de la lucha política de los pueblos indígenas frente a otros sectores populares. Si bien incluye a diversos pueblos originarios, no contempla la especificidad de la lucha de pertenencia e identidad.

La CONAIE tiene una forma propia de conformación organizativa, refleja la visión colectiva del mundo indígena. Se suele considerar a Pachacutik “el brazo político de la CONAIE”, pero no hay sustento

para esta división. La CONAIE es un movimiento político, que debe ser reconocido en su legalidad, especificidad y autonomía dentro del espacio político de Ecuador. Desde luego, en Pachacutik militan líderes indígenas muy lúcidos y decididos: Lourdes Tibán, Jorge Huamán, Delfín Tenesaca, Marlon Santi, Salvador Quishpe entre otros.

PA: ¿Cómo es esta forma singular de organización de la CONAIE?

IA: La CONAIE reúne a la ECUARUNARI, que vela por los intereses de los quichuas de la Sierra, que son los mayoritarios en el país, a la CONFENIAE que garantiza los derechos de los pueblos amazónicos, y a la CONAICE que responde a los de la Costa. Todas estas organizaciones se conforman con diferentes niveles; primero, se eligen a los delegados de las bases o centros comunitarios (primer grado); de entre ellos a los representantes de las regiones (segundo nivel); y, luego, entre estos a los provinciales (tercer nivel); se establece así un mecanismo de ida y vuelta. Una opinión, una demanda, puede bajar y subir como en una cadena de transmisión. Es una estructura muy democrática, con eslabones que llegan hasta la cúspide y regresa con la decisión tomada hasta las bases. Es curioso cómo se parece esta forma de organización a la de los antiguos iroqueses, que, hay que destacarlo, sirvió de inspiración para que el presidente Thomas Jefferson propusiera el modelo federativo para la naciente república de los Estados Unidos de Norte América.

Cuando se constituyó la CONAIE, se lo hizo como un “gobierno autónomo”, Tenía en su sede varias dependencias dedicadas a diferentes cuestiones que involucraban a los indígenas: educación, comunicación, salud, tierras y territorios, relaciones internacionales. Tan clara se manifestaba la esta organización que el embajador de Francia en Ecuador, en uno de los primeros congresos de la CONAIE se expresó así: “Saludo al gobierno de los pueblos indígenas de Ecuador”.

Actualmente los retos de la organización son múltiples y reflejan la complejidad de la situación del país: desigualdad social, instituciones políticas de dominación, indiferencia cuando no complicidad del Estado nacional frente a las explotaciones de las em-

presas nacionales e internacionales en los territorios indígenas. Hay que aclarar que los indígenas nunca han planteado la creación de un Estado propio; desean que se creen instituciones que velen por sus intereses específicos, por ejemplo: una Ley de Aguas con sentido ecológico, histórico y pluricultural, pues se necesita de un organismo dirigido al mejoramiento de las condiciones de vida y trabajo en las comunidades ancestrales, que están dedicadas a labores agropecuarias; se necesita también de un organismo que fomente el potencial de la naturaleza con metas económicas, culturales y ecológicas.

PA: ¿Las luchas de la CONAIE puede tener puntos de convergencia con otros movimientos sociales?

IA: Cada lucha tiene su sujeto, objetivos y seguidores. Las reivindicaciones de movimientos ecologista, el del campesinado, el de los obreros, el de los afrodescendientes en algunos aspectos coinciden con las del movimiento indígena. Las culturas originarias son en sí mismas ecologías populares; por otro lado, la mayoría de los indígenas son campesinos, pero a medida que salen a las ciudades se van convierten en obreros asalariados. Los afrodescendientes también sufren discriminaciones, marginalización y desplazamientos. Sería muy beneficioso para todos los implicados que se consiguiera consolidar la convergencia de sus objetivos y metas.

Los afrodescendientes están recuperando su Historia. Se sabe, por lo pronto, que fueron traídos a la fuerza desde los reinos del África Occidental: de Ba Congo, los *congo*, de Benín, los *yoruba* y de Malí, los *mandinga*; hablaban diferentes lenguas y arribaron al litoral ecuatoriano vía Cartagena de Indias.

PA: ¿Qué ocurrió cuando se marchó Yuri Zubritski?

IA: La inquietud sembrada por el profesor soviético fructificó entre los jóvenes indígenas del Kawsanakunchik. Por mi parte yo empecé a plantear en algunas publicaciones las ideas y conceptos de nacionalidad, nación y Estado nacional. Para entonces ya lo hacía

con certeza y seguridad porque había estudiado estas categorías en la Universidad de la Amistad de los Pueblos. En 1979 escribí un artículo en el libro *Lengua y Cultura en Ecuador*; se titulaba *Consideraciones sobre la nacionalidad quichua*. Ahí quise reflejar la importancia de las categorías de nación y nacionalidad para entender la realidad del país. Aquel libro contribuyó a que la naciente intelectualidad kichwa comenzara a tomar posiciones sobre la cuestión del Estado Plurinacional. La obra incluyó, además, algunos estudios sobre la situación sociolingüística y lingüística del país, tal el dedicado a la morfología del quichua, escrito por Julieta Haidar, que aún se considera fundamental para la comprensión adecuada de esta lengua en Ecuador.

Seguí escribiendo sobre la *Cuestión Indígena como cuestión nacional*. Con ese título me publicaron un trabajo en la revista Cuicuilco, de México. En esos tiempos estudiaba ahí el sacerdote y antropólogo ecuatoriano Estuardo Gallegos, quien consideró que se necesitaba una teoría que fomentara un cierto nacionalismo indígena y liberador que saliera al frente del Estado-Nación ecuatoriano, que desde sus orígenes siempre les ha ignorado cuando no menospreciado y explotado.

Aparecieron otros artículos míos en la revista Antropología, dirigida por Jorge Trujillo, en Letras de Ecuador de la Casa de la Cultura Ecuatoriana y en otros medios de comunicación. Me invitaron a dar charlas y conferencias, al fin y al cabo, era un tema nuevo para las Ciencias Sociales del país. Recuerdo que luego de mis intervenciones, me solían hacer una serie de preguntas que reflejaban expectativas e intereses entre los indígenas y los no indígenas: si el Estado Plurinacional pretendía dividir al país, si estaba yo manejando una teoría estalinista, si es verdad que el nacionalismo había inspirado las revoluciones en Cuba y Argelia, si se quería un Estado dentro de otro Estado. Yo contestaba que no se intentaba ni se quería dividir el país, que no es lo mismo socialismo que estalinismo, que en Cuba y Argelia ciertamente se despertó un sentimiento nacionalista que inspiró la resistencia a los imperios dominantes, que no se pretendía, de ningún modo, establecer un Estado indígena dentro del Estado ecuatoriano, es decir que no se perseguía la secesión.

También se manifestaba la duda de que el nacionalismo identitario y defensivo de los indígenas pudiera aportar a la solución de los problemas indígenas, si el Estado Plurinacional podría garantizar la justicia social para todos. A mi modo de ver, la idea del Estado Plurinacional continúa siendo la mayor reivindicación de la lucha indígena, pero el interés académico se ha ido apagando a causa, entre otros factores, del desinterés de los gobernantes y, en general, de los políticos para admitir la necesidad histórica del Estado Plurinacional y, por lo tanto, de hacerlo realidad.

PA: ¿En qué momento la cuestión del Estado Plurinacional pasó de ser un concepto teórico para transformarse en una propuesta política?

IA: Durante el Encuentro de Pueblos Indígenas celebrado en la ciudad amazónica de Puyo, allá por el primer lustro de los años 80, las ideas teóricas sobre el Estado Plurinacional pasaron a la categoría de propuesta política expresa, en esto jugó un papel muy importante el líder kichwa de Sarayaku, Alfredo Viteri. Pero no se debe olvidar que los shuar en la década anterior, por influencia de algunos sacerdotes italianos de la orden salesiana, habían planteado que el Estado ecuatoriano es ajeno a los pueblos indígenas, que no reconoce sus derechos históricos, que no respeta sus identidades y diferencias y que no ha tratado de remediar los males que las transnacionales han causado al medio ambiente de las zonas donde habitan. Si bien la posición de los shuar no llegó a plasmarse en un proyecto político, revela cuanto había avanzado la conciencia indígena.

PA: ¿Usted sigue pensando que es factible un Estado Plurinacional en el Ecuador? Si es así, ¿por qué?

IA: Yo siempre he creído —y sigo creyendo— que un Estado Plurinacional bien constituido, fundado en las características culturales y socioculturales y en las necesidades y potencialidades de los indígenas, y sancionado legalmente, puede salvar a las comunidades originarias en su condición de organizaciones histórico-sociales es-

pecíficas. Todavía existen miles de ellas en el país. Las necesidades más apremiantes se refieren a los servicios básicos, el mejoramiento de la educación bilingüe, la atención médica y la salubridad, tecnologías adecuadas a su desarrollo y ayuda en la comercialización de productos. Pero no puede desconocer que se trata de un proceso que tiene que comprometer a todos los ecuatorianos, con los propios indígenas a la cabeza.

El éxito de un proceso de tanto alcance puede abrir perspectivas de salvación a lenguas y culturas milenarias; puede lograr la protección de vastos territorios amenazados por la codicia capitalista que busca la extracción inconsulta de petróleo y minerales en primer término; quizás consiga detener la depredación que llevan a cabo las compañías petroleras, madereras y farmacéuticas, transnacionales, ante todo.

Sería indispensable dictar leyes para garantizar que sean los indígenas quienes que manejen las fuentes de agua, algo que han venido haciendo espontáneamente desde tiempos inmemoriales. Se tiene que garantizar la propiedad de la tierra a las comunidades. Sería preciso que el Estado nacional establezca instituciones encargadas de, al menos, mitigar los daños sociales causados por el colonialismo y el capitalismo a los pueblos indígenas.

Ahora se comienza a explotar el petróleo en los campos del ITT. Cómo han demostrado Esperanza Martínez y Cecilia Chérrez, ecologistas especializadas en los temas del petróleo y el agua, el gobierno en funciones no ha tomado medidas para proteger los territorios habitados por valiosas especies animales, y donde crecen plantas medicinales únicas. No hay la debida protección del aire y la contaminación atmosférica aumenta no solo en las ciudades. La dependencia del erario nacional de los precios del petróleo no tiene visos de terminar.

Y lo más importante: no es verdad que la zona del ITT esté deshabitada, hay pueblos que viven en aislamiento voluntario y también otros que ya se han asentado en estos lugares, pero no se los toma en cuenta, más aún se niega de manera enfática que sean los moradores de aquellas selvas, a pesar de que ahí habitan desde hace miles o cientos de años. Si hubiese una legislación que precautele la

autonomía de esos pueblos se podría defender sus territorios ancestrales, y el comportamiento de los gobiernos de turno, al respecto, sería muy distinto al que se permite el régimen actual.

PA: Los indígenas, en esta época de globalización, ¿continúan pensando en un Estado Plurinacional como meta de sus afanes autonómicos?

IA: Buena parte de la generación más joven vive la transnacionalización cultural, es inevitable; la Internet, la telefonía móvil, la televisión y otras tecnologías de punta lleva consigo a la permeabilización y aún al desaparecimiento de las fronteras entre los países. En algunos casos, los padres han ido como migrantes a Europa, acelerando la pérdida de la identidad étnico-nacional, pero muchos otros, la mayoría, continúan reclamando y reclamando sus derechos al Estado-nación mestizo.

En la Reunión de la Ecuarunari, de agosto de 2016, resultó sorpresiva la presencia de jóvenes líderes comuneros que defienden el uso colectivo del agua, el espacio cultural comunal, la forma de pensar solidaria, el Sumak Kawsay y el Estado Plurinacional con sus distintas identidades nacionales y de pueblos. De esa manera los indígenas de las últimas generaciones manejaban un lenguaje políticamente correcto. Hace algunos meses, el sentimiento de tradición y de relaciones democráticas entre pueblos distintos, se expresó con claridad en la iniciativa de Carlos Pérez Guartambel, actual presidente de la ECUARUNARI, con la emisión de un pasaporte indígena. No sé si será aceptado o no por la burocracia administrativa del Estado, pero sí sé que constituye un símbolo muy enérgico de lo que piensan los pueblos originarios.

Es cierto que muchos indígenas dejan de serlo al entrar en contacto con la cultura urbana de las ciudades, pero también existen los que desean retomar su identidad originaria. Un ejemplo de esto es el pueblo Kitu-cara, que se reclama de origen y adscripción quichua y que pretende recuperar su lengua. Este es el proyecto están quienes se oponen a la asimilación forzosa de los indios en las ciuda-

des- Algunos de los más decididos son Floresmilo Simbaña, Marco León (Puma) Sisa y Fernando Cabascango.

PA: ¿La consigna “Nada solo para los indígenas”, ¿tendría sentido dentro del Estado Plurinacional?

IA: En esta consigna hay algo de cierto, un Estado que haga realidad los sueños de todos, es decir, el afán de igualdad, de democracia, de justa distribución de los ingresos; de un Estado que no se identifique ni se someta de forma indiscriminada con los mitos contemporáneos del “progreso” y el mercado, claro está, sería el Estado deseable para todos.

Pero hay que tener presente siempre que son los indígenas los que corren el riesgo de asimilarse y de dejar ser pueblos, lo que podría interpretarse, a estas alturas de la historia y de la evolución del pensamiento social como una especie de auto genocidio consciente, un error histórico y una injusticia inconcebible. Además, si se afirma de manera taxativa “Nada solo para los indígenas”, ¿en qué quedan los derechos colectivos específicos? La idea misma del Estado Plurinacional pierde sentido.

PA: ¿Por qué la diferencia que hacen los indígenas entre nacionalidades y pueblos dentro de un Estado Plurinacional?

IA: Esta es una cuestión compleja. En Ecuador se ha determinado la nacionalidad a partir de la lengua que habla cada conjunto social. La categoría de nacionalidad integra y articula los intereses de todos los hablantes de la misma lengua: quichua, shuar, cofán, etc. La lengua identifica y une a los individuos. Es así; sin embargo, quedan también las huellas que dejaron en el pasado distintos pueblos ancestrales.

No toda la población quichua hablante guarda idénticos elementos históricos y culturales. Mantiene, muchas veces, rezagos de tradiciones anteriores a la presencia inca, y a través de estas se filtran informaciones y datos que pueden permitir la identificación pasados diferentes. Luis Maldonado Ruiz, a partir de algunos rasgos y

elementos diferenciadores, sostiene que la nacionalidad quichua es homogénea por la lengua, pero heterogénea por las peculiaridades de los “pueblos” que la integran.

Así por ejemplo, los *cañari*, son ahora quichuas, pero antes del Incario constituían una formación étnica avanzada, según lo demuestra la Arqueología y varios documentos históricos; los *puruhae* llegaron a conformar una confederación con particularidades que aún se pueden observar a partir de numerosos topónimos; los salasaca parecen ser *mitmakuna* provenientes de la actual Bolivia, y comparten características culturales con los *panzaleo* Ni que decir de los quichuas de la Amazonía que tienen hábitos muy cercanos a los de los *zápara*.

Habría que estudiar seriamente si otras colectividades, como los *otavalo*, se diferencian por rasgos fundamentales de colectividades vecinas como los *caranqui* o los *natabuela*, y discernir si cada una de ellas amerita que se tome como “pueblo”; juzgando por ciertas características superficiales no parece que ostenten diferencias fundamentales.

PA: En su libro “Autonomías indígenas” escrito con la colaboración de Nidia Arrobo, se afirma que a través de los espacios autonómicos se puede lograr un Estado Plurinacional. ¿Cuáles serían las autonomías por contemplar y qué proyecciones tendrían?

IA: Hay autonomías de hecho, como las comunidades, con sus dirigentes y su justicia propia, o las organizaciones indígenas históricamente conformadas, que no han necesitado de la sanción estatal para existir, estarían dentro del Derecho Consuetudinario. Otras son formas peculiares de institucionalidad, que no entran a formar parte del Estado, sino que el Estado puede adquirir, en ciertos momentos, características democráticas, y aceptar una relativa institucionalidad para los pueblos indígenas.

En Ecuador tenemos el ejemplo de la Dirección de Educación Intercultural Bilingüe (Dineib), que contaba con un grado visible de autonomía durante el gobierno de Rodrigo Borja, que fue el que la creó. Un menor contenido autonómico, pero con cierto grado de descentralización, tuvieron Codenpe y Prodepine, que manejaron varios

proyectos de Desarrollo de los Pueblos Indígenas y Negros del Ecuador. Estas instancias fueron incluidas dentro de la Programación del Banco Mundial y el Fondo Internacional del Desarrollo Agrícola; fueron establecidas en el gobierno de Sixto Durán Ballén a través de la Senaim (Secretaría de Asuntos Indígenas y Minorías Étnicas), siendo dirigidas por Luis Huaraca Duchicela, quichua de Cacha en Chimborazo. Él gestionó los auspicios económicos para su funcionamiento.

Estas instituciones, por supuesto, no implicaban la existencia de un Estado Plurinacional federal, pero eran válidas en la búsqueda de cierta prosperidad económica para los pueblos originarios y para garantizar, hasta cierto punto, el respeto a sus derechos, al menos para que no sean cooptados del todo por el Estado nacional. Eran instituciones podían haberse desarrollado más y mejor de lo alcanzado, pero la estrecha visión del presidente Correa les dio otro rumbo. Los municipios de Cotacachi y Otavalo que su momento fueron dirigidos por con alcaldes indígenas resultaron muy interesantes por las medidas y acciones de ejemplar pluriculturalidad que pusieron en práctica.

PA: En 1988 se organizó la Dirección de Educación Intercultural Bilingüe (uno de los espacios educativos y políticos logrados por la lucha indígena) ¿cuáles fueron sus logros?

IA: Primero, como sostiene Luis Montaluisa, uno de los dirigentes del levantamiento del *Inti Raymi*, en 1990, este no hubiera sido posible sin la red de escuelas que estaban a cargo de la Dirección de Educación Intercultural Bilingüe. Sin este extendido sistema educativo, el levantamiento no hubiera conseguido la proyección nacional que tuvo.

Solo la coherencia que concede la institucionalidad podía garantizar la comunicación eficiente que demandaba un levantamiento masivo a lo largo y ancho de todo el país. Además, la Dineib se constituyó en un eje intercultural para los indígenas de diferentes pueblos, y de estos con la cultura de los hispano-ecuatorianos, bastante tiempo antes de que el término “interculturalidad” se convirtiera en slogan oficial de algo inexistente.

Con la labor de la Dineib original se comprobó en la práctica que las culturas indígenas estaban cohesionadas por la territorialidad de las comunas. En la comunidad se guarda la cultura como sistema de signos; ningún elemento queda suelto: la lengua, la visión del mundo, la memoria colectiva, la historia, la relación con la tierra, con el agua; asimismo, la comida, el vestuario, la música y los instrumentos musicales, los milenarios conocimientos sobre el entorno natural.

Por otra parte, la Dineib coadyuvó a que los indígenas mantengan e incrementen la certeza de que sus formas de vida, sus culturas ancestrales, su identidad tradicional, habían sido ajenas a los programas y proyectos estatales, pero que podían proyectarse hacia el futuro. Las lenguas, por ejemplo, deben pasar de orales a escritas. La escritura permite que la lengua, en tanto expresión de pensamiento, alcance altos niveles de abstracción.

PA: ¿Cuáles fueron los logros del levantamiento del Inti Raymi? Se ha dicho muchas veces que se hizo visible un nuevo actor político en el país.

IA: Al analizar los resultados de ese levantamiento, a primera vista parecería que fueron magros, que se consiguió solo la legalización de algunas tierras en litigio, pero quedaron claras dos cosas: se evidenció que el movimiento indígena era fuerte y que contaba con proyectos vanguardistas, y además que para los gobiernos, los derechos colectivos son solo ideas indefinidas y que su política en la materia es esquemática: ¿qué eso de un Estado Plurinacional?

No se percatan que al negar la diversidad y autonomía que reivindican los pueblos originarios se afecta, consciente o inconscientemente, pero de modo irreparable, la integridad y la salud del medio ambiente. Cuando desaparece un pueblo indígena desaparecen, también, conocimientos ancestrales del medio donde se desarrolló. El entorno se agota sin la cultura y se precipita la catástrofe ecológica. El presidente Borja abrió las puertas del Palacio de Gobierno a los delegados indígenas del levantamiento, los recibió con admiración y respeto, pero no creo que con el levantamiento se haya generalizado

la conciencia profunda que se necesita para entender la realidad indígena en todas sus dimensiones.

El levantamiento fue una sorpresa para la derecha y una lección para la izquierda. La derecha, cuyo ideología obsoleta y soberbia impide considerar a los indígenas como seres de pensamiento propositivo, verdaderamente político, quizás porque aquellos siempre habían estado en situación de servidumbre, volviéndose invisibles a sus ojos.

La lección que recibió la izquierda fue producto de que esta no se había percatado de que la realidad del país no se ajusta siempre a ideas y proyectos que corresponden a otros países y realidades. En consecuencia, los sectores progresistas del Ecuador no fueron capaces de imaginar el potencial de los pueblos indígenas como fuerza política de cambio. La rebelión, que comenzó con la toma de la iglesia de Santo Domingo, en Quito. Entre los dirigentes del paro se destacó la dirigente Blanca Chancosa. Con el levantamiento se hizo visible un nuevo actor político en el país: el movimiento indígena.

El levantamiento del Inti Raymi no fue el único por entonces. En abril de 1992, la OPIP (Organización de Pueblos Indígenas de Pastaza) llegó a la capital ecuatoriana con una marcha multitudinaria, la *Allpamanda*, que obtuvo un acuerdo con el gobierno para legalizar los territorios comunitarios de esa provincia. La marcha resultó impresionante: los indígenas llegaron caminando desde Puyo; emitían sonidos que imitaban los cantos de los pájaros selváticos.

PA: ¿De quién fue la idea de la Educación Intercultural Bilingüe?

IA: Ya para 1988, la CONAIE había hecho grandes esfuerzos esfuerzo para hacer posible el Estado Plurinacional. Se partía de la necesidad de lograr la pervivencia de múltiples identidades (nacionalidades y pueblos). Para entonces, el ministro de Educación en el gobierno de Rodrigo Borja, Alfredo Vera, me propuso a mí la Dirección de la Educación Intercultural Bilingüe. Pero yo no acepté, pues había luchado por la autonomía indígena porque la consideraba necesaria y justa y no debía aparecer como una funcionaria de una administración que, de todas maneras, se sobreponía a las organizaciones indígenas.

Le manifesté al ministro que me parecía que el Director de la Dineib debía ser el lingüista kichwa Luis Montaluisa, que había estudiado en Alemania. La búsqueda de la CONAIE y la iniciativa de Alfredo Vera coincidieron. Visitamos la sede de la organización Indígena con el ministro para hablar con Luis, y él aceptó. Cuando pude conocer el currículo elaborado por él para encarrilar los estudios de la lengua quichua, aprecié el enorme esfuerzo que había puesto en esa tarea, pues, es muy difícil hacer compatibles dos lenguas, dos culturas tan distintas entre sí como la hispánica y la quechua. Quizás el mencionado currículo omite algunos contenidos culturales importantes. Puede ser que presente una que otras falencias didácticas, pero, en cualquier caso, hasta ahora es el paradigma de un plan de Educación con sentido de recuperación identitaria y de equidad cultural.

PA: ¿Cuáles fueron los antecedentes de la Educación Intercultural Bilingüe?

IA: Hay algunos estudios al respecto. Esos antecedentes son de larga data. En la época colonial, para enseñar la religión católica a los indígenas, se abrieron centros especiales en las principales ciudades para la formar a los jóvenes de la nobleza aborigen. En las comunidades, los frailes impartían el castellano, a pesar de que estas se resistían a aprender una lengua tan extraña, y a pesar de que esa educación debía ser pagada por las comunidades.

El propósito era reeducar al pueblo indígena atendiendo a los principios ideológicos e intereses de los conquistadores. Para cumplir sus planes, los emprendieron en la divulgación del quichua como *lingua franca* entre los pueblos que no eran quichua hablantes. Una vez alcanzada la independencia de España, el castellano devino en lengua estatal en las antiguas colonias españolas, con lo cual el kichwa y las demás lenguas indígenas pasaron a ser subordinadas.

Recién en los años 40 del siglo pasado, surgió una alternativa educativa dirigida al pueblo quichua gracias a la iniciativa del Partido Comunista, cuyas integrantes Dolores Cacuango, comunera quichua,

y Luisa Gómez de la Torre, profesora, fundaron escuelas kichwas en la zona de Cayambe.

En los años 80, el Estado ecuatoriano firmó un convenio con el Instituto Lingüístico de Verano, institución evangélica norteamericana, que fue expulsada del país en 1985 por introducir prácticas imperialistas contrarias a los derechos de los pueblos indígenas. Sin embargo, no se puede desconocer el valor científico de las investigaciones que realizaron aquellos especialistas.

En 1983 se creó el Centro de Investigación de Educación Quichua (CIEI), al que ya mencionamos antes. En esos años, se gestaron las escuelas radiofónicas que impulsó el obispo de Riobamba, monseñor Leonidas Proaño, en la provincia de Chimborazo. Pronto surgieron iniciativas particulares para impartir la educación indígena en Guaranda y en varios cantones de la provincia de Chimborazo.

Un avance importante constituyó la suscripción del convenio que firmaron entre Ecuador y Alemania Federal para establecer la Educación Bilingüe Intercultural (EBI). Con su auspicio, la profesora Ruth Moya, con la colaboración de especialistas indígenas, como José Atupaña, pudo crear un material didáctico excelente.

Por último, lo más significativo y transformador de los planes educativos bilingües, devino de la oficialización del Modelo de Educación Intercultural Bilingüe y su correspondiente currículo, elaborado por Luis Montaluisa y, suscrito por el Ministerio de Educación y Cultura. Fue una reacción condigna a la discriminación de siglos. Se trató, desde una visión indígena, de terminar con el monolingüismo y el mono culturalismo oficiales, de hacer una educación a la medida de los pueblos originarios.

Pero esta conciencia nueva, contemporánea, concluyó el 18 de febrero del 2009, cuando el ministro de Educación Raúl Vallejo cesó en sus funciones al director de la Dineib Mariano Morocho, elegido por los delegados indígenas. Con lo cual se truncó el modelo liberador y se sumió el modelo indígena en los planes y programas de la educación general. Fue una demostración evidente de inopia política, de incompreensión de la historia y de carencia del sentido de la justicia social.

En el gobierno de Correa no ha habido avances consistentes en lo que hasta ahora se continúa llamando Educación Bilingüe, pues la verdadera Educación Intercultural Bilingüe, la que se planteaba como espacio de autonomía, se ha clausurado por decreto presidencial. Desde el gobierno se manipula la Educación y se la pone al servicio del centralismo cerril de que hace gala el régimen.

Las muy publicitadas “escuelas del milenio” han dejado sin acceso a la educación a miles de niños indígenas que habitan en el campo, muy lejos de los nuevos planteles. En otros casos, han dejado sin comunidad a los padres de familia, que se han visto obligados a trasladarse a sitios cercanos a las nuevas escuelas para que sus hijos puedan asistir a clases. En tales escuelas se adoctrina a los niños con las consignas de la “revolución ciudadana”.

PA: ¿Cuándo se declaró al Estado ecuatoriano, Estado Plurinacional?

IA: Los indígenas de la CONAIE, aliados con otros grupos progresistas, propusieron a la Asamblea Constituyente del 2008, que se declarara al Estado ecuatoriano Estado Plurinacional, y con la ayuda de algunos políticos de izquierda, como Alberto Acosta, que era el presidente de la Asamblea), lo lograron.

El movimiento Alianza País no contemplaba la tesis Estado Plurinacional en su proyecto político. Solo cuando se evidenció que la diversidad de pueblos y nacionalidades era algo innegable, se la aceptó. El presidente Correa señaló entonces que, si la sociedad era plurinacional, el Estado también debería serlo. Ya en la Constitución de 1998 se habían incluido los derechos colectivos que protegían a los pueblos indígenas, sus territorios entorno y recursos naturales.

Era ya un avance. En la nueva carta política, la del 2008, se agregó que el territorio es legado de los pueblos ancestrales, que el quichua y el shuar son lenguas oficiales para el uso que determine la ley, que la planificación contará con las visiones propias de los indígenas. Parecía ser el comienzo de consolidación de las nacionalidades originarias, paso histórico indispensable para llegar a convertirse en naciones, pero no fue así. El movimiento indígena y el gobierno

se distanciaron cada vez más. Sin embargo, ciertos nativos fueron incorporados a funciones oficiales burocráticas, con el consiguiente sacrificio de su identidad y pertenencia a sus pueblos y nacionalidades.

El día que se declaró el Estado Plurinacional en Ecuador, llamé por teléfono a Yuri Zubritski para contarle que se había reconocido la nacionalidad de los pueblos por los que él tanto había bregado. Me respondió su hija y me comunicó que Yuri había fallecido dos meses atrás.

PA: Entonces, ¿el gobierno del presidente Correa no ha reconocido los derechos de los pueblos indígenas, tradicionalmente marginados?

IA: En la práctica, ningún gobierno los ha reconocido, y el de Correa no ha sido la excepción. Su deber era cumplir y hacer cumplir el mandato constitucional del 2008. Pero no, no lo hizo. Al comienzo de su gestión, ni siquiera admitía la existencia de pueblos diversos: los incluía en el grupo de lo que él denomina los “pobres de la patria”.

A pesar de que el nivel de organización del movimiento indígena demostraba que era una fuerza político-social real, el gobierno de Alianza País no ha sido capaz de elaborar una política que garantice los derechos a los diversos pueblos y nacionalidades. En las sabatinas, el presidente Correa amenaza a los dirigentes con “no recibirlos en palacio”. Pero lo que es más grave, no reconoce la importancia de las comunidades o comunas territoriales, y las quiere eliminar con su política agroindustrial, que por cierto no ha rendido hasta ahora ningún fruto tangible en la economía del país.

Con la explotación petrolera del ITT ha evidenciado que para él vale más el petróleo que la vida de las comunidades amazónicas, que cuidan el agua, el aire, el mundo animal y vegetal desde hace miles de años. Critica a la transnacional Chevron por los daños que ha causado al ambiente, pero no repara en que en algún momento él también puede ser juzgado con los mismos argumentos que ahora emplea.

Por otra parte, anunciando el mandatario que se van a elaborar proyectos para activar en la Amazonía la industria farmacéutica, lo cual puede implicar que grandes extensiones territoriales, donde

habitan y subsisten comunidades de pueblos ancestrales, sean invadidas y contaminadas. ¿Por qué se niega la consulta previa a los pueblos que podrían resultar afectados con la explotación petrolera y minera, como lo que ordena la Constitución vigente?

PA: ¿Es tan importante para el Estado Plurinacional que se conserven las comunidades indígenas? ¿No cumplieron estas ya su tiempo histórico?

IA: La comunidad es una forma específica y coherente de organización social. Es el núcleo de los pueblos originarios, donde se recrea la cultura y se ejerce la justicia hereditaria. De ella salen conceptos tan valiosos como el de *Sumak Kawsay*, que fue expuesto por primera vez por Simón Yampara, comunero aymara. Se trata de un principio referido a una convivencia social fundada en la justa, lo que permitiría la existencia de una sociedad cualitativamente nueva. En el seno de las comunidades tienen sentido pleno conceptos tan elevados como el *kusiquillpu kay* (la felicidad de ser).

La protección a las comunidades es urgente. Han sobrevivido sin carreteras, sin energía eléctrica, sin agua potable, pero cada vez se vuelve más difícil la recuperación del suelo fértil, los medios modernos de comunicación, la conservación de la memoria colectiva para recuperar sus cultivos. Por ahora los indígenas de las comunidades se ven obligados a consumir lo que no producen y a producir lo que no consumen.

Por las razones que acabo de mencionar y por muchas otras que ameritan múltiples investigaciones de todo tipo, considero que las comunidades indígenas sí tienen futuro.

Otros temas relacionados

PA: Según su opinión, ¿qué otros Estados plurinacionales hay en el mundo? Lo pregunto en el sentido de que los individuos de cada nación puedan sentirse diferentes, pero iguales entre sí en un solo Estado

IA: Se consideran Estados Plurinacionales China, Rusia, Canadá, el Reino Unido, Suiza, Bolivia. A la vista está que son muy distintos unos a otros. Pero en la base de todos está el afán de conservar identidades concretas y un tácito equilibrio de poderes. Ninguno de ellos deja de tener problemas, pero casi siempre suelen encontrar puntos de equilibrio que permite que coexistan en relativa paz y armonía los distintos pueblos y nacionalidades. En el Estado Plurinacional de Bolivia, los diferentes pueblos están representados en el poder legislativo. Creo que la plurinacionalidad podría evitar las calamidades y extremismos que propician las posiciones fundamentalistas.

PA: ¿No se necesita de un gobierno de izquierda para que se instituya el Estado Plurinacional?

IA: El Estado Plurinacional puede existir con independencia del sistema económico-político que haya adoptado un país. El Estado puede incluir diversas identidades históricas para garantizar su propia estabilidad. Hay Estados plurinacionales que incluyen naciones (Suiza), hay otros que incluyen naciones y nacionalidades (Rusia). La nacionalidad tiene los mismos rasgos que la nación, aunque menos consolidados económica e históricamente; unas y otras pueden constituir sólidos componentes o núcleos de afirmación política. Cada caso es diferente: el Estado Plurinacional en Ecuador será una realidad cuando la fuerza y cohesión del movimiento indígena sea capaz de exigir que las fuerzas progresistas apoyen ese mandato histórico. Pienso que algunos partidos políticos de avanzada sí estarían de acuerdo en la necesidad de construir el Estado Plurinacional.

PA: ¿Por qué los zapatistas rechazan la idea de un Estado Plurinacional Mexicano?

IA: Alguna ocasión tuve la oportunidad de hablar con unos delegados zapatistas que vinieron a una reunión que hubo aquí en Quito, sobre Procesos Sociales en América Latina, y les pregunté por qué ellos no estaban de acuerdo con un Estado Plurinacional mexicano, lo que incluiría espacios de libertad conquistados por los indígenas de ese país hermano.

Los zapatistas contestaron que un Estado Plurinacional dentro del mismo sistema resultaría de todas maneras, un Estado liberal que funcionaría y dependería del Mercado. Creo yo, que el Estado Plurinacional no va a cambiar el sistema económico-social de los países. El Estado seguiría siendo el organizador directo de los procesos económicos, pero por lo mismo que existe un Mercado hegemónico por sobre los distintos pueblos y sus culturas, se necesita un Estado plural que defienda y garantice las diferencias, es decir, un Estado más democrático que los existen ahora.

No parecer moralista, pero es innegable sí hay criterios morales y éticos respecto a las necesidades y anhelos de los pueblos desplazados o marginados que deben ser tomados en cuenta, so pena de seguir discriminando y desvalorizando la resistencia secular de los pueblos.

PA: ¿Hay que llegar a tener un Estado Plurinacional de autonomías para intentar salvar las lenguas, que son expresiones claras de identidades milenarias?

IA: Sí se necesita, aunque sea un grado mínimo de autonomía y también un presupuesto especial. Estuve en la Secretaría del Gobierno Vasco observando lo que ellos habían hecho para salvar el euskera. Aparte claro de la pasión de los vascos por su lengua, se habían creado muchas normas jurídicas e instituciones nuevas para investigar la lengua, para crear neologismos, para normalizarla, para promocionarla. Había escuelas, colegios y universidades en euskera. Además, se publicaba un periódico destinado a recoger los nuevos logros sobre el uso del euskera tanto en las instituciones educativas como en los municipios, en la iglesia, en los medios de comunicación. Cuando estuve en el País Vasco la gente estaba muy entusiasmada porque un escritor vasco, que escribe en su lengua, estaba candidato al Premio Nobel de Literatura, imagínese usted que algún día un escritor quechua o kichwa reciba el Nobel de literatura. ¡Sería fantástico!

Uno de los problemas graves que hay en el campo lingüístico es que las lenguas indígenas no están normalizadas y no han pasado al nivel de lenguas escritas. Si tú escribes en quichua un texto, puede haber varias interpretaciones de parte de los lectores.

PA: ¿Qué ocurre con la identidad de los indígenas migran a las ciudades?

IA: Hay un libro de Marta Bulnes y Maximilian Feichtner, *La Pacha Mama y el Petróleo*, que trata de la migración de las comunidades debido al abandono de su territorio para buscar trabajo fuera de él; ya no regresan a sus comunidades y migran a la ciudad. La obra muestra con mucho realismo como la identidad que caracteriza a las pequeñas comunidades tiende a desaparecer; la falta de trabajo y los atractivos que hay en la ciudad son irresistibles. Los territorios comunales quedan casi abandonados, cunde la pobreza.

Pero aún así, las comunas se conservan como retaguardia, un sitio para poder volver a la tierra, a la fiesta, a los rituales, a los padres. En las ciudades los indígenas migrantes se aglomeran en ciertos barrios tan abandonados por el Estado como las comunidades rurales. Aparecen los comuneros como ciudadanos que quedan a merced del Mercado y del anonimato urbano.

Un ejemplo el barrio El Tejar en Quito, donde en tiempos del Tahuantín Suyo y en los primeros años de la época colonial vivieron miembros de la nobleza inca. Los quichuas del barrio deben conjugar varias pertenencias, hay comuneros que quisieran trasladar la comunidad a la ciudad, pero eso no se puede. Para el Municipio de Quito, y también de otras ciudades, la presencia indígena es invisible; no hay ningún programa específico de ayuda, protección o fomento cultural dedicado a los migrantes. Los niños indígenas deambulan por la ciudad, solos y expuestos a múltiples peligros. En Guayaquil también hay una población considerable de quichuas, entre ellos hay prósperos comerciantes y algunos profesionales de éxito que han organizado escuelas bilingües para sus niños.

PA: ¿El Estado Plurinacional no propiciaría la creación de guetos?

IA: Las instituciones indígenas, creo yo, deben ser abiertas a todos los que entiendan la necesidad de nacionalidad y autonomía para la consolidación de los pueblos indígenas, dentro de un proceso

de consensos democráticos, teniendo en claro que no es lo mismo nacionalidad que ciudadanía, que la cuestión de nacionalidad va más allá de un Seguro Social campesino que no incluye la salubridad y conocimientos indígenas, o de las “escuelas del milenio” que acaban con las escuelas comunitarias que han quedado fuera de las políticas de Estado.

PA: ¿En las universidades del país hay alguna cátedra o escuela que estudie la compleja cuestión de los pueblos indígenas?

IA: En la Universidad Católica existe la cátedra de Lingüística general, en la Salesiana hay Antropología, pero con pocas materias, en la Universidad pública no hay nada. Resulta inaudito e insólito que la Universidad Central se haya desentendido totalmente de que hay pueblos indígenas en el país; su realidad no existe simplemente para los ojos de sus directivos.

Los pueblos indígenas demandan investigaciones y descripciones científicas de sus lenguas, de su historia, geografía, arqueología, arte, música, cosmovisiones, de sus conocimientos botánicos, de su literatura oral, del significado de sus artesanías, de sus fiestas, rituales, sistemas sígnicos, todo esto destinado a fortalecer y desarrollar su identidad, pero la más antigua Universidad del Ecuador funciona de espaldas a esta realidad del país. Con frecuencia viene gente de ciencia y pregunta dónde se pueden estudiar los diferentes aspectos de los pueblos indígenas del Ecuador, y hay que contestarles “No hay donde...”

PA: Hay gente que piensa que los conceptos para entender su compleja realidad, tanto cultural como política, deben salir de las propias lenguas indígenas, tal es el caso del concepto Ecuarunari (Ecuador Riccharikmuy). ¿Existen otros términos en el quichua o en las otras lenguas originarias para expresar el proceso de la lucha histórica de sus pueblos?

IA: Hay un joven quichua, Benjamín Inuca, que escribe su tesis en la Flacso y propone términos quichuas para expresar las

etapas de la lucha como pueblo: *rikcharimuy* (memoria histórica); *jatarishun* (reacción frente a la opresión), *kausaypura* (plurivivencialidad); *sumak kawsay* (bienestar compartido). También hay una propuesta de otra joven estudiante quichua para nacionalidad: *quiquijllacta* (territorio e institucionalidad). Por ahora, solo son propuestas que demuestran cuán vivo es el deseo de los quichuas de describir su historia a través de su pensamiento.

PA: Creo que aún quedan muchos temas para reflexionar, pero por ahora, para terminar, quisiera saber su opinión sobre un asunto que me llama mucho la atención: se habla hoy en día con frecuencia de la Pacha Sofía o de Filosofía Andina, ¿cuál es su opinión al respecto?

IA: Felizmente, los cronistas españoles y quechuas recogieron mucho material sobre diferentes temas culturales; sobre la religión, ante todo. Esas fuentes muestran un pensamiento muy rico y profundo. Hay conceptos para todas las categorías de pensamiento; su estudio es apasionante. Por ejemplo, los nombres de los Incas son categorías estéticas; el concepto de *Pacha*, en tanto cronotopo, puede permitir diversas interpretaciones interdisciplinarias; la categoría *kamaq* es muy clara para comprender que el Estado Inca funcionaba bajo el concepto de ley, relacionado con la religión solar.

Hasta ahora, el pensamiento quechua solo se conoce fragmentariamente. El término *Pacha Sofía* se refiere a un pensamiento multifacético de la naturaleza y la sociedad como un todo único. Es una cuestión de valores muy útil para la protección del medio ambiente. La *Pacha Mama* (Madre del Mundo) se interpreta como progenitora de todo.

PA: Gracias Ileana por su tiempo

IA: Gracias a usted Phillipp, por su paciencia y su afán de encontrar soluciones a realidades injustas e inaceptables.

Quito, octubre 2016

El derecho a la educación intercultural bilingüe lucha e institucionalidad: Ruth Moya¹

Luis Alberto Herrera
Adriana Rodríguez Caguana

Ruth Moya nos invitó a un mágico recorrido por su hogar en la ciudad de Quito, un escenario colmado de obras pictóricas y artesanales de alta calidad. Entre esas, hay algunas de su propia autoría. Sus cuadros nos recuerdan a las obras de la propia Frida Kahlo, donde la explosión de color, con retratos, plantas y animales, es un canto a la vida y una bella incursión por su biografía.

De este modo entramos en su sabiduría. Es una mujer con amplios conocimientos sobre historia y manifestaciones culturales de pueblos originarios de nuestra América. Sus narraciones, mientras nos enseñaba cada pintura y cada objeto de anticuario, daban cuenta de un dominio minucioso de mitos y leyendas. Al escucharla se producían excursiones, no solamente a través de sus discursos, sino de su atrapante mirada, espejo de un importante acumulado lingüístico, antropológico, pedagógico y artístico. No cabe duda de que *mama Ruth*, como la llaman sus estudiantes, tiene un especial gusto estético, porque, además, es una excelente artista plástica.

1 Entrevista publicada en *Revista Nuestra América*, Vol. 5, Nº. 9, 2017. ISSN-e 0719-3092.

En una segunda oportunidad, la vistamos en su actual vivienda en Cuenca, que está ubicada en una zona estratégica desde la cual se puede apreciar a la bella ciudad ecuatoriana. Al ingresar a su morada, lo primero que nos ofreció fue café, mientras prendía su cigarrillo, todo un preparativo para desarrollar la conversación.

A pesar de encontrarse jubilada, *mama* Ruth no ha dejado la constante lucha para la consolidación de la EIB en distintos países latinoamericanos, como ella mismo lo ha definido: “La educación es un constante proyecto”, motivo por el cual tiene nuevos proyectos y libros para impartir clases a sus estudiantes de la UNAE. Sigue todavía en la incansable búsqueda de signos y significados para promover innovadores conocimientos y formas de mirar el mundo. La historia de la lucha por la interculturalidad es uno de sus temas favoritos. Con una memoria prodigiosa, nos realizó, en esta entrevista, un recuento de los procesos de la Educación Intercultural Bilingüe en el Ecuador.

¿Cómo empezó tu interés por las lenguas indígenas ecuatorianas y especialmente por el derecho a la Educación Intercultural Bilingüe?

RM. Bueno, porque yo escogí estudiar la carrera de Lengua y Literatura. El español nunca me ha interesado demasiado, aunque haya sido parte de mi formación. Siempre tuve especial atracción por las lenguas indígenas, mucho antes de que ingresara a la Universidad. En esa perspectiva, durante el bachillerato hice monografías sobre la lengua *kichwa* en la literatura y sobre su situación contextual en la provincia de Imbabura, de donde provengo. Luego me alineé con el movimiento indígena en el tema de la educación, que constituía una de las reivindicaciones fundamentales para poder enseñar en sus lenguas y en sus culturas. Este fue el detonador de mi interés por la situación social de los pueblos indígenas, fundamentalmente del pueblo *kichwa*. Y, claro, me fascinó el tema de su lengua y de su cultura.

En este largo camino por la lengua y cultura *kichwa*, me deduje en elementos de la tradición oral europea y cómo ésta se imbricó en los relatos mágicos de los pueblos indígenas, ya que encontré variedad de leyendas y fábulas que provenían de regiones euro-

peas durante los siglos XVI y XVII. Desde la lingüística, me llamó la atención, en una experiencia de índole etnográfica, que en lugar de Ñawpa Pachamanta se decía *Urdimales Pachamanta*, siendo Urdimales una palabra castellana. Entonces, descubrí que se trataba de alguien llamado Pedro de Urdimal, que vivió en la etapa de la conquista. Pude deducir, por consiguiente, que es en los relatos contemporáneos cuando se menciona a *Urdimales Pachamanta*; es decir, debemos remontarnos a esos tiempos, en pleno desarrollo de la colonización. De esta manera, fue posible entender que el denominar a lugares por el nombre de sus conquistadores es parte de la memoria. En consecuencia, surgió mi interés en hacer análisis comparativos entre el castellano, mi lengua materna, y otras estructuras de pensamiento no delimitadas exclusivamente al lenguaje.

Conocer otras formas de pensar y percibir el mundo fue una enorme aventura. Precisamente, a partir de la lingüística se desarrollan capacidades analíticas diferentes y mejores condiciones para explorar otros mundos y espacios simbólicos, sin perder de vista un espíritu analítico comparativo. Eso inevitablemente enriquece tus modos de ver la realidad, debido a que abor das, con otro rigor, la estética, la religión, los saberes, los olores, los colores, las formas, entre otros enfoques.

Por otro lado, siempre me ha deleitado pintar y hacer tapices. Dentro de esta conexión quería saber cómo se piensan los colores y las formas desde una cultura distinta. A partir de esto empecé a explorar otros modos de entender la estética y sus sentidos. Fue factible incursionar en aquello que entraña el uso del color en las culturas indígenas. En la cultura *kichwa*, en particular, es tan explosivo el color, y me introdujo en un mundo que desconocía. Aprendí a identificar cómo están organizados los conceptos, las formas y los significados del color, con sus respectivas distancias, movimientos, dimensiones, etc. Era una tarea muy particular, porque exploraba con la lingüística, pero también con las manifestaciones estéticas. Un ejemplo distintivo se constituyó alrededor de los tejidos. Pude trabajar en ellos, debido al contacto con distintas organizaciones indígenas y populares, muchas de las cuales estaban compuestas por artesanos, campesinos y tejedores.

¿Cuéntanos, entonces, cómo te encontraste con el movimiento indígena ecuatoriano y el proceso de reivindicación por la EIB?

RM. Fue muy temprano, porque yo pensaba que a través de la lingüística podía hacer algo útil, ya que me facilitaba herramientas para pensar y analizar una lengua. Adicionalmente, el momento político en Ecuador era interesante, después de haberse expedido la reforma agraria en 1964. Mi primer contacto fue por el año de 1972. Recuerdo que la gente estaba organizada para reclamar la efectiva consolidación de sus derechos, que hacían posible reivindicar la tierra y el territorio, principalmente en la Amazonía. De manera progresiva, el concepto de tierra-territorio fue ganando espacio en mi reflexión y en la reflexión colectiva, de modo que empezamos a trabajar sobre el sentido del uso del espacio, de la apropiación del mismo, tanto a nivel práctico y pragmático, como a nivel simbólico. En este proceso, unos años después, se construyó el concepto de territorialidad, como un pensar distintivo y autónomo de los pueblos indígenas.

Todo esto, a su vez, nos llevó hacia la reflexión sobre conceptos, como nación, nacionalidades y pueblos, los que, en la década del ochenta, se discutían muy ampliamente y que, décadas más tardes, se consolidaron en las Constituciones de 1998 y de 2008. Sin embargo, el debate era sobre el reconocimiento de la diversidad de la fuerza de trabajo en contextos diferentes. Muchos eran empleados de hacienda, otros eran verdaderamente comuneros y vivían en tierras comunitarias, pero, al mismo tiempo, eran artesanos, jornaleros, dependiendo del contexto dónde se ubicaban. Por ejemplo, en Imbabura, muchos indígenas trabajaban de jornaleros en las fábricas textiles y, al mismo tiempo, eran campesinos y pequeños comerciantes. También hacían largos viajes, articulándose con la Amazonía para la compra y venta de productos. Esto nos propició reflexionar, no solamente en el concepto de etnicidades o de diversidades histórico-culturales, sino también que era imprescindible analizar esta variedad de situaciones sociales, reintegrando el concepto de clases. Entendimos, por tanto, que las relaciones entre clase y etnia estaban enmarcadas en las estructuras del poder y que ese poder, a su vez, tenía rasgos coloniales.

De este modo, exploramos muchas de las teorías que en ese momento histórico se debatían.

Como resultado de esta amplia discusión teórico-política, surgió y cobró sentido el concepto de interculturalidad, con base en procesos gestados desde los años setenta, después se fue enriqueciendo o degradando, según como lo veas. Partíamos del análisis de la relación entre especificidad cultural y esa especie de igualación política de la pertenencia a una clase social, entendiendo que este proceso ocurría en el marco de estructuras de poder, con sectores dominados y dominantes. Además, comprendimos que varios sectores de las clases subalternas se habían apropiado de las ideologías de las clases dominantes, factor que invalidaba la posibilidad de avanzar en un proyecto político propio.

En la década de los setenta empezó a organizarse el movimiento indígena, que fue colocando sus principales demandas de acuerdo a su extracción de clase y su ubicación geográfica. Al respecto, es posible ejemplificar los casos; no es lo mismo la lucha de los indígenas del Chimborazo de los Andes, que la de los shuar en la Amazonía. A pesar de la presencia de rasgos comunes, por su condición de subalternidad, no debemos ignorar que los indígenas andinos fueron víctimas del sistema de hacienda, que los mantuvo en condiciones de absoluta precariedad. En cambio, los pueblos amazónicos gozaban, por lo menos, de acceso a territorios. Bajo esta contextualización, se gestaron y justificaron diferentes lógicas para caracterizar la lucha por la tierra y la lucha por el territorio, aspectos que provocaron propuestas para pensar en la concreción de niveles de autonomía.

Las condiciones y procesos determinaron la emergencia de diversas temáticas, como gobernabilidad, acceso al poder, acceso a la gestión de los bienes y de los servicios públicos. Esta nueva condición devino en otra reflexión: la insuficiencia de estar preocupados y concentrados exclusivamente en la alfabetización, la escolaridad primaria, y el bachillerato. Se tornó, entonces, imprescindible contribuir en la formación superior de los pueblos indígenas y de sus dirigencias. No teníamos vergüenza en admitir que estos serían una élite de intelectuales, que producirían, de modo orgánico, capacida-

des para pensar sobre su propia realidad y, así, estimular el análisis de alternativas para otro desarrollo. Se trataba de que el desarrollo esté sustentado siempre en las identidades culturales, como sujetos colectivos, inmersos en una estructura de clases y cultura opresora.

Los elementos esenciales de este significativo proceso se sostuvieron en las problemáticas de opresión sociocultural y explotación económica-social, dentro de contextos marcados por relaciones de poder que encubrían las peculiaridades culturales y lingüísticas de los pueblos. Los partidos de izquierda no comprendían cabalmente estos fenómenos. Mientras que, por su parte, la ideología hegemónica subordinaba a los dominados, como reproductores de valores y lógicas de las clases dominantes. La educación no podía escapar de estos marcos estructurales y, por tanto, de los consecuentes debates para el planteamiento de propuestas y estrategias.

Durante el segundo lustro de la década del setenta se contó con la presencia de una dictadura militar, conocida como el Triunvirato en el Ecuador, la cual se encontraba en crisis política. En el período inmediatamente posterior, se gestaron iniciativas que propiciaran el retorno a la democracia, acontecimiento inaugurado a través de una nueva Constituyente, que redactó la Constitución de 1979, en la cual, por primera vez, se reconoció el derecho al voto de los analfabetos. Cuéntanos sobre la relación existente entre la reivindicación lingüística-territorial, que nos has detallado, con la reivindicación política del sufragio universal.

RM. Para comenzar, antes de la Constitución de 1979 el análisis político nos había llevado a la conclusión de que era imprescindible empoderar a los analfabetos, no solamente a través de la alfabetización, sino también a través de múltiples recursos. Entre esos recursos estaban el acceso a la tierra, al empleo o a las posibilidades de negociar en condiciones favorables su propia mercancía, como en el caso de los artesanos. Un factor distintivo es que los indígenas no eran una masa ocupacional homogénea, tenían varios oficios, y en varios casos se desempeñaban, simultáneamente, como obreros, campesinos, comuneros, etc.

La problemática estaba clara, por eso concebíamos que la educación debiera ser una herramienta de liberación social y de igualdad en el acceso a derechos. Consecuentemente, un primer paso estratégico, fue plantearse procesos organizacionales en torno a la alfabetización. En este marco, detectamos que las mujeres indígenas eran las de mayor nivel de desescolarización y que debíamos poner énfasis en la alfabetización femenina. Desde el principio, el tema de la alfabetización fue visualizado como una herramienta de participación social, política, pero también de acceso gradual a derechos y a formas de gobernabilidad; primero, en el ámbito local y comunitario y, posteriormente, hacia instancias de gobierno estatal. Además, se perfilaba la participación en municipios y consejos provinciales para luego proyectarse hacia espacios de índole nacional, como el Congreso nacional. Otra estrategia fue mejorar los niveles de escolarización y accesibilidad a servicios públicos: salud, educación y todo lo que tenía relación con las garantías judiciales.

Se empezó, entonces, a disputar el acceso a las agendas locales de desarrollo. También se incursionó en la generación de condiciones para crear una burocracia indígena, que fuese de lo local a lo nacional. En ese proceso, la educación no se entendía solo como la escolaridad formal, sino como un proceso integral para capacitarse políticamente en el ejercicio de sus derechos colectivos, como también para participar en el gobierno. Más tarde, esto se convirtió en una cosa generalizada en América Latina. Por ejemplo, en el caso de Guatemala, se generaron las “Ventanillas Indígenas”, que tuvieron por propósito identificar segmentos del aparataje del Estado susceptibles de abrirse a la participación popular o indígena y, de este modo, instaurar un nuevo régimen político. Así fue tomando cuerpo la propuesta de compartir relativamente el poder; es decir, el poder a través del ejercicio de derechos y la concreción de procesos de control y participación de los servicios públicos. Este tema permitiría pasar de la gobernabilidad a la gobernanza, entendida esta, sobre todo, por la capacidad de poder gestionar un desarrollo sostenible y participativo en los propios territorios.

Sabíamos que los pueblos contaban con vastos territorios, que les permitiría construir distintas formas de gobernanza. Además, contaban con una larga historia respecto del sistema de hacienda y minifundios que les permitiría estructurar estrategias diversas, que requerían también de formación política. Entonces fue posible, en ese momento específico, que muchos de estos ejercicios pedagógicos pasaran por las reflexiones de la educación popular y de la Iglesia Liberadora, con su opción política por los pobres. Es muy interesante el lugar que cumpliera la *encíclica populorum progressio* y otras organizaciones religiosas, articuladas con las organizaciones populares. Esta inspiración, que provenía de la Iglesia y de movimientos laicos, hizo posible el surgimiento de varios aspectos: por un lado, se reafirmó esta voluntad de ejercer la gobernanza, y, por otro lado, surgió la necesidad de mejorar las condiciones de vida de la gente, mediante microempresas y capacitaciones que apuntalaban a consolidar algunas de las conquistas sociales. Por ejemplo, se había ganado el derecho a la tierra o al territorio, sea desde la reforma agraria o desde otros recursos, otorgados por la propia ley. No obstante, era necesario consolidar estas conquistas a través de capacitaciones. Los derechos conseguidos podían perderse en cualquier momento. De ahí la necesidad de continuar desarrollando las capacidades técnicas para fortalecer el nivel de incidencia y articulación con el mercado nacional e, incluso, internacional.

En esos tiempos no se contaba con el concepto de soberanía alimentaria, pero estaba la firme convicción de que había que abastecer el mercado nacional con productos propios, con tecnologías mixtas, que recuperasen conocimientos ancestrales y que protegieran las economías campesinas populares. Además, esto permitiría una articulación con distintos movimientos sociales de las diversas regiones del país. Producto de esta experiencia, se superó la perspectiva comunitarista foquista y se procedió a entrelazar las distintas regiones, pero desde una visión orgánica. Los campesinos serranos se articulaban con agendas, hasta cierto punto común, de los campesinos costños y de los amazónicos. Entonces, se produjeron los encuentros nacionales, desde la articulación desde las bases populares del espacio territorial nacio-

nal, reconociendo las diferencias históricas, culturales, geográficas y naturales, de las regiones del país. Se procedió a gestarse segmentos de desarrollo muy diversos, pero debidamente articulados con agendas comunes: por ejemplo, los campesinos costeños que estaban metidos en el cultivo de la palma africana se coordinaban con campesinos que cultivaban quinua en la sierra. Eso fue supremamente rico porque dio lugar a entender las especificidades de la sociedad subalterna ecuatoriana y establecer procesos comunes, sin desmerecer las propias especificidades de estos sectores.

Esta relacionalidad que nos hablas sobre las distintas reivindicaciones ¿Cómo se vincula con el nacimiento de la Dirección Nacional de Educación Intercultural Bilingüe (DINEIB) en 1986? Y ¿Cómo analizas ahora el proceso de institucionalidad de la DINEIB?

RM. Es preciso hacer aclaraciones sobre el proceso descrito. La articulación de la que hablé no es exclusiva del movimiento indígena, pues fue una articulación con perspectivas de clase y no únicamente desde una perspectiva étnica. Sin embargo, la riqueza de esta articulación no desmereció ni restó relevancia a la diversidad étnico-social. El problema fue construir agendas políticas lo suficientemente universales, para responder a esos sectores tan diversos, en todos los sentidos. La naturaleza de la articulación política fue el reconocimiento de esa diversidad cultural a partir de la explotación y la opresión. Desde ahí, se empezó a examinar otros tipos de relaciones de desigualdad, por ejemplo, las desigualdades de género y las desigualdades generacionales. Precisamente por eso emergen, en el seno de las organizaciones participantes de este proceso, movimientos de mujeres y de jóvenes. La idea, en general, promovía a que los jóvenes tomen la posta y que las mujeres enriquezcan su propia perspectiva de la lucha, a través de reivindicaciones a conseguirse en la sociedad patriarcal, de la cual no estaban exentos los propios sectores populares. Al principio hubo una enorme relación de los sectores clasistas y poco a poco surgieron las particularidades, que en un momento dado unas se sobrepusieron sobre otras. La otra cosa que

empezó a desarticularse, lamentablemente, fue la enorme sintonía que había entre el campo y la ciudad.

Un factor que deviniera en perjudicial para el proceso articulador de sectores radicó en que, de alguna manera, el movimiento indígena fue ruralizando su propia lucha. Ese acontecimiento fue tomando cuerpo desde los años setenta, precisamente por el vaciamiento creciente de las comunidades indígenas a consecuencia de la emigración hacia las ciudades, particularmente de la costa.

En cuanto a la educación, de un modo o de otro, al institucionalizarse la educación indígena, que era deseada por todos, tuvo como consecuencia, hasta cierto punto, la pérdida de los espacios de lucha política. Una discusión se gestaba en esa época, respecto de si el movimiento popular debía apoyar o no la institucionalización. Si se debía o no luchar por los cambios jurídicos y legales. En mi opinión, primó el deseo de los propios sectores subalternos de acceder al poder, porque era un espacio de posibilidades, que también se abría a procesos de democratización progresiva. Entonces, considero que se incursionó en la ilusión de que la norma y la institucionalidad resolverían los problemas de fondo. En consecuencia, las organizaciones, en general, se engancharon con la figura institucional y abandonaron las prioridades; es decir, dejaron de examinar la calidad de las agendas de educación, de salud, de nutrición, etc. Adicionalmente, se agotaron los procesos de interrelación con otros sectores populares, debido a que se privilegiaron las labores burocráticas, tendientes a buscar mejores desempeños en la institucionalidad, pero perdiendo de vista el propio proyecto político.

¿Crees que esto de la institucionalización es un tema que está presente en toda la región Latinoamericana? ¿Cómo resolver la paradoja de la institucionalización versus lucha social?

RM. Creo que la paradoja estará siempre presente y no tiene una respuesta simple, ni mecánica. Pienso que participar en la institucionalidad es fundamental, porque desde ahí se concreta la lucha, pero eso tiene que darse sin dejar de asumir la dirección del proyecto

popular. Ese fue uno de los errores: no dilucidar con claridad las estrategias a hacerse o desarrollarse para dar seguimiento a las burocracias colocadas por el movimiento popular.

En América Latina ocurrieron cosas parecidas. Desde la década del setenta, todas las acciones estaban encaminadas a políticas de inserción en los aparatajes del Estado. El movimiento indígena ecuatoriano estuvo en la vanguardia en la región. Una de las búsquedas fue examinar las posibilidades de gobernanza, para escoger estratégicamente espacios donde se podía promover la participación para incidir en las políticas públicas. Ahora, en la academia, está de moda hablar de políticas públicas, pero quienes iniciaron el proceso fueron los sectores populares, aunque no la llamaban de tal modo. Lamentablemente, mucho de los cuadros que se formaron, la “masa gris”, esa pequeña élite intelectual y política, que debía estar en la vanguardia del movimiento, empezó a enredarse en las trampas de la institucionalidad, perdiendo de vista el proyecto.

¿Existieron casos parecidos en América Latina? ¿Qué ejemplo nos puedes dar desde tu experiencia en este continente?

RM. Claro que sí, desde la década del cincuenta del siglo pasado, todas las políticas estaban encaminadas a facilitar la inserción no combativa de los sectores populares, para hacerlos parte de los aparatos del Estado. Esto fue creando la ilusión de que el gobierno era igualitario y de que la gobernanza era posible; sin embargo, esos accesos a la institucionalidad no significaron las posibilidades de interpelar la naturaleza de las instituciones. Como consecuencia, se debilitó a los movimientos populares. En Centroamérica, particularmente en Guatemala, el énfasis del movimiento maya, claramente dividido, consistió en: ¿Cómo incursionar en el Congreso? ¿Cómo acceder a puestos públicos? La confusión radicó en la creencia de que el acceso a la institucionalidad resolvería los problemas de los pueblos. Otro ejemplo es Colombia, cuando se arman las políticas públicas, como el caso de la etno-educación. En teoría se tuvo derecho a desarrollar un currículo propio, incluso a recibir dinero por

cada niño inscrito en la escuela, no obstante, a la larga fue debilitándose el proyecto político educativo del propio movimiento popular. Me parece que la confusión radicó en que los propios movimientos pensaron que al manejar ciertos recursos legales, resolverían las contradicciones esenciales.

Continuando con esta paradoja ¿Cómo ves la aprobación de los instrumentos internacionales de derechos humanos que protegen a los pueblos indígenas, como el Convenio 169 de la OIT y la propia Declaración Universal de Derechos Humanos? ¿Consideras que es parte del rumbo institucional?

RM. Los sectores organizados sabíamos a la perfección lo que significaba la aprobación del Convenio 169 de la OIT, sus límites y sus potencialidades. Entonces, la estrategia de apoyar la aprobación del instrumento era internacional. Sabíamos que eran los obreros, más que los indígenas, quienes iban a respaldar el 169 y su vinculación con el Estado nacional. Pensamos que había buenas condiciones para lograr la aplicabilidad de derechos a partir de un instrumento internacional. No solamente estábamos claros de la naturaleza del instrumento, sino que, además, hicimos amplias campañas de difusión de las ventajas y los límites que tenía el 169. Fuimos por todas partes, comuna por comuna, pueblo por pueblo, organización por organización, incluso, ejecutamos procesos de capacitación con los obreros que eran los representantes naturales en el marco de la OIT. Dentro de este contexto, se crearon las condiciones para profundizar en los derechos colectivos, porque no se contaba solo con un escenario nacional, sino con uno internacional que facilitó la reflexión y la difusión del alcance político de los derechos colectivos.

Se produjeron otras necesidades de capacitación a los dirigentes indígenas, las que fueron armando agendas más peculiares. El proceso de aprobación del 169 permitió la posibilidad de democratizar la sociedad ecuatoriana. Se abrieron espacios normativos, políticos y culturales para ir creando mecanismos de ejercicios de derechos individuales y colectivos. Considero que esa fue una etapa

de intensa reflexión. No obstante, debemos recordar que de manera simultánea se generaba el debate sobre los conceptos de pueblo, nación y nacionalidad, y que tenía relación con el tema principal: la autonomía y sus límites. Se gestaron experiencias similares en la región; por ejemplo, en Nicaragua se establecieron ciertas autonomías regionales, que implicó la construcción de autogobiernos, pero siempre dentro del marco del Estado. Sin embargo, en lo sustantivo, el Estado no cambió pese a todos los avances de ampliación de la democracia.

¿Se pensaba que con el 169 de la OIT se podía proteger mejor las lenguas indígenas que se encontraban y todavía se encuentran en peligro?

RM. Claro que pensábamos que podía contribuir a una mayor protección, pero también veíamos el peligro de que al institucionalizarse los procesos se perdería también las capacidades de interpelación y de lucha. Creo que en cierta forma eso sucedió, porque los procesos son vivos, dinámicos, en la cual existe la convergencia de fuerzas distintas. Sabíamos que llevar las propuestas exclusivamente al terreno jurídico conllevaría altísimos riesgos, como mitigar la lucha popular.

Posteriormente se produjo la Declaración de Naciones Unidas de los Derechos de los Pueblos Indígenas de 2007. También fue otra etapa de preparación política, que nos tomó varios años, más de una década. Esta Declaración involucró la articulación de los países de todo el Continente: Centro, Sur y Norte América. Se instituyeron, por primera vez, una especie de embajadas indígenas, que sirvieron para articular las agendas, logrando que adquirieran un carácter regional, pero sin descuidar las propias demandas.

Entonces, ¿podríamos decir que la lucha por los derechos también es paradójica? ¿Cómo ser críticos con la institucionalidad sin dejar de reconocer la utilidad de estos instrumentos en la vida de los pueblos indígenas?

RM. Absolutamente. Los derechos son vulnerables a las contradicciones que encierra la normatividad dentro de la lógica y na-

turalidad del Estado, porque mientras no se cambien las estructuras del Estado, el camino puede ser muy engañoso. Efectivamente, los Estados han mejorado sus capacidades para garantizar procesos democráticos a través de estos instrumentos, pero, no olvidemos que muchos de esos Estados, pese a haber firmado esos tratados, no dejaron de ser igualmente represivos y asesinos. Es más, varios de esos Estados, que exportaron esas doctrinas, siguen siendo igual o más asesinos que antes. Consecuentemente, no debemos ficcionar demasiado en torno al derecho. Sí constituye un nivel de avance, pero, como dice el dicho colonial: “hecha la ley, hecha la trampa”; es decir, si la ley sigue estando en manos de los mismos poderes de dominación, es muy difícil que en efecto se ejerzan los derechos. Además, si solo la ley pudiera garantizar la concreción de derechos, no habría que educarnos en democracia. De modo que hay que entender que los derechos humanos son parte de los andariveles de la lucha.

Finalmente, ¿Qué nos puedes decir del derecho a la Educación Intercultural Bilingüe, crees que se encuentra en un nivel de resistencia, institucionalidad o continúa siendo un proyecto?

RM. La educación siempre es un proyecto, porque siempre está alimentando las preguntas principales. Es más, nunca debería dejar de ser un proyecto, porque tiene que ir cambiando según el momento histórico. Estuvimos felices cuando logramos el derecho al voto de los analfabetos y la felicidad se incrementó con los programas posteriores de alfabetización, pero sirvió para ese momento, para esa lucha. Posteriormente, su importancia fue insuficiente. Ser alfabeto solamente sirve para acabar la escuela, incluso, puede ser de utilidad para la vida universitaria. Actualmente, ya no es suficiente tener un título universitario, ya que no garantiza la aplicabilidad de los conocimientos para la vida, aspecto que constituye un tramo completamente distinto.

Además, el ejercicio de la gobernanza, que implica el acceso, el desarrollo, y la pertinencia educativa, es también un proceso que no acaba, porque es dinámico. La confusión está en que al conseguir

determinadas metas inmediatamente las damos por satisfechos y no interpelamos más en dirección a las nuevas problemáticas. Ocurre que algo es útil en un momento de la historia y después se vuelve obsoleto, porque las necesidades se incrementan y, con ellas, los niveles de insatisfacción. Incluso, en algunos casos puede agravarse las condiciones previas, como ocurre en varios lugares de América Latina. En ocasiones, uno se pregunta de qué sirve haber luchado tanto por los derechos humanos, cuando estamos en franco retroceso frente a algunas de las políticas públicas. No obstante, eso no significa que estamos de caída, sino que estamos interpelando nuestra propia historia.

Por otro lado, estoy impresionada por el surgimiento de nuevos procesos en el movimiento indígena, creo que hay espacios para la autocrítica, para detectar en dónde se falló, y eso es saludable. Pienso que hay que articularse a las bases que sustentan a la propia organización. Creo que desde esta perspectiva es posible volver a pensar el proyecto político educativo, teniendo en cuenta otras reflexiones emergentes, en sintonía con el momento actual. Por ejemplo, urgen posicionamientos sobre el cambio climático. No podemos pensar como pensábamos hace cuarenta años. El brutal exterminio de la naturaleza ha causado cambios irreversibles en el planeta. Un ejemplo de esto se visualiza en la desertificación de territorios de Ecuador. Sin embargo, conviene mencionar grandes avances en materia conceptual sobre los derechos, como ocurre en Ecuador y en Bolivia. Gracias a la lucha social, se ha constitucionalizado el tema de los derechos de la naturaleza. Esta iniciativa nos obliga a tener una postura que mitigue el caos de la degradación ambiental. La educación debe ir por este rumbo, pero sin caer en procesos institucionales que nos alejen de las prioridades de un proyecto educativo hacia el cambio de era.

Terminamos la entrevista. Nos dirigimos al balcón, para gozar del hermoso paisaje y para ritualizar silenciosamente el diálogo producido.

Levantamientos

Marc Becker

El 4 de junio de 1990, la CONAIE organizó un levantamiento a nivel nacional que presentaron a los indígenas como actores en un escenario nacional. Conocido como el levantamiento indígena de Inti Raymi, llamado así debido a que tuvo lugar justo antes del solsticio de junio, las protestas bloquearon los caminos con rocas y árboles y paralizaban al país por una semana. Desde la sierra centro-norte, el levantamiento se extendió por todo el país como un fenómeno descentralizado con activistas locales que tomaron iniciativas individuales para presionar por sus demandas. Los enfrentamientos entre la policía y los indígenas dieron lugar a la muerte o detención de varios dirigentes, entre ellos Oswaldo Cuvi de Riobamba. “La historia de nuestro país es la historia de 500 años de resistencia indígena”, declaró la CONAIE al comienzo de la sublevación, aprovechando aberturas retóricas proporcionados por la proximidad del 12 de octubre de 1992 y el quinto centenario del viaje de Cristóbal Colón a las Américas.

“El levantamiento indígena demuestra la continuidad de la lucha iniciada por Rumitahui, Tupac Amaru y otros líderes que lucharon para recuperar las tierras de nuestros antepasados” (SAIIC, 1990, p. 19). Indicando los puntos de unidad, miembros de otras organizaciones indígenas, incluyendo la FEI y la FENOC, se unieron a la sublevación.¹ Los observadores señalaron que el crecimiento de la conciencia indígena era comparable con el “despertar de un gi-

1 “Evaluación del levantamiento indio: Cuidado con el buey manso”, *Punto de Vista* 9, no. 424 (2 de julio de 1990, p. 7).

gante dormido” (Healy, 1992, p. 20). El levantamiento representó un verdadero Pachakutik.

En el idioma quechua “pacha” significa tiempo y “kutik” una vuelta. Por lo tanto, la palabra significa cambio, renacimiento y transformación, tanto en el sentido de un retorno en el tiempo como del advenimiento de una nueva era. Pachakutik fue una ruptura, una fuerza que era capaz de restaurar el orden. Fue un giro profundo o transformación del mundo destinado a librar al mundo de la injusticia y de la opresión y restablecer el orden y la igualdad. Pachakutik, como el antropólogo Xavier Albó observa, en pocas palabras es la palabra quechua para el concepto andino de “revolución” (2008).

Pachakutik fue el nombre del noveno y uno de los más importantes Inkas que en 1438 comenzó la expansión imperial hacia el sur del valle del Cuzco, en lo que hoy es Perú. Pachakutik había sido durante mucho tiempo un término y concepto que llevó a levantamientos milenaristas en los Andes, incluyendo los de Tupak Amaru y Tupak Katari de los 1780. Antes de la década de 1990, este término ha sido poco utilizado en los Andes septentrionales, pero ahora se introdujo en el lenguaje de los movimientos indígenas ecuatorianos. El antropólogo Norman Whitten relaciona su uso con los conceptos milenarios situados “entre un pasado recordado y un futuro imaginario” en el que “se recuerda la opresión, y se promulgan movimientos hacia la autodeterminación colectiva” (Whitten, Jr., 2003, p. x). Activistas adoptaron el concepto de Pachakutik como una manera de recordar el pasado para construir un futuro mejor.

Para una gran parte de América del Sur, la década de los 1980 había sido una “década perdida”, con el fin del crecimiento económico de 1970 y el comienzo de la hiperinflación, el desempleo y una crisis de deuda. Para muchos sectores populares que nunca disfrutaron del beneficio del “boom”, los años 1980 representaron una “década ganada” en donde organizaciones del barrio, de mujeres, campesinas, ecológicas y, más que cualquier otro grupo, los indígenas experimentaron una fuerza creciente política (Ramón, 1992). La capacidad para contratar diversos temas políticos, sociales y económicos a nivel local, regional, nacional e internacional ayudó a llevar a los movimientos indígenas a

su punto más fuerte y más activo. Estos factores llevaron a la CONAIE como la fuerza dominante entre los movimientos sociales en la década de 1990, dando lugar a una serie de levantamientos de gran alcance que cambiaron el equilibrio de poder en el Ecuador.

Neoliberalismo

Históricamente, el Ecuador ha sido uno de los países políticamente más inestables en las Américas. Sufrió frecuentes y extra-constitucionales cambios de poder durante sus casi doscientos años de historia republicana. Durante el siglo XX, Ecuador ha disfrutado sólo tres períodos en los que una sucesión de presidentes logró terminar su mandato y pasar pacíficamente el poder a un político de la oposición. Los tres se produjeron en medio de la expansión de los auges de exportación, el primero con cacao a principios de siglo, el segundo con plátanos a mediados de siglo, y, finalmente, el más largo en la marca del boom del petróleo de 1970. Las políticas económicas neoliberales en la década de 1990, incluyendo el aumento de los precios de transporte y gas para cocinar, y la sustitución del sucre con el dólar de los Estados Unidos, reintrodujo una inestabilidad política extrema, con los movimientos sociales compitiendo con sus homólogos de Bolivia para el registro del número de presidentes neoliberales derrotaron de sus oficios.

Los conservadores comúnmente caracterizaron a los activistas indígenas como “anti-reformistas” y los culparon por su oposición al neoliberalismo, como una contribución a la inestabilidad política (Rivera & Ramírez, 2005, p. 121). Zamosc, sin embargo, culpa a los intentos de élite de imponer una agenda neoliberal de convertir el país en “uno de los más, si no el más, inestable en América Latina” (1994, p. 131). Sin confianza en los partidos políticos que ha hundido a uno de los niveles más bajos en las Américas, y con el correspondiente aumento de la volatilidad electoral, la tendencia de los votantes para cambiar su adhesión del partido a partido se producía de una elección a otra (de la Torre & Conaghan, 2009, p. 339). Los fracasos de la clase dirigente tradicional para crear un sistema políti-

co más incluyente, y no los desafíos de la clase baja a esta exclusión, fue el principal problema que enfrentó el país. Como reflejo de esta inestabilidad política, durante la década que va de 1997 a 2007, diez ejecutivos distintos pasaron por el poder.

En la década de 1990, los intentos de poner en práctica las políticas neoliberales que fueron diseñadas para detener la inflación y detener la quiebra de bancos golpearon a los pobres y los indígenas especialmente duros, y reiteradamente pusieron a los movimientos indígenas a la vanguardia de la protesta política en el país. Xavier Albó señala que al igual como la legislación de reforma agraria fortaleció la determinación de las comunidades rurales que se trataron de eliminar, las agresiones neoliberales en contra de las poblaciones indígenas marginadas también los llevaron a mirar a sus propias tradiciones como estrategias eficientes para la supervivencia (Albó, 1999, p. 859). En 2007, la CONAIE llamó a “recuperar la soberanía popular en el manejo de la economía”. Esto era necesario porque el Ecuador había “vivido 25 años de un modelo económico mucho más concentrador de la riqueza, promotor del despojo, de la desigualdad y de la delegación de la soberanía a los grandes monopolios del exterior”. El objetivo del sistema económico, argumentó la CONAIE, no debe ser el bienestar de lucro, sino humana, el *sumak kawsay*.² Después del ascenso de Evo Morales a la presidencia en Bolivia en 2006, el canciller David Choquehuanca presentó el *sumak kawsay* como un concepto quechua de vivir bien, no sólo a vivir mejor. En lugar de centrarse en la acumulación, se trató de construir una economía sostenible. Esta perspectiva incluye una crítica explícita de las estrategias tradicionales de desarrollo que aumentó la utilización de los recursos en lugar de tratar de vivir en armonía con los demás y con la naturaleza.

La activista indígena Blanca Chancoso señaló tres principios claves del *sumak kawsay*: la reciprocidad, la solidaridad y la complementariedad entre los sexos. “El Sumak Kawsay es el sueño no solo para los indígenas”, argumentó Chancoso, “sino también para

2 Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador, CONAIE (2007, p. 2). Ver también Acosta y Martínez (2009).

todos los humanos” (2010, p. 7). En lugar de un énfasis neoliberal en los derechos individuales y la propiedad, el *sumak kawsay* tomaba en cuenta los intereses colectivos de las comunidades indígenas y afro-ecuatorianos, así como el resto de la sociedad. Para el economista Pablo Dávalos, el *sumak kawsay* fue “la única alternativa al discurso neoliberal del desarrollo y el crecimiento económico”. Se basa en “una visión de respeto” y ofrece una “oportunidad de devolverle la ética a la convivencia humana” (2008).³

Patricio Carpio Benalcázar añade que el *sumak kawsay* requiere “una nueva relación entre economía y naturaleza” (2009, p. 146). Ha sido una nueva forma de pensar acerca de las relaciones humanas que no se basaba en la explotación. Los movimientos sociales deben recuperar el control de las estructuras del Estado para usarlos para el bien común y no para las ganancias de las elites. “Es dinámico, cambiante”, enfatizó Luis Macas, “no es una cuestión pasiva” (2010, p. 14). Marlon Santi, el presidente de la CONAIE, se explayó sobre el *sumak kawsay* en hablar también de un *sumak allpa* (suelo fértil) y *sacha runa yachay* (conocimiento ancestral), como partes de un modelo de desarrollo alternativo (Santi, 2006). El *sumak kawsay* eventualmente entró en la corriente principal del discurso de izquierda al que la periodista canadiense Naomi Klein hizo referencia cuando hablaba de alternativas al capitalismo (2009, p. 21).

Neoliberalismo multicultural

Por mucho tiempo los movimientos indígenas en Ecuador han llevado un papel central en las luchas en contra de las políticas económicas neoliberales. Sería un error, sin embargo, suponer que los movimientos étnicos se oponen necesariamente al sistema capitalista neoliberal. De hecho, el neoliberalismo es muy capaz de aceptar e integrar las expresiones étnicas en su agenda. El antropólogo Charles Hale

3 Al mismo tiempo, Catherine Walsh muestra cómo *sumak kawsay* lleva inspiración de conceptos alternativos ya existentes de desarrollo humano integral y sostenible. Ver Walsh (2010, p. 19).

critica la política de identidad para centrarse en temas limitados, tales como los derechos étnicos, ignorando los problemas mucho más grandes y más importantes de la explotación económica (Hale, 2002, pp. 485-524);⁴ Una interpretación estándar es que el multiculturalismo refuerza el neoliberalismo por un diagnóstico erróneo de problemas que enfrentan los pueblos marginados. “Como una ideología patrocinada por el Estado”, señala el antropólogo José Almeida, el multiculturalismo “oscurece sus raíces económicas y cuestiones de poder” (2005, p. 93). Sostiene que el problema es una cuestión de racismo en lugar de las divisiones de clase, por lo que la solución es aceptar las diferencias culturales en lugar de abordar los problemas de exclusión económica. El crítico social Walter Benn Michaels sostiene que esa política basada en la identidad es esencialmente reaccionaria porque distrae de las cuestiones más importantes de la desigualdad económica. El neoliberalismo, Michaels sostiene, y no el racismo es el problema. Una lección evidente es que, en contraste con las afirmaciones de la teoría de los nuevos movimientos sociales, la etnicidad no proporciona una base sólida y coherente para el cambio social, sino que, en lugar de ello, la lucha de clases es la que puede crear mejores aperturas para el cambio político (Michaels, 2006). Como el antropólogo Héctor Díaz Polanco observa, “los indios ‘politizados’ reconocen las limitaciones que impone el etnicismo y el análisis del potencial de acción” (1997, p. 75). Si los movimientos indígenas no van más allá de las demandas étnicas, una amenaza es que así se permita la continuidad de un sistema neoliberal.

“La etnización del movimiento indígena”, observa Víctor Bretón Solo de Zaldívar (2008):

Ha dado prioridad a la cultura y la política de la identidad a costa de la agenda campesina basada en la clase todavía muy vivo en la década de 1990, lo que dificulta la formación de alianzas entre grupos indígenas y otros sectores de la sociedad. (pp. 583-617)

El intelectual indígena Floresmilo Simbaña es también crítico del ala etnicista de los movimientos indígenas de Ecuador que re-

4 Ver también Lucero (2008, pp. 121-52).

dujeron la plurinacionalidad en un conflicto cultural que ignora los componentes de la lucha de clases y en su lugar habilita una agenda neoliberal (Simbaña, 2007, pp. 21-24). Para tener éxito, los activistas indígenas tendrían que moverse más allá de las expresiones de la multiculturalidad.

Lucero contrasta el multiculturalismo que conduce a “la simple aceptación y tolerancia hacia la existencia de varios tipos diferentes de culturas” con la noción más profunda de la interculturalidad que se basa en “activas interacciones transculturales y alianzas” (Lucero, 2008, 200fn16). De lo contrario, este “multiculturalismo neoliberal” refuerza las desigualdades existentes. “Lejos de abrir espacios para el empoderamiento generalizado de los indígenas”, afirma Hale, las políticas neoliberales “tienden a capacitar a algunos, mientras que margina a la mayoría”. Y continúa: “lejos de eliminar la desigualdad racial, como la retórica del multiculturalismo parece prometer, estas reformas reconstituyen las jerarquías raciales en las formas más arraigadas”. Hale denomina a este fenómeno como el del “indio permitido”, una categoría que toma de la socióloga Silvia Rivera Cusicanqui quien lo utilizó “para hablar de cómo los gobiernos utilizan los derechos culturales para dividir y domesticar a los movimientos indígenas”.

La cultura dominante otorga ciertos derechos específicos a las personas con el conocimiento o la esperanza de que los pueblos marginados no hagan demandas adicionales. El resultado es una creciente presencia pública indígena, pero sin el empoderamiento de los pueblos marginados y excluidos. Hale sostiene que la cuestión no se convierte en una lucha entre los derechos individuales y colectivos, ni entre las demandas culturales y económicas, sino más bien cómo se crean limitaciones estructurales para el empoderamiento indígena. “El multiculturalismo neoliberal permite la organización indígena”, dice Hale, “siempre y cuando no acumule suficiente poder para cuestionar las prerrogativas básicas del Estado en cuestión” (2004, p. 16). El neoliberalismo, por lo tanto, abarca el multiculturalismo al tiempo que limita las posibilidades de sí mismo como un proyecto político.

La politóloga Donna Lee Van Cott, sin embargo, argumenta de manera convincente, que si bien el multiculturalismo neoliberal

puede facilitar en áreas en donde hay una débil movilización social, en países como Ecuador, con historias de fuertes movilizaciones indígenas, ocurre todo lo contrario. Por el contrario, los movimientos por los derechos indígenas pueden constituir un medio eficaz para la creación de coaliciones de izquierda que desafíen al neoliberalismo (Van Cott, 2006, pp. 272-96). Independientemente de la relación entre el neoliberalismo y el multiculturalismo,

Almeida afirma que “el neoliberalismo ciertamente no coincide con agendas nacionalistas o un culturalismo radical”. En lugar de beneficiar a los pobres, el neoliberalismo destruye las economías de base y promueve los intereses capitalistas (Almeida, 2005, p. 106). Asimismo, en Bolivia, la implementación de las políticas neoliberales en la década de 1980 ayudó a desencadenar fuertes movimientos indígenas en la década de 1990 (Assies, 2006, pp. 297-319).

Keith G. Banting y Will Kymlicka sostienen que enfrentarse a la opresión no es un juego de suma cero, y centrar la atención en la raza y la cultura no se traducen necesariamente en una menor preocupación para los intereses de clase y la economía. Por el contrario, una mayor sensibilidad a una injusticia social puede conducir a una mayor sensibilidad hacia los demás (Banting & Kymlicka, 2006, p. 19). De hecho, Acosta sostiene que “el racismo no es sólo un problema social. Es ante todo un problema político, que también se expresa y deriva como un problema de segregación económica, de exclusión y marginación” (Acosta, 2009, p. 15). La aplicación concreta de este concepto, sin embargo, se hace muy complicada.

Un ejemplo de los enfoques multiculturales a los problemas de desarrollo fue el Banco Mundial financió el Proyecto de Desarrollo para los Indígenas y Negros del Ecuador (PRODEPINE). El programa promueve proyectos participativos de desarrollo destinados a fortalecer las identidades culturales. Robert Andolina, Laurie Nina y Sarah Radcliffe han calificado su enfoque como un “neoliberalismo social” que promueve soluciones orientadas al mercado para los problemas de pobreza (Andolina, Laurie & Radcliffe, 2009, pp. 46-47). El Instituto Científico de Culturas Indígenas (ICCI) criticó enérgicamente a PRODEPINE por abrazar las políticas neoliberales del gobierno mien-

tras que al mismo tiempo fragmentan y debilitan con el fin de neutralizar un proyecto alternativo indígena (ICCI, 2001). El líder de la CONAIE Miguel Guatemal igualmente condenó a PRODEPINE por fomentar una dependencia de los movimientos indígenas a las organizaciones no gubernamentales (ONG) y en el proceso crear una élite educada de “expertos” que desplazó los líderes históricos que solo lograron dividir el liderazgo de sus bases. Los activistas criticaron a estos líderes por ponerse “ponchos dorados”, y caer en el elitismo. Además, según Guatemal, los resultados de PRODEPINE no podían ser peores, porque además de que cooptara a intelectuales, la tasa de pobreza aumentó en las zonas donde estos programas fueron implementados (Guatemal, 2006, pp. 201, 210);⁵ En 2005, una asamblea de la CONAIE decidió pedir al gobierno que se terminara PRODEPINE debido a su función de división en las comunidades rurales. Sus programas de desarrollo habían dado resultados insatisfactorios, ha creado una cultura clientelista fuerte que ha fomentada a través del florecimiento de las ONG en las comunidades locales que socavan los esfuerzos de organización de los movimientos sociales (Palacios, 2006, p. 169; Andolina, Laurie & Radcliffe, 2009, p. 238). La decisión de CONAIE de rechazar a PRODEPINE indica el fracaso de soluciones orientadas al mercado para resolver los problemas estructurales de desigualdad. En lugar de la multiculturalidad, muchos activistas indígenas argumentaron que el camino a seguir adelante radica en la refundación del estado basado en los principios de plurinacionalidad. Las demandas impulsaron una serie de levantamientos en la década de 1990.

Levantamiento indígena de Inti Raymi

Frustrada por las conversaciones estancadas con el Gobierno sobre la educación bilingüe, la reforma agraria, y llamadas para reconocer el carácter plurinacional del Ecuador, la CONAIE decidió en su quinta asamblea en abril de 1990 de iniciar un levantamiento

5 “Indian influence; Ecuadorean politics,” *The Economist* 8401, no. 373 (13 de noviembre de 2004, p. 44).

para forzar al gobierno a negociar sus demandas (Macas, 1991, p. 16; Almeida, 1993, p. 17). Los líderes habían pedido una audiencia con el presidente Rodrigo Borja (1988-1992), del centrista Izquierda Democrática (ID), y solamente se movieron a la acción directa cuando el gobierno se negó a reunirse con ellos.⁶ La CONAIE se refirió a sus demandas en un documento de dieciséis puntos que delinearon un programa para el control indígena sobre sus propios asuntos y que resumen una agenda para redefinir el papel de los indígenas en la sociedad. Su plataforma giraba en sentido amplio en torno a temas culturales (como el apoyo a la medicina tradicional, los programas de educación bilingüe, y el control indígena sobre sitios arqueológicos), las preocupaciones económicas (negociar las deudas, el acceso al crédito y un presupuesto para programas de desarrollo económico en las comunidades indígenas), y demandas políticas (que termine el control político sobre las comunidades locales, la expulsión del Instituto Lingüístico de Verano, y que se modifica el artículo primero de la Constitución para declarar a Ecuador como un estado plurinacional y multicultural).⁷ Para el liderazgo de la CONAIE, la llamada a reconocer el carácter plurinacional del Ecuador se convirtió en su demanda clave y más contenciosa. “El Levantamiento marcó un cambio decisivo en el futuro de nuestro Movimiento”, declaró el vicepresidente de la CONAIE, Luis Macas. “Hemos logrado un espacio político, entramos en la escena política del país” (1991, p. 3). Estas demandas tenían implicaciones revolucionarias que sacudieron Ecuador y amenazaban a las clases dominantes.

Las preocupaciones de un rango de los movimientos indígenas, sin embargo, eran mucho más inmediatas y pragmáticas que la retórica del liderazgo implícita. Incluso antes que la sublevación comenzó, los activistas locales presionaron por acciones militantes. “La demanda de una reforma agraria genuina”, sostuvo la antropólo-

6 “Evaluación del levantamiento indio: Cuidado con el buey manso”, *Punto de Vista* 9, no. 424 (2 de julio de 1990, p. 6).

7 Existen diversas versiones de las “dieciséis puntas”, y algunas de ellas se recogen en <https://bit.ly/3czZJh0>

ga Lynn Meisch, era “el pegamento que une al movimiento indígena. Muchos indígenas no tienen ni idea, ni les puede importar menos, sobre el resto de la agenda de la CONAIE” (1992, p. 58). Mucho después de que los programas de reforma agraria hubieran resuelto el problema de la tierra, figuraban en un estudio 217 conflictos agrarios no resueltos durante la década de 1980 (Dubly & Granda, 1991).

En su segundo congreso en 1988, la CONAIE declaró al Instituto Ecuatoriano de Reforma Agraria y Colonización (IERAC) como el “enemigo número uno de los pueblos indios” por su incapacidad para resolver los problemas de la tierra y para favorecer consecuentemente a preocupaciones no-indígenas (Santana, 1995 p. 65). Aunque Ecuador tenía una creciente población indígena urbana, demográficamente la mayoría de los indígenas aún vivieron en zonas rurales y se basaron en una vida agraria. Ese modo económico de producción sigue rigiendo su posición de clase y la naturaleza de las demandas que se presentaron al gobierno. “Ni una hacienda en 1992” y “sin tierra no hay democracia” se convirtieron en consignas comunes de protesta. “La reivindicación del derecho a la tierra y territorialidad es histórica”, argumentó Macas. “No es nada nueva”. Él procedió a observar que “en realidad esta es nuestra principal demanda”. Haciéndose eco de las declaraciones del marxista peruano José Carlos Mariátegui en la década de 1920, Macas indicó que “no habrá solución al problema indígena si no se soluciona el problema de la tierra” (Macas, 1991, p. 10).⁸ Poniendo de relieve la profundidad de este problema, los manifestantes señalaron que la tierra de las comunidades indígenas “no es sólo un medio de producción, es fundamentalmente la base misma de su cultura y de su vida”.⁹

El 19 de mayo, miembros de la comunidad al lado del Lago San Pablo en Otavalo ocuparon la hacienda La Clemencia.¹⁰ El 28 de mayo,

8 Ver también Mariátegui (1968, p. 42).

9 “Evaluación del levantamiento indio: Cuidado con el buey manso”, *Punto de Vista* 9, no. 424 (2 de julio de 1990, p. 6).

10 “Recuperan tierras del antepasado”, *Punto de Vista* 9, no. 419 (28 de mayo de 1990, p. 5).

una semana antes de que el levantamiento formal empezara, 200 activistas provenientes de seis provincias de la sierra ocuparon la histórica catedral de Santo Domingo en el centro colonial de Quito para exigir resolución de setenta y dos conflictos de tierras.¹¹ A menudo, como lo demuestra la ocupación de la iglesia de Santo Domingo, los líderes se encontraban jugando “cátchup” con las bases que habían inspirado a la acción. Esta presión obligó a la CONAIE a acelerar el tiempo de su levantamiento planeado, temiendo perder su legitimidad como representantes de movimientos indígenas de Ecuador (León, 1993, p. 124; Black, 1999, p. 163). “Sin planificación o previsión”, señala Zamosc, “la CONAIE se encontró como la única organización popular que podría representar a la población rural angustiada de la sierra” (1994, p. 62). Sin embargo, lejos de ser espontáneo, como señala Sawyer, las protestas más exitosas fueron eventos altamente orquestados para influir en las políticas específicas (1997, p. 68).

El 8 de junio, las protestas callejeras presionaron el gobierno a la mesa de negociaciones. Los activistas abandonaron sus barricadas y el ejército dio libertad a sus detenidos. No obstante, la demanda de la CONAIE por una resolución de las disputas de tierras, las reformas económicas, la institución de la educación bilingüe y el reconocimiento del Ecuador como un Estado plurinacional habían tenido un éxito limitado. Tres semanas más tarde, la CONAIE anunció que suspendería el diálogo “hasta que el gobierno de respuestas definitivas sobre el primer punto, relacionado con el problema de tierras”.¹² Después de cinco meses, las negociaciones entre la CONAIE y el gobierno una vez más se rompieron, y para los próximos años se alternaron entre la mesa de negociación y un posicionamiento retórico que a veces dio lugar a más protestas callejeras.

El levantamiento 1990 se aprovechó de las aperturas que el Gobierno de Borja había creado para los indígenas. El anterior

11 “Ayuno en templo de Santo Domingo: ‘Ni una hacienda en el 92’”, *Punto de Vista* 9, no. 421 (11 de junio de 1990, pp. 4-5; Field (1990, p. 17).

12 “Suspendido diálogo entre la CONAIE y el gobierno”, *Punto de Vista* 9, no. 424 (2 de julio de 1990, p. 4).

gobierno conservador de León Febres Cordero (1984-1988) había puesto en práctica políticas económicas neoliberales salvajes y asumió actitudes dictatoriales como solía y medidas de represión contra los movimientos populares. Por el contrario, la elección de Borja había aumentado las expectativas populares. El nuevo presidente se reunió con organizaciones indígenas y trató de responder a sus inquietudes. En los años previos al levantamiento de 1990, Borja empleaba una retórica favorable en los discursos, proclamando que “Ecuador es un país plurinacional y multicultural”. Al asumir el poder en 1988, señaló que las nacionalidades indígenas han estado aquí “muchos años antes de que nosotros inventáramos nuestros estados” (Black, 1999, p. 31; Macas, 1991, p.12). Aprovechando estas aberturas y la aparente legitimación oficial de su conceptualización como nacionalidades indígenas, los militantes presionaron por más derechos. “Los campesinos y nacionalidades indígenas somos los más afectados por la crisis económica y las políticas sociales del gobierno”, declararon activistas en vísperas de la insurrección. “Borja no ha cumplido con sus promesas electorales”.¹³ Borja creía que había hecho más que cualquier otro gobierno para apoyar a las demandas indígenas, y se sintió traicionado cuando se rebelaron contra él (Black, 1999, pp. 134-35). El levantamiento subraya los argumentos de que las revueltas no surgen de la opresión y privación, sino más bien de una falta de cumplimiento de las expectativas de crecientes aspiraciones.

El levantamiento indígena de junio de 1990 representó un punto de inflexión en el que los indígenas se colocaron en el centro del escenario como un actor importante en los asuntos políticos nacionales. Sólo un par de años antes, Barbara Schroeder señaló que “aunque los indígenas han ganado alguna representación en la organización del trabajo a nivel nacional, son casi invisibles en los partidos políticos y en el Estado ecuatoriano” 1987, p. 136). Además de la visibilidad, la rebelión también provocó cambios ideológicos. Observadores como la socióloga Alicia Ibarra, quien previamente

13 Coordinadora Popular, “Manifiesto a la opinión pública”, *Punto de Vista* 9, no. 417 (14 de mayo de 1990, p. 9).

habló de los aspectos clasistas de los movimientos indígenas, ahora reconoce el potencial de las políticas de identidad para movilizar a las masas hacia el cambio social. “Tuvo una inmensa capacidad de convocatoria”, dijo Ibarra. “Demostró un alto nivel de organización y consolidación del movimiento. Fue un llamado a reconocer que en el Ecuador siguen existiendo indios con voz a los que ya no se les puede ignorar o callar” (Ibarra Illánez, 1992, p. 79).

El apoyo de los sectores no indígenas se tornó crítico a la CONAIE, ya que continuó presionando a sus demandas con el gobierno. El presidente de la CONAIE, Cristóbal Tapuy, apeló a “la unidad no sólo de los indígenas, ya que no sólo nosotros los indígenas somos explotados, sino también de los trabajadores, campesinos, negros y estudiantes”.¹⁴ La CONAIE explícitamente había cultivado el apoyo externo para sus demandas, incorporando a los sindicatos obreros y campesinos, la iglesia y los estudiantes a sus causas (Macas, 1991, p. 16). Los activistas indígenas desarrollaron acuerdos de solidaridad con los sindicatos, especialmente la Central Unitaria de Trabajadores (CUT) y el Frente Unitario de Trabajadores (FUT). El obispo de Riobamba emitió una declaración de apoyo al levantamiento, condenando la opresión y la explotación que enfrentan los indígenas, y la celebración de los “valores humanos y derechos de las nacionalidades indígenas y etnias de nuestro país”. En respuesta, las élites terratenientes locales acusaron a la iglesia de instigar movimientos de protesta, incluso cuando el obispo subrayó que el levantamiento había sido una decisión enteramente indígena.¹⁵ La CONAIE señaló que en el contexto de la crisis que enfrenta Ecuador, “las organizaciones populares e indígenas vemos la importancia de fortalecer nuestras luchas de resistencia” (1994a, p. 1). La CONAIE vio el poder de la unidad y abrazó a alianzas con sectores no indígenas como crítica para presionar sus demandas con el Gobierno.

14 “Somos raíces y aquí estamos luchando”, *El Pueblo* (Órgano del C.C. del Partido Comunista del Ecuador), 23 al 29 de julio de 1990, p. 8.

15 “Iglesia de Riobamba apoya levantamiento indio”, *Punto de Vista* 9, no. 423 (25 de junio de 1990, p. 5).

Un mes después del levantamiento del Inti Raymi, la CONAIE se unió a la South American Indian Information Center (SAIIC) y la Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC) para organizar la Primera Conferencia Continental sobre los Quinientos Años de Resistencia Indígena en Quito. Cuatrocientos representantes de 120 nacionalidades y organizaciones indígenas de las Américas se reunieron a partir de 17 al 23 de julio de 1990, para formar un frente común contra la opresión, la discriminación y la explotación. Los indígenas exigieron una autonomía completa y la auto determinación, incluido el respeto por el derecho consuetudinario y los sistemas tradicionales de justicia dentro de sus propias comunidades. Los participantes apelaron a un cambio estructural completo que sólo se logrará “previa destrucción del actual sistema capitalista y la anulación de toda forma de opresión sociocultural y explotación económica”, un cambio que reconoce el derecho inherente a la auto determinación a través de los gobiernos indígenas propios y a través del control de sus territorios. La auto determinación fue fundamental a estas demandas, porque sólo a través de la autonomía se daría lugar a la liberación total. Autonomía y auto determinación implican el derecho a controlar la tierra, los recursos naturales, el desarrollo económico, el gobierno, los asuntos sociales y culturales, y de mantener el equilibrio del ecosistema. La auto determinación se realiza a través de la participación en una lucha orientada hacia “la construcción de una nueva sociedad plural, democrática, basada en el poder popular”. Las exigencias de un estado plurinacional surgieron de estas llamadas para la autodeterminación y la autonomía (CONAIE, 1990).

Cuando el polvo se disipó, los observadores cuestionaron qué objetivos concretos el levantamiento de 1990 se habían logrado. Los conflictos de tierras seguían siendo intensos, hasta el punto de escuadrones de la muerte ejecutaron a líderes indígenas. En marzo de 1991, los terratenientes asesinaron a Julio Cabascango en la provincia de Imbabura, el tercer líder local que le mataron en seis meses en los actuales conflictos agrarios.¹⁶ Dos años más tarde, ninguno de los conflictos

16 “Noticiero Indigenista”, *América Indígena* 51, no. 2-3 (abril-septiembre 1991, p. 377).

por la tierra que la CONAIE había presentado al gobierno había sido resuelto.¹⁷ Sin embargo, el levantamiento había dado lugar a un cambio radical en la conciencia. “Ya no somos los mismos”, observó un líder indígena de Cotopaxi. “Ahora pues tenemos la mirada altiva”.¹⁸ Un año más tarde, los activistas indígenas regresaron a Quito para ocupar el Congreso Nacional y exigir reformas constitucionales, la ratificación del Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) sobre los derechos de los indígenas, y la amnistía por mil indígenas activistas acusados en el levantamiento del año anterior.¹⁹ Los indígenas ya no estaban marginados del panorama político del Ecuador.

Caminata

En agosto de 1990, la organización indígena amazónica OPIP presentó al gobierno un plan para entregar el control del 90 por ciento de la tierra (incluidos los depósitos de petróleo) en la provincia de Pastaza a las comunidades indígenas. El plan no sólo daría a la gente la autonomía sobre sus propios asuntos, sino que también pondría fin a la devastación ecológica y cultural del mayor bosque virgen restante del Ecuador. El plan incluía un programa de gestión de recursos para defender a las comunidades locales de las empresas transnacionales del petróleo, la madera, la minería y el turismo que buscaban explotar los recursos naturales de sus tierras tradicionales. Borja respondió denunciando lo que él vio como un intento de desmembrar “nuestro territorio nacional” y crear “un ‘Estado paralelo’ dentro de las fronteras de Ecuador, en los que las leyes nacionales no tendrían poder sobre los ‘derechos tradicionales’”. El vice-presidente de la CONAIE Luis Macas negó que el intento fue de “erosionar la soberanía ecuatoriana”. Declaró en su lugar un deseo de “desarrollar nuestras comunidades

17 “Diálogos: mucho ruido, pocos resultados”, *Punto de Vista* 11, no. 513 (6 de abril de 1992, p. 2).

18 “A un año del levantamiento indígena”, *Punto de Vista* 10, no. 470 (27 de mayo de 1991, p. 8).

19 “24 horas en el interior del Congreso”, *Punto de Vista* 10, no. 471 (3 de junio de 1991, pp. 8-11).

de una forma colectiva”. La autonomía era necesaria para “estimular nuestro propio modelo de desarrollo con técnicas tradicionales dentro del equilibrio ecológico, con lo que la tecnología moderna puede ofrecer”. Para los intelectuales indígenas en la OPIP, la tierra era un bien de interés para los colonos pero el territorio fue un espacio donde la cultura ancestral se desarrolla, y fue tal uso tradicional de la tierra el que ellos querían proteger (Field, 2007, p. 43).²⁰

Dos años de inacción gubernamental sobre las propuestas de la OPIP en adición a una abierta hostilidad a la idea de la autonomía indígena condujo a la Caminata de abril 1992, desde Puyo en la Amazonía a la ciudad capital de Quito en la sierra para presentar sus demandas directamente al gobierno central. Con el fin de apoyar su campaña, la OPIP decidió presentar candidatos indígenas a cargos locales. Como fue el caso posteriormente, el movimiento indígena quedó comprometido con las tácticas de un movimiento social al mismo tiempo de las estrategias electorales. El presidente de la OPIP Antonio Vargas viajó a los Estados Unidos para recaudar fondos para apoyar sus esfuerzos, pero el dinero creó un cierto grado de tensión dentro de la organización. Algunos pensaron que el dinero debía ser utilizado para apoyar a los candidatos indígenas, mientras que otros se quejaron de que los fondos recaudados para una marcha hacia Quito estaban siendo desviados a las campañas electorales. Los cargos adicionales de malversación de fondos y las acusaciones de que la marcha planificada fue diseñada para apoyar una campaña política ilustran además las complicaciones de la participación simultánea en las tácticas de los movimientos sociales y la política electoral (Whitten & Whitten, 2008 p. 204).

El 11 de abril, los manifestantes dejaron Puyo para movilizarse hacia la sierra, en medio de una tormenta de lluvia tropical. Inspirados por las ancianas y sobre la base del legado histórico de la revuelta de

20 Las élites criticaron semejantemente a los Mapuches en Chile cuando intentaron crear un “estado dentro de un estado” cuando hicieron movimientos hacia la adquisición de más control sobre la administración gubernamental en sus propias comunidades. Ver Foerster y Montecino Aguirre (1988, p. 222).

Jumandi en 1578, dos mil Kichwa, Shuar y Achuar caminaron 240 kilómetros en trece días para exigir la legalización de los territorios que habitaron, y para que la constitución nacional sea reformada para reflejar la realidad plurinacional y multicultural del Ecuador. Hicieron hincapié en su deseo de proteger el bosque de la explotación irracional de los recursos petrolíferos y garantizar el desarrollo de la cultura, el idioma y las leyes.²¹ A diferencia del levantamiento de 1990, el Gobierno facilitó en lugar de atentar en contra de su movimiento. El 21 de abril, los Salasaca, sus “hermanos de la sierra”, se unieron a ellos y con entusiasmo les proporcionaron apoyo material y moral. Juntos, continuaron a Quito. Al llegar a la capital su número había aumentado a hasta diez mil. Borja anunció que él estaría “encantado” de recibir a los manifestantes, y lo hizo en la Plaza de San Francisco, en el centro de Quito colonial, sólo un par de cuadras del Palacio Nacional. El alcalde de Quito, Rodrigo Paz ofreció a los manifestantes un espacio para instalar su campamento en el parque El Ejido, en la parte moderna de la ciudad.

Borja inicialmente había acordado con la OPIP las demandas de control sobre su territorio, pero pronto se hizo evidente que el gobierno estaba llevando a cabo una estrategia para retrasar las conversaciones en lugar de las acciones. Borja posteriormente se negó a entregar títulos de propiedad alegando motivos de “seguridad nacional” a lo largo de la frontera impugnada con Perú. En respuesta, una delegación de líderes indígenas se reunió con diputados del Congreso para exigir reformas constitucionales.²² Después de una amenaza de ocupar el edificio del Ministerio de Bienestar Social, el 6 de mayo el Gobierno acordó a una lista parcial de sus demandas. Aunque la OPIP ganó una concesión de más de un millón de hectáreas de tierra, alrededor del 65 por ciento de su petición, los derechos del sub-

21 “11 de abril, marcha indígena: Por tierra y dignidad” *Punto de Vista* 11, no. 513 (6 de abril de 1992, pp. 8-10; “Marcha indígena: ¡Adelante!” *Punto de Vista* 11, no. 515 (20 de abril de 1992, pp. 8-13; “Misión cumplida” *Punto de Vista* 11, no. 516 (27 de abril de 1992, pp. 8-12; Sawyer, 1997; 2004, pp. 27-56); Whitten, Jr., Whitten, D. y Chango (1997, pp. 355-391).

22 “Indios presentaron reformas constitucionales”, *Punto de Vista* 11, no. 517 (4 de mayo de 1992, p. 3).

suelo (incluyendo los de exploración y explotación de petróleo) se mantuvieron con el Estado.

El 14 de mayo, los marchantes volvieron a Puyo en decenas de autobuses donde después de una breve celebración de la victoria volvieron a casa. Sawyer llama a la Caminata “un momento crucial en el proceso de construcción de la nación indígena”. La Caminata brindó la oportunidad de tejer “los derechos indígenas junto con las interpretaciones locales de identidad y lugar”, que conduce a “un momento único de la agencia indígena” (Sawyer, 1997, pp. 65, 77). La Caminata posteriormente llegó a ser vista como una de las acciones más exitosas que un movimiento social había emprendido. Una acción de gran visibilidad en escena pública era la mejor manera para que un movimiento social pudiera hacer escuchar sus demandas.

El quinto centenario provocó otra ronda de protestas y bloqueos de carretera, aunque en realidad como viene inmediatamente después de años de manifestaciones los eventos planeados demostraron ser bastante decepcionantes. El levantamiento de 1990 había ya claramente articulado las cuestiones claves en torno a los debates del quinto centenario, y las perspectivas ideológicas que compiten entre los indígenas y sus aliados y aquellos que se identificaban con los intereses de clase de los descendientes de los colonizadores europeos eran claras. Sin embargo, el 12 de octubre de 1992, miles de indígenas y sus partidarios todavía tenían una marcha pacífica en Quito para celebrar los “Quinientos Años de Resistencia Indígena”. La represión policial impidió que otros asistieran a la manifestación. Miembros de la clase dominante seguían sintiéndose amenazados por los desafíos insurgentes indígenas a su control hegemónico del poder²³.

Movilización por la Vida

En junio de 1994, campesinos e indígenas una vez más se unieron en “La Movilización por la Vida”. Al igual que las revisiones al

23 “Por 500 años: Presencia y movilización indígena y popular”, *Punto de Vista* 12, no. 540 (13 de octubre de 1992, pp. 12-13; Meisch (1992).

Artículo 27 de la Constitución mexicana que desencadenó el levantamiento zapatista en Chiapas en enero de ese mismo año, el presidente conservador Sixto Durán Ballén (1992-1996) propuso una nueva ley que permitiría que las tierras comunales ser vendidas o hipotecadas, convirtiéndolas en una mercancía que podría ser quitada de las comunidades rurales. Esta nueva ley no sólo pondría fin a treinta años de reforma agraria, también suponía aplicar políticas neoliberales que incluían la privatización de agua, la subasta de tierras de propiedad estatal, y una intensificación de la exportación de productos agrícolas.

A pesar de un consenso general de que la legislación de la reforma agraria en 1964 y 1973 había sido en gran parte un fracaso, las élites políticas conservadores y las organizaciones indígenas y campesinas todavía fundamentalmente tuvieron un desacuerdo sobre la función social de la tierra, la cuestión de la propiedad privada, y para que se beneficiarán la tierra. La CONAIE criticó las reformas fracasadas porque “no ha resuelto el problema de los Pueblos y Nacionalidades Indígenas”. Más bien, era “una Reforma Capitalista ‘Agrotécnica’ que responde a los intereses económicos y políticos de los explotadores nacionales y extranjeros” y no tuvieron en cuenta la necesidad de un plan de desarrollo verdadero e integral (CONAIE, 1994b, p. 31). El resultado de las leyes de reforma agraria había sido el empobrecimiento de los campesinos que indujeron “a grandes sectores de campesinos e indígenas a abandonar el campo y sumirse en el subempleo en las ciudades” (ECUARUNARI, 1984, p. 44). Las organizaciones indígenas exigieron que el gobierno promulgara:

Una real y verdadera Reforma Agraria, que no solamente entregue la tierra, sino que mejore los salarios de los trabajadores, preste el asesoramiento técnico y la asistencia agropecuaria, dote del financiamiento suficiente que cubra las demandas de producción, organice la comercialización, creando centros de acopio para los productos. (Pichincha Riccharimui Ecuarunari, 1990, p. 7)

Estas reformas eran necesarias para garantizar la supervivencia y el florecimiento de las comunidades rurales.

Un grupo pro-campesino llamado la Coordinadora Agraria Nacional (CAN) argumentó que, debido a su impacto en las poblacio-

nes rurales, el proyecto de ley debía ser sometido a un amplio debate. Cuando Durán Ballén se negó a escuchar las críticas, los activistas bloquearon las carreteras y paralizaron el país durante diez días. Por último, el gobierno declaró un estado de emergencia y amenazó con emprender acciones militares para poner fin a las protestas. A pesar de lo que fue una de las protestas más grandes y de mayor éxito en la historia del Ecuador, Durán Ballén procedió a promulgar una nueva ley de desarrollo agrario que creó el Instituto Nacional de Desarrollo Agrario (INDA) para reemplazar el IERAC. Sin embargo, durante las protestas se habían fortalecido coaliciones interétnicas campesinas-indígenas para enfrentar las políticas neoliberales. Esta movilización manifestó que los derechos de la tierra seguían siendo una exigencia fundamental para las organizaciones indígenas y seguían siendo una característica definitoria de los movimientos indígenas.²⁴

Con esta serie de tres levantamientos, el levantamiento de 1990, la Caminata 1992, y la Movilización de 1994, Ecuador ganó la reputación de ser el lugar con los más fuertes movimientos indígenas y uno de los mejores organizados movimientos sociales en las Américas. A pesar de los importantes avances en mejorar la imagen pública de sus preocupaciones, sin embargo, los activistas habían avanzado muy poco en concreto para alterar las políticas gubernamentales. Para lograr ese objetivo, algunos líderes argumentaron que las organizaciones indígenas necesitaban ir más allá de las estrategias de los movimientos sociales y entrar en el complicado mundo de la política electoral.

Bibliografía

Acosta, A. (2009). El estado plurinacional, puerta para una sociedad democrática. A manera de Prólogo. En Alberto Acosta y Esperanza Mar-

24 La nueva ley fue del Instituto Nacional de Desarrollo Agrario (INDA) (1995, pp. 141-87). La propuesta alternativa fue de la Coordinadora Agraria Nacional (CAN) (1994). Para un resumen del levantamiento desde el punto de vista de uno de sus líderes, ver Macas (1995, pp. 29-37). También ver Sawyer (2004, pp. 149-181) y Treackle (1998, pp. 219-64).

- tínez (Eds.), *Plurinacionalidad: Democracia en la diversidad*. Quito: Abya Yala.
- Acosta, A., & Martínez, E. (Ed.). (2009). *El Buen Vivir: Una vía para el desarrollo*. Quito: Abya-Yala.
- Albó, X. (1999). Andean People in the Twentieth Century. En Frank Salomon y Stuart B. Schwartz (Eds.), *The Cambridge History of the Native Peoples of the Americas*. Cambridge, England, New York: Cambridge University Press.
- (2008). *Movimientos y poder indígena en Bolivia, Ecuador y Perú*. La Paz: PNUD y CIPCA.
- Almeida, J. (1993). El levantamiento indígena como momento constitutivo nacional. En José Almeida *et al.* (Eds.), *Sismo étnico en el Ecuador: varias perspectivas*. Quito: CEDIME-Ediciones Abya-Yala.
- (2005). The Ecuadorian Indigenous Movement and the Gutiérrez regime: The Traps of Multiculturalism. *PoLAR: Political and Legal Anthropology Review* 28(1).
- Andolina, R., Laurie, N., & Radcliffe, S. A. (2009). *Indigenous Development in the Andes: Culture, Power, and Transnationalism*. Durham: Duke University Press.
- Assies, W. (2006). Neoliberalism and the re-emergence of ethnopolitics in Bolivia. En Will Kymlicka y Keith G. Banting (Eds.), *Multiculturalism and the Welfare State: Recognition and redistribution in contemporary democracies* (pp. 297-319). Oxford, New York: Oxford University Press.
- Banting, K. G., & Kymlicka, W. (2006). Introduction. Multiculturalism and the Welfare State: Setting the context. En Will Kymlicka y Keith Banting (Eds.), *Multiculturalism and the Welfare State: Recognition and redistribution in contemporary democracies*. Banting, Oxford, New York: Oxford University Press.
- Black, Ch. Th. (1999). *The Making of An Indigenous Movement: Meaning and Materiality in Ecuador* (MA Thesis, University of New Mexico). Recuperado de: <https://bit.ly/2ydLHTw>
- Bretón Solo de Zaldívar, V. (2008). From Agrarian Reform to Ethnodevelopment in the Highlands of Ecuador. *Journal of Agrarian Change*, 8(4), 583-617.
- Chancoso, B. (2010). El Sumak Kawsay desde la visión de mujer. *América Latina en Movimiento* 34, II época, no. 453.
- Carpio Benalcázar, P. (2009). El Buen Vivir, más allá del desarrollo La nueva perspectiva Constitucional en Ecuador. En Alberto Acosta y Es-

- peranza Martínez (Eds.), *El Buen Vivir: Una vía para el desarrollo*. Quito: Abya-Yala.
- Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador, CONAIE (1990). *Declaración de Quito*.
- (1994a). El porqué de la ingobernabilidad. *Nacionalidades Indias*, 3(7-8). Quito.
- (1994b). *Proyecto político*. Consejo de Gobierno.
- (2007). *La CONAIE frente a la asamblea constituyente: Propuesta de nueva constitución —desde la CONAIE— para la construcción de un estado plurinacional, unitario, soberano, incluyente, equitativo y laico*. Documento de principios y lineamientos. Quito: CONAIE, septiembre 18.
- Coordinadora Agraria Nacional (CAN) (1994). *Proyecto de ley agraria integral*, 2d ed. Quito: Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE).
- Dávalos, P. (2008). El ‘Sumak Kawsay’ (‘Buen vivir’) y las cesuras del desarrollo, Segunda parte. *Boletín ICCI-Rimay* 10(111) (junio).
- De la Torre C., & Conaghan, C. (2009). The Hybrid Campaign: Tradition and Modernity in Ecuador’s 2006 Presidential Election. *International Journal of Press/Politics*, 14(3), 339.
- Díaz Polanco, H. (1997). *Indigenous Peoples in Latin America: The Quest for Self-Determination*. Boulder, Colorado: Westview Press.
- Dubly, A., & Granda, A. (1991). *Desalojos y despojos: Los conflictos agrarios en Ecuador, 1983-1990*. Quito: Editorial El Conejo.
- ECUARUNARI (1984). El movimiento campesino indígena ‘ECUARUNARI’. En Ministerio de Bienestar Social, Oficina Nacional de Asuntos Indígenas (Ed.), *Población indígena y desarrollo amazónico*. Quito: Abya-Yala.
- Field, L. (1990). The Land Issue in the Ecuadorian Highlands. *Cultural Survival Quarterly*, 14(4).
- (2007). *Ecuador’s Pan-Indian Uprising*. Recuperado de: <https://bit.ly/2ycXWQh>
- Foerster, R., & Montecino Aguirre, S. (1988). *Organizaciones, líderes y comunidades mapuches, 1900-1970*. Santiago, Chile: Ediciones CEM.
- Guatemal, M. (2006) La situación del movimiento indígena en Ecuador. En Fabiola Escárzaga y Raquel Gutiérrez Aragón (Eds.), *Movimiento indígena en América Latina: Resistencia y proyecto alternativo*. Puebla, México, México, D.F: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Secretaría de Desarrollo Social del Gobierno del Distrito Federal, Casa Juan Pablos, Centro Cultural.

- Hale, Ch. (2002). Does Multiculturalism Menace? Governance, Cultural Rights and the Politics of Identity in Guatemala. *Journal of Latin American Studies*, 34(3), 485-524.
- (2004). Rethinking Indigenous Politics in the Era of the 'Indio Permitted'. *NACLA Report on the Americas*, 38(2), 16, septiembre/octubre.
- Healy, K. (1992). *Allies and Opposition Groups to the 1990 Indigenous Political Mobilizations in Ecuador and Bolivia*. Ponencia presentada al XVII Congreso Internacional de la Latin American Studies Association (LASA), September 24-27, 1992, Los Angeles, California.
- Ibarra Illánz, A. (1992). Los indios del Ecuador y su demanda frente al Estado. *Boletín de Antropología Americana*, 26.
- Instituto Científico de Culturas Indígenas (ICCI) (2001). Banco Mundial y Prodepine: ¿Hacia un neoliberalismo étnico? *Boletín ICCI-Rimay*, 3(25), abril.
- Instituto Nacional de Desarrollo Agrario (INDA) (1995). Reglamento orgánico y funcional del Instituto Nacional de Desarrollo Agrario (INDA). En *Ley de desarrollo agrario y reglamentos* (pp. 141-87), 2d ed. Quito: Editorial Jurídica del Ecuador.
- Klein, N. (2009). Capitalism, Sarah Palin-Style. *The Progressive* 73(8).
- Meisch, L. A. (1992). We Will Not Dance on the Tomb of Our Grandparents: 500 Years of Resistance in Ecuador. *The Latin American Anthropology Review* 4(2).
- León, J. (1993). Versiones de los protagonistas: Los hechos históricos y el valor de los testimonios disidentes. En José Almeida *et al.* (Ed.), *Sismo étnico en el Ecuador: varias perspectivas*. Quito: CEDIME, Abya-Yala.
- Lucero, J. A. (2008). *Struggles of Voice*. University of Pittsburgh Press.
- Macas, L. (1991). El levantamiento indígena visto por sus protagonistas. Quito: Instituto Científico de Culturas Indígenas (ICCI).
- (1995). La ley agraria y el proceso de movilización por la vida. En Ramón Torres Galarza (Ed.), *Derechos de los pueblos indígenas: Situación jurídica y políticas de estado* (pp. 29-37). Quito: CONAIE, CEPLAES, Abya-Yala.
- (2010). Sumak Kawsay: La vida en plenitud. *América Latina en Movimiento*, 34, II época, no. 452.
- Mariátegui, J. C. (1968). *El problema de la tierra. 7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*, 13 ed. Lima: Biblioteca Amauta.
- Michaels, W. B. (2006). *The Trouble With Diversity: How we learned to love identity and ignore inequality*. New York: Metropolitan Books.

- Palacios Herrera, P. (2006). Ecuador. En Sille Stidsen (Ed.), *The Indigenous World*. Copenhagen, Denmark: International Work Group for Indigenous Affairs.
- Pichincha Riccharimui Ecuarunari (1990). *500 años de resistencia indígena y popular*, Cuaderno de Educación, No. 1. Quito: Secretaría de Educación Alfabetización y Cultura Pichincha Riccharimui, mayo.
- Ramón, G. (Ed.) (1992). *Actores de una década ganada: tribus, comunidades y campesinos en la modernidad*. Quito: COMUNIDEC.
- Rivera Vélez, F., & Ramírez Gallegos, F. (2005). Ecuador: Democracy and Economy in Crisis. En Russell Crandall, Guadalupe Paz, y Riordan Roett (Eds.), *The Andes in Focus: Security, Democracy, and Economic Reform*. Boulder, CO: Lynne Rienner Publishers.
- SAIIC (1990). American Indian Information Center “Uprising in Ecuador”. *SAIIC Newsletter*, 5(3-4) diciembre.
- Santana, R. (1995). ¿Ciudadanos en la etnicidad? Los indios en la política o la política de los indios. Quito: Abya-Yala.
- Santi, M. (2006). Sacha runa yachay, sumak allpa, sumak kausay. Una alternativa de gestión propia del desarrollo. En *Retos del desarrollo local*. Quito: Abya-Yala, ILDIS.
- Sawyer, S. (1997). The 1992 Indian Mobilization in Lowland Ecuador. *Latin American Perspectives*, 24(3), 65-82. <https://doi.org/10.1177/0094582X9702400305>
- (2004). *Crude chronicles: Indigenous Politics, Multinational Oil and Neoliberalism in Ecuador*. Durham, NC: Duke University Press.
- Simbaña, F. (2006) El movimiento indígena y el actual proceso de transición. *América Latina en Movimiento*, 31, II época, no. 423, 21-24.
- Schroder, B. (1987). Ethnic Identity and Non-Capitalist Relations of Production in Chimborazo, Ecuador. En David Hakken y Hanna Lessinger (Eds.), *Perspectives in U.S. Marxist Anthropology*. Boulder: Westview Press.
- Treacle, K. (1998). Ecuador: Structural Adjustment and Indigenous and Environmentalist Resistance. En L. David Brown y Jonathan A. Fox (Eds.), *The Struggle for Accountability: The World Bank, NGOs, and Grassroots Movements* (pp. 219-264). Cambridge, Mass: MIT Press.
- Van Cott, D.L. (2006). Multiculturalism Versus Neoliberalism in Latin America. En Will Kymlicka y Keith G. Banting (Eds.), *Multiculturalism and the Welfare State: Recognition and redistribution in contemporary democracies* (pp. 272-96). Oxford, New York: Oxford University Press.

- Walsh, C. (2010). Development as Buen Vivir: Institutional arrangements and (de) colonial entanglements. *Development*, 53(1), 15-21, marzo.
- Whitten, N. E. (2003). *Millennial Ecuador: Critical Essays on Cultural Transformations and Social Dynamics*. Iowa City: University of Iowa Press.
- Whitten, N., & Whitten, D. (2008). *Puyo Runa: Imagery and power in modern Amazonia*. University of Illinois Press.
- Whitten, Jr., N., Whitten, D., & Chango, A. (1997). Return of the Yumbo: The Indigenous Caminata from Amazonia to Andean Quito. *American Ethnologist*, 24(2), 355-391.
- Zamosc, L. (1994). Agrarian Protest and the Indian Movement in the Ecuadorian Highlands. *Latin American Research Review*, 29(3).