



Casa abierta al tiempo

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

UNIDAD IZTAPALAPA

DIVISIÓN DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

POSGRADO EN CIENCIAS ANTROPOLÓGICAS

**Estratificación de clases y crisis en el movimiento indígena del Ecuador:
élites indígenas**

El síndrome del “poncho dorado”

GEMA TABARES MERINO

Tesis de Doctorado en Ciencias Antropológicas

Director: Dra. Laura Valladares de la Cruz

Asesores: Dra. Gaja Joanna Makaran Kubis

Dr. Luis B. Reygadas Robles Gíl

México, D.F.

Septiembre, 2016



Casa abierta al tiempo

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

Unidad Iztapalapa

Fecha : 03/10/2016

Página : 1/1

CONSTANCIA DE PRESENTACION DE EXAMEN DE GRADO

La Universidad Autónoma Metropolitana extiende la presente CONSTANCIA DE PRESENTACION DE DISERTACIÓN PÚBLICA de DOCTORA EN CIENCIAS ANTROPOLOGICAS de la alumna GEMA TABARES MERINO, matrícula 2123800173, quien cumplió con los 240 créditos correspondientes a las unidades de enseñanza aprendizaje del plan de estudio. Con fecha cuatro de octubre del 2016 presentó la DEFENSA de su DISERTACIÓN PÚBLICA cuya denominación es:

ESTRATIFICACIÓN DE CLASES Y CRISIS EN EL MOVIMIENTO INDÍGENA DEL ECUADOR: ÉLITES INDÍGENAS. EL SINDROME DEL "PONCHO DORADO"

Cabe mencionar que la aprobación tiene un valor de 180 créditos y el programa consta de 420 créditos.

El jurado del examen ha tenido a bien otorgarle la calificación de:


APROBAR

JURADO

Presidenta


DRA. ANGELA GIGLIA CIOTTA

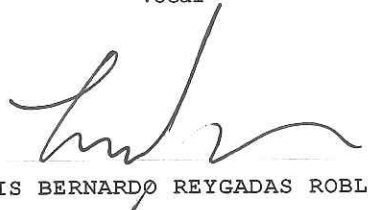
Secretaria


DRA. LAURA RAQUEL VALLADARES DE LA CRUZ

Vocal


DR. RAUL NIETO CALLEJA

Vocal


DR. LUIS BERNARDO REYGADAS ROBLES GIL

Vocal


DR. MIGUEL ANTONIO ZIRION PEREZ



Casa abierta al tiempo

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

ACTA DE DISERTACIÓN PÚBLICA

No. 00141

Matrícula: 2123800173

ESTRATIFICACIÓN DE CLASES Y
CRISIS EN EL MOVIMIENTO
INDÍGENA DEL ECUADOR: ÉLITES
INDÍGENAS. EL SÍNDROME DEL
"PONCHO DORADO"

En la Ciudad de México, se presentaron a las 12:00 horas del día 4 del mes de octubre del año 2016 en la Unidad Iztapalapa de la Universidad Autónoma Metropolitana, los suscritos miembros del jurado:

DRA. ANGELA GIGLIA CIOTTA
DR. RAUL NIETO CALLEJA
DR. LUIS BERNARDO REYGADAS ROBLES GIL
DR. MIGUEL ANTONIO ZIRION PEREZ
DRA. LAURA RAQUEL VALLADARES DE LA CRUZ

Bajo la Presidencia de la primera y con carácter de Secretaria la última, se reunieron a la presentación de la Disertación Pública cuya denominación aparece al margen, para la obtención del grado de:

DOCTORA EN CIENCIAS ANTROPOLOGICAS

DE: GEMA TABARES MERINO

y de acuerdo con el artículo 78 fracción IV del Reglamento de Estudios Superiores de la Universidad Autónoma Metropolitana, los miembros del jurado resolvieron:



GEMA TABARES MERINO
ALUMNA

APROBAR

Acto continuo, la presidenta del jurado comunicó a la interesada el resultado de la evaluación y, en caso aprobatorio, le fue tomada la protesta.

REVISÓ

LIC. JULIO CESAR DE LARA ISASSI
DIRECTOR DE SISTEMAS ESCOLARES

DIRECTORA DE LA DIVISIÓN DE CSH

DRA. JUANA JUAREZ ROMERO

PRESIDENTA

DRA. ANGELA GIGLIA CIOTTA

VOCAL

DR. RAUL NIETO CALLEJA

VOCAL

DR. LUIS BERNARDO REYGADAS ROBLES
GIL

VOCAL

DR. MIGUEL ANTONIO ZIRION PEREZ

SECRETARIA

DRA. LAURA RAQUEL VALLADARES DE LA
CRUZ

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN

El síndrome del “poncho dorado”	1
¿Por qué surgió mi interés por el estudio de la élite indígena en Ecuador?	6
La noción de “poncho dorado”	14
Planteamiento del problema	16
Origen del problema	16
Una breve justificación	19
Preguntas, hipótesis y objetivos	22
Diseño metodológico: Una propuesta de etnografía del <i>yuyanacuna</i>	25

CAPÍTULO I: ANTROPOLOGÍA DE LA ÉLITE INDÍGENA 34

1 Debate epistemológico en torno a los conceptos de liderazgo, dirigencia y élite.	35
1.2 ¿Por qué hablar de élite indígena?	45
1.3 Élite indígena	50
1.4 El pensamiento antropológico en Ecuador	59
1.5 Estudios de las élites desde la Antropología Política	69
1.6 Estudios de la élite indígena en la Región Andina	75
1.7 Estudios sobre el movimiento indígena ecuatoriano	88

CAPÍTULO II: DEL MOVIMIENTO CAMPESINO AL MOVIMIENTO INDÍGENA ECUATORIANO

2 Introducción teórica: De los viejos a los nuevos movimientos antisistémicos	91
2.1 Movimiento campesino, de los años 30 a los 70	96
2.2 El Movimiento indígena ecuatoriano: finales de los años 70 a los años 2000	101
2.3 Renovación organizativa	107
2.4 Ciclo de movilizaciones de los años noventa	111
2.5 Movimiento de Unidad Plurinacional Pachakutik - Nuevo País	115
2.6 Experiencias del <i>poder</i> a partir de los años 90	124

CAPÍTULO III: Ganamos como blancos, trabajamos como indios y nos divertimos como negros: Proyecto de Desarrollo de los Pueblos y Nacionalidades Indígenas en Ecuador

3 El conflicto étnico en el seno del Sistema Mundo	135
3.1 Proyecto de Desarrollo de los Pueblos y Nacionalidades Indígenas en Ecuador	140
3.2 Marco epistémico político del PRODEPINE	146
3.3 La “participación razonada” de las organizaciones indígenas	150
3.4 CONAIE rechaza la segunda etapa del PRODEPINE	160
3.5 ¿Cómo surge la noción de los ponchos dorados?	167

CAPÍTULO IV. EL ESTADO PLURINACIONAL Y LA ÉLITE INDÍGENA

4 Disyuntivas y batallas por el Proyecto Plurinacional	174
4.1 Consejo Ampliado	177
4.2 Relación política entre el movimiento indígena y el gobierno de la Revolución Ciudadana	178

4.3 ¿Cambiar la matriz productiva para alcanzar el Ecuador del Buen Vivir?	201
4.4 Apología de un Diálogo por la Equidad y la Justicia Social	215
4.5 ¿Cómo se posicionan las élites indígenas frente al gobierno de la Revolución Ciudadana?	230

CAPÍTULO V. UNA PROPUESTA DE ETNOGRAFÍA DEL YUYANACUNA: REPRESENTANTES DE LAS ÉLITES INDÍGENAS EN EL CAMPO POLÍTICO Y CAMPO ACADÉMICO

5 Campo político: Auki Tituaña	245
5.1 ¿Qué significa para la ciudadanía que gobierne un “indio”?	253
5.2 Breve reunión con la derecha ecuatoriana	263
5.3 Auki Tituaña expulsado del Movimiento Pachakutik por “vínculos con la derecha”	265
5.4 Campo académico: Ariruma Kowii	278
5.5 Kowii como Subsecretario de Educación Para el Dialogo Intercultural	280
5.6 Un poeta kichwa: “Por la liberación de nuestro pueblo”	290
5.7 “Auto racismo: Poncho dorado hace referencia a lo que es burguesía, pero eso es una cosa desatinada”	298
5.8 Campo político: Lourdes Tibán	306
5.9 Lourdes Tibán: de campesina bonita a assembleísta del Movimiento Pachakutik	308
5.10 XI Asamblea del Movimiento Pachakutik	319
5.11 Tibán: “nos catalogan como ponchos dorados, dándonos un estigma de oportunistas o ladrones”	322
5.12 Reflexiones: Dilemas y rupturas entre Yachaks y la figura del poncho dorado	329

CONCLUSIONES FINALES 340

A MODO DE EPÍLOGO: “También hay élites en la Amazonía” 360

GLOSARIO: palabras Kichwas 361

ANEXO a: mapa y gráficas de Ecuador 364

ANEXO b: fotografías 367

BIBLIOGRAFÍA 399

Dedicatoria

A Clementina y Juana que siguen presentes en mí.

Agradecimientos

Quiero agradecer sincera e infinitamente a las y los intelectuales y dirigentes indígenas por los diálogos sostenidos y discutidos en la presente investigación.

A Laura Valladares de la Cruz por su dirección y confianza, por su amistad y apoyo incondicional durante mi recorrido en este ciclo.

A Gaja Joanna Makaran Kubis por su dedicación y guía en la investigación, por su bella amistad que nació con unas copas de vinos compartidas

A Luis B. Reygadas Robles Gíl por sus revisiones, observaciones y tiempo dedicado.

A Fernando García que, me recibió en calidad de profesor investigador para realizar una estancia de investigación en el Departamento de Antropología, Historia y Humanidades en la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales sede Ecuador.

A Pablo Dávalos por sus críticas, debates y comentarios.

A mis lectores, Ángela Giglia y Raúl Nieto.

A los amigos que estuvieron presente para leer y sugerir, a los amigos que me ofrecieron sus ánimos cuando ya me veían cansada: Edson, Isela, Maribel, Ale, Alicia, Magda, Rosario, Marianita, Adi, Lau, Santiago, Mayte, Pao, y Mikael.

A mis sobrinos que me dieron la fuerza para escribir cada página, a Monse, Huaki, Fer, Alebrije y Yahani.

A Don Chico por sus palabras de aliento.

A Pancho y Pelón por los recuerdos compartidos.

A Irene por ser mi compañera, tía y amiga leal e incondicional.

INTRODUCCIÓN

“Si el indígena es servil del gobierno es bueno, el indígena que es crítico a su gobierno es pelucón y poncho dorado”.
Lourdes Tibán Guala, asambleísta del Estado Plurinacional del Ecuador

El síndrome del “poncho dorado”

El título del presente trabajo se denomina *El síndrome del poncho dorado*. Hablar de la expresión *poncho dorado* es recordar alguno (de los muchos) epítetos destinados a los y las dirigentes e intelectuales indígenas de oposición al gobierno de la Revolución Ciudadana del Movimiento Patria Altiva y Soberana (Movimiento PAIS). Lourdes Tibán Guala, asambleísta del Estado Plurinacional del Ecuador, señala: “Si el indígena es servil del gobierno es *bueno*, el indígena que es crítico a su gobierno es *pelucón y poncho dorado*”. En una carta dirigida al Presidente Correa, la asambleísta expresa lo siguiente:

Como Asambleísta del Estado Plurinacional del Ecuador, pero sobre todo como una mujer indígena, rechazo y le llamo la atención al Presidente de la República. Nosotros los indígenas nos merecemos respeto y no somos una burla para que Usted por el simple hecho de que nuestra gente culturalmente use el pelo largo sea considerado pelucón, al referirse al presidente de la CONAIE y poncho dorado al referirse al Presidente de la ECUARUNARI. Basta señor presidente de sus insultos a los pueblos indígenas.

La Constitución dice que *“nadie podrá ser discriminado por razones de etnia, identidad cultural, o condición socio-económica”*. Señor Presidente, el término *“ponchos dorados”* apareció en el año 1998, como un término despreciante y racista desde la oligarquía de la derecha, que como Usted pensaba que el “indígena” para que siga teniendo su condición de “indígena”, debe seguir siendo analfabeto, llucho pata, pordiosero, raquíto, borracho, sumiso, huasipunguero, pobre y empobrecido desde que nace hasta su muerte, [...] ¹

¿Por qué hablar del “síndrome del poncho dorado”? La noción de “síndrome” remite a una metáfora médica. Puede entenderse como un conjunto de síntomas que indican la posibilidad de una enfermedad. En nuestro caso, esta enfermedad equivaldría al debilitamiento del movimiento indígena ecuatoriano a lo largo de los años 2000. Los síntomas de este debilitamiento serían el distanciamiento de las dirigencias con las bases,

¹ Ver Carta abierta al Presidente Rafael Correa Delgado, Quito, 28 de septiembre de 2009. <http://www.llacta.org>

Introducción

así como fenómenos de corrupción, cooptación y clientelismo, explicaremos, entonces, que en todo síntoma existe “poder” (Foucault, 2012). Nuestra hipótesis consiste en que este conjunto de síntomas que afectan dicho movimiento se relacionan con un síndrome general: la estratificación de clase en el mundo indígena. Esta es la razón de la metáfora médica que se encuentra en el título del presente trabajo.

En este sentido, no denominamos el ascenso social de los intelectuales indígenas como enfermedad, más bien, nos interesa conocer cómo la acumulación de un determinado capital permite movilizar a los agentes en otros tipos de campos sociales, como el campo político y el campo académico (Bourdieu, 2007), para así, comprender la crisis del movimiento indígena como “el momento del combate, el momento de la batalla o, en ella misma, el momento preciso de su resolución (Foucault, 2012: 282).

Se trata por lo tanto, de un carácter intrínseco del debilitamiento del movimiento indígena. En efecto, nos cuestionamos ¿Quién debe intervenir precisamente en este momento de crisis?, ¿Cuál es el papel de los intelectuales indígenas en la crisis del movimiento indígena?, ¿En qué contexto existe y cómo se maneja desde los pueblos indígenas esta tecnología de la crisis? Durante el trabajo de campo, Nina Pacari explicaba al respecto:

“El “Ñaupá es el mundo antiguo, el de atrás, pero Ñaupá también es el futuro, entonces, desde el Ñaupá existe un manejo de tiempo, unas variables de tiempo, intensidad-des, tipos de resolución”².

La intelectual indígena hace esta explicación para comprender la crisis del movimiento indígena desde la cosmovisión de los pueblos, a saber:

“La crisis no es el acabarse, la crisis significa el nacimiento de algo nuevo, y a ratos necesario. Hasta para encontrar nuestros errores, nuestras crisis, debe ser partiendo desde nuestros códigos y nuestras filosofías”³.

Entonces, Pacari indica que existe el *Llaqui* [crisis, dificultad, tristeza] y el *Llaqui* desde la cosmovisión andina tiene tres objetivos principales: enfrentar, resolver y avanzar.

² Pacari, Nina. Entrevista realizada el 14 de octubre del 2013. Quito, Ecuador.

³ ibíd.

Introducción

Este concepto se puede usar en el ámbito jurídico, familiar, comunitario, y en el ámbito político. “Es cierto que desde el mundo occidental, quizá la crisis, puede concebirse únicamente como una crisis del estancamiento, pues desde esta perspectiva, todo tiene que ser crecer y crecer” apunta Pacari. Para la intelectual, esta “linealidad fatal” nos ofusca a comprender la presencia de un Pachakutik⁴.

Partir desde la perspectiva que indica Pacari, permite visualizar la noción del tiempo cíclico. Desde esta racionalidad, el “espacio-tiempo” va ser “multidireccional”, y por tanto, el *ñawpapacha* corresponde al “antes y después”:

“El pasado está presente en el tiempo actual de diferentes maneras (los antepasados siguen viviendo en la comunidad) y el después está detrás, es el paraíso perdido, la tierra sin males, y que está muy viva. Es como si el pasado, presente y tiempo que viene estuvieran muy pegaditos, muy articulados en el aquí y ahora, de ahí el poder del ahora y la posibilidad de habitar diversos mundos paralelos”⁵

Por su lado, la noción de “poncho dorado” nos remite, no sólo a la cuestión de lo indígena, en referencia a la vestimenta tradicional de los pueblos indios, sino también, y sobre todo, a la de la dirigencia y la dirección política en las sociedades. ¿Por qué resulta tan importante hablar de la cuestión de la dirección política para las ciencias sociales? pensamos que, por la simple razón de que no puede entenderse una sociedad sin conocer sus cumbres. Por lo tanto, el presente estudio plantea cuestionar la medida que rodea las estructuras del poder y propone otorgar armas teóricas en pro de la emancipación.

Como apunta el antropólogo Pablo Castro, partimos desde una antropología del poder que (de) construye y debele, con información etnográfica, la existencia de “luchas faccionales” y sistemas de relaciones de poder (Castro, 2013), en este caso, del movimiento indígena ecuatoriano.

Pedro de la Cruz, (ex dirigente de la Federación Nacional de Organizaciones Campesinas, Indígenas y Negras) actualmente, asambleísta nacional por el Movimiento PAIS, plantea: “algunos indígenas de alguna manera tienen una visión elitista, una visión de derecha, una visión solamente de criterio empresarial” (Pedro de la Cruz, 2010: 177).

⁴ Retorno de los tiempos de antes, que siendo de antes [ese tiempo] también se convierte en futuro.

⁵ Universidad intercultural Amawtay Wasi, 2012, 179 & Pacari, 2014

Introducción

La presente propuesta radica en examinar la construcción de una élite interna a los pueblos y nacionalidades indígenas, determinada por una serie de factores históricos, con el fin de demostrar en qué medida la existencia de una élite plantea una profunda contradicción para la lucha histórica de los pueblos y nacionalidades. Por lo tanto, reiteramos que, estudiaremos la estratificación en el mundo indígena, el carácter de sus élites, y las razones de la crisis del movimiento indígena.

En este sentido, Miguel Guatemal, ex presidente de la Confederación de Nacionalidades Indígenas de Ecuador (CONAIE) en el año 2010, explica acertadamente:

“Simplemente abandonamos las luchas previas para pasar a compartir espacios de poder. Y eso nos comenzó a demoler internamente y casi destruye por completo al movimiento y a la CONAIE” (Guatemal, 2006: 20).

La construcción de dicha élite indígena obedece a la intervención de organizaciones ajenas al mundo indígena. Por ejemplo, se efectuaron diversos proyectos de fortalecimiento organizacional, como es el caso del Proyecto de Desarrollo de los Pueblos Indígenas y Afroecuatorianos (PRODEPINE) orquestado por el Banco Mundial. “Por estos medios, los dirigentes fueron separados de las bases y comenzaron a pasar cada vez más tiempo en eventos internacionales, recibiendo salarios, dietas, etcétera” (Guatemal, 2006: 12).

Ante este escenario, es obligatorio abordar los procesos de cooptación de la dirigencia indígena, tutelados por organismos financieros internacionales, organizaciones no gubernamentales, academias e instituciones del Estado, que representan mecanismos complementarios en pro de la consolidación de una élite indígena. Guatemal reitera: “Les ofrecen bienes y dinero a los dirigentes, soluciones a los requerimientos básicos de la comunidad y buscan la complicidad de algunos líderes para promover la división en las comunidades y permitir el ingreso a sus territorios” (Guatemal, 2006: 16).

Este testimonio ayuda a plantear que, las principales causas del debilitamiento del movimiento indígena han de atribuirse al distanciamiento de las dirigencias con sus bases comunitarias y militantes, debido a la búsqueda, por parte de las primeras, de prebendas institucionales y beneficios personales, desvirtuando las razones de la lucha histórica emprendida por las segundas.

Introducción

Nuestras preguntas rectoras se plantean de la siguiente manera, ¿Qué ha pasado con esas llamadas élites indígenas surgidas en la época neoliberal y cuáles son sus posiciones políticas en la época posneoliberal?, ¿Cómo surgen y cómo caracterizarlas?, ¿Qué tanto poder tienen o les queda a estas élites? ¿Tuvieron algún día poder real⁶?, ¿Cuál ha sido el aporte de estas élites en la construcción del Estado Plurinacional?, ¿Cómo opera la relación entre la élite indígena y el gobierno encabezado por Rafael Correa? para esto, es necesario evaluar el papel de la Revolución Ciudadana y sin duda, repasar la importancia de lo étnico en la construcción del Estado Plurinacional.

Vale la pena recalcar que, cuando hablamos de la época posneoliberal, nos situamos en la configuración de los “países progresistas” que refieren a los gobiernos de Hugo Chávez en Venezuela, Evo Morales en Bolivia, Néstor y Cristina Kirchner en Argentina, Lula Da Silva y Dilma Rouseff en Brasil, Tabaré Velázquez y José Mujica en Uruguay y en nuestro caso, al gobierno de Rafael Correa en Ecuador. Con ello, no queremos decir que con el “pos” se encuentra una salida del neoliberalismo, al contrario, simpatizamos con Pablo Dávalos y Raúl Zibechi cuando plantean que este es una “continuidad” del modelo neoliberal, y no una “ruptura con el neoliberalismo clásico”, en este sentido, los autores dicen que, el posneoliberalismo es un proceso complejo en el que continúa, se profundiza, se consolida y se extiende la violencia neoliberal (Dávalos, 2014, 52 & Zibechi, 2008).

⁶ Nos referimos a un poder horizontal para “materializar los cambios” (Pacari, 2007: 155) y sobre todo el poder en las instancias orgánicas tanto locales como regionales propias al movimiento necesarios para la construcción y el ejercicio del Estado Plurinacional.

¿Por qué surgió mi interés por el estudio de la élite indígena en Ecuador?⁷

Me gustaría iniciar la respuesta a la pregunta titulada con la reflexión de Dávalos, cuando señala, “es relativamente más fácil profetizar al pasado que comprender el presente” (Dávalos, 2011: 49).

La búsqueda de maneras críticas y sobre todo, actuales para pensar el ejercicio de los intelectuales indígenas en la construcción del Estado Plurinacional motivó la presente investigación. La inspiración brotó simplemente, de una coyuntura política. El evento fue que, el presidente Rafael Correa nombró a Ricardo Ulcuango, dirigente histórico del movimiento, como Embajador de Ecuador en Bolivia.

Escuchaba entre “pasillos académicos” lo “triste” y el “dolor” que causaba éste evento político. Entre reuniones académicas (estaba la amiga del dirigente) se decía, “es nefasto, terrible [...] nos da vergüenza colectiva porque la repercusión de los indígenas es colectiva y de hecho, lo que ha perdido [Ulcuango] es legitimidad, respeto, y respeto no como persona, sino en relación a su discurso, a su coherencia, a su palabra”. Así, me enteré que “arrancaban” del movimiento indígena a uno de los dirigentes más importantes de la lucha histórica de los pueblos y nacionalidades.

En primer lugar, este ejemplo me llevó a cuestionar las prebendas institucionales y la cooptación política por parte del gobierno de la Revolución Ciudadana, estas prácticas tenían poco que ver con mis maneras convencionales de percibir el surgimiento de los llamados “países progresistas”. Tenía una visión ingenua e inexperta de comprender la época de la Revolución Ciudadana, por lo tanto, este evento me permitió de-construir los prejuicios sedimentados en mis “maneras académicas” de entender al gobierno de Rafael Correa.

En segundo lugar, me remitió a repensar la plurinacionalidad y con ello, los desafíos que encuentra el proyecto anhelado del Sumak Kawsay⁸. ¿Era suficiente la creación de una Secretaría Nacional de Planificación y Desarrollo?

⁷ Para responder esta pregunta hablaré en primera persona, al igual que en el Diseño metodológico expuesto más adelante.

⁸ Concepción andina ancestral de la vida que hace referencia a una vida digna, en armonía y equilibrio con el universo y el ser humano (Kowii, 2014), y propuesta como demanda política por el movimiento indígena en el marco del Estado Plurinacional. Actualmente, está incorporada en la Constitución Política en el artículo 252.

Introducción

En tercer y último lugar, no pretendí “enjuiciar” el hecho de que los agentes indígenas participen en la política instituida moderna, pues sabía que en esto radica (ba) la propuesta política de la CONAIE⁹ de “estar incluidos” e “incidir en las agendas públicas” desde el Estado. Esto último me entusiasmaba, y quería adentrarme en examinar cómo opera(ba) el agente indígena en la arena política.

Entonces, ante este “nombramiento de embajador”, la dirigencia e intelectuales indígenas, tildaron al dirigente Ulcuango como “traidor” y otorgaron “un voto de rechazo” a la decisión del Presidente, por dicho nombramiento. Aquí, existían dos puntos interesantes. Escuchaba decir que, usar la imagen de un “líder comunitario” o “dirigente histórico” para el cargo de embajador representa una estrategia de “división y cooptación política”, por parte del gobierno. En aquel entonces, Humberto Cholango, presidente de la CONAIE decía:

“Ricardo Ulcuango no cuenta con nuestro aval ni apoyo. Con esta actitud no representa a las luchas dignas e históricas de nuestros héroes y mártires, que prefirieron morir antes que entregarse a intereses ajenos de los pueblos y nacionalidades”¹⁰.

Lourdes Tibán asambleísta por el Movimiento Pachakutik, manifestaba:

“Si se quiere demostrar la diversidad del país al mundo, a Ulcuango debieron enviarlo a la embajada norteamericana o a Noruega y no encapsularlo en un embajada indígena”¹¹

Por su parte, el Gobierno Nacional explicaba que esta acción fue decidida bajo el “amparo del principio constitucional de la plurinacionalidad”.

Ante este panorama, me cuestioné ¿por qué representar a su país resulta una pérdida para los actores de la CONAIE? ¿por qué Ulcuango fue considerado como traidor,? ¿Qué

⁹ Es la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador que aglutina mediante filiales a los pueblos y nacionalidades de la sierra, costa y amazonia.

¹⁰ Noticias en línea. (8 de agosto de 2011). CONAIE rechaza el nombramiento de Ricardo Ulcuango como embajador de Ecuador en Bolivia. Recuperado de http://noticiasenlinea.com.ec/politica/15577_la-conaie-rechaza-el-nombramiento-de-embajador-en-bolivia-de-ricardo-ulcuango.html

¹¹ La hora. (22 agosto 2011). Ulcuango desata el debate política vs. Diplomacia. Recuperado de http://lahora.com.ec/index.php/noticias/show/1101192649/-1/Ulcuango_desata_el_debate_pol%C3%ADtica_vs._diplomacia_.html#.V8WVLpjhDIU

implica la inclusión o la diplomacia en el marco del Estado Plurinacional?, Ricardo Ulcuando simboliza la imagen de un intelectual orgánico, en términos gramscianos, su dirigencia ha sido clave e histórica para el movimiento indígena debido a su trayectoria, fungió como presidente de la Corporación de Organizaciones Indígenas y Campesinas de Cangahua, COINCCA de 1988-1990, después fue Presidente de la Federación de Organizaciones Indígenas y Campesinas de Pichincha, RUNACUNAPAC RICCHARIMUI de 1991-1992. Enseguida fue Presidente de la Confederación de Pueblos de la Nacionalidad Kichwa del Ecuador (ECUARUNARI) durante el periodo de 1996 a 1999 y por último, fue vicepresidente de la Confederación de Nacionalidades Indígenas (CONAIE) de 1999 a 2001.

A la sazón, entre esas reuniones académicas se rumoraba que “había un nuevo poncho dorado”¹². Así, inició mi interés por estudiar la construcción discursiva de la figura poncho dorado y la participación de los intelectuales indígenas “etiquetados” como “ponchos dorados” en el campo político (más tarde en el campo académico), articulado con la estrategia política gubernamental, y los roles específicos desempeñados por organizaciones ajenas al movimiento indígena en la construcción de estos nuevos tipos complementarios de “élites indígenas”.

Desde que expuse mi interés por estudiar con y el ejercicio de los intelectuales, “etiquetados” como ponchos dorados, recibí fuertes críticas, tanto de intelectuales orgánicos (del movimiento indígena) e intelectuales tradicionales (en un sentido gramsciano) involucrados en el campo académico, político y económico.

Me aterraban las preguntas recibidas: ¿Quiénes son los ponchos dorados?, ¿Dónde están los ponchos dorados actualmente?, o peor aún, ¿Cómo ubicas a un poncho dorado?, de hecho, un año después de que entré al Doctorado, encontré a uno de los profesores (que participó durante la entrevista de mi postulación) y al saludarnos me preguntó, “¿Cómo van tus ponchos dorados?”. Durante el trabajo de campo fui encontrando hilos claves para recomponer este debate.

Ya en Ecuador, el ejemplo más subrayado, fue el del economista Pablo Dávalos que claramente, enriqueció este proyecto de investigación porque criticó firmemente, que los

¹² Reflexiones y comentarios de reuniones académicas realizadas en la Pontificia Universidad Católica del Ecuador

conceptos utilizados de “élite, autoridad y liderazgo” no encajaban para analizar una dinámica dentro del mundo andino, como la conformación de una élite indígena.

Aquí, me acerqué sin duda, a realizar un ejercicio de debate epistemológico sobre los conceptos referidos, desde un pensamiento construido en contradicción directa con el pensamiento occidental, me refiero al pensamiento desde las cosmovisiones de los pueblos y nacionalidades indígenas del Abya Yala¹³. Como paréntesis, esta nueva noción geográfica constituye un producto teórico de los movimientos indígenas por re-afirmar su identidad y re-apropiarse de su cultura. En este sentido, se construye como una manera endógena de auto-denominación, al representar el conjunto de los pueblos y nacionalidades presentes a nivel continental, desde la Patagonia hasta el Ártico (Tabares, 2012).

Entonces, mediante este ejercicio mi proyecto reclamaba una reconstitución y reconstrucción teórica epistemológica desde los pueblos ancestrales, pero ¿podría hacer este reclamo hablando de los “errores políticos o el debilitamiento político” del movimiento indígena?

El académico Dávalos me narró un ejemplo,

“Hace quince años había un burgués indígena con dinero (pariente de Luis Maldonado) que apoyó a la CONAIE. Un burgués que tiene su taller, tiene liquidez monetaria y que fue a comprar un automóvil. Iba a comprar un auto a una distribuidora y llevaba el dinero en efectivo, cuando entró a la distribuidora, la persona que atendía le “sacó”, y le preguntó, ¿qué haces aquí?, tú no puedes entrar y él responde: vengo a comprar un auto, y tengo aquí el dinero. Ahí el vendedor desiste, pero el indígena dice mejor me voy”.

Con este ejemplo, Dávalos me cuestionaba, ¿Qué es más fuerte, la relación de clase o la colonialidad del poder?, además, predicó que no existen tales élites indígenas, por lo tanto, “los ponchos dorados era algo especulativo de mi parte” y su sugerencia iba más por examinar esta temática desde la “colonialidad del poder” (Quijano, 2014).

Por supuesto que, durante mi trabajo de campo comprendí que al utilizar la noción de “poncho dorado” operaba esa colonialidad del poder, mediante el racismo como

¹³ En la lengua del pueblo Kuna, originario de la Sierra Nevada en el norte de Colombia, y Panamá, significa “tierra en plena madurez o tierra de sangre vital” (López, 2004:4).

fórmula, pero también, el autor otorgaba toda la “responsabilidad al racismo”. Fue asertivo el planteamiento de Aníbal Quijano cuando planteó que, la colonialidad del poder no ha podido ser nunca erradicada del todo, sin embargo, defendí que no se puede deslindar el carácter clasista del movimiento indígena, y por lo tanto, era necesario mirar desde un ángulo de tensiones y contradicciones la historia del moderno sistema mundo (Wallerstein, 2013). Así, desde el “indigenismo inconsciente”, se ha idealizado la lucha de los pueblos sin ver contradicciones internas, pero además, las categorías clasistas únicamente podían “aplicarse” para la Revolución Industrial del siglo XIX.

Por otro lado, recibí sugerencias para cambiar el tema del “síndrome del poncho dorado” por “algo más neutral”, o “algo menos tendencioso”, “menos ofensivo” con los pueblos indígenas, “tomar cierta distancia con la categoría nativa”, lo cual, también me hacía entrar en un estado de ansiedad y preocupación para con el movimiento indígena ecuatoriano. Sin embargo, sabía que mi interés por estudiar la estratificación de clase del mundo indígena rompía con la inercia de los atavismos escolares (escolásticos) dentro de la disciplina antropológica.

Una vez, relaté a un académico el “acceso” que yo tenía a los Consejos Ampliados¹⁴ por tanto, a las reuniones con los intelectuales y dirigentes indígenas, (que comúnmente, son espacios donde la prensa convencional está prohibida), entonces, me sugirió hacer una “antropología del chisme”, (con toda la información recabada) quedé más pasmada que indignada, me cuestionaba si la información proporcionada por los intelectuales quedaba subestimada, ¿no se trataba, entonces, de dejar los “universales antropológicos” para referir a las prácticas de los intelectuales indígenas?, ¿qué lugar ocupan las relaciones de poder entre el antropólogo y el conocimiento proporcionado por los intelectuales indígenas? sin duda, hubo objeciones desde la academia y no faltaron los académicos que cuestionaban si, “¿realmente hace falta el término poncho dorado que es peyorativo para explicar?” Entre las sugerencias recibidas por “conceptos más útiles” estaba el de Charles Hale: “neoliberal multiculturalism” y “burocracia étnica”.

Otros académicos tradicionales, me dijeron que este trabajo serviría a los “sectores opuestos” al movimiento indígena. La inquietud de quienes debatieron este tema siempre

¹⁴ Espacios de reflexión colectiva en el que participan los intelectuales y dirigentes indígenas, así como el Consejo de Sabios para tomar decisiones políticas respecto del movimiento indígena.

fue “la preocupación de cómo lo que escriba puede ser usado políticamente por el gobierno para ir contra el movimiento indígena”, inclusive, algunos me contaban sus experiencias de cómo el gobierno –sin citar la fuente– retomaba los argumentos críticos para “agredir” al movimiento. Sin embargo, sostuve que, pensar los cambios en este periodo de “caos sistémico y de transición de hegemonías” (Wallerstein, 2008 & Zibechi, 2008) implicaba abordar la estratificación de clase, sobre todo, en un espacio geopolítico que la antropología ha relegado como un campo esencialista y normativo. Retomé, sin duda, la propuesta de Wallerstein cuando plantó que, “el sistema-mundo ha contado con muchas instituciones — estados y sistemas interestatales, compañías de producción, marcas, clases, grupos de identificación de todo tipo—y que estas instituciones forman una matriz que permite al sistema operar, pero al mismo tiempo, estimula tanto los conflictos como las contradicciones que calan en el sistema” (Wallerstein, 2008: 3)

La etapa más difícil fue exponer el “tema e interés” a los intelectuales y dirigentes indígenas, algunos me invitaron a “tener cuidado” y no “caer en el juego de la academia occidental para hablar de las *cabezas emplumadas*”, aquí, después de las conversaciones me enfatizaban, “debes tener cuidado, porque también eres un *poncho dorado* que ha tenido acceso a la universidad y a posgrados”. Después de esta indicación, pensé, entonces, ¿cómo me presentaría ante los y las intelectuales que faltaban por entrevistar? Como antropóloga, como estudiante, como periodista, como poncho dorado de México. Afortunadamente, me bautizaron rápidamente como “mashi¹⁵” o “compañera”.

De hecho, sabía que en algunos momentos de los Consejos Ampliados existía una especie de confusión respecto de mi “posición” debido a que, un día me veían con un “ex” dirigente del movimiento indígena, al siguiente día, me veían con un *Yachak* (intelectual) comprometido, después con un *Yachak* que “traicionó la educación intercultural bilingüe”, posteriormente, con un “burgués indígena expulsado del Movimiento Pachakutik”, enseguida, con un *pushacuna* (dirigente) “que estaba a favor del gobierno actual”, pero siempre mi participación en las diversas movilizaciones en defensa de la lucha sistémica del movimiento indígena salvaba mi presencia en esos espacios sociales.

¹⁵ En kichwa o quichua significa compañero. La distinción de género entre occidente y Abya Yala no tienen el mismo equivalente, por ejemplo, "mashi" no distingue exclusivamente al género, sino de condición de ser (Diversas entrevistas realizadas del 06 de agosto del 2013 al 06 de agosto del 2014 en Ecuador. a Gerardo Simbaña, 2015 vía facebook).

Otros, y consideré los intelectuales “más críticos” con el proceso de debilitamiento del movimiento indígena que además, empleaban en sus respectivos discurso el asunto de estratificación de clase, me estimulaban a realizar una evaluación de “esa élite conformada por las mafias internas *nuestras* que no nos dejan tener una participación política”. También, algunos entrevistados marcaban claramente que, “no entraban en esta categoría de élite”. Y los intelectuales que actualmente, no participan en la dinámica del movimiento indígena, me sugerían analizar el “empobrecimiento de las élites de la CONAIE”. En este sentido, planteé que, mi interés no se centraba en un estudio de la acumulación de un capital económico, esto nos llevaría a “una generalización”, como decía Pacari que “debilitaría sociedades”¹⁶.

¿Qué es un poncho dorado para ti? ¿De dónde surge esta noción? ¿Para describir a quién? ¿Por qué usar una categoría para describir lo atrasado, lo peor donde está de por medio la opresión? ¿no es pretensión de minimización a los pueblos? Me cuestionaban los primeros agentes entrevistados. Con estas interrogantes, supe que me había metido a una historia difícil y que debía resolver para entrelazar respuestas. En un inicio, no percibí, *ni tomé* en cuenta los futuros dilemas, contradicciones, refutaciones e impugnaciones que encontraría durante el andar de la investigación. Durante el primer año me preocupé y cuestioné “cantidades de veces” que efectivamente, poncho dorado era una figura “bañada” de racismo (sin percibir otro método de análisis posible u otra explicación potencial). De hecho, empecé a argumentar (y con esto, cambiaba por completo el debate principal de esta investigación): “El indígena puede ser élite, pero las estructuras de colonialidad del poder hacen que no deje de *ser indígena*”. Narro estas circunstancias para dar cuenta de cómo me quedé “atrapada” en ese planteamiento.

Hasta después de realizar otras y cuentaificables entrevistas, encontraba que, al mencionar la temática de la conformación histórica de élites indígenas, los intelectuales referían “automáticamente” a la figura de poncho dorado, aquí, debo confesar que, ante la insistencia de censurar esta figura, manaba mi interés por buscar cómo se construyó, bajo qué parámetros, qué actores participaron en esa construcción, por qué se “condenaba” a la autora el uso de esta figura, qué implicaba recurrir a ella, etc. Fue entonces, que aclaré y remonté a mi análisis esencial para estudiar las contradicciones internas y fisuras políticas

¹⁶ Pacari, Nina. Entrevista realizada el 14 de octubre del 2013. Quito, Ecuador.

Introducción

del movimiento indígena. Esto, se reforzó cuando me acerqué a los “asesores tradicionales¹⁷” del movimiento indígena y me invitaron a “no ser parte” de los autores que “atacan” al movimiento “ya de por sí en crisis”. Entendí esta invitación directa para “silenciar” las contradicciones en el proceso organizativo de lucha indígena.

Con este panorama, partí del hecho de que, mediante la representación de “poncho dorado” el intelectual indígena entraba en escenarios complejos globalizados para así, colocar en otro ángulo la noción de ésta y poder apuntar a una antropología de las élites indígenas. Estoy consciente que este trabajo está insertado en la dinámica de la “academia del mundo occidental”, por lo tanto, no pretendo que sea una especie de “voz autoritaria”, sino más bien, propone visualizar el estudio de la estratificación de clase y con ello, los “errores políticos” para contribuir al dinamismo político del movimiento indígena y las prácticas de producción de intelectuales indígenas.

Al inicio de este trabajo, planteé que las élites indígenas contribuye a reforzar el debilitamiento político del movimiento indígena, también, fue un punto que se criticó marcadamente, el hecho de “mirar a las élites indígenas como perversas”. En el transcurso, percibí que ocurría un proceso de “reversión”, en el sentido que, los intelectuales contribuyen directa o indirectamente al proceso de resistencia al modelo neo extractivista promovido por el gobierno actual, entonces, también comprobaba que la representación de poncho dorado “era entrar a competir, a trabajar en las mismas condiciones laborales, es decir, a no tenerles miedos [a la clase política, académica y económica tradicional]”.

Por último, me gustaría mencionar que, también fue importante el seminario “Antropología Política¹⁸” tomado durante la maestría. Una reflexión que me acercó más “teóricamente” al estudio de la “antropología de las élites”, fue el hecho de mirar cómo se ha marginado este valioso enfoque. La antropóloga que impartía el seminario cuestionaba, ¿Qué aporta la metodología antropológica al estudio de las élites? ¿Qué aporta el estudio de las élites a la antropología? estas preguntas esbozadas en el seminario fueron esenciales para plantear esta investigación.

¹⁷ Así se autonombran determinados académicos que en ocasiones participan en las movilizaciones de la CONAIE, pero mayor frecuencia asisten a los Consejos Ampliados y conferencias de prensa.

¹⁸ Impartido por la antropóloga Carmen Martínez en la FLACSO (sede Ecuador).

La noción de poncho dorado

A continuación, explico por qué pongo en debate una noción surgida en la década de los noventas para hablar de la dirección política y cómo la voy a utilizar en la presente investigación.

Rescatar y retomar la categoría de “poncho dorado”, sirve para analizar cómo se fue configurando una élite indígena de intelectuales y profesionales en Ecuador. Además, nos apoyaremos de la noción “orgánico”, que propone Gramsci, para explicar la “creación de relaciones orgánicas” (Gramsci, 1967) al interior del movimiento indígena en el transcurso de una lucha por un nuevo modelo de Estado. Por lo tanto, estudiaremos cómo acontece el proceso del intelectual orgánico a la figura discursiva de “poncho dorado”.

Primero, planteamos que el uso de “poncho dorado” es un término emparentado al racismo, exponemos a través de testimonios, cómo surge esta noción durante la ejecución del Proyecto de Desarrollo de los Pueblos Indígenas y Afroecuatorianos (PRODEPINE) y cómo se utiliza en la actualidad. Sin embargo, creemos que usar esta representación – poncho dorado– es útil para explicar ese espacio social en el que los agentes están distribuidos, en efecto, nos ayudará a debatir cómo los intelectuales indígenas están “dotados de disposiciones similares” que les lleva a desarrollar “prácticas similares” en la lucha histórica de la construcción del Estado Plurinacional, o bien, discutir en qué medida la existencia de estos agentes plantean una contradicción para la lucha antisistémica de los pueblos y nacionalidades. También, es útil porque nos lleva justo al centro de la controversia y abre varias cuestiones que se ocultan bajo lo “políticamente correcto” en torno a las categorías: racismo, etnia y clase, ¿pueden los indígenas ser élite? Con esta noción se rompe los roles que históricamente, corresponden al indígena y con ello, la estigmatización del *ser* indígena.

Como veremos en los testimonios citados de los intelectuales indígenas (en el capítulo II), en la actualidad, hablar de la expresión “poncho dorado” es una descalificación destinada a los y las intelectuales indígenas de oposición al gobierno de la Revolución Ciudadana del Movimiento Patria Altiva y Soberana (Movimiento PAIS). Y sabemos que las lecturas políticas que resultarían de este estudio, podrían tergiversarse y ser utilizadas “en contra” del movimiento indígena ecuatoriano. Empero, tenemos el reto de *cómo hacer*

Introducción

lo que hacemos, sobre todo, en la coyuntura política de persecución del movimiento indígena. No obstante, la principal virtud del estudio de la élite indígena radica en develar los mecanismos sociales de dominación, movilizadores por esta clase social, con el fin de asentar la autoridad simbólica que legitima su poder de decisión política en los diversos ámbitos de la actividad social.

No tenemos intención alguna de propagar argumentos teóricos entorno a la crisis del movimiento indígena, al contrario, pretendemos aportar a la reflexión y así romper con la discreción que envuelve las estructuras del poder. Como dice la intelectual indígena, Nina Pacari, la autocrítica reflexiva no será para encontrar “culpables o responsables” sino para ubicar con madurez los equívocos, los sesgos, las debilidades, y corregirlos en la dirección del proyecto político que avizoran los pueblos indígenas para el Ecuador en su conjunto (Pacari, 2007: 88).

Entonces, y finalmente, la noción de “poncho dorado” se encuentra arraigada en nuestro subconsciente como un concepto racista, motivo por el que no lo empleamos, es el momento de que vuelva a ser reabierto para analizarlo, desde ese otro ángulo que no es sencillo, pero sí es complejo, que puede ser, si, un punto de bifurcación, pero puede provocar pequeños cambios y grandes debates urgentes y necesarios para el anhelado futuro del movimiento indígena ecuatoriano, porque si creemos en el futuro “seremos capaces realmente de participar, de manera activa, crítica y consciente en el proceso de su propia construcción” (Aguirre, 2007: 135).

Planteamiento del problema

La problemática que estructura el presente proyecto de investigación radica en analizar la construcción de una élite interna a los pueblos y nacionalidades indígenas del Ecuador contemporáneo, determinada por una serie de factores históricos, con el propósito de examinar en qué medida la existencia de esta élite indígena plantea una profunda contradicción para la lucha histórica de los pueblos y nacionalidades o viceversa, en qué medida aportan estos agentes al proyecto político de la Refundación del Estado y cuál es su campo de acción en la Revolución Ciudadana.

En otras palabras, el planteamiento del problema centra su atención en delimitar la legitimidad de la categoría analítica de élite indígena. Asimismo, se busca conocer cuáles son los tipos élites indígenas dependiendo de los capitales movilizados y los campos sociales ocupados.

Origen del problema

Si nuestro interés radica en analizar los orígenes de las élites indígenas en Ecuador, es importante retomar como contexto un breve análisis sobre las transformaciones sufridas por la sociedad ecuatoriana, ya que responden a procesos de transformación del país (Zibechi, 2008). En respuesta a estos procesos, percibimos el surgimiento del movimiento indígena. Como apunta Díaz Polanco, el fenómeno general de la llamada globalización contribuye al surgimiento de una nueva identidad sobre bases étnicas. Paralelamente, la implementación de políticas públicas neoliberales fomenta la generación de nuevas formas de exclusión social.

Entre los procesos de transformación, en primer lugar, encontramos el proceso de democratización política, basado en la transición democrática de 1979, y en la imposición del neoliberalismo en la política pública, fuerza al movimiento indígena a abandonar toda pretensión sobre un cambio social radical, para orientar su acción hacia un cambio de régimen. Este cambio de estrategia se ejemplifica en los derrocamientos sucesivos de los gobiernos de Abdala Bucaram y Jamil Mahuad. Pues, las demandas sociales se encuentran subordinadas a las metas de coyuntura política. Las negociaciones entre las élites

tradicionales y el Movimiento de Unidad Plurinacional Pachakutik–Nuevo País (MUPP-NP) tienden a reemplazar las movilizaciones sociales (ejemplo de la alianza electoral con la candidatura de Lucio Gutiérrez en 2003).

En segundo lugar, el antagonismo entre ciudadanía y exclusión orienta las reivindicaciones del movimiento indígena ecuatoriano, tanto hacia la defensa y conquista de nuevos derechos colectivos, como hacia la superación de nuevas formas de pobreza.

En tercer lugar, la redefinición del modelo nacional de desarrollo económico, ante el fracaso del neoliberalismo y la “década perdida” de los ochenta, conduce al movimiento indígena a la formulación de proyectos políticos alternativos, con el fin de contrarrestar la debilidad creciente del espacio público.

En cuarto y último lugar, la necesidad de repensar la modernidad atraviesa por la propuesta de un modelo cultural distinto al paradigma occidental dominante, con base en la promoción de la diversidad, las identidades y las culturas plurales.

Así, desde este panorama, consideramos al movimiento como la expresión de sobrevivencia, descomposición y reconstrucción del tejido social de los pueblos indígenas, dentro de un contexto de globalización. Por lo tanto, este movimiento no sólo desarrolla interacciones estratégicas con la autoridad pública del Estado, sino que se enfrenta también con poderes fácticos. En este contexto, la lucha política del movimiento indígena va cuestionar el modelo cultural impuesto por la modernidad capitalista, fundado en el consumismo y el individualismo donde, se disputan las condiciones de reproducción del racismo (Echeverría, 2010).

A partir de la década de los noventa, tenemos el pasaje de los sucesivos levantamientos donde opera una serie de cambios a nivel de las políticas públicas del Estado ecuatoriano, principalmente, en los campos político, burocrático, cultural, y sobre todo, simbólico. Por ejemplo y como referencia, con el primer levantamiento indígena, se hace un llamado emergente a “la liberación solidaria de los pobres, en la búsqueda de una nueva sociedad” (Macas, 1992: 17). Con este evento, se produce una especie de “sorpresa” en el blanco-mestizo” (Martínez, 2007: 349).

Observamos que, el análisis del movimiento, no sólo pasa por una interacción con la autoridad pública, sino que representa la expresión de cambios culturales en la sociedad nacional. Sin embargo, al mismo tiempo que es necesaria la perspectiva culturalista, ésta

debe complementarse con una perspectiva clasista, que supere la fórmula y visión del indígena en contraposición con la hegemonía blanca-mestiza. En efecto, se trata de complementar la visión que tiene como eje de oposición el racismo, con una visión que contemple el antagonismo de clase, en la medida en que ambos ejes de oposición no son necesariamente paralelos, sino que se entrecruzan.

En suma, la principal lucha del movimiento indígena radica en cuestionar el modelo del Estado-nación y por lo tanto, implica debatir diversos tópicos al sistema político, jurídico y económico, ya que, este modelo no admite los problemas y necesidades de los pueblos indios, al contrario, incluye categorías como “igualdad, ciudadanía y soberanía popular”, que permiten crear un discurso de “normalización y sujeción” de la población indígena, quienes deben adoptar e incorporar un discurso moderno del *ser ciudadano* (Guerrero, 2000: 120). Recordemos que, históricamente, el Estado acomoda sus exigencias apoyándose en la “legitimidad comunal” para realizar una perfeccionada “racionalidad burocrática, formal e instrumental” con el nombramiento de los altos cargos de la jerarquía étnica, por ejemplo con el cobro del tributo que representaba dos funciones, como tarea de recaudación fiscal y como ejercicio de un poder comunal (Guerrero, 1991).

Ante este escenario de discriminación y exclusión del Estado, el movimiento indígena, mediante la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE), a partir de los años noventa, propone la creación de un proyecto político nacional incluyente: el Estado Plurinacional, a saber,

“En el proceso del establecimiento y construcción del nuevo modelo de Estado Plurinacional, el gobierno plurinacional democrático luchará para que la administración pública sea eficiente, disciplinada, responsable, honesta, transparente y tecnificada [...] se emprenderá una reforma total de la administración pública que permita e impulsa la reestructuración del aparato estatal en aras de dar cumplimiento a los objetivos sociales, culturales, políticos y económicos del nuevo Estado”¹⁹

Con esta propuesta política, el llamado es al respeto no solo de culturas, sino de modos de producción y derecho de autodeterminación en torno a los postulados e

¹⁹ Proyecto Político de la CONAIE, primer edición, 1994.

instrumentos internacionales para fundar una “nueva” relación entre el Estado y los pueblos indígenas. Aquí, empieza a vislumbrar el paradigma del Sumay Kawsay, pues el movimiento indígena cuestiona esa milenaria relación de dominio de la naturaleza y los hombres que, sólo complace la explotación de los recursos no renovables sin mirar los efectos catastróficos, en este sentido, se discute y propone la “interrelación y reciprocidad”, entre el Cosmos, Hombre – Naturaleza – Sociedad (ibíd.)

Una breve justificación

La actualidad de la lucha de clases pasa ahora por una serie de problemáticas transversales, tales como la división sexual del trabajo social, la sostenibilidad ambiental, el intercambio desigual o la interculturalidad, que se abren como campos de lucha para las fuerzas de la nueva acción colectiva, entre las que se encuentran los pueblos y nacionalidades indígenas.

Los estudios acerca del movimiento indígena, han sido abordados desde la antropología y sobre todo, desde la sociología de la *nueva acción colectiva* desarrollada en el país andino, desde una visión poco crítica por parte de los teóricos sin reconocer la demanda de una desigualdad social en el Estado Plurinacional o sin reconocer los faccionalismos internos del movimiento. También, se ha relegado una de las categorías que surgieron de él y que han dejado excluida desde las ciencias sociales: la estratificación de clase.

Por lo tanto, la búsqueda y propuesta de una nueva perspectiva teórica, otorgada por el estudio de las élites indígenas, contribuye a la necesaria superación del reduccionismo economicista que caracteriza el marxismo ortodoxo, al identificar de manera exclusiva dichos grupos dominantes con la propiedad de los medios de producción. Sin embargo, no se trata de subestimar el papel explicativo de las relaciones productivas dentro de las estructuras capitalistas de dominación, sino de complementar la concepción marxista crítica con una visión cualitativa de dichas estructuras, donde otras formas de capital definidas intervienen (cultural, simbólico, político), cuya generación y reproducción también, se constituyen como objetos esenciales de lucha para la legitimación del orden establecido. Desde la perspectiva de una necesidad de transformación social, la antropología de las élites indígenas, que proponemos estudiar, contribuirá a develar la complejidad de las

relaciones sociales de dominación y de su protagonismo, más allá del mero antagonismo clasista, que no puede y debe resumirse a una cuestión de titularidad en los medios de producción.

Estudiar y teorizar el presente demuestra importancia en la medida en que, existen carencias teóricas en el estudio de los pueblos indígenas, pues urge un enfoque más amplio de lo que permiten las *teorías clásicas de la acción colectiva*, que tienden a relegar las dimensiones culturales de los procesos de organización social a aspectos secundarios, y hasta folklóricos. Por lo tanto, la integración de criterios analíticos, producidos por la antropología del poder, conduce a una concepción alternativa de los movimientos indígenas, no sólo desde sus reivindicaciones directas, su interacción con las autoridades públicas, la movilización diferente que operan de los recursos, sus repertorios de acción y ciclos de protesta singulares, sino también como expresiones de cosmovisiones no occidentales y protagonistas de cambios culturales a nivel social. Entonces, la dimensión política de dichos movimientos debe buscarse en su naturaleza heterodoxa, como agentes culturales que producen saberes e intervienen en los imaginarios colectivos y las relaciones de poder sociales.

Desde este ángulo, la lucha política encarna una propuesta fundamental para un cambio de paradigma cultural, en el que el entorno natural dejar de ser un “bien comerciable”, para convertirse en un “sujeto de derecho” (más tarde, encontramos esta propuesta en el proceso constituyente del 2008). Aquí, los conocimientos ancestrales, las tradiciones orales, cosmovisiones, modos de producción comunitarios y colectivistas, se encuentran en la base de la acción política de los pueblos indígenas. Sin embargo, todo ello no implica que su lucha se sostenga “exclusivamente” en un criterio identitario o “culturalista”, sino en demandas de política moderna, orientadas hacia un desarrollo económico sostenible, tanto a nivel social como ambiental.

En este sentido, la posible determinación de un elenco común de reivindicaciones no representa una negación del Estado de derecho, (entendido como marco institucional de la modernidad política), sino que plantea la necesidad de una nueva relación de esta modernidad con los pueblos indígenas, respetuosa de su cultura, modelo de desarrollo y derecho de autodeterminación, en torno a los postulados del Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo, así como la de una refundación del Estado

Plurinacional. La superación del antagonismo, no sólo clasista, sino también racista, pasa entonces por el reconocimiento de la diversidad cultural y la necesidad de la concertación entre iguales.

En definitiva, la acción política de los pueblos originarios se centra en la necesaria reorientación de la actividad económica bajo los principios estratégicos del *buen vivir* y de la gestión responsable de los bienes naturales. Aquí, la antropología jurídica, mediante su enfoque de derechos, determina la problemática del ejercicio de las garantías previstas por la jurisprudencia internacional, con el fin de superar las condiciones prácticas de exclusión, discriminación y pobreza. Por lo tanto, los criterios jurídicos se convierten en factores políticos para la acción de los pueblos, tales como los derechos a medios de vida adecuados y sostenibles, al acceso a servicios de educación y salud, a la consulta previa, libre e informada, a la participación política, a vivir en un ambiente sano, entre otros. Del cumplimiento de estas normativas depende, en gran medida, el porvenir de la integración política de los pueblos originarios.

En suma, resulta imprescindible no desechar por completo la visión estratégica-instrumental que trata de la relación del movimiento social con el Estado. Sin embargo, asumimos, que es el rechazo sistemático del enfoque clasista, sobre el cual se construye la visión culturalista sobre el movimiento indígena, el motivo que lleva a invisibilizar un problema de fondo para dicho movimiento, muy poco estudiado, o tratado con mucha “simulación” en los andes ecuatorianos, que es el problema relacionado con la existencia de una élite interna a los pueblos y nacionalidades surgida a partir de la década de los noventa.

Preguntas, hipótesis y objetivos

En la presente investigación partimos de las siguientes preguntas que guiarán al mismo tiempo, los objetivos trazados:

- ¿Cómo definir de manera legítima el concepto de élite indígena desde la antropología del poder?, o ¿Qué tanto una antropología de las élites indígenas es una antropología del poder en el Ecuador de hoy?, ¿Cómo se construye históricamente la élite indígena en Ecuador?
- ¿Cuáles son los tipos de la élite indígena, dependiendo de los capitales movilizados y los campos sociales ocupados?
- ¿En qué medida el fortalecimiento de una élite interna contribuye al debilitamiento del movimiento indígena ecuatoriano?
- ¿Cuál es la raíz política de la noción poncho dorado y cómo se utiliza en la actualidad? ¿Cómo se construye discursivamente la figura de poncho dorado?
- ¿Qué ha pasado con esas llamadas élites indígenas surgidas en la época neoliberal y cómo se posicionan frente al gobierno de la Revolución Ciudadana?
- ¿Cuál ha sido el aporte de las élites indígenas en la construcción del Estado Plurinacional?
- ¿Cuál es rol de las élites indígenas en el actual estado de crisis del movimiento indígena? y ¿Cómo opera la relación política entre el movimiento indígena y el gobierno de la Revolución Ciudadana?

Por lo tanto, nuestras hipótesis planteadas son las siguientes:

- Las herramientas de la antropología de las élites indígenas permiten develar las relaciones internas de dominación que estructuran todo grupo social.
- A pesar de haber sido considerados, por la antropología clásica, como actores centrales de los fenómenos de la marginalidad social en América Latina, la vida de los pueblos y nacionalidades indígenas se rige por las relaciones de producción que determina la participación en el mercado moderno industrial.
- En la historia del Ecuador, la construcción de la élite indígena obedece a varios patrones, como a la intervención de organizaciones externas.

Introducción

- Los casos específicos de cooptación de la dirigencia indígena, orquestados por organismos financieros internacionales, ONG's, academias e instituciones del Estado, representan mecanismos complementarios para la consolidación de una élite indígena.
- Existen diversos tipos de élite indígena en diversos campos sociales, porque los sectores sociales correspondientes con estos tipos vienen acumulando en proporciones desiguales tipos sociales diferentes de capital.
- Las principales causas del debilitamiento del movimiento indígena en Ecuador han de atribuirse al distanciamiento de las dirigencias con sus bases militantes, debido a la búsqueda, por parte de las primeras, de prebendas institucionales y beneficios personales, desvirtuando las razones de la lucha histórica emprendida por las segundas.
- El acercamiento político de los intelectuales indígenas y el gobierno de la Revolución Ciudadana, genera un distanciamiento de las bases comunitarias y militantes movilizadas en contra del modelo neo extrativista promovido actualmente.
- Las élites indígenas participan en los procesos de tomas de decisiones políticas del movimiento indígena, al mismo tiempo, se encuentran movilizados en otros campos sociales.
- Por lo tanto, dentro del proceso degenerativo que experimenta el movimiento indígena ecuatoriano en la actualidad, el protagonismo de las élites indígenas internas conlleva indudables consecuencias políticas.

En efecto, nuestros objetivos específicos son los siguientes:

- Movilizar las herramientas teóricas y metodológicas de la antropología del poder, para develar las relaciones de dominación existentes en la vida de los pueblos y nacionalidades indígenas.
- Utilizar las herramientas conceptuales del pensamiento desde las cosmovisiones de los pueblos y nacionalidades indígenas para generar un debate epistemológico en torno a las nociones manejadas.

Introducción

- Demostrar que el concepto de élite indígena tiene validez científica, contrariamente a la ciencia social indigenista que niega la posibilidad de dominación entre los dominados, para así, proponer una antropología de las élites indígenas.
- Analizar los papeles específicos desempeñados por organizaciones ajenas al movimiento indígena en la construcción de estos nuevos tipos complementarios de élites, tales como el Proyecto de Desarrollo de los Pueblos Indígenas y Negros del Ecuador (PRODEPINE).
- Explicar los diferentes procesos históricos que contribuyeron a la construcción de una élite indígena, haciendo énfasis en la época neoliberal y examinar cómo operan en la época de la Revolución Ciudadana.
- Describir los espacios sociales donde el movimiento indígena “reflexiona colectivamente” la relación política con el gobierno encabezado por Rafael Correa y las respectivas posiciones políticas de las élites indígenas.
- Estudiar cómo la construcción de una élite indígena industrial (textil otavaleña) se acompaña de una diversificación de los capitales de dominación y la generación de nuevos tipos de élite indígena, para esto, recurriremos a la historia de vida de un intelectual orgánico (Auki Tituaña).
- Realizar trayectorias políticas de vida de tres agentes indígenas: Auki Tituaña, Ariruma Kowii y Lourdes Tibán. Las dos primeras trayectorias corresponden al campo político y la tercera trayectoria se ubica dentro del campo académico para visualizar que las diferentes estrategias que llevan a cabo los agentes, están en función de diferentes capitales.
- Participar en la labor colectiva de las ciencias sociales con el fin de explicar las causas fundamentales del debilitamiento del movimiento indígena en la actualidad.

Diseño metodológico: Una propuesta de etnografía del yuyanacuna

La presente investigación se inscribe dentro de una *Antropología Total* planteada por Pierre Bourdieu. Metodológicamente, esta investigación encuentra su interés en los agentes ubicados en un campo de acción específico, y en la lucha política por la empresa de una nueva relación entre el Estado plurinacional y los pueblos y nacionalidades indígenas del Ecuador, es decir, por abogar cómo ejercer en la práctica los derechos colectivos plasmados en la Constitución Política del 2008.

La metodología que utilicé fue la observación directa y participativa. Más que una etnografía tradicional, intenté privilegiar una *etnografía del yuyanacuna* (pensar entre dos), una *etnografía del yuyay* (acto de recordar, reflexionar) que permitió comprender y mirar desde otros ángulos la estratificación de clase y el debilitamiento político del movimiento indígena. Esta trascendental propuesta fue señalada por intelectuales indígenas con el objetivo de “no perder de vista” los marcos filosóficos y así comprender la construcción de un conocimiento desde “prácticas diversas de aprendizaje.”²⁰ Notoriamente, los intelectuales reflexionaban sobre el papel del antropólogo en el país andino y la repercusión que ha tenido la institucionalización y producción antropológica, particularmente, mediante la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, hacia el movimiento indígena, coincidían con el planteamiento de Heinz Dieterich de que, ésta funciona como “un colaborador imprescindible de un megaproyecto de construcción de la nueva institucionalidad neocolonial interamericana” (Dieterich, 2004:29), es por eso que mientras algunos, indicaban lo importante que era realizar “una etnografía para pensar entre dos o más”, otros hablan de una “etnografía intercultural” (retomé el primer nombre).

Para realizar este ejercicio, se tomó en cuenta los “principios filosóficos” que aprobaran nuevas formas de conocimiento y hacer lo que los agentes entrevistados y Boaventura de Sousa Santos llamaban “traducción intercultural”. Mediante esta traducción “llega a ser posible identificar preocupaciones comunes, enfoques complementarios y, por supuesto, también contradicciones intratables” (Sousa Santos, 2010: 21). Entonces, los intelectuales sugerían realizar una necesaria “vigilancia epistemológica” para tener una visión amplia de los conceptos referidos como liderazgo, dirigencia, élite, poncho dorado, portavoz, partero

²⁰ Universidad Intercultural Amawtay Wasi, 2012 & Entrevistados

de la colectividad y todos los relacionados con la cuestión de la dirección política en las sociedades.

Brevemente, el primer principio de este “marco filosófico” refería a la *Relacionalidad* donde la construcción del conocimiento “no se formula desde el planteamiento del problema aislado del contexto”, sino desde una práctica de aprendizaje comunitaria”²¹. El segundo, el principio *Karywarmikay* (dualidad), explicó que la presencia de los “otros opuestos” resultan ser “complementarios y no contradictorios”, este principio permitió comprender la “realidad política” sin “satanizar” los conocimientos científicos occidentales, sino “confrontarlos”, (este principio resultó básico para comprender las relaciones de poder entre la autora y los intelectuales orgánicos). Y por último, el *Ayni* (reciprocidad), este principio marcó “los tiempos y los espacios” indígenas (explicado en el inicio del trabajo, mediante los testimonios de Nina Pacari) el cual estaba basado en la máxima “primero hay que dar, para recibir”. El *Ayni* “da vida al aprendizaje”, es por eso que, el intercambio de saberes resulta fundamental en el mundo indígena. Cuando se rompe con este principio, “se rompe la construcción colectiva del conocimiento”

22

“Una vez comprendidos estos principios”, decían los intelectuales, podríamos pensar en estas “diferentes categorías, universos simbólicos, y aspiraciones” (Sousa Santos, 2010 & Entrevistados, 2013) para volver a retomar y reflexionar nuestros tres asuntos principales: la participación política de los pueblos y nacionalidades, desde el holismo de las cosmovisiones indígenas, (lo que implicaba romper con toda perspectiva individualista); analizar las experiencias de poder a partir de los años noventa, consecuentemente, la construcción histórica de unas élites de profesionales e intelectuales indígenas surgidos en la época neoliberal y por último, repasar la relación política y conflictiva entre el movimiento indígena y el gobierno encabezado por el presidente Rafael Correa.

“Nombrar es crear” decía Bonfil Batalla. En las diversas entrevistas que realicé a los intelectuales indígenas, la mayoría “insistían” en “tener y nombrar” un *rimanakuy* (diálogo) más que una “entrevista formal”, inclusive, con algunos intelectuales conversé en varias ocasiones y en diversos contextos de movilizaciones.

²¹ *Ibíd.*

²² Universidad Intercultural Amawtay Wasi, 2012

Introducción

En esta propuesta metodológica, se priorizaron los diálogos sostenidos con los intelectuales de quienes se describieron sus trayectorias políticas en el capítulo V. Me gustaría aclarar que, debido a que es una temática “compleja”, prevalece un carácter polifónico, es decir, predominan *muchas y diversas voces* en la presente, ya que los actores principales de esta investigación son los propios intelectuales indígenas. Por tanto, en algunos casos sí citaré nombres, pero en otros, no los proporcionaré y me referiré únicamente al “intelectual o *yachak* [intelectual]”, ya que estos prefirieron el anonimato en virtud que es un tema difícil. Ahora, durante el desarrollo, en algunas ocasiones hablaré en primera persona del singular porque particularmente, se vinculó con mi experiencia directa en el trabajo de campo y en otras, en primera persona del plural como una respuesta a este ejercicio de diálogo señalado por los intelectuales.

También, durante el trabajo de campo, elaboré entrevistas a diversos académicos y académicas que están vinculados al movimiento indígena. Algunos eran percibidos como “activistas académicos” y otros, se autodenominaban “asesores” del movimiento, no todos eran “aceptados” simbólicamente al interior del mismo, debido a que “no eran congruentes ni en la academia y ni en las movilizaciones” (Entrevistados, 2014).

Observé los procesos de tensión entre la Confederación de Nacionalidades indígenas del Ecuador (CONAIE) y sus organizaciones filiales, particularmente, con la Confederación Kichwa del Ecuador (ECUARUNARI), y su protagonismo mediante una posición crítica ante las políticas públicas que promueve el gobierno de la Revolución Ciudadana, y a pesar de que, no me enfoco en la Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Amazonía Ecuatoriana (CONFENIAE), sí entrevisté a dirigentes e intelectuales de esta Confederación, quienes enriquecieron mediante aportes y mostraron interés en la temática de las élites indígenas.

Asistí a los Consejos Ampliados, convocados mayoritariamente por la ECUARUNARI, que agrupa(ba) a sus 18 pueblos y 16 federaciones provinciales. Estos Consejos representaban el espacio de autoevaluación del movimiento indígena, y actuaban como “un mecanismo democrático, de análisis y debate, para en forma colectiva tomar decisiones de trabajo”. Al mismo tiempo, y sobre todo, acudí a las “conferencias de prensa” de la CONAIE y de la ECUARUNARI.

Durante el trabajo de campo, hubo dos hechos importantes que resultaron clave para repensar la posición del movimiento indígena, primero, la elección de Jorge Herrera como nuevo presidente de la CONAIE (postulado por la ECUARUNARI) en el V Congreso de la CONAIE, este evento se configuró como un espacio de reflexión, y sobre todo, de propuestas políticas para saber cómo negociar con el gobierno de la Revolución Ciudadana, es decir, se analizó que después de un proceso histórico de maduración de las reivindicaciones colectivas, el movimiento indígena no podía continuar con una “discurso separatista”: no al diálogo con el gobierno. Las resoluciones de este Congreso fueron enriquecedoras para analizar *nuestra* problemática, sobre todo, para reflexionar y superar esa posición que, “entrar en el Estado es una traición”. Me sorprendí ante esta perspectiva que prevalecía en determinadas confederaciones indígenas, y era legitimada por “la dirigencia histórica”, a pesar de la propuesta política de la creación de un Estado Plurinacional. Así, observé que existe un gran clivaje entre los “viejos e históricos dirigentes” y los “jóvenes e intelectuales” interlocutores del movimiento indígena. Finalmente, en el Congreso se recordó que para la refundación del Estado era “necesario y obligatorio” que los funcionarios indígenas incidieran en las políticas estatales del país.

El segundo evento fue la elección de la primera mujer mestiza, Fanny Campos como Coordinadora del Movimiento Plurinacional Pachakutik.

Asimismo, durante mi estancia en Ecuador, asistí al 9 aniversario de la Universidad Intercultural Amawtay Wasi del Ecuador que, meses después fue cerrada porque no cumplió los parámetros del Consejo de Evaluación, Acreditación y Aseguramiento de la Calidad de la Educación Superior, este acto ponía en la mesa de debate la noción *Plurinacionalidad y buen vivir*. En efecto, participé en una de las movilizaciones simbólicamente más importante en defensa por la educación intercultural bilingüe, realizada el 10 de diciembre del 2013, (como parte del resolutive del III Encuentro de Educación Intercultural Bilingüe convocado por la ECUARUNARI). Cabe resaltar que durante determinadas movilizaciones sostuve diálogos “informales” con la dirigencia y las élites indígenas.

Asistí al Tribunal Ético que se constituyó para analizar “las sentencias contra cuarenta y un personas que la justicia ecuatoriana ha encontrado culpables de terrorismo, rebelión, sabotaje, invasión y obstaculización”. Este Tribunal fue dirigido principalmente,

Introducción

por la asambleísta indígena Lourdes Tibán. Abordaré con mayor detalle este evento en el último capítulo.

Visité la Escuela de Gobierno y Políticas Públicas para la Nacionalidades y Pueblos del Ecuador, Universidad Intercultural Amawtay Wasi, la Universidad Andina Simón Bolívar, frecuentemente, las oficinas del Movimiento de Unidad Plurinacional Pachakutik-Nuevo País (Movimiento Pachakutik) y las oficinas de la CONAIE y de la ECUARUNARI.

También, asistí a algunos “conversatorios y conferencias” de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (sede Ecuador), pero lo más valioso fueron las conversaciones acerca de los estudios de las élites que sostuve con el antropólogo Fernando García, quien me recibió en la y amablemente me contactó con intelectuales indígenas, que fueron sus estudiantes del Programa de Posgrado en Ciencias Sociales con mención en Asuntos Indígenas. Al mismo tiempo, García me proporcionó el “informe final” de este programa que fue fundamental para debatir la re significación que otorgaban los egresados indígenas al pensamiento antropológico.

En suma, participé en otros eventos convocados por el movimiento indígena. con lo cual pude percibir que ya no se podía analizar o pensar al movimiento indígena únicamente, desde la posición política de la CONAIE, como se ha pensado académica y mediáticamente, sino que era necesario analizar otros campos de acción.

La metodología propuesta del *yuyacuna* implicó una serie de técnicas para obtener aproximaciones acerca del rol de los intelectuales. En algunas ocasiones, los intelectuales y la autora desarrollaron actividades en conjunto, el hecho que impartí “Antropología: Diversidad Cultural en el Ecuador” en el Institute for the International Education of Students (IES Abroad) me permitió invitar a algunos dirigentes indígenas para realizar talleres y clases prácticas, por ejemplo, se realizó un ejercicio de debate analítico entre el ex alcalde de Cotacachi, Auki Tituaña y el economista Pablo Dávalos, este punto fue muy enriquecedor porque se efectuó en el marco de la “expulsión de Tituaña” del Movimiento Pachakutik (del cual fue fundador) y la coalición política de él con el banquero Guillermo Lasso, candidato presidencial en las elecciones del 2013.

Desde esta clase en la que se exigía “salir al campo” con las estudiantes, pude combinar actividades que permitieron siempre la vinculación con intelectuales y dirigentes.

Introducción

También, desde esta plataforma realicé actividades que “no tenían nada que ver con la tesis”, pero que respondían por mi parte, a este principio de *reciprocidad* que mencioné anteriormente.

En varias ocasiones viajé a las provincias de Cotacachi, Imbabura, Cotopaxi y Chimborazo para la búsqueda de entrevistas diversas y para conversar con “las bases”, debo aclarar que no profundicé en esta temática, me limité a observar y conversar únicamente, cómo percibían a la asambleísta Lourdes Tiban en su “cantón provincial” y cómo percibían el periodo de alcaldía de Auki Tituaña.

Finalmente, el trabajo de campo se complementó con una ardua revisión de publicaciones sobre la élite indígena en la Región Andina, y principalmente en Ecuador. Los instrumentos movilizados y utilizados fueron: encuestas, esqueletos de entrevistas a profundidad y abiertas (para los diálogos), diario de campo, bibliografía principal obtenida de libros, y bibliografía secundaria, a partir de documentos relevantes respecto del tema, junto con las anotaciones de los seminarios de tesis y la sistematización de las entrevistas efectuadas.

Ahora, respecto del diseño metodológico, éste tendrá cinco niveles de análisis, estructurados conformemente con los objetivos específicos de la investigación. El primer nivel, se refirió a la introducción donde se explicó el motivo del título el “síndrome del poncho dorado”, además, expliqué por qué retomé esta figura discursiva de poncho dorado, enseguida, planteé por qué surgió mi interés por el estudio de la élite indígena en Ecuador, se esbozó el problema, pero también el origen del problema, después realicé una breve justificación en la que argumenté una nueva perspectiva teórica otorgada al estudio de las élites indígenas, y defiendí la necesaria superación del reduccionismo economicista que de manera exclusiva, identifica a estos grupos dominantes con la propiedad de los medios de producción. Quedaron expuestas también, las preguntas, hipótesis y objetivos que guiarán la presente investigación.

En el segundo nivel de análisis que corresponde al primer capítulo, se movilizan las herramientas teóricas, conceptuales y metodológicas de la antropología del poder, con el objetivo de develar las relaciones de dominación existentes en la vida de los pueblos indígenas. Primero, presento un debate epistemológico en torno a los conceptos: líder,

dirigencia e intelectual. Enseguida, defiendo por qué hablar de élites indígenas, para posteriormente realizar una propuesta teórica de lo que denomino élites indígenas.

En este nivel, resalta sin duda, la institucionalización, profesionalización y consolidación de la antropología en el país andino. Aquí, rápidamente, presento un mapeo de los estudios de las élites desde la Antropología Política, los estudios de las élites indígenas en la Región Andina y por último, los estudios retomados acerca del movimiento indígena ecuatoriano.

El tercer nivel de análisis corresponde al segundo capítulo. Se privilegia una discusión teórica respecto de los viejos a los nuevos movimientos antisistémicos. Para esta investigación, el movimiento indígena se considera como parte de la familia de los nuevos movimientos antisistémicos, motivo por el que movilizo la distinción que propone Immanuel Wallerstein entre movimientos antisistémicos antes y después de 1968 debido a que, proporciona claves para entender la evolución histórica del caso ecuatoriano, mediante la reconversión del movimiento campesino (de los años 30 a los 70) en movimiento indígena (de los años 70 hasta hoy), para esto, retomo el contexto político y social que sirven para describir este pasaje histórico en el que, las variables de clase e identidad están presentes. Después, refiero particularmente, al movimiento indígena, su renovación organizativa, su ciclo de movilizaciones de los años noventa y finalmente, la creación del Movimiento de Unidad Plurinacional Pachakutik - Nuevo País, así como sus “experiencias del poder”.

El cuarto nivel de análisis pertenece al tercer capítulo, se explican los diferentes procesos históricos que contribuyen a la construcción de la élite indígena, mediante los papeles específicos desempeñados por organizaciones ajenas al movimiento indígena, principalmente, un proyecto implementado durante el Estado neoliberal, el Proyecto de Desarrollo de los Pueblos Indígenas y Negros del Ecuador (PRODEPINE). Se presenta una descripción técnica, el marco epistémico político y la “participación razonada” de las organizaciones indígenas de dicho Proyecto. Consecuentemente, el rechazo sistémico por parte de la CONAIE para la implementación de una segunda fase del PRODEPINE. En este contexto, surge la noción o la figura discursiva de poncho dorado. Este capítulo se enriquece con la narración y visión de los intelectuales y dirigentes acerca de tal noción. En

este apartado se distingue como el “conflicto étnico” resulta complejo en la realidad del sistema mundo.

En el quinto nivel de análisis, se presenta el cuarto capítulo que se enfoca principalmente al Estado Plurinacional y las élites indígenas. Para eso, se discute la relación política entre el movimiento indígena y el gobierno encabezado por Rafael Correa, para esto, describo cómo surge el “gobierno de izquierda”. Aquí, se realiza la representación de un Consejo Ampliado, en el que se discute y evalúan los “intentos de diálogo” entre ambos actores. Tomo como ejemplo, el último diálogo convocado por el gobierno denominado *Diálogo por la Equidad y la Justicia Social*.

En este nivel, también, se estudia la propuesta del gobierno del cambio de matriz productiva para “alcanzar el Ecuador del buen vivir” y el carácter activo del Estado (a diferencia de la época neoliberal), en efecto, la posición crítica y el rechazo de los intelectuales indígenas hacia el modelo neo extractivista promovido por el Movimiento Patria Altiva i Soberana [sic] encabezado por Rafael Correa. Los dos elementos de análisis anteriores, conducen a la principal pregunta, ¿Cómo se posicionan los intelectuales indígenas frente al Diálogo Nacional y frente al proyecto político del estado neoliberal?

El sexto nivel equivale al capítulo donde se describen tres trayectorias políticas desde una *etnografía del yuyanacuna*, mediante dos representantes de las élites indígenas en el campo político y uno en el campo académico. Promuevo la trayectoria política de los agentes, no como un conjunto de datos inmóviles sino como una propuesta dinámica de la itinerario político de cada agente. Me guío del planteamiento de Bourdieu cuando dice que, los elementos individualizados solo tienen propiedades en virtud de las “relaciones que mantienen con otros en un sistema” (Bourdieu, 2007: 14), es decir, en virtud de la función que llevan a cabo en el sistema de relaciones los intelectuales indígenas. En las tres historias de vida política se observa cómo se posicionan las élites indígenas frente al gobierno de la Revolución Ciudadana. Las trayectorias corresponden a los siguientes agentes indígenas: en el campo político: Auki Tituaña, Doctor en Economía por la Universidad Habana, fundador y ex dirigente del Movimiento de Unidad Plurinacional Pachakutik-Nuevo País (MUPP-NP), ex alcalde de Cotacachi; también, en el campo político, Lourdes Tibán, Doctora en Jurisprudencia en la Universidad Central, egresada del Programa de Posgrado en Ciencias Sociales con mención en Asuntos Indígenas de la FLACSO, (sede Ecuador), ex Secretaria

Introducción

Ejecutiva del Consejo de Desarrollo de las Nacionalidades y Pueblos del Ecuador (Codenpe) y actualmente, asambleísta por el MUPP-NP. En el campo académico, Ariruma Kowii, Doctor en Estudios Culturales Latinoamericanos, poeta y académico de la Universidad Andina Simón Bolívar, (sede Ecuador), ex Coordinador Nacional del PRODEPINE del componente Recursos Humanos y Subsecretario de Educación de los Pueblos Indígenas de Ecuador en el Ministerio de Educación, responsable para el Diálogo Intercultural.

En este nivel, la movilización de diferentes especies de capital, como herramientas teóricas y objetos empíricos de investigación, se convierten entonces, en una labor metodológica clave con el fin de poder legitimar la categoría de élite indígena e identificar los diferentes tipos que la componen.

Finalmente, se exponen las conclusiones en las que se problematiza las causas fundamentales y actuales del debilitamiento político y crisis del movimiento indígena, con ello, se debaten las hipótesis planteadas. Al mismo tiempo, se presentan los retos y desafíos que enfrentan las élites indígenas en el contexto de la Revoución Ciudadnaa, pero también el rol de las élites en el proyecto político de la construcción del Estado Plurinacional.

Presento un glosario de las palabras en quichua utilizadas en la investigación, e incorporo diversas fotografías recopiladas a lo largo de los cuatro años de investigación, todas ellas, demuestran como reuní el trabajo de campo con mi labor de intelectual tradicional.

CAPÍTULO I. ANTROPOLOGÍA DE LA ÉLITE INDÍGENA

En el presente capítulo realizamos como punto de partida un debate epistemológico respecto de los conceptos élite, liderazgo y dirigencia movilizados durante la investigación. Debate que nace como una ruptura de las significaciones directas que ha otorgado las ciencias sociales modernas a tales conceptos. En este debate, principalmente, destacamos por qué hablar de élite indígena y defendemos que, explicar la categoría de élite indígena es fundamental para conocer no sólo la movilización endógena de los pueblos y nacionalidades indígenas, sino la movilización exógena a partir de su entrada en la arena política en la década de los noventa. Enseguida, presentaremos nuestra propuesta respecto de la élite indígena como una nueva clase social en el Ecuador contemporáneo.

Después, debatimos sin duda, el pensamiento antropológico en Ecuador mediante el ejercicio de los intelectuales indígenas que, cuestionan la producción de ésta disciplina. No podemos referir a la antropología ecuatoriana como sí a la antropología mexicana o brasilera, en el sentido de que, en el país andino la consolidación, institucionalización y profesionalización de la disciplina es relativamente reciente.

Por último, describimos brevemente, los estudios de las élites desde la Antropología Política para aterrizar en los estudios de la élite indígena particularmente, en la Región Andina, y aunque es hasta el siguiente capítulo que retomamos el contexto político y social del movimiento indígena, como nuevo movimiento antisistémico, mencionamos los estudios que consideramos apropiados para la presente investigación. Cabe mencionar que los estudiosos de las ciencias sociales en Ecuador han producido un valioso y cuantificable estudio en torno a tres temas principales: el indigenismo, los sucesivos levantamientos indígenas nacionales, y el proceso de politización del indígena. Esta producción científica ha sido abordada y analizada desde una visión histórica y étnica. Incluso, y sobre todo, el movimiento indígena ha sido estudiado desde una visión poco crítica a partir de la sociología de la nueva *acción colectiva*. Estudiar y teorizar el tema de la élite indígena demuestra importancia en la medida en que, existen carencias teóricas en el estudio de los pueblos indígenas, pues urge un enfoque más amplio de lo que permiten las *teorías clásicas*

de la acción colectiva, que tienden a relegar las dimensiones culturales de los procesos de organización social a aspectos secundarios, y hasta folklóricos.

1. Debate epistemológico en torno a los conceptos de liderazgo, dirigencia y élite

Existen dos enfoques teóricos tradicionales para el estudio y análisis de los conceptos relacionados con la cuestión de la dirección política en las sociedades: mientras que la antropología estadounidense, habla de líder y de élite, la marxista prefiere movilizar los conceptos de dirigencia y burguesía. Sin embargo, este sesgo conceptual tiene que ver con pugnas ideológicas relativamente viejas, que además son características del largo siglo XIX europeo y con la añeja crítica de las relaciones entre el marxismo y la antropología.

El presente trabajo se inscribe dentro de un debate epistemológico sobre los conceptos referidos, pero añadiendo una dimensión epistémica, que es la de un pensamiento construido en contradicción directa con el pensamiento occidental: las cosmovisiones de los pueblos y nacionalidades indígenas del Abya Yala. Por lo que contrastaremos los conceptos mencionados, no sólo entre sí, sino con los conceptos referidos a la dirección política que encontramos en el mundo kichwa-andino. Este doble ejercicio nos parece saludable ante la necesidad de romper con el etnocentrismo que ha caracterizado la construcción histórica de las ciencias sociales modernas. Immanuel Wallerstein ha discutido el esquema vigente del universo de las distintas ciencias sociales contemporáneas, que “reproducen las premisas de la ciencia baconiana newtoniana” (Wallerstein, 2007: 127).

Entonces, Wallerstein cuestiona los “supuestos epistemológicos” surgidos (a partir de 1789 hasta la actualidad), de las teorías, explicaciones e hipótesis “más habituales” y ante tal crítica propone “depensar o impensar” las ciencias sociales actuales, para reivindicar así una “renovada unidisciplinariedad” del estudio de lo social humano (Wallerstein, 2007: 112).

En esta dirección, Luis Macas, uno de los fundadores de la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE), menciona que es importante recobrar “nuestra memoria histórica”, en función de la construcción de una sociedad distinta a la sociedad capitalista:

“A veces se nos entiende mal, quizá a veces con toda razón porque semánticamente no nos hacemos entender. Sí, pero también digo que quizá sea natural, porque en estos últimos tiempos nos hemos visto pueblos indígenas, estado y democracia obligados a hablar y expresarnos, para ser escuchados, en idiomas que no son los nuestros. Y por eso debe ser la dificultad de que los demás nos entiendan” (Macas, 2005: 41).

Por esta razón, desde la cosmovisión y la lucha de los pueblos y nacionalidades, decimos que el mundo indígena puede constituirse en un aporte científico, así como en un elemento fundamental para el cambio histórico y para el sistema de los saberes construidos por la modernidad capitalista desde el siglo XVI (Wallerstein, 2003). Ante esto, Macas plantea las siguientes preguntas, algo provocadoras: ¿No será que los científicos sociales tienen que repensar en la producción de los conocimientos? ¿No será que todos debemos repensar los contenidos fundamentales de nuestros saberes? (Macas, 2005:43).

Estos valiosos aportes del autor permiten realizar una reflexión crítica de los antecedentes sobre los cuales históricamente, se construyen las estructuras del conocimiento, al mismo tiempo, dan pistas para cuestionar la constitución de las ciencias sociales surgidas en el universalismo ilustrado del siglo XVIII, y el positivismo del siglo XIX, fomentando una visión progresista. En este sentido, el movimiento indígena participa en el proyecto político de “impensar” las ciencias sociales e interpela todo “discurso” y todas las “verdades” creadas desde la “época medieval, que se suponen emanan de Dios y se encarnan en los sacerdotes, y el clero, validadas por la iglesia y la teología cristiana” (Wallerstein, 2003: 115).

Al igual que Luis Macas, Boaventura de Sousa Santos analiza la visión del mundo sobre la que se apoya el conocimiento científico y propone “develar la complicidad” de las ciencias sociales con la hegemonía capitalista, mediante la herramienta que él denomina como “sociología de las ausencias” (Sousa Santos, 2009). El autor explica que el objetivo de esta propuesta teórica-metodológica consiste en “revelar la diversidad y multiplicidad de las prácticas sociales y hacerlas creíbles por contraposición a la credibilidad exclusivista de las prácticas hegemónicas” (Sousa Santos, 2009: 125).

Sousa Santos plantea que la tarea de “construir nuevas bases epistemológicas” para las ciencias sociales rechaza la visión evolucionista del progreso que se encuentra implícita en el liberalismo, y explica que “la investigación [...] tiene como objetivo mostrar que lo que no existe es, de hecho, activamente producido como no-existente, o sea, como una alternativa no creíble a lo que existe” (Sousa Santos, 2010: 37).

Ahora, retomando nuevamente una pregunta de Macas, ¿cómo es que ahora, cuando el mundo es mucho más difícil siquiera de comprender en su complejidad, podemos construir otros conocimientos?, estas otras referencias y nuevas categorías encuentra raíz sin duda, en el movimiento indígena que con sus luchas y sus experiencias, ha contribuido para que, de alguna forma, el carácter de pensar propia de las ciencias sociales haya cambiado su representación “progresista del mundo”.

“Que los científicos sociales hayan empezado a pensar de una manera distinta se debe básicamente al hecho político de movilización y reivindicación de nuestros pueblos. Por ello, es importante pensar desde la epistemología, es fundamental disputar la construcción de sentidos no sólo para las palabras, sino para las categorías que sirven de base para la ciencia y el conocimiento” (Macas, 2005: 41).

Macas (y en las mismas direcciones diversas intelectuales indígenas) nos invitan a realizar un proceso de re-racionalización, de reconstrucción de saberes:

“No podemos despreciar el bagaje teórico, estético y ético que el mundo occidental ha creado; se trata, más bien, de enriquecer el conocimiento humano, incorporando la diversidad, nuevas formas de comprender el mundo que también son legítimas porque son históricas. Y por eso, es importante pues comparar estos paradigmas y, ¿por qué no?, hablar también de los paradigmas fundamentales que hacen que pueblos importantes hayan resistido al capitalismo” (Macas, 2005: 40-48).

Entonces, hemos mencionado que, únicamente desde la perspectiva occidental, no se pueden alcanzar los objetivos que plantea la presente investigación, sin embargo, esto no significa que el “conocimiento científico moderno” sea “totalitario”, en el sentido que, sea “desencantado y triste que transforma la naturaleza en un autómatas [...] al objetivar los fenómenos, los objetiva y los degrada, que, al caracterizar los fenómenos, los caricaturiza”

(Santos, 2009: 73). Encaja aquí, la propuesta analítica de Pacari, Macas y Wallerstein de que todas las culturas son “incompletas” y que por lo tanto, éstas pueden ser enriquecidas mediante “el diálogo y la confrontación”.

En este sentido, Wallerstein cuestiona: ¿Quién encarna el saber? ¿De dónde emana ese saber? ¿Y quién es el que valida y debe validar las verdades sociales aceptadas por todo el mundo? Las respuestas se encuentran, dice el autor, en el nacimiento del sistema mundo capitalista que va comenzar una “ruptura” con las “anteriores verdades reveladas” (Wallerstein, 2003: 115). En consecuencia, nuestra propuesta radica en retomar la perspectiva occidental y la perspectiva de la cosmovisión de los pueblos y nacionalidades indígenas, que como dice Macas:

“Es una perspectiva como una lámpara que distribuye la luz hacia el Este y al Oeste, desde el viejo mundo. [...] es importante buscar alternativas válidas para una correcta forma de la continuidad histórica de la humanidad (Macas, 2005: 42).

De esta forma, este debate epistemológico, entre conocimiento científico y cosmovisión indígena, nos acerca a otro debate, de orden secundario, que es el debate conceptual sobre los términos de liderazgo, dirigencia y élite. ¿Cómo abordar y en qué momentos la presente investigación utilizará estos conceptos? El análisis acerca de la dirección política en la sociedad nos ha llevado a identificar conceptos percibidos desde diferentes visiones del mundo. Pasemos ahora a contrastar estos conceptos.

El concepto de liderazgo adquiere relevancia a partir de la sociología clásica de principios del siglo XX, empeñada en explicar el auge del fascismo y develar el enigma totalitario. En contraste, conceptos como autoridad y poder son conceptos clásicos para la historia de las ideas políticas. Max Weber, uno de los grandes pensadores de la sociología política, plantea la cuestión del liderazgo en materias políticas.

Weber, desde el “paradigma carismático”, considera que “los grandes líderes tienden aparecer en las épocas de mayor conflicto político y causan un impacto excepcional sobre los eventos sociales” (MacFarland, 1969: 167). En este sentido, Weber define el carisma como “la gran fuerza revolucionaria en las épocas vinculadas a la tradición” (Weber, 2014: 166-169).

El autor desarrolla la noción de *estructuras de autoridad*, la cual se puede explicar a partir de tres elementos fundamentales: dominación, legitimidad de la dominación, estructuras de autoridad. En este sentido, también define el concepto de carisma como *fuerza revolucionaria*. La rutina de este carisma se transfigura en un *estilo de liderazgo* el cual, según el autor, se sustenta más en una *ética de convicción*, que mueve al individuo a perseguir cursos de acción de manera absoluta e incondicional. Esta ética puede entenderse como un motivo de sometimiento político, que da forma un ideal-tipo de dominación legítima, que es la dominación carismática, además de la dominación legal y de la tradicional (Weber, 2014).

Esta dominación carismática otorga gran importancia a las capacidades de liderazgo de un individuo sobre las masas, con base en una devoción para el mandatario y sus cualidades carismáticas, capacidades mágicas, revelaciones y milagros, así como el poder de su espíritu o de su palabra. Entonces, la autoridad del líder tiene su base en una determinada “misión divina o histórica” por realizar. Encuentra su límite en una pérdida de fe de sus seguidores, convertidos en “discípulos”. Esta fe consiste en un deber contraído moralmente, cuyo cumplimiento es exigido por el gobernante en virtud de sus cualidades extraordinarias, así la autoridad carismática, en su forma más pura, radica en su carácter autoritario (Weber, 2014).

Por su lado, desde cosmovisiones kichwa-andina, el término de *pushacuna* hace referencia a la dirigencia y dirección tradicional dentro del movimiento tanto campesino como indígena, e indiscutiblemente tiene que ver con el papel moral de las autoridades comunitarias. Por lo que a lo largo de la presente, cuando utilicemos el término dirigencia, será en este estricto sentido, (ya que hemos notado que en los diversos estudios realizados respecto al movimiento indígena, el uso de los términos liderazgo y dirigencia se utilizan como “simples sinónimos”). Ahora, respecto de la noción liderazgo, aquí, no existe en la medida en que carece de una práctica política autoritaria sobre la cual sostenerse.

Julian Guaman, académico kichwa, explica que el gobierno comunitario se localiza en los términos de *pushak* y *cunag*. El autor explica que, *pushak* es la persona que “conduce o dirige” mientras que *cunag* se refiere a la persona que “aconseja, orienta, amonesta y guía”. La primera siempre es una persona “elegida y temporal”, esta elección tiene que ver con su “habilidad” y no con “cualidades carismáticas” como lo plantea Weber. La segunda

persona, se denomina en base a un “reconocimiento y respeto” que suelen ser comúnmente, “las personas adultas mayores que han ejercido las actividades de *pushak* y que guían a la comunidad” (Guaman, 2010: 2).

Por lo tanto, desde una perspectiva occidental, nombrar como líder o liderazgo a quienes dirigen el movimiento indígena o a la función que ellos cumplen sería pasar por alto los principios básicos del *pushak* y *punak*, que son la *integridad* y la *entrega*, porque en el mundo andino, el *pushak* y *punak* representan “una persona de un sólo ánimo, sin fingimiento, sin hipocresía, sin doblez, sin agenda oculta” (Ibíd. & Entrevistados, 2014). Según, los intelectuales indígenas entrevistados este pensamiento “muy rara vez” lo encontramos en el término liderazgo desde una visión occidental. Al contrario, aquí, el “resultado de algo” (Guaman, 2010), sólo depende, en términos de Weber, de la voluntad del líder o de su capacidad intrínseca cuando explica que la figura extraordinaria del líder está dotada de cualidades intrínsecas superiores, con base en la creencia colectiva en su carisma y su reconocimiento mediante un acto de fe entre las masas (Weber, 2014).

En esta dirección, existe una abundante producción teórica que describe a las “masas no pensantes y un líder dotado de poder y de voluntad” (Bell, 1950, p. 396 en Zabludovsky, Gina 1995: 24), es decir, existe una cuantificable producción teórica respecto del “carisma” (principalmente, desde la psicología) y diversas teorías respecto de las élites en la sociedad moderna que, reivindican la característica principal de ésta clase social como “la expresión de una peculiar relación de fuerza entre el Estado y la sociedad civil”. Ante este escenario, no pretendemos realizar una historiografía respecto de los conceptos “clase política y clase dirigente”, ya que esta producción no es útil para la alimentación teórica que nos incumbe.

También, la tradición sociológica, dominada por la sociología estadounidense de la acción colectiva, se ampara en un paradigma profundamente individualista. En consecuencia, la cuestión del comportamiento colectivo y de la multitud ha sido estudiada desde postulados teóricos que sólo dejan ver a los movimientos y las organizaciones como fenómenos irracionales, entre ellos, el movimiento indígena ecuatoriano. Desde esta perspectiva, se trata entonces de resolver el supuesto antagonismo que existiría entre racionalidad individual e irracionalidad colectiva. Y, de manera lógica dentro de sus premisas, “la sociología de la acción colectiva” llega a concluir sobre la necesidad de

individuos “superiores”, capaces de dar dirección política a las masas, siempre consideradas como “irracionales”. Esta es una perspectiva que no compartimos. Por esto, es muy importante aclarar que, no pretendemos abordar el tema de las élites indígenas desde una perspectiva hegemónica, que pertenece a una terminología neoliberal donde se entiende *élite* como *vanguardia*, como dirección ilustrada, o como un cuerpo de individuos superiores que gobierna a masas irracionales. En efecto, detrás del concepto de élite habita el emprendedor. Usar en este sentido el término de élite, sería enfrentarnos a la noción simplista de que las “masas privadas de identidad son incapaces de responsabilidad colectiva y disponibles a la manipulación por parte de los jefes” (Ortega y Gasset, 1979 en Melucci, 2010).

También, nos alejamos de los estudios antropológicos que ha centrado su foco en diversas “figuras de reyes” que reencarnan la simbología de “virtud, fe, popularidad y carisma”. Nos distanciamos de tales perspectivas porque, sería al mismo tiempo, alabar la trayectoria individual o méritos personales de las élites indígenas, es decir, los pocos que sí lograron “superarse” para “asimilarse” en el mundo capitalista, sosteniéndose (en esa idea de superación personal), de que el indio, se hace blanco, en el sentido de una “blanquitud civilizatoria” (Echeverría, 2010), y sería finalmente, condenar a las masas indias al indigenismo de siempre.

También, con el surgimiento de los estudios del “análisis sistema – mundo” respecto de la protesta social y la lucha de los oprimidos, planteado por Wallerstein, que surge como una “protesta política y moral” para desafiar el método de investigación prevaleciente de afirmaciones científicas (Wallerstein, 2007: 257), se deja claro que manan “nuevas formas de organización” de los nuevos movimientos antisistémicos y con ella, nuevos liderazgos ya no de carácter individual y jerárquico, como lo describimos anteriormente, sino fulguran ahora liderazgos más colectivos y horizontales, aquí, podría complementarse la perspectiva del *pushak* y *cunag* con dos capacidades elementales: el *uyai* (escuchar) y el *paktachi* (lograr lo soñado) (Guaman, 2010 & Entrevistados 2014). Las personas mayores, en este sentido, poseen tales capacidades elementales.

Ahora, todo *pushak* y *cunag* debe realizar su trabajo en el ámbito individual, familiar y colectivo bajo los siguientes tres valores esenciales: *ama killa* (no a la pereza), *ama llulla* (no a la mentira) y *ama shua* (no al robo). De acuerdo a Ariruma Kowii, esta

trilogía se encuentra en el pensamiento *Llankayka kushikuypa shunkumi kan* “el trabajo es el corazón de la felicidad” (Kowii, 2014 & Entrevistados 2014).

Desde esta perspectiva, la tarea principal del líder es custodiar y preservar el *pakta kausay* (equilibrio) y la *alli kausay* (armonía) que hay en la comunidad. Entendido el primero, como un “equilibrio emocional que debe lograr cada persona, y que constituye una garantía para que la comunicación sea horizontal y adecuada” mientras que el segundo, “garantiza fluidez” en ese trabajo individual, familiar y colectivo (Kowii, 2014). En suma, el líder es un *rurak* (ejecutor) del “mandato comunitario”, el cual consiste en la *minka* o trabajo comunitario:

“La *minka*, se refiere al trabajo obligatorio que cada *ayllu* debe cumplir con los intereses de la comunidad en obras que son de carácter colectivo como por ejemplo un canal de riego, [...] esta tradición en el caso de las comunidades ha permitido superar y enfrentar el olvido y la exclusión del sistema colonial y republicano” (Kowii, 2014).

En síntesis el líder va ser un hombre *chakana* es decir, va ser el puente “entre el pasado y el futuro, entre los sueños y la realidad comunitaria” (Guaman, 2010: 6 & Entrevistados, 2013). El líder va encontrar sentido únicamente, cuando está insertado en las relaciones y dinámica de la comunidad.

Ahora, dentro de los componentes epistemológicos en la estructura de la cosmovisión kichwa andina, existe otro concepto para describir a los *Yachaks*. Los *Yachaks* también poseen las virtudes anteriormente mencionadas, pero los distingue el hecho de que, son personas que tienen el *Yachay*, es decir, el “saber” en un sentido de “tener habilidades cognitivas”, “estar informado sobre algo”, “especializado en ciencias”, “dominan determinadas letras o arte¹ es en este sentido, cuando nos referimos a intelectuales indígenas. Recalamos que, dentro de sus principales características está el aprendizaje a “cultivar la serenidad” y el control de las “reacciones compulsivas”, Kowii ejemplifica:

“Los *Yachaks* al realizar las curaciones tienen la costumbre de hacer un corte y mantener el diálogo para recuperar la energía y luego continuar hasta culminar la misma. Un agricultor acostumbra a detenerse en medio de la jornada y respirar con

¹ Entrevistados, 2014, & Sumak Yachaypi, Alli Kawsaypipash Yachakuna, 2012

profundidad, mirar su entorno, el trabajo realizado y continuar con sus labores hasta concluirla” (Kowii, 2014)

Entonces, reiteramos que durante la presente, cuando utilizamos el concepto de dirigencia será en el sentido que rodea la explicación de los *Pushacuna* a diferencia de los *Yachaks* quienes poseen un “reconocimiento institucional” de un determinado capital cultural. Sin embargo, esta distinción no está exenta de dilemas. En algún punto, las élites pueden ser *pushak* y *cunag* simultáneamente *yachak* o puede ser *yachachicuna* y al mismo tiempo cumplir los “parámetros occidentales” de la figura discursiva de poncho dorado, es decir, la élite puede ser una combinación de ambos pensamientos debido a que, se mueve según los conceptos quichuas y al mismo tiempo, según los conceptos occidentales.

La propuesta de este debate epistémico, es útil con el fin de construir lo que los intelectuales indígenas llaman *traducción intercultural*. Dicha traducción pretende contribuir a la “transformación del mundo al iluminar las opciones” (Wallerstein, 2007) para mirar otras realidades y diversos escenarios del mundo social, porque como dice Macas, con esto no solamente se está “mirando” a los pueblos indígenas entre sí, sino se está pensando precisamente en la “continuidad de la comunidad humana, en el planeta” (Macas, 2005: 42).

Hemos visto, y es cierto que, diversas estructuras del conocimiento fundadas desde la construcción liberal de las modernas ciencias sociales, ha delimitado la comprensión de los “marcos filosóficos” de los pueblos indígenas como “nuevas condiciones de saberes”, con esto, no podemos ni pretendemos “idealizar” los saberes populares como simples concepciones indígenas que recuperan pensamientos ancestrales, mucho menos verlos como aquellos juicios “míticos, mágicos o sobrenaturales” (como se advirtieron desde la visión de la filosofía moderna), sino más bien, confrontarlos y negociarlos con los andamiajes occidentales de percibir al mundo y ubicarlos como “premisas distintas” que forman parte de nuevos y diferentes modelos de científicidad (Wallerstein, 2003 & Entrevistados, 2013). Este procedimiento planteado por los intelectuales indígenas, Boaventura de Sousa Santos la define (y la propone en el ámbito académico) como:

“El procedimiento que permite crear inteligibilidad recíproca entre las experiencias del mundo, tanto las disponibles como las posibles. Se trata de un procedimiento

que no atribuye a ningún conjunto de experiencias ni el estatuto de totalidad exclusiva ni el de parte homogénea. Las experiencias del mundo son tratadas en momentos diferentes del trabajo de traducción como totalidades o partes y como realidades que no se agotan en esas totalidades o partes” (Santos, 2010: 46).

Entonces, para realizar esta *traducción intercultural*, en un primer momento, partiremos desde una *Antropología Total*, planteada por Pierre Bourdieu, la cual consiste:

“En un proyecto que, se realiza en el análisis del proceso, según el cual la objetividad arraiga en y por la experiencia subjetiva y que debe superar, englobándolo, el momento del objetivismo y fundarlo en una teoría de la exteriorización de la interioridad y de la interiorización de la exterioridad. Esta doble perspectiva, estructuralista y constructivista es a la que permite superar la ruinoso oposición entre subjetivismo y objetivismo en la ciencia social” (Bourdieu, 2001: 12).

Esta investigación sirve para explicar la estratificación de clase (desde la perspectiva occidental), y también para referir al concepto de élite, no como un concepto estéril y reduccionista, sino como un nuevo tipo de intelectuales indígenas que poseen una economía de bienes culturales.

Sin duda, esta *traducción intercultural* aportará para el momento en el que, se exponga cómo perciben los intelectuales indígenas la noción de poncho dorado. Acordémonos de Wallerstein cuando plantea que, “si se niega la especificidad del mundo moderno, no hay ninguna forma plausible de debatir la reconstrucción de las estructuras del conocimiento y, por lo tanto, ninguna forma plausible de alcanzar alternativas inteligentes y sustancialmente racionales al sistema-mundo existente” (Wallerstein, 1996: 112).

Ahora bien, cuando se abordan los conceptos de élite y burguesía, objetivamente, éstos se refieren a la misma realidad, pero subjetivamente cada concepto encuentra otro significado sobre esta realidad, es decir que no la entiende de la misma manera. Pasemos a defender por qué creemos conveniente hablar de élite indígena.

1.2 ¿Por qué hablar de élite indígena?

“Es un indígena burgués que no entiende de la pobreza, de la miseria de las comunidades y de la lucha en las carreteras [...] Delfín Tenesaca

Aplicar la categoría de élite a un campo social algo subversivo y, en apariencia, contradictorio con esta misma categoría, como es el caso del mundo indígena, puede sonar discordante. La intención no es abordar el tema del mundo indígena desde una perspectiva esencialista, que el indigenismo –como corriente antropológica clásica– ha abordado, negando la posibilidad de que el oprimido sea un opresor.

Un apunte importante consiste en que los propios dirigentes históricos del movimiento indígena ecuatoriano, como es el caso de Delfín Tenesaca (presidente de Confederación Kichwa del Ecuador en el periodo 2010-2013), han reconocido la existencia de una estratificación de clases: “Auki Tituaña es un indígena burgués que no entiende de la pobreza, de la miseria de las comunidades y de la lucha en las carreteras”.²

También, Amaguaña Lema opina:

“La estratificación social basada en la condición étnica, es tan acentuada que incluso los mismos indígenas, han llegado al punto de considerar lo indígena como sinónimo de pobre. Ahora, según la visión de cierta gente, resulta que es pecado ser un indígena exitoso y de posibilidades económicas, pues serán tratados de anticomunitarios, individualistas y **ponchos dorados**. Las castas y la estratificación social por condiciones étnicas, son injustas y racistas; pero se mantienen por el desinterés del poder político y la complicidad de los dominados”³

La virtud de los dirigentes e intelectuales orgánicos (en el sentido Gramsciano) es justamente, el nombrar la realidad dentro y fuera de la academia. En Bolivia, por ejemplo, se habla de una “revolución burguesa de raigambre indígena”, o de “una burguesía nativa en la que existen indígenas o ciudadanos de origen indígena empoderados económicamente

² EcuadorInmediato. (17 de abril, 2011). Tituaña es un indígena burgués, asegura Tenesaca. Recuperado de http://www.ecuadorinmediato.com/index.php?module=Noticias&func=news_user_view&id=147824&umt=tituaña_es_un_indigena_burgues_aseguro_tenesaca

³ El Norte, diario regional independiente. (07 de diciembre, 2007). Amaguaña, Lema. Castas y ponchos dorados. Recuperado de <http://elnorte.ec/editorial/editorialistas/29013-castas-y-ponchos-dorados.html>

en el marco de un capitalismo notoriamente perverso”. Consideramos una honestidad que quienes sí se atreven a nombrar una élite indígena sean los propios agentes indígenas.

En las ciencias sociales, hemos notado que los teóricos no indígenas se resisten a nombrar el concepto de “élite indígena”, porque piensan que sería condenar al indio a la miseria proletaria, a la pasividad subalterna. Por ejemplo, Rickard Lalander, al respecto de los alcaldes indígenas Auki Tituaña y Mario Conejo, afirma lo siguiente:

“El autor del presente libro es crítico ante el uso del concepto burguesía para clasificar a los indígenas comerciantes que lograron fortalecer su situación socio-económica. Indígenas relativamente privilegiados sería una mejor definición” (Lalander, 2010: 55).

Consideramos que aquí está expresada, en este eufemismo, (además, en una nota al pie de página), todo el indigenismo inconsciente o todo el romanticismo (pequeño-burgués) que idealiza la lucha de los pueblos sin ver contradicciones internas, e inclusive, todo el error del discurso sobre el eurocentrismo, que piensa que las categorías clasistas sólo pueden aplicarse a partir del siglo XIX o que niega las contradicciones de clase y contradicciones entre fuerzas productivas y relaciones de producción.

Existe una gran preocupación en esta postura, que es sobre todo, debida a la pervivencia del indigenismo en el inconsciente profundo de las ciencias sociales sobre la cuestión india. Ante este escenario, nos lleva a pensar que, todavía seguimos en la dinámica de aquel indigenismo que, pugna por la asimilación de los pueblos indios en los proyectos de transformación nacional. Este indigenismo, que ve en el indio un menor de edad, un ser inacabado que no ha completado su integración a la modernidad capitalista, si bien ha sido criticado desde ya hace varias décadas, no deja de ser, sin embargo, parte del bagaje “inconsciente” que siguen arrastrando las ciencias sociales sobre la cuestión de las luchas indias. Por lo tanto, desde un enfoque antropológico en la materia sigue negando la posibilidad de que exista una élite indígena. Es más, desde esta perspectiva, hablar de élite indígena o élites indígenas resulta “absurdo”, hasta “blasfematorio”.

En nuestra investigación planteamos y defendemos este concepto, no porque representa una categoría impuesta desde afuera, por los no indígenas sobre los indígenas, o por los antropólogos sobre los informantes, sino porque es una categoría que ya

encontramos hoy en los discursos de los mismos dirigentes e intelectuales indígenas, además, porque es una categoría que se construye en relación directa con la realidad política, social y económica de grupos y sectores, internos a los pueblos y nacionalidades, hoy cada vez más visibles y potentes.

Entonces, las dos principales razones que consideramos importante para hablar de élite indígena: la primera, tiene que ver con el “indigenismo inconsciente y dominante” y la segunda, con el mismo pensamiento clasista y sus prácticas en la historia de las luchas indias. En este sentido, el problema radica en que la perspectiva clasista, a lo largo del siglo XX, ha negado de manera sistemática la dimensión étnica-cultural de estas luchas, es decir, en que hacía de los indios unos campesinos, en que subsumía el racismo a la explotación: “la aplicación del reduccionismo clasista al campesinado indígena llevaba a considerarlo una clase social explotada que debía luchar por la tierra como cualquier otro campesino” (Harnecker, 2008: 67). Recordemos, por ejemplo, los estudios de la “campesinología contemporánea”, comenzada en Europa, como estudios simples de “etnografía cultural, registro de folklore y lingüística” (Palerm, 2008: 227).

De allí el interés analítico para la categoría de élite indígena. En efecto, no se trata de regresar al dogmatismo del marxismo vulgar (de los partidos comunistas), para el cual el indio no existía, sino de movilizar las herramientas del marxismo crítico, con el fin de otorgar riqueza al análisis sobre el movimiento indígena ecuatoriano (Wallerstein, 2013). Para diferenciar entre estas dos matizaciones del marxismo, Aguirre Rojas claramente, nos explica cómo podemos distinguirlas:

“Una primera, la de un marxismo que ya en vida de Marx era un marxismo vulgar, simplificado y manualesco, y que fue criticado por el propio Marx, [...] y una segunda matriz, que es la del marxismo crítico, y que tiene también a toda una serie de representantes fundamentales, [...] autores que siempre son criticados por esos marxistas dogmáticos, acusándolos de ser demasiado heterodoxos, o poco ortodoxos, y demasiado abiertos en relación con otras posturas” (Aguirre, 2012: 106).

En este sentido, no pretendemos hablar de clase social desde la herencia que ha dejado el “legado ideológico” de la Revolución francesa, es decir la versión de que, “la

gente que recibe mayores beneficios las merece en virtud de su noble nacimiento”, este lenguaje, dice Wallerstein es rechazado por considerarlo “ilegitimo dentro de la economía mundo capitalista” (Wallerstein, 2007: 94). Motivo por el que la matriz del marxismo crítico será útil en nuestro capítulo, para entender el concepto clave planteado por Pierre Bourdieu de clase social, (quien fue, a nuestro juicio, uno de los teóricos que mejor ha entendido, a pesar de no ser marxista –o gracias a ello–, el sentido profundo de El Capital de Marx, dándole un formidable epílogo con su obra La Distinción). El autor define a este como un “concepto construido”, a saber:

“Conjunto de agentes que se encuentran situados en unas condiciones de existencias homogéneas que imponen unos condicionamientos homogéneos y producen unos sistemas de disposiciones homogéneas, apropiadas para engendrar unas prácticas semejantes, y que poseen un conjunto de propiedades comunes, propiedades objetivadas, a veces garantizadas jurídicamente –como la posesión de bienes o poderes– o incorporadas, como los habitus de clase – y, en particular, los sistemas de esquemas clasificadores–” (Bourdieu: 2002: 10-11)

En síntesis, desechamos el concepto de élite que reencarna la imagen del “buen indio”, que logra “superarse” con base en sus esfuerzos individuales e, inconscientemente, se reconoce el sentido de “progreso” que representa la construcción de esas “camadas de élites” y vemos, por ejemplo, como los estudios provenientes de la “antropología marxista” ha desechado el concepto de élite (para hablar de burguesía) por considerarlo como un eufemismo para dejar de hablar de clase social en general, es decir, el concepto de élite hoy se encuentra bastante desdibujado, porque naturalizado. En este sentido, parece ser revestido con la apariencia de la respetabilidad científica.

Es por eso que para nosotros, la anterior definición de clase social ayuda a complementar el concepto de élite no sólo como aquella clase que posee capital económico y lo “acumula de manera tradicional”, con base en su propiedad privada sobre los medios de producción, sino como aquella clase social que permitirá ver las prácticas de los agentes indígenas en la Revolución Ciudadana, y por tanto, en un sistema de posiciones sociales, tales como el campo académico y político.

Al plantear esto, nos enfrentamos a la siguiente cuestión, ¿Cómo vamos a explicar la construcción de una élite indígena en el Ecuador? aquí, interesa remarcar que hablamos de diversos tipos de élites indígenas, que como mencionamos en una de las hipótesis, porque los sectores sociales correspondientes con estos tipos vienen acumulando en proporciones desiguales tipos sociales diferentes de capital, es decir, hablamos de una élite mayoritariamente académica, mayoritariamente política, mayoritariamente económica. En este apartado es muy importante aclarar desde ya, que las élites indígenas no son uniformes, (al contrario, veremos en el capítulo V que existe una multiplicidad y pluralidad de ellas).

De aquí viene la inspiración y propuesta para realizar esta *traducción intercultural*, que permita hablar de unas élites muy peculiares, unas élites indígenas, referenciando a esas mismas camadas construidas desde los diferentes campos sociales (político, económico, académico) y no desde una perspectiva “individual o voluntarista”, sino desde una perspectiva clasista, centrada en el antagonismo de clase, que no pierda tampoco de vista las peculiaridades étnico-culturales de la élite interna a los pueblos y nacionalidades indígenas.

Entonces, las preguntas para este ejercicio, se plantean así, ¿Realmente existe una élite indígena?, ¿Cómo se construye una élite indígena como tal?, ¿Cuál es el rol de la élite indígena en la construcción de un modelo político, económico y alternativo, que representa el movimiento indígena ecuatoriano? en esta dirección utilizamos la interpelación de Andrés Guerrero ¿A quién representan los intelectuales indígenas que ensamblan un discurso político sobre las nacionalidades del Ecuador? (Guerrero, 2010).

Con esto, adentramos a nuestra propuesta de la élite indígena para saber, a qué nos referiremos a lo largo del presente texto cuando hablamos de élites indígenas, propuesta que se construye mediante datos etnográficos.

1.3 **Élite indígena**

“La necesidad de que las teorías objetivistas necesitan integrar la representación que los agentes, se hacen del mundo social”⁴ Pierre Bourdieu

Cuando hablamos de una nueva clase social en el Ecuador contemporáneo, nos referimos a una clase conformada por los *Yachaks* (intelectuales indígenas que poseen grados académicos), que participaron en la propuesta política de la CONAIE para la refundación del Estado, así como en el Proyecto de Desarrollo de los Pueblos y Nacionalidades Indígenas en Ecuador (PRODEPINE) y que comparten un espacio asimétrico de producción y distribución del capital. Los intelectuales se desenvuelven en un campo social, particularmente, en el campo político, campo académico y campo económico (Bourdieu, 2011)

Los intelectuales se identifican con sus respectivos pueblos o nacionalidades indígenas y explican que viven de acuerdo a su cosmología quichua andina, sin duda, los intelectuales se movilizan en un campo de poder donde prevalecen “las relaciones de fuerza entre las diferentes especies de capital” e incorporan un *habitus*⁵ en función de su posición social, también se encuentran dotados de un discurso (Bourdieu, 2001: 20), a esta clase social la denominaremos: élite indígena (sin perder de vista las distintas fracciones de clase que “vienen dadas” por los capitales que poseen y por la trayectoria que siguieron).

En términos de Bourdieu comprendemos que una clase social, se define por “la estructura de las relaciones entre todas las propiedades pertinentes, que confiere su propio valor a cada una de ellas y por los efectos que ejerce sobre las prácticas”(Bourdieu, 2002: 104). Aquí, vale la pena subrayar que entonces, hablamos de clase social porque tomamos “por separado” la población indígena como una sociedad en sí. Ya que antes, a pesar de los Otavalos, la estratificación de clase entre los indígenas resulta menos visible. Nuevamente, el autor nos ayuda a distinguir por qué retomamos como un “apartado” la sociedad indígena (de sectores mestizos existentes):

“Las relaciones de fuerza objetivas tienden a reproducirse en visiones del mundo social que contribuyen a la permanencia de estas relaciones, debido a que los

⁴ En *Espace social et genèse des "classes"* . Actes de la recherche en sciences sociales. Volume 52 Numéro 1 pp. 3-14

⁵ Bourdieu utiliza este concepto para referir a “la mediación que existe entre la sociedad y las prácticas del individuo” (Bourdieu, 2002).

principios estructurales de la visión del mundo toman su raíz en las estructuras objetivas del mundo social y que las relaciones de fuerza están así presentes en las conciencias bajo la forma de categorías de percepción de tales relaciones. [...] El conocimiento del mundo social y, más precisamente, las categorías que lo hacen posible, son el lugar por excelencia de la lucha política, lucha inseparablemente teórica y práctica por el poder de conservar o de transformar el mundo social mediante la conservación o la transformación de las categorías de percepción de este mundo” (Bourdieu, 1984: 4).

Ahora, durante el trabajo de campo, los intelectuales entrevistados explican desde su cosmovisión, las “categorías teóricas” que utilizamos en el presente proyecto. Nina Pacari, por ejemplo, explica lo fundamental que es para los pueblos indígenas teorizar en “sociedades pluriculturales”, pues esto permitiría la “interculturalidad epistémica” (Pacari, 2013).

Antonio Gramsci hace una distinción entre intelectuales tradicionales e intelectuales orgánicos, estos últimos surgen sobre el “terreno a exigencias de una función necesaria en el campo de la producción económica” (Gramsci, 1967: 22). El tipo de intelectual que describe el autor, está “ligado orgánicamente al desarrollo de la organización política de la clase obrera”, por lo tanto, se forja en el movimiento campesino y refuerzan su “organicidad” impulsando “a los grupos emergentes de la clase trabajadora” (Gramsci, 1967: 22).

En este sentido gramsciano, los intelectuales orgánicos surgen del movimiento campesino en el país andino. Aquí, la dinámica del movimiento es claramente clasista, en contra del terrateniente, el hacendado y el latifundista, por lo tanto, demanda acceso a la tierra, a los servicios básicos, a la reforma agraria y a la defensa del idioma nativo constituidos en la Federación Ecuatoriana de Indios (FEI), y más tarde en la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE). Siguiendo los apuntes de Gramsci, este nuevo tipo de intelectual dirigente, “nada tiene que ver con ciertas figuras inveteradas de caudillos políticos que se confiaban preferentemente en la oratoria y en la emoción” (Gramsci, 1967: 26).

Los intelectuales orgánicos colaboraron en la propuesta política de la CONAIE para la refundación del Estado, sobre las bases doctrinales de la plurinacionalidad y la interculturalidad. Sin embargo, la trayectoria política de los intelectuales orgánicos abre espacio para convertirse en “intelectuales tradicionales”. Gramsci dice que estos últimos, “trabajaban con el sector hegemónico”, los intelectuales (que entrevistamos) trabajarán más tarde con este sector, tal como lo describimos con el Proyecto PRODEPINE, orquestado por el Banco Mundial.

Algunos intelectuales, se alejaron de la lucha del movimiento indígena, acumularon un capital cultural, a través de los títulos académicos, que representan un reconocimiento institucional de este capital y encontraron un espacio privilegiado de expresión en el campo académico. El trabajo de estos intelectuales tiene “legitimidad” “aunque no estén” participando directamente, en el movimiento indígena. Sin embargo, son cuestionados a la hora de “ensamblar” un discurso en “nombre de todas las nacionalidades”.

En este sentido, el intelectual Luis Maldonado menciona:

“Actualmente, participo muy poco en las actividades organizativas, estoy más dedicado al ámbito académico, a la investigación. Siempre que me sea posible, digamos, apoyo, participo, pero no, no estoy dedicado a una militancia y peor a meterme en la disputa de espacios de representación de la organización”⁶.

También, el intelectual Ariruma Kowii relata:

“En mi caso no he perdido la conexión con la gentes de las comunidades, no es la misma dimensión que antes, por ejemplo, estando en este espacio académico, yo mantengo vinculación con profesores de escuela o con shamanes porque me parecen claves para seguir haciendo trabajo de extensión con las comunidades, porque si trabajo con profesores es porque sé que ellos trabajan con niños y jóvenes, si trabajo con shamanes igual porque además, me interesa trabajar en espacios muy concretos, invitándoles a la universidad o en su defecto, yo movilizándome hacia ellos”⁷

⁶ Maldonado, Luis. Entrevista realizada el 12 de noviembre del 2013. Quito, Ecuador.

⁷ Diversas entrevistas realizadas del 06 de agosto del 2013 al 06 de agosto del 2014 en Ecuador.

Otros agentes acumularon una especie de capital político, como es el caso de los fundadores, dirigentes y assembleístas del Movimiento de Unidad Plurinacional Pachakutik-Nuevo País (MUPP-NP).

También, los intelectuales indígenas han participado en conferencias nacionales e internacionales, han obtenido diversos premios, por ejemplo el más reciente, el “Premio Bartolomé de las Casas”. Finalmente, han sido becarios de diversos organismos internacionales. Las prácticas de estos agentes les ha permitido la acumulación de un capital, “más que en forma de materia, en forma interiorizada o incorporada” (Bourdieu, 2001:31).

Recordemos que el movimiento indígena a partir del PRODEPINE y de alianzas electorales (mediante el MUPP-NP) con el ex gobierno de Lucio Gutiérrez ha mantenido una especie de fraccionamiento entre las confederaciones indígenas. El reto de estas élites detentadoras de especies de capital, se encuentra en reanudar sus compromiso político con el movimiento indígena y en replantear sus diferentes prácticas políticas ancladas a las prebendas institucionales, para recuperar la confianza de sus bases comunitarias, o como ha reflexionado esta misma clase social, “otra vez comenzar a rearmar la fuerza que tenía anteriormente el movimiento indígena⁸”.

Los intelectuales, quizá se encuentren en una transición de lo orgánico a lo tradicional y no viceversa como lo plantea Gramsci “los intelectuales tradicionales pueden ser absorbidos dentro del cuadro de los intelectuales orgánicos” (Gramsci en Rappaport, 2007: 52).

Aunque en un contexto contestatario, Joanne Rappaport ha propuesto la construcción de una clase media de los intelectuales indígenas del Cauca (Colombia), quienes “relacionan su producción intelectual con un activismo político”. A diferencia de nuestra propuesta, Rappaport plantea que los intelectuales indígenas del Cauca “escogen no intervenir en el campo académico”, a saber:

“Los pocos casos en los que los resultados [de trabajos] se publican como artículos en revistas académicas, se tratan frecuentemente de trabajos en coautoría con personas de afuera de la comunidad, que incorporan las sugerencias de los

⁸ Reflexiones de los Consejos Ampliados realizados en Quito, Ecuador.

investigadores indígenas en el texto, o de transcripciones de discursos públicos” (Rappaport, 2008: 48).

Nuestro caso es diferente justamente, porque hay una intervención en el campo académico, por parte de los intelectuales indígenas (inclusive en otros tipos de campos sociales), por ejemplo, el intelectual Ariruma Kowii, Coordinador de la Catedra Pueblos Indígenas y Estado en América Latina de la Universidad Andina Simón Bolívar, este agente, se posiciona desde un campo académico para discutir o aportar a los debates de la cultura *kichwa*, de la narración en las comunidades indígenas, de la interculturalidad y acerca de la gobernabilidad, debates que anteriormente habían sido “monopolizados” por los científicos tradicionales para hablar de los pueblos indígenas.

O también, por ejemplo, el intelectual Luis Maldonado egresado del Diplomado de Ciencias Políticas de FLACSO (sede Ecuador), ex Secretario Ejecutivo del Consejo de Desarrollo de las Nacionalidades y Pueblos del Ecuador (CODENPE), ex Ministro de Bienestar Social, actualmente, presidente de la Escuela de Gobierno y Políticas Públicas para la Nacionalidades y Pueblos del Ecuador y Catedrático de la Universidad Intercultural Indígena de América Latina y el Caribe, ha aportado principalmente, al debate de los derechos colectivos de los pueblos indígenas, políticas públicas y el buen vivir, entre otros.

Cabe resaltar que la élite indígena, independientemente, de sus campos de acción, tienen un común denominador: la identidad étnica. Es decir, se posicionan como miembros de un colectivo histórico en base a una “política identitaria”⁹. Los discursos empleados en el campo académico, político e inclusive en el campo económico tienen como base un discurso indígena¹⁰, producto de un proceso estructural de lucha de los pueblos indígenas.

Cuando se explicó a los entrevistados el uso que daríamos a los conceptos de: élite, intelectuales, dirigentes y el porqué del interés de mapear la raíz política del concepto poncho dorado, algunos intelectuales dijeron que “la élite es una cosa forzada”, otros mencionaron que, “si esa llamada élite indígena existe, no hace parte del movimiento indígena”, también decían, “esa llamada élite, son indígenas que están intentando y han

⁹ Retomé el término como lo manejan y proponen los propios intelectuales indígenas. También este término lo encontramos en la propuesta de Joanne Rappaport.

¹⁰ Este discurso indígena se encuentra en la práctica de los intelectuales entrevistados.

intentado tener un capital económico”¹¹, inclusive, los intelectuales entrevistados, remontaron a la historia de los “Otavaleños”: “Ellos siempre han tenido un estatus antes del incario, en el incario, en la corona, siempre, pero es un esfuerzo individual y familiar”. Sin embargo, la propuesta presente, consiste en plantear que esta “élite indígena socioeconómica” se acompaña de una diversificación de capitales generando nuevos tipos de élites indígenas.

En este sentido, nos importa conocer cómo la acumulación de un capital económico permite movilizar a los agentes en otros tipos de campos sociales, como el campo político y el campo académico, o cómo el capital cultural permite acumular el capital económico. En ese entonces, el presidente de la CONAIE, Humberto Cholango afirmaba, “sí existe esa élite, no tan grande, pero sí tienen un capital cultural. Pero ese grupo indígena siempre está coincidiendo con la derecha”. Este punto de vista es clave para nuestra investigación, porque reiteramos que nos interesa saber cómo los intelectuales indígenas han acumulado otros tipos de capitales, no solo la posesión de un determinado capital económico, en sus diversas especies.

Es interesante la apreciación del intelectual Raúl Ilaquiche respecto de la élite indígena:

“Son los indígenas intelectuales que tienen posibilidades y oportunidades pero siguen siendo parte del proceso organizativo de lucha, que siguen firme con su posición ideológica, y cita a Lucho Macas, Nina Pacari, Blanca Chancoso, el mismo, Delfín Tenesaca, tanta gente que lucharon por el bienestar de los otros, por el derechos, justicia indígena, territorios, educación, claro tienen mejor las condiciones de vida. Son personas preparadas con formación académica, pero no por eso se van por otro lado. Es élite, no en términos monetarios, porque han hecho sacrificios, los compañeros indígenas gracias a su propio mérito a través de negocios y tienen buenas condiciones de vida, como por ejemplo, los Otavaleños. Tenemos mucha gente que posee recursos económicos, pero son muy colectivistas y ayudan al movimiento indígena”.

¹¹ Diversas entrevistas realizadas entre agosto del 2012 a julio del 2013 en Quito, Ecuador.

Como paréntesis, recordemos que ha existido una cuantificable producción de tesis sobre los Otavaleños,¹² como “un grupo élite de mercaderes llamados mindaláes” (Sarabino, 2007). Particularmente, se ha estudiado el proceso de constitución de las élites en Otavalo y cómo el capital económico se acumula de manera tradicional con base en la propiedad privada sobre los medios de producción, o como dice Bourdieu, se ha estudiado cómo el capital económico es “directa e inmediatamente convertible en dinero, y resulta especialmente indicado para la institucionalización en forma de derechos de propiedad” (Bourdieu, 2001:135).

Respecto al uso del término intelectual orgánico, los intelectuales indígenas explicaban que para cumplir el reto de construir un “verdadero” Estado Plurinacional hace falta recuperar a los *yachachicuna*¹³, aquellos que tienen el *jatun yachay*¹⁴, esto nos lleva a comprender que, más allá de una “simple traducción” del quichua al español, existe un procedimiento de *traducción intercultural*, como lo plantea Sousa Santos y diversos intelectuales indígenas “que permite crear inteligibilidad recíproca entre las experiencias del mundo, tanto las disponibles como las posibles” (Santos, 2010: 46).

Por otra parte, los estudios “que provienen de la academia” acerca de la crisis y debilitamiento del movimiento indígena han sido cuestionados y criticados al interior del movimiento y de las confederaciones indígenas, sobre todo, por parte de la dirigencia histórica. Por eso, un apunte importante que se recoge durante el trabajo de campo, es que los intelectuales indígenas han “reconocido” la crisis de aquel movimiento que sembró “una época de esperanzas, a menudo frustradas, pero que con todo fueron esperanzas” (Wallerstein, 2000: 18). Una vez registrado este estado de crisis, empieza un ejercicio de reflexión al interior del movimiento indígena: “enfrentar, resolver y avanzar”, ejercicio que ha explicado inicialmente Nina Pacari, quien asegura, “negar esta crisis y debilitamiento, sería negar la presencia de un *Pachakutik*”¹⁵.

La dirigencia histórica reflexiona: “El movimiento indígena no está debilitado. Nosotros podemos organizarnos. Para eso están las bases, sólo hay que juntar los objetivos”. En contraste con este sector que niega éste debilitamiento. Los intelectuales

¹² Pueblo Otavalo, nacionalidad kichwa

¹³ Aquellos dirigentes que están enseñando constantemente

¹⁴ Sabiduría y conocimiento

¹⁵ Retorno de los tiempos de antes, que siendo de antes [ese tiempo] también se convierte en futuro. Es cambio, movimiento del eje del tiempo espacio (pacha), reacomodo de fuerzas.

indígenas han considerado diversos eventos políticos y mediáticos para develar la existencia de un “resquebrajamiento de la unidad”: la desafortunada alianza política con el ex general Lucio Gutiérrez, el proyecto PRODEPINE, la participación política (mediante el Movimiento de Unidad Plurinacional Pachakutik), las fracciones históricas entre la CONAIE y el MUPP, las estrategias de cooptación hacia el movimiento en la actual Revolución Ciudadana, sobre todo, el mediático “acercamiento del gobierno a la CONAIE”.

Esta reflexión nos retorna a nuestro análisis inicial, la participación de los intelectuales indígenas en la Revolución Ciudadana. Enseguida, relatamos dos escenarios para ejemplificar la participación de estos intelectuales y profesionales, para discutir cuál es su campo de acción, dónde se encuentran los intelectuales indígenas detentadores de “títulos universitarios”.

En un primer escenario tenemos el siguiente planteamiento:

“Parece que nos estudiaron bien y hay que reconocer eso. Nosotros confiamos demasiado. Dentro de nuestras estructuras, por el hecho de no tener gente profesional, involucramos a gente mestiza como Doris Solís, Betty Carrillo, José Serrano o Alberto Acosta para que sean parte de la ideología y el pensamiento, el exceso de confianza ha hecho que exista **fuga de conocimiento**. Estas elecciones **vamos a capacitar** a nuestra gente, nuestros líderes y nuestros dirigentes y nuestras autoridades electas. Esa va a ser la estrategia para recuperar los espacios que hemos perdido”¹⁶.

En un segundo escenario, la dirigencia histórica reprende la actitud de los “indios letrados”, que poseen “títulos académicos”:

“Sin saber letra hemos vivido más de 500 años, ¿cómo es que ahora estamos letrados y ahora estamos más jodidos?”¹⁷.

“Empezamos a caer en el problema de la división, de la cooptación y de que los dirigente no¹⁸ están sincronizados con las bases. Pero hay un problema de fondo. El problema del analfabetismo, la gente no está preparada y esto hace que sea presa

¹⁶ Reflexiones del Consejo Ampliado

¹⁷ Reflexiones del Consejo Ampliado

¹⁸ Reflexiones del Consejo Ampliado.

fácil para cualquier político y cualquier gobierno de meter cizaña contra su pueblo, contra su gente. Si la sociedad estuviese preparada, políticamente preparada, política formada, yo creo que no caeríamos en esa trampa”.

Estos testimonios, por un lado, apuestan por recuperar esa “fuga de conocimiento” y rescatan el rol que deben cumplir los intelectuales indígenas, el mismo rol que jugaron en aquellos años noventa, por ejemplo, Luis Maldonado, Ariruma Kowii, Auki Tituaña, Nina Pacari, Lourdes Tiban, entre otros. Por otro lado, tenemos una escena donde prevalece la desaprobación de una competencia cultural, aquí, no se toma en cuenta el tiempo dedicado a la obtención de tales “títulos de pre-posgrado” o de determinados “bienes culturales” de los agentes indígenas, sino se discute la capacidad de poder y provecho de este “conocimiento” a sus poseedores. También, en este segundo escenario, incluye una crítica al papel que juega esta clase social, sobre todo, en el gobierno encabezado por Rafael Correa¹⁹.

Por último, ante este escenario, es imprescindible estudiar cómo la relación política entre el movimiento y el gobierno de Rafael Correa contribuye a mantener, en toda su fuerza problemática, la cuestión de la relación conflictiva que mantiene la movilización de los pueblos y nacionalidades con la política instituida en el Estado, indiscutiblemente, la élite indígena como clase participa en este escenario.

¹⁹ Así, un gran reto del presente consiste en analizar, qué ha pasado con esas llamadas élites indígenas surgidas en la época neoliberal y dónde están en la época posneoliberal, escenario que describimos en el capítulo Estado Plurinacional y las élites indígenas.

1.4 El pensamiento antropológico en Ecuador

“Todos son expertos, son los que nosotros decíamos, los indiólogos ¿no?”

Si seguimos la periodización de la historia de las ciencias sociales que propone Wallerstein, observamos que, el proceso global de la constitución de éstas inician a partir de 1789 con la Revolución francesa hasta 1870, después, tenemos el periodo de institucionalización formal de las mismas que se acelera de 1870 hasta 1945, y a partir de 1945 hasta 1968 comienza el periodo de lo que el autor llama “descolonización del mundo” (Wallerstein, 2007).

Así, los objetos de la ciencia constituyen productos sociales vinculados al desarrollo histórico de la ciencia misma. Como vimos, la construcción de la ciencia social a partir de la ideología liberal dominante del siglo XIX, y la progresiva división del trabajo científico, conllevaron la identificación de objetos de estudio tradicionales para cada nueva disciplina. Por ejemplo, el Estado para el derecho, el modo de producción para la economía, la conciencia para la psicología o la guerra y la paz para las relaciones internacionales. Por su parte, la antropología se ha dedicado “tradicionalmente” al estudio de las representaciones y resistencias sobre y en grupos subalternos, pero desde una dialéctica cultural, es decir, las formas de representación y promoción cultural con las que se vinculan tales grupos. Desde esta misma disciplina, se analiza las distancias existentes entre los productores culturales y los grupos que son objetos de representación.

En Ecuador, la construcción de la “imagen del indio” se edifica en diversos campos, entre ellos, el campo político, religioso, sociológico y principalmente en dos, el antropológico y el literario, el primero, convierte a los pueblos indígenas como “objetos de estudio”, vistos desde los fundamentos de la “ciencia moderna” como pueblos “extraños, diferentes o exóticos”, por ende, son analizados desde “las fronteras de conocimientos científicos” de la antropología. Este planteamiento rememora a las críticas de los antropólogos acerca del viejo debate sobre el estudio de los “pueblos primitivos”, con ello la etnografía basada en el trabajo de campo. Wallerstein ha criticado los parámetros de la antropología como disciplina especializada en el “mundo no occidental” y explica:

“La antropología se vio forzada a redefinir su perspectiva de modo radical, puesto que lanzó el concepto de primitivo como la realidad que supuestamente reflejaba estaban desapareciendo. En cierto sentido, los antropólogos volvieron a casa y comenzaron a estudiar sus propios países de origen” (Wallerstein, 2006: 25).

Así, esta redefinición se da principalmente, en la última etapa (1945 – 1968) que describe Wallerstein donde la antropología estructural-marxista deja de mirar al “tercer mundo” como objeto de estudio exclusivo, para mirar ahora, “fenómenos de la ciudad y vida urbana, mitos del capitalismo moderno y sociedades industrializadas” (Wallerstein, 2006: 128), es decir, la generación de antropólogos inspirados por Lévi Strauss renuncian al estudio característico de las “sociedades no europeas”, y con ello, a la deslegitimación, de los supuestos antropológicos “imperialistas” que sin duda, estropean la supuesta “imposible diferencia” entre el mundo europeo y el mundo no europeo, y así, comenzar a promover el mundo, mediante sus estudios, como “una unidad” (Wallerstein, 2006; Restrepo, 2016).

El campo literario resulta trascendental porque resalta el tema étnico en su narrativa, pero además, la arquitectura de la imagen del indio que se construye aquí, más tarde, la antropología en el país andino retomará indirectamente como referencia. Rápidamente, en Ecuador, se considera el “nacimiento” del indigenismo a partir de la publicación *El Indio Ecuatoriano*, de Pío Jaramillo Alvarado, (en 1922)²⁰. El autor denuncia la explotación “secular del indio” y contradice los “juicios historiográficos” expuestos por los miembros de la Academia Nacional de Historia (Bustos, 2013). Alvarado resalta a la “educación como la principal herramienta para la “integración” del indio (Ibarra, 1999), además, participa en la fundación del Instituto Indigenista Ecuatoriano en los años cuarenta, con el objetivo de “estudiar el problema indígena en todos sus aspectos [...] y colaborar con el mejoramiento del indio en todo el continente americano” (Bartoli, 2002: 71).

Para Mercedes Prieto, el indigenismo “pasó a ser el idioma para formular la integración de los indios y para resolver las tensiones entre igualdad y exclusión de los indios de la vida civilizada como consecuencia de su inferioridad” (Prieto, 2004: 187). Mercedes explica la visión estatal respecto de las publicaciones oficiales, y argumenta que tales documentos “articulaban las cuestiones de la integración y del espíritu indígena” (ibíd.: 174-190).

Otro de los autores críticos del indigenismo es Hernán Ibarra, quien señala que ésta corriente surge como una “corriente político intelectual sustentada en las clases medias e incluso personajes terratenientes humanitarios” (Ibarra 1999: 73). Ibarra se muestra crítico

²⁰ La publicación es reeditada en 1925 y 1936. Mercedes Prieto nos ofrece un valioso análisis respecto del Indio Ecuatoriano.

con los escritos que presentan la imagen de un indio “idealizado o esterilizado”, y brevemente, compendia las siguientes narrativas indigenistas: *La condición de la raza indígena en la provincia de Tungurahua*, de Nicolas Martinez, *Vida económico social del indio libre de la sierra ecuatoriana* de Leonidas Rodrguez. La primera obra, “asume que el robo, la embriaguez y la estructura comunal”, deben ser superados mediante la educación y la protección estatal, y alcanzar una “incorporación al mundo del progreso”. La segunda obra, describe “la modificación de las pautas comunales, la incorporación limitada al sistema escolar y las relaciones con la cultura moderna” (Ibarra, 1999: 75). Sin duda, en esta narrativa la imagen del indio es una imagen contada por el mestizo, como dice Mariátegui, “por eso se llama indigenista y no indígena” (Mariátegui, 2007: 282).

Ahora, respecto del pensamiento propiamente del campo antropológico en Ecuador, no podemos referir a él como si a la “gran historia” de la Antropología Mexicana o Antropología Brasileña. Pues por ejemplo, en los países mencionados, con la revolución cultural mundial de 1968 surgen los “proyectos de la inter, multi, puri o trans disciplinarietà” dentro de las ciencias sociales (Wallerstein: 2007: 65) y con esta revolución también, se refleja el “agotamiento de las posibilidades ofrecidas por las teorías dominantes” y con ello la “conciencia de la crisis de la antropología” (Palerm, 2008: 67) buscando nuevos modelos. Esto no ocurre en el país andino, pues la “institucionalización, consolidación y profesionalización” de disciplina antropológica es relativamente reciente. Más bien, se buscan nuevas formas de confrontar e interpelar el pensamiento antropológico dominante a partir de la década de los noventa, con el surgimiento del movimiento indígena.

Por ejemplo, con el surgimiento de la llamada antropología crítica latinoamericana surgidas a finales de los años sesenta y principio de los setenta como una respuesta principalmente a las corrientes antropológicas del culturalismo estadounidense (pero también al estructuralismo y funcionalismo), por su falta de “compromiso con los sectores marginalizados” (Restrepo, 2016), no encontró gran eco en Ecuador, como sí en México, Perú y Colombia. Es a partir de la década de los setenta que, surge la “institucionalización formal” de la disciplina antropológica en Ecuador.

De acuerdo al antropólogo ecuatoriano, Fernando García, la institucionalización tiene que ver con los establecimientos donde se crean los primeros departamentos de

Antropología. La primera de estas instituciones es la Pontificia Universidad Católica en 1972 con un programa de pregrado, después, la Universidad Politécnica Salesiana en 1994, también, con programas de pregrado (es hasta el 2005 que inicia una maestría en Antropología y Cultura) y por último, la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO) con dos fases que van 1991 a 1995, mediante un posgrado en Antropología que priorizan tres temáticas: la teoría antropológica, temas andinos y temas amazónicos, la segunda fase va de 1990 hasta la actualidad y se centra principalmente, en la Maestría de Asuntos Étnicos (García, 2011: 61-68).

Durante la década de los setenta, las aperturas de tales instituciones están influenciadas por la antropología mexicana debido a las “dos generaciones de antropólogos ecuatorianos” formados en México, en la Universidad Iberoamericana y en el Centro de Investigaciones Superiores del Instituto Nacional de Antropología e Historia (hoy CIESAS) (ibíd.). Al mismo tiempo, el indigenismo mexicano influye directamente con la participación de los antropólogos, políticos y diplomáticos (Moisés Sáenz, José Vasconcelos, Gonzalo, Aguirre Beltrán, Guillermo Bonfil) quienes visitaron el país andino para influir en las políticas públicas mediante el Instituto Indigenista Interamericano (Martínez, 2007: 340). Estas generaciones de antropólogos fundan el primer Departamento de Antropología en la Universidad Católica que mencionamos anteriormente.

Sin embargo, es a partir de los años ochenta que, se inicia la “profesionalización” de la antropología, en esta fase protagonizan los estudios de los pueblos amazónicos como “pueblos primitivos” y los estudios de “religiosidad popular” como primeros “objetos de estudios”, en este sentido, los antropólogos priorizan “la relación entre naturaleza y cultura” (García, 2011).

También en esta década, se crea la editorial Abya-Yala fundada por el antropólogo Juan Botasso que nace como un “ambicioso proyecto cultural” para crear una *Colección Mundo Shuar*, y así, emerge una “pequeña enciclopedia sobre la historia y cultura del pueblo Shuar”. Esta editorial permite promover estudios sobre la “identidad étnica” y proporcionar materiales a los pueblos indígenas. Al mismo tiempo, se crea el Colegio de Antropólogos y Lingüistas de Pichincha. Este Colegio, priorizará los estudios en la “arqueología ecuatoriana” dejando a un lado, los debates del quehacer antropológicos, más bien, sus actividades giran en torno a la profesión del arqueólogo. Actualmente, el Colegio

se muestra “pasivo” frente a los desafíos que enfrenta la disciplina antropológica en el país. Igualmente, tenemos la propuesta del Instituto Científico de Culturas Indígenas creado en 1986, que actúa como “frente técnico-científico recogiendo el pensamiento y las experiencias de lucha del proceso de organización de los distintos pueblos indígenas”.²¹

Hasta ahora, la construcción de la imagen del indio tiene como escenario diversos contextos –Ley de Comunas de 1937, las Reformas Agrarias de 1964 y 1973, la eliminación de las restricciones al voto del analfabeto en 1979–. Algunos dirigentes e intelectuales decían que, a partir de esta década “*todos son expertos, son los que nosotros decíamos, los indialogos ¿no?*”

Si bien, la antropología ecuatoriana (en un panorama general) ha sido influenciada principalmente, por las escuelas, estructural-funcionalista (de inspiración británica), estructuralismo de Lévi Strauss, modalidades del marxismo, culturalismo angloamericano e interpretacionismo geertziano (Yáñez, 2008 en García, 2011), la disciplina se vigoriza a partir de los noventas, a propósito del surgimiento del movimiento indígena ecuatoriano.

En este sentido, la FLACSO (1999) ofrece la primera versión del *Diplomado Superior en Ciencias Sociales con mención en Asuntos Indígenas* dirigido a profesionales indígenas, más tarde, este proyecto termina en la elaboración de una *Maestría en Estudios Étnicos*, dirigida principalmente, a estudiantes indígenas, la cual tiene tres promociones, con un total de 50 estudiantes.

El perfil de los estudiantes es que, deben pertenecer a un pueblo o nacionalidad indígena de la región andina, deben participar activamente en alguna organización, deben tener acceso a la toma de decisiones dentro de un grupo y tener experiencia de trabajo comunitario. Laboralmente pueden estar vinculados a proyectos de desarrollo de los pueblos indígenas, organizaciones gubernamentales y no gubernamentales²². Los estudiantes provienen principalmente de la nacionalidad kichwa (de Ecuador), aymara y quechua (de Bolivia), mapuche (de Chile), Ye'kwana (de Venezuela), Tapuía (de Brasil), Witoto y Muisca (de Colombia)²³.

²¹ Instituto Científico de Culturas Indígenas, ICC Amawta Runakunapak Yachay, ary

²² Maestría en ciencias sociales con especialización en asuntos indígenas

²³ Informe de evaluación final externa del “programa de tercer ciclo en ciencias sociales con mención en asuntos indígenas” s/r proporcionado por Fernando García, profesor de la FLACSO, Ecuador.

Consideramos que a partir de aquí, el pensamiento antropológico encuentra desafíos significativos porque son los propios intelectuales indígenas que, empiezan a cuestionar las formas de producción de conocimiento, la pregunta debatida ahora es *¿existe la posibilidad del reconocimiento de otro pensamiento?*²⁴, inicia, entonces, el proceso de una producción de conocimiento “no científico”, y con ello, los retos para validar estas otras formas de construcción del pensamiento. En este sentido, el pensamiento antropológico está influenciado por las *epistemologías del sur* que Boaventura de Sousa define como:

“El reclamo de nuevos procesos de producción, de valorización de conocimientos válidos, científicos y no científicos, y de nuevas relaciones entre diferentes tipos de conocimiento, a partir de las prácticas de las clases y grupos sociales que han sufrido, de manera sistemática, destrucción, opresión y discriminación causadas por el capitalismo, el colonialismo y todas las naturalizaciones de la desigualdad en las que se han desdoblado” (Boaventura de Sousa, 2010, 41).

Frente a este escenario, surge una especie de antropología militante, es decir por un lado, los “antropólogos tradicionales” deben “comprometerse” con la lucha de los pueblos indígenas, esto no significa que son antropólogos críticos respecto de los pueblos indígenas, sino todo lo contrario debido a la cercanía con el movimiento indígena, (quizá sea esta una de las razones por la que encontramos cuantificables estudios superficiales y abreviados sobre el movimiento indígena que, se presentaron bajo la forma de series de acontecimientos) y por otro, la militancia de los “intelectuales orgánicos” vinculados con procesos organizativos respecto del movimiento indígena. El aporte de ésta generación, se enfoca a la discusión de “conocimientos interculturales y debates de diálogo de saberes”.

Resulta encantador mirar los debates en las respectivas “tesis” de los estudiantes egresados de la Maestría mencionada, sin duda, son temáticas vinculadas a los pueblos indígenas: el sistema tradicional de cargos indígenas y el sistema de cargos de representación pública en el pueblo Kichwa de Cotopaxi, el liderazgo de las mujeres de la ECUAUNARI, la administración de la justicia indígena en Tigua, su evolución y práctica actual, de la imagen etnoarqueológica de lo indígena al imaginario Kichwa Otavalo universal, historia oral de la comunidad de San José Cocotog, pasado y presente, proceso de

²⁴ Pregunta planteada por Luis Macas, Nina Pacari y Ariruma Kowii.

visualización político y social de la población Mapuche y educación bilingüe, desarrollo rural en la amazonia²⁵.

El ejercicio en estas tesis, no se limita a recitar un sinfín de teorías antropológicas, y tampoco a recuperar las concepciones de saberes como “simples” cosmovisiones indígenas, sino confrontar el “urgente” sesgo del pensamiento antropológico. Aquí, los intelectuales indígenas dejan de ser “objetos de estudios” para mirarse “con sus propios ojos” y discutir la irrupción de la población indígena en lo público, cómo agente político que cuestiona al Estado y al sistema político. Es interesante porque la agente más representativa es la ex becaria Lourdes Tibán que, se forma en esta Maestría en Asuntos Étnicos, y que más tarde, se moviliza desde diferentes espacios sociales en los que participa directamente como la Subsecretaría del Ministerio de Bienestar Social, Alcaldesa del Cantón Salcedo, y Directora del Consejo de Desarrollo de las nacionalidades y pueblos del Ecuador (CONDENP).

Esta generación de intelectuales indígenas sale a la palestra y dinamizan el debate de la antropología como disciplina y con ello, se fragmenta la “imagen del indio” construida desde el siglo XIX. Sin embargo, no planteamos que los intelectuales indígenas en este sentido, sean los “redentores” del pensamiento antropológico, sino que lo problematiza por medio de una invitación: mirar las jerarquías en el mundo occidental y las jerarquías en el mundo indígena, visualizar la verticalidad de un mundo y la horizontalidad del otro.

Vemos que el proceso de institucionalización de la antropología surgido en los años setenta, se reinstitucionaliza, pero ahora, las propuestas serán administradas y formuladas por intelectuales indígenas, en esta dirección encontramos el Instituto Científico de Culturas Indígenas, el Instituto para las Ciencias Indígenas Pacari y la Escuela de Gobierno y Políticas Públicas para la Nacionalidades y Pueblos del Ecuador, se abren pues nuevos “espacios geopolíticos” para debatir y “rechazar” las visiones hegemónicas construidas desde la antropología, sin duda, estos espacios reflejan la crisis de las “estructuras analíticas autoreflexivas” del sistema mundo (Wallerstein, 2007). Por ejemplo, el Instituto Científico de Culturas Indígenas recobra importancia porque empieza a incorporar a profesionales indígenas que trabajan directamente, con las comunidades e inicia un arduo trabajo en la

²⁵ Informe de evaluación final externa del “programa de tercer ciclo en ciencias sociales con mención en asuntos indígenas” s/r proporcionado por Fernando Garcia, profesor de la FLACSO, Ecuador.

“documentación” de prácticas y conocimientos de pueblos indígenas y empieza “ejecutar investigaciones de carácter antropológico”. Por su parte, el reciente Instituto para las Ciencias Indígenas Pacari implementa “talleres de capacitación” a dirigentes indígenas, “el objetivo es comenzar a teorizar desde los pueblos indígenas, desde sus códigos para fortalecer a sus pueblos”²⁶.

El hecho de que, los intelectuales estén directamente vinculados con el proceso de lucha del movimiento indígena, contribuye a romper la construcción antropológica de la imagen peyorativa y pasiva del indio, esto ocurriría no solo en los espacios académicos, sino también, y sobre todo, en las construcciones sociales de percibir al indígena. Aquí, como paréntesis, pensamos que vale la pena mencionar un valioso ejemplo, podemos citar la articulación entre la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador y la Coordinadora de Movimientos Sociales del Ecuador, cuándo se conmemoran aquellas “Mesas de Diálogo”, entre el gobierno y representantes del movimiento indígena y de la Coordinadora de Movimientos Sociales del Ecuador, generadas después del movimiento indígena en febrero del año 2001. En este levantamiento, el movimiento promueve un mensaje a los representantes del gobierno: “nada sólo para los indios”.

Ante este escenario, algunos académicos dicen que éste es un “mensaje aleccionador” para la sociedad ecuatoriana. Ramos Benalcázar se pregunta qué implica la solidaridad de la sociedad hacia los indígenas, y dice “el tema indígena comienza a mirarse como eso, como un tema, y no necesariamente como el problema” (Benalcazar, 2001: 90).

Los problemas prioritarios en la agenda política del movimiento indígena representan temáticas de interés nacional como los problemas de tierras, territorios, educación, recursos naturales, salud, entre otros. Así, Alberto Acosta reflexiona: “esos compatriotas, que sufren los mayores índices de pobreza y miseria, nos sorprendieron a todos, buscaban y proponían soluciones para todos” (Acosta, 2001: 85).

Mientras tanto, el Instituto Científico de Culturas Indígenas argumenta:

“Este levantamiento es una victoria [...] y un importante triunfo de todo el pueblo, de toda la sociedad civil. La articulación de una propuesta que incorpora demandas ciudadanas y no solamente aquellas de los indígenas, ha despertado una enorme simpatía por el movimiento indígena” (ICCI, 2001 en Acosta 2001:100).

²⁶ Entrevista realizada a Nina Pacari realizada el 14 de octubre del 2013. Quito, Ecuador.

Ricardo Ulcuango, en aquel entonces, vicepresidente de la CONAIE dice:

“La sociedad general respaldó al movimiento indígena, casi el 80% de la población ecuatoriana nos respaldó porque no estuvimos peleando solamente por los indígenas, sino que siempre estamos defendiendo los intereses de los más pobres [...]” (Ulcuango, 2001 en Acosta, 2001:15).

Como dice Andrés Guerrero, el indígena pasa de ser un sujeto social a ser un actor político. Ahora, el movimiento indígena “goza de un enorme prestigio social” y deja claro que la complejidad del movimiento se basa en “el respeto a la diversidad” y posibilita así, una lectura del levantamiento “libre de prejuicios de la sociedad sobre sus estructuras organizativas, sus prácticas ancestrales del consenso y su necesidad de llegar a acuerdos desde la partición misma de las bases” (Ibíd. 102).

El prorector de la Universidad Politécnica Salesiana dice que este levantamiento también despierta “sentimientos y actitudes contrarias y a veces contradictorias”, ejemplifica con testimonios de estudiantes que decían “nos vamos a infectar” (Delgado, 2001 en Acosta, 2001: 104).

A pesar de la propuesta política planteada por la CONAIE y sobre todo, de la trayectoria política del indígena como un agente político, en la actualidad prevalecen imágenes peyorativas del indígena. Así, la “lucha política” emprendida por el movimiento indígena, en su dimensión cultural, busca, en un principio, desacreditar las estructuras cognitivas que conciben el tema de los pueblos y nacionalidades como algo necesariamente “negativo”, “peyorativo”, o sencillamente “malo”. Pero no como una lucha cultural en sentido estricto, como lo explica Sousa Santos, sino también social y política, que busca mediante la movilización de símbolos re-vitalizados transformar mentalidades, atavismos y subjetividades sobre el tema de la “indianidad”, es decir, representa una lucha por una nueva hegemonía, y no un diseño de participación política, como “ilusoriamente” se ha mostrado (Sousa Santos, 2010: 82).

Con esto, observamos que los intelectuales debaten la producción antropológica del “indio” no solo en el ámbito académico. En este sentido, pareciera que los intelectuales indígenas coincidían con la postura de Palerm, “el futuro profesional de los antropólogos no

puede quedar reducido a la investigación pura y la docencia universitaria, a no ser que se quiera condenar a la antropología al estancamiento, al cultivo de lo exótico, a satisfacer meras curiosidades por el pasado y a jugar juegos académicos permitidos” (Palerm, 2008: 71).

En la actualidad, la presencia política de los intelectuales indígenas en determinados campos sociales y la producción de sus discursos de identidad también, participan en la construcción de la imagen del “indígena”, tal como señala Ibarra:

“Las identidades étnicas en el Ecuador pasaron de la negatividad como imágenes y estigmatizaciones producidas por la sociedad y el Estado, a una positividad, mediante la articulación de la dimensión estratégica de la identidad como posicionamiento colectivo en la movilización y constitución de demandas dirigidas principalmente hacia el Estado” (Ibarra, 1999: 72).

Ahora, adentrémonos al tema de interés. Especificamos los estudios de las élites, en primer lugar desde la Antropología Política, y en segundo, nos limitaremos a los estudios de las élites en la Región Andina, esto permitirá aterrizar nuevamente, en la teoría de las clases sociales propuesta por Bourdieu para discutir el surgimiento de las múltiples élites indígenas.

1.5 Estudios de las élites desde la Antropología Política

Ahora, se ha discutido el pensamiento antropológico desde sus extremos ubicados en Gran Bretaña, Estados Unidos y Francia. La Antropología Política encuentra su historia en la vieja discusión, “donde hay un Estado puede haber política” y con ello la crítica de que, la antropología evolucionista clásica, el funcionalismo y la antropología cultural norteamericana, como corrientes dominantes han “cerrado las puertas a las posibilidades” de constituir una Antropología Política (Korsbaek, 2010: 19-23).

Indiscutiblemente la particularidad de la Antropología Política (y su método etnográfico, en el sentido del “acceso” de los antropólogos para realizar sus casos de estudio) la distingue notablemente de tales corrientes dominantes. Ahora, el valioso pero tradicional enfoque de los antropólogos en el estudio de los márgenes sociales – culturales y con ello, la “lealtad” frente a las “poblaciones marginadas” limita justamente, el estudio de las élites. Esta limitación, para nosotros resulta superficial, ya que desde este estudio podríamos comprender las problemáticas y dinámicas de poder sobre cómo nos involucramos como “ciudadanos” (antropólogos) dentro de tales dinámicas.

Por lo tanto, proponemos que, el análisis de la categoría élite rompe con la inercia de los atavismos dentro de la disciplina, para el alcance del método antropológico, sin embargo, el relativo y frágil análisis de la categoría de élite, se debe pues a la dificultad inherente al estudio de las clases sociales dominantes, cuya autoridad obstaculiza la producción de un conocimiento científico, necesariamente crítico para sus intereses objetivos y, por lo tanto, algo subversivo.

Aquí, nos centramos únicamente, en los estudios de las élites que, se comienzan a estudiar en la disciplina antropológica a partir de los años setenta, como parte de una crítica del poder. En este sentido, los antropólogos que han contribuido teóricamente a la Antropología Política en la discusión de las élites son Laura Nader, Chris Shore, Stephen Nugent, Cohen, George E. Marcus, Larisa Lomntiz, Marisol Pérez, Pablo Castro, y también, en el campo sociológico europeo encontramos la reciente y valiosa aportación teórica de Michel Pinçon y Monique Pinçon-Charlot y sin duda, la teoría de las clases sociales de Pierre Bourdieu.

A continuación, realizamos un breve “estado del arte” de los estudios de las élites desde la Antropología Política. En *Up the Anthropologist: Perspectives Gained From Studying Up*, Laura Nader propone una antropología “studying up”, la autora aboga por el estudio de las élites como una tarea de gran relevancia democrática que nos ayuda a comprender las “dinámicas de poder” y las “redes escondidas de poder en las que estamos insertados de facto” y las maneras en las cuales podemos “reconstruir nuestra inserción dentro de estas dinámicas como ciudadanos”, (Nader, 1972: 284-294). Nader argumenta que los estudios de “studying up” contribuyen pues, a vislumbrar los procesos de poder y dice que es “urgente” estudiar este tipo de antropología, no obstante, reconoce las “dificultades metodológicas” que conllevan estos estudios y a los que se enfrentan los estudiosos de las élites para construir una visión crítica del poder.

Por su parte, Chris Shore, en el capítulo titulado *Introduction: Towards Anthropology of the Elites*” en *Elite Cultures: Anthropological Perspectives*, enfatiza la importancia de estudiar cómo las élites construyen discursos “universalizantes”, es decir cómo crean la imagen de “guardianes del interés común para legitimar su existencia ante la opinión pública”, por lo tanto, para Shore la élite ocupan las “posiciones y roles más influyentes en la esfera de la vida”, consiguen producir y reproducir su posición de privilegio, conservando su legitimidad (Shore, 2002: 12).

Al igual que Nader, Shore reconoce las distintas “dificultades metodológicas”, que las élites establecen a su alrededor en forma de “prohibiciones de acceso, autoridad de censura sobre el contenido de las publicaciones, y la elaboración cuidadosamente premeditada de sus discursos sobre si mismas”. (ibíd: 11). En efecto, estas élites sociales consiguen “reproducirse o, por el contrario, reconvertirse o disolverse, prestando atención no solo al componente material –los recursos que son capaces de movilizar a su favor– sino al componente simbólico, referido a su lucha por conquistar la hegemonía, es decir por presentar sus intereses como los del colectivo en su conjunto” (Cohen Abner, 1981, en Rodolfo Iuliano, 2010: 256).

En *Notes on the Difficulty of Studying the State*, Philip Abrams reconoce que los métodos de la antropología política no se adaptan fácilmente al estudio de “redes poderosas e inaccesibles” (2006: 115-116). Abrams nos invita a enfrentar y superar “creativamente”, estas “dificultades metodológicas” de las que habla también Nader.

Hasta ahora, los autores citados nos han propuesto que, el estudio las *élites* radica en develar los mecanismos sociales de dominación y el campo de poder en el cual se moviliza esta clase social. Los tres coinciden en que, no es tarea fácil para el antropólogo realizar sus estudios debido a las “barreras”, tales como las prohibiciones de acceso (Shore, 2002: 11).

Por otro lado, Larisa Lomnitz y Marisol Pérez “relacionan” los eventos de la historia social y económica de México desde 1850 con la evolución de la familia Gómez (grupo de parentesco que se compone de cinco generaciones de descendientes) para demostrar la “importancia de las redes sociales en el desarrollo de la burguesía local”. Para esto, las autoras retoman la definición de E.P. Thompson sobre los “procesos históricos” y el concepto de “capital social” propuesto por P. Bourdieu. Así, plantean que el principal recurso de la familia son sus “relaciones sociales y la habilidad con que saben manejarlas” (Lomnitz, 2012 & Pérez, 2012).

Lomnitz y Pérez estudian los orígenes de la “burguesía local” a partir de tres categorías fundamentales: la familia, el parentesco y las redes sociales; observamos cómo los Gómez “contratan parientes para ocupar las posiciones de confianza”, en efecto, la variable de parentesco es indispensable para este estudio etnográfico. También, es interesante porque las autoras no pierden de vista la perspectiva de los estudios de la mujer, en este caso, subrayan la importancia de un grupo de mujeres que “consolidan una red de comunicación informal que abarca el universo de la parentela” (Ibíd).

Por otro lado, Pablo Castro y Nieto Hernández en *Disputas, ciudadanías y élites, un estudio enfocado en un municipio del estado de México: Malinalco*, demuestran principalmente, la forma en que los “grupos subalternos” de Malinalco, se organizan para desarrollar estrategias que les permiten “enfrentar con éxito” a actores precedidos por un gran poder económico y político: las “élites foráneas”. El conflicto empieza cuando estas élites eligen Malinalco (1988) para construir sus “casas de descanso y un club de golf” y muestran así, la “resistencia” que la población mantuvo durante este proyecto. Para esto, los autores se apoyan del modelo de Víctor Turner con el objetivo de “identificar los procesos de tensión en los que fue evidente el ejercicio del poder, por parte de las élites foráneas”, enfatizan la “resistencia” que los nativos o locales “reinventaron” ante esta clase política. En esta dirección, retoman el concepto de “poder” desde los planteamientos de Richard Adams y lo complementan con los “análisis de contingencia en los procesos de

resistencia y dominación” (Castro, 2013 & Nieto, 2013: 36). El valioso estudio de Castro y Hernández muestran un caso con “redes poderosas e inaccesibles”, como diría Philip Abrams y demuestran etnográficamente las “dificultades metodológicas” que plantea Laura Nader.

También, en la producción antropológica de México, encontramos los viejos debates sobre liderazgos e inteligencia india como “intermediarios culturales y políticos”, que surgen a partir de los años ochenta (Valladares, 2009). La antropóloga Laura Valladares enfatiza en el protagonismo que los propios líderes indígenas han adquirido en diferentes “momentos históricos y coyunturales” (Valladares, 2009: 30) y realiza un recuento teórico acerca de los estudios de la intelectualidad indígena, entre ellos encontramos las investigaciones de: Guillermo De la Peña, Olga Montes, Alicia Barabás, Natividad Gutiérrez Chong y Reina Quecha.

Por otro lado, para mencionar un estudio reciente, en el campo sociológico-académico europeo, los investigadores Michel Pinçon y Monique Pinçon-Charlot desarrollaron una valiosa, pero escasa “sociología de la burguesía”. Los autores hablan de burguesía y no de élite, ellos explican que permanece una clase “para sí” en la actualidad, es decir, de una clase social que tenga consciencia de su propia existencia y cohesión, se trata sin duda de la burguesía que, a nivel global, sigue gozando de una conciencia colectiva respecto de sus intereses comunes. Mientras que la mayoría de las aportaciones sociológicas y antropológicas se orienta hacia el estudio de las formas sociales de exclusión, la generación de objetos heterodoxos para la ciencia social contribuye a la ampliación del espectro del conocimiento científico²⁷ (Pinçon-Charlot, 2007: 37- 45).

Esta nueva metodología, aplicada a al estudio de las élites, permite la objetivación de una serie de mecanismos estratégicos, tendientes a la reproducción trans generacional de las formas de capital, la constitución de linajes, la segregación social, y la transmisión de las posiciones dominantes en la estructuración de los campos sociales de fuerza. La antropología política desde una perspectiva de las élites es un dispositivo útil de análisis para explicar una determinada dinámica de poder, de la que nos mencionaba Nader.

A partir de este dispositivo, se puede estudiar el proceso de producción y reproducción de los grupos de élite, así como la acumulación de capital (es) y las diversas

²⁷ Traducción de la autora.

formas de legitimación de los mismos. Sin duda, partimos desde la teoría de las clases sociales propuesta por Pierre Bourdieu, que facilita comprender las “estructuras de dominación y la distribución asimétrica de posiciones de poder existentes en los más variados campos de relaciones sociales” (Bourdieu, 2003: 17).

El movimiento indígena como agente político, se moviliza en tres campos sociales: político, académico y económico. Para explicar los diferentes procesos y mecanismos históricos que contribuyeron a la construcción de una élite indígena, haciendo énfasis en los procesos de globalización, es fundamental exponer las categorías utilizadas y explicar a su vez, las diferentes especies de capital (es).

Según este autor, el campo social constituye un “campo de fuerza cuya necesidad se impone a los agentes que se han adentrado en él, y donde tales agentes se enfrentan con medios y fines diferenciados según su posición en la estructura del campo de fuerza” (Bourdieu, 2007: 46). Estos medios equivalen a los tipos sociales de capital que pueden acumular las clases dominantes como medios de poder social.

Para definir el espacio social, se debe tomar en cuenta las diversas especies de capital cuya distribución determina la estructura de tal espacio social (Bourdieu, 2007: 28). Ahora, respecto de los conceptos de capital y Estado. En primer lugar, el capital es el “trabajo acumulado, bien en forma de materia, bien en forma interiorizada o incorporada” (Bourdieu, 2001:31). Así, el capital político proporciona a sus poseedores una forma de apropiación privada de bienes y de servicios públicos. Esta forma particular de capital es delegada por las organizaciones que monopolizan la definición de la “política legítima”, es decir del debate público, a favor de sus miembros individuales y colectivos. (Bourdieu, 2007: 29). Tal es el caso de los partidos políticos y, ahora, de los movimientos sociales.

Por su lado, el capital económico y capital cultural se organizan según tres dimensiones: los agentes se distribuyen según el volumen global de capital que poseen, mezclando todas las especies de capital, según la estructura de este capital, y la evolución en el tiempo del volumen y de la estructura de su capital (Bourdieu, 2007: 28, 30). Es decir, mientras que el capital económico se acumula de manera tradicional con base en la propiedad privada sobre los medios de producción, el capital cultural encuentra un espacio privilegiado de expresión en el campo académico.

Continuando con los aportes teóricos de Bourdieu, el Estado representa el “depositario de una especie de meta-capital, llamado capital simbólico”, que constituye el producto del proceso histórico de monopolización que permite la construcción del Estado moderno como tal. Este último, mediante mecanismos institucionales, “impone e inculca principios duraderos de división conformes a sus estructuras, que permiten un reconocimiento y valoración de estos capitales, garantizando así su inversión y rentabilidad en los diferentes campos de la actividad social” (Bourdieu, 2007: 100).

En suma, el presente proyecto recupera la necesidad de la tarea descrita, aplicándola a un campo social algo “rebelde” y en apariencia contradictorio: el mundo indígena, mediante la defensa de la categoría de élites indígenas en el Ecuador. La relevancia de este enfoque radica en que la antropología de las élites en este país, ha quedado excluido de la labor académica, por lo cual la indagación se enfrentó con una relativa escasez de fuentes teóricas en la materia. Así, asumimos que, el rechazo sistemático del enfoque clasista, sobre el cual se construye la visión culturalista del movimiento indígena, conlleva la invisibilización de una problemática de fondo para el análisis de dicho movimiento: la existencia de unas élites internas a los pueblos y nacionalidades del Ecuador.

1.6 Estudios de la élite indígena en la Región Andina

La producción teórica de los estudios de la élite indígena en la Región Andina, ha sido estudiada principalmente en Perú y Bolivia, recientemente, en Colombia. A continuación anotaremos cómo escasamente, se ha visto los estudios respecto de las élites indígenas, sin embargo, enfatizamos y detallamos especialmente, las investigaciones realizadas en Ecuador.

En Bolivia, por ejemplo, encontramos los recientes estudios de Xavier Albó en “Aymaras entre Bolivia, Perú y Chile”. Albó expone las prácticas de los “profesionales y pensadores aymaras”, y reconoce que estos han surgido a partir del “fenómeno indígena urbano”, cuyo fenómeno califica de “minoritario pero creciente”. El autor distingue tres corrientes principales de intelectuales aymaras. La primera corriente, conformada por los aymaras chilenos enfocados en “conseguir una legislación que les permita desarrollarse respetando sus valores ancestrales, lo cual implica reconocer tácticamente la autoridad criolla”. La segunda, por los kataristas bolivianos, ellos priorizan “formar un partido aymaras que actúe en política, se enfrente a los partidos de los criollos y asuma el poder político de los estados” y por último, la tercera corriente conformada por los peruanos, ellos muestran una “resistencia pasiva de no participar en la política con partido propio, dejando que los gobiernos criollos sólo se convenzan de su mediocridad en gobernar a los aymaras” (Albó, 2003: 131-132). A continuación Albó explica que cada grupo participa en la propuesta de un “autogobierno” que tiene que pasar necesariamente por un proceso democrático interno y por etapas previas que tengan su inicio en reconocer la Nación Aymara (ibíd.).

También en el mismo país, Diego Ayo y Alison Spedding mediante el proyecto, “Estado Empresarial Autónomo como motor del capitalismo político en Bolivia. Continuidades y rupturas con la Participación Popular como partera de nuevas élites”, han estudiado el surgimiento de nuevas élites conformada principalmente por “empresarios locales y cocaleros”. El estudio demuestra, en qué medida “el regreso del Estado económico, plasmado en su versión autónoma municipal, propicia el surgimiento de nuevas élites y, sobre todo, indagan en las implicaciones de esta amalgama (entre

empresarios locales y coccaleros) en el tipo de “capitalismo” que se desarrolla en Bolivia. (Ayo y Spedding, 2012).

Los autores definen a la élite como, “aquellos grupos que tienen la capacidad de incidir sobre las políticas públicas, en este caso municipales”. En el proyecto, Ayo y Spedding observan que se está construyendo una “revolución burguesa comandada por actores de raigambre indígena”. Y toman en cuenta “dos condiciones” que intervienen en esta construcción de esta clase, la primera, “el notable auge económico” y la segunda, “la permisividad política gubernamental”. Por último, Ayo señala “tenemos indígenas o ciudadanos de origen indígena empoderados económicamente en el marco de un capitalismo notoriamente perverso”.

Igualmente, Fernando Galindo desarrolla el proyecto, “Élites y desarrollo rural: Líderes y emprendedores campesinos en el municipio de Toro Toro, Potosí, 1995-2012”. Aquí, se examina la reconfiguración rural del país centrando su atención en el proceso de conformación o reconfiguración de élites locales y el rol que esta clase cumple en el desarrollo de este municipio. Galindo propone la configuración de una “proto élite política campesina y una proto élite mercantil”.

Galindo debate teóricamente, el término “líder” y pone en cuestión que éste únicamente represente a quienes “lucharon por la tenencia de tierra y que resistieron la colonia”. La investigación retoma como escenario histórico, el periodo 1900-1945 en las haciendas y los pueblos de Toro Toro donde se “constituyó un sistema patronal local dominado por terratenientes y pueblerinos que coexistió de manera tensa y conflictiva con la organización comunal del ayllu”. De acuerdo a Galindo, en este escenario, han emergiendo tres actores centrales: residentes (ex patrones), vecinos y líderes sindicales campesinos. Estos actores “pugnan por el control del gobierno municipal y la dirección de los procesos de desarrollo del municipio” (Galindo, 2012: 10-13).

Mientras que la “proto élite política” está conformada por los “líderes sindicales campesinos”, poseedores de una “visión de desarrollo procampesina y una proyección regional en el norte de Potosí”, la “proto élite mercantil” está conformada por los transportistas y comerciantes. En este escenario, existe un “proceso de tensión” entre estas dos élites (Galindo, 2012: 11).

Por último en este país, encontramos los análisis respecto de las castas señoriales como un pequeño grupo en Santa Cruz que desarrollan proyectos “liberales e industriales”. En términos de Gordillo, son élites con raíces locales, corporativas y la circulación del poder se produce a nivel de los núcleos familiares y también entre élites cuyo origen se remonta a la colonia española (Gordillo, 2007: 33)

Recientemente, en Colombia encontramos el aporte teórico de Joanne Rappaport, reflejado en su libro, “Intercultural Utopias: Public Intellectuals, Cultural Experimentation, and Ethnic Pluralism in Colombia”. Rappaport analiza la construcción de una clase media de los intelectuales indígena del Cauca (Colombia), se centra principalmente, con los miembros del Programa de Educación Bilingüe del Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC): “investigadores jóvenes y escolarizados, en su mayoría nasas”. Rappaport utiliza la propuesta teórica de Gramsci para identificar a los miembros del CRIC como intelectuales orgánicos, “que salieron de sus resguardos”.

La autora define al movimiento indígena como una “compleja trama de redes interétnicas”, y es a partir de esta definición que demuestra “cómo las prácticas políticas étnicas emergen de la negociación de una amplia red de identidades políticas / étnicas, en este proceso tienen importancia no solo los intelectuales regionales indígenas, sino también los “actores locales menos cosmopolitas” (Rappaport, 2008: 26).

Rappaport presenta una diferencia entre “activistas culturales” y “políticos indígenas”. Los primeros, tienen la tarea de producir un “discurso cultural y crear una infraestructura educativa en la que este discurso pueda operacionalizarse a nivel regional y local”, estos, son intelectuales sólo en la medida en que permanecen conscientes de su identidad étnica porque eso es lo que los distingue de los miembros de las comunidades indígenas, que han adquirido títulos universitarios y se hacen profesionales en las sociedades dominantes. Los segundos, “son mucho menos aptos para aprovechar las formas culturales y están más interesados en plasmar sus objetivos a través de un lenguaje político universal que sea comprensible para sus aliados de otros movimientos sociales y para oficiales del Estado con quienes negocian” (Rappaport, 2008: 30). Sin embargo, la autora reconoce que estos dos actores (activistas culturales y políticos indígenas) son “intensamente políticos”, pues se atienen con firmeza a las estrategias organizativas del

programa de recuperación de tierras del CRIC y a la defensa del resguardo y de los cabildos. (Ibíd.)

En suma, demuestra las “alianzas y diálogos” que se dan entre estos diversos actores. Y por último, Rappaport demuestra también el rol de las mujeres intelectuales, quienes “habitan una especie de frontera”, ellas son “vistas por la comunidad como mujeres inapropiadas” porque se movilizan en “círculos sociales que no son los acostumbrados para las mujeres nasas”.

En Perú, encontramos el valioso trabajo *Historia del Tahuantinsuyo* de María Rostworoski, aquí, se examina la composición de la sociedad del sistema organizativo del Tahuantinsuyo del siglo XV, principalmente, se estudia la “vasta clase de señores” de distintos “rangos y atributos”. La autora describe a esta clase como una “élite provinciana” conformada por sacerdotes, y señores mercaderes de Chíncha. La más alta jerarquía la forman las “dieciséis panaca”, de cuyos miembros se elige a los gobernantes cusqueños, después, en la composición social siguen los “diez ayllus custidios” responsables del cuidado de la ciudad y del Inca, mientras que los escalones más bajos de la sociedad se encuentran los hatun runa, a los mitmaq, los pescadores y a los yana. La élite del Tahuantinsuyo tiene la “responsabilidad del engranaje del gobierno” (Rostworoski, 1999: 200 - 203).

En el mismo país, encontramos también, el estudio de Monique A. Bouyet intitulado, “La educación de las élites indígenas en el Perú colonial”. En el libro se aprecia la historia de la educación de los caciques en dos colegios, el Colegio del Príncipe y el Colegio de San Borja en el año 1622. “Tenía su propia casa, su propio rector y sus propias cuentas. Adquiría bienes que se administraban de manera autónoma. [...] los dos colegios no tenían en común otra cosa que su dependencia de las cajas de censos de los indios” (Alaperrine, 2007: 89- 121).

La autora estudia “la educación de los caciques”, a quienes denomina “élites indígenas”, “el cacique tuvo que aprender el castellano, a leer y a escribir, y a portarse como buen cristiano” (Alaperrine, 2007: 25-33). Bouyet argumenta que estas élites indígenas se dieron cuenta de la importancia de la escritura, “rápidamente aprendieron a leer y escribir —usando de la letra y la lectura— no solo para cumplir con el oficio de cacique, sino también en su propio provecho, o para reconstruir la historia del imperio inca

con fines ideológicos”(ibíd). En esta dirección, las élites indígenas son las primeras en “ser confrontadas con el aprendizaje de una verdad sobre el mundo”. Finalmente, la autora concluye cómo “las élites locales tuvieron que renunciar a toda forma de privilegio para perderse en la masa de los indios del común. La élite indígena susceptible de ser educada a principios del XVII era tan solo un puñado de hombres” (Alaperrine, 2007: 25).

A partir de aquí, expondré cómo se ha abordado los estudios de “intelectuales y élites indígenas” en Ecuador. Encontramos breves artículos que retoman la categoría de intelectuales indígenas, pero no se profundiza en ella. Además, tesis de maestría que enfocan su interés, principalmente, en el estudio de los “otavaleños”, como un grupo dominante con base en la propiedad privada sobre los medios de producción. Por otro lado, prevalecen las investigaciones enfocadas a los indígenas y su acceso a educación superior. También, en la revisión de la bibliografía sobre el tema, hallamos la producción teórica de los científicos sociales que, enfocan su estudio en los “discursos de identidad” que producen los intelectuales indígenas, y aquellos estudios que refieren a la noción conceptual de “orgánico” para exponer el surgimiento de los intelectuales desde el movimiento campesino ecuatoriano. Por último, citamos los estudios que retoman los cargos políticos-administrativos del indígena durante la colonia, que desde una perspectiva histórica nos describen la conformación de una “élite en el Ecuador colonial”.

Recapitulemos. En “Élites Indígenas en los Andes. Nobles, Caciques y Cabildantes bajo el Yugo Colonial”, compilación realizada por David Cahill y Blanca Tovías, quienes resumen las ponencias presentadas en el 50° Congreso Internacional de Americanistas. Aquí, se analiza principalmente que, “el cargo del cacique o curaca en todas sus variaciones” confluye con las instituciones estatales españolas, y por lo tanto, con la burocracia colonial. Es un estudio interesante porque explican las “funciones” que debe cumplir el cacique, a este actor lo denominan “guardián (es) del orden legal y moral” (Tovías, 2003; Cahill, 2003: 13).

Se observan las “transformaciones del puesto jefatural” del curaca o cacique. Asimismo, realizan una “ramificación” de los cargos políticos en los “Andes coloniales”, entre ellos, el curaca o cacique, alcalde mayor o alguacil, los oficiales eclesiásticos menores, y la nobleza “sobreviviente de la antigua capital del imperio inca”.

Por su parte, el antropólogo ecuatoriano, Andrés Guerrero ha estudiado a las clases sociales que se constituyen a partir de la producción cacaotera en la Costa del Ecuador, principalmente, en el puerto de Guayaquil. En su investigación titulada, “Los oligarcas del cacao. Ensayo sobre la acumulación originaria”, Guerrero plantea que es en la costa donde por primera vez, se constituye una “burguesía”, conformada por “banqueros exportadores del cacao” y de “comerciantes e industriales guayaquileños”.

También, describe cómo “la producción de la renta en cacao, la naturaleza de la clase terrateniente y la “circulación” del cacao representan una base de constitución de esta “burguesía costeña” (Ibíd.: 18-22). Y por último, el autor plantea que en forma tardía, nace una “clase burguesa en las ciudades andinas” (Guerrero, 1994: 95), por ejemplo, esto lo describe más tarde en otra de sus investigaciones, donde enfoca su atención en el análisis de los liderazgos indígenas, a saber: “los indígenas que han tenido la oportunidad de educarse y que se han politizado como representantes de sus comunidades se van convirtiendo en líderes indígenas.” (Guerrero, 1996: 10).

En el mismo sentido, Roberto Santana publica el artículo: “Cuando las élites dirigentes giran en redondo: El caso de los liderazgos indígenas en Ecuador”. El autor retoma los postulados teóricos de Jürgen Schuldt sobre el “ciclo político de la economía”, el cual describe una “voluntad consciente de parte de las élites de no jugar seriamente el juego de la liberalización de la economía” (Santana, 2004: 249). Santana explica que las élites políticas, económicas y militares del Ecuador, “nunca han tenido gran prisa por hacer avanzar el modelo neoliberal de la economía, pues ello vendría a cuestionar seriamente el estatuto privilegiado de que gozan y el modo habitual de hacer ganancia” (Ibíd.).

Santana relaciona el “ciclo de político de la economía” con los liderazgos del movimiento indígena, sintetizando que, “con la liberalización o sin la liberalización” los pueblos y nacionalidades indígenas “ya no tienen nada que perder, todo pasa como si los liderazgos indígenas hubiesen caído en la trampa del conocido movimiento en redondo de las élites, del cual no saben cómo librarse” (Santana, 2004: 249).

Vemos que el autor enfoca su interés en las élites políticas, económicas y militares, y deja planteada la cuestión de cómo los liderazgos indígenas pueden llegar a ser “victimas” de esas élites. Esta victimización deja limitada la reflexión de Santana acerca de los liderazgos indígenas.

Por otra parte, Jorge León Trujillo, en un artículo denominado “Las organizaciones indígenas y el gobierno de Rafael Correa”, se aproxima al tema de las élites indígenas, pero no profundiza en él. Trujillo analiza principalmente, cómo el levantamiento indígena de los noventa permite a los indígenas “conquistar un espacio en la escena política y construir una representación propia” (Trujillo, 2010: 18-23), en efecto, explora de manera general, las disputas entre el gobierno de la Revolución Ciudadana y las confederaciones indígenas.

Igualmente, en un breve artículo intitulado, “Intelectuales indígenas, neoindigenismo e indianismo en el Ecuador”, Hernán Ibarra menciona que los intelectuales indígenas producen discursos de identidad y participan en la construcción de organizaciones étnicas. El autor realiza un transitorio reencuentro de la literatura indigenista para cuestionar si ésta clase de intelectuales indígenas se encuentran en “capacidad de ser reconocidos por la esfera cultural de la sociedad blanco-mestiza con más consistencia que el papel hasta ahora asumido” (Ibarra, 1999: 8)

Continuando con la revisión de la producción teórica de las ciencias sociales, se encuentra la tesis de Gina Maldonado Ruiz, titulada: “De la Imagen Etnoarqueológica del indígena al imaginario del Kichwa Otavalo Universal”. El análisis de Maldonado gira en torno a la pregunta ¿La identidad cultural de los otavalos esa forma propia de ser y de vivir como heredero de la tradición mindalá tiene sentido en su propio contexto y en sus propios términos? (Maldonado, 2004).

La autora retoma la investigación de Frank Salomon sobre “Los señores étnicos de Quito en la época de los Incas”, para explicar que los *mindalaes* representan un “grupo de élite de especialistas quienes merecieron un trato distintivo por parte de la colonia española”. Así, Salomon, desde una perspectiva etnohistórica describe también, “las dinámicas y las dimensiones del sistema de gobierno de los señoríos, atendiendo a los jefes étnicos y sus funciones” (Salomon, 1980: 164-168 en Maldonado, 2004: 60).

A partir de este escenario, Maldonado dice que “de todos los indígenas de la sierra y del país”, los Otavalos han sido quienes han tenido el “mayor éxito en la producción y comercialización artesanal” (Maldonado, 2004: 62).

La autora sostiene que la consolidación del “poder económico social indígena” en Otavalo obedece a tres factores principalmente, las migraciones a diferentes países mundo,

los lazos de parentesco, y la conformación de redes familiares. Maldonado se refiere a la “élite económica” de la siguiente manera:

“Los empresarios indígenas que tienen en propiedad la mayor parte de talleres de tejidos, grandes almacenes, dependencias turísticas (hoteles, agencias de viajes, restaurantes)”.

En suma, Maldonado nos plantea el proceso de acumulación del capital económico de los “otavaleños empresarios” y deja al descubierto la explotación laboral de los “trabajadores textiles indígenas” por parte de este sector de élite. También, en el estudio, demuestra a través de testimonios de “intelectuales indígenas” la participación de estos en las actividades culturales de la población kichwa Otavalo.

En la misma línea de investigación, Zoila Sarabino realiza la tesis de maestría: “El proceso de constitución de las élites indígenas en la ciudad de Otavalo”, aborda principalmente dos cuestiones, primero, explica el modelo de desarrollo económico de los kichwa-otavalo; Segundo, sostiene que a partir de dicho modelo surge un *estrato de indígenas adinerados*.

Sarabino explica cómo las élites indígenas han formado un “nuevo ente social, político y económico a través de la explotación a los obreros indígenas”, al mismo tiempo, describe el auge y crisis de la economía de los kichwa otavalos.

La autora, al igual que Maldonado Ruiz, presenta el concepto de *élites indígenas otavaleñas* a partir de la historia de los *mindaláes*, quienes formaban un “grupo de élites indígenas (en la época del incario) mercaderes de productos exóticos, proveedores de bienes imprescindibles, y agentes de la autoridad política”. Para Sarabino, las élites de Otavalo son:

“Los indígenas empresarios integrados al mercado, a la actividad de comercio, y a los intelectuales en su mayoría pertenecientes a la nueva generación que vienen a constituir los hijos de las élites” (Sarabino, 2007: 14).

Las dos investigaciones mencionadas anteriormente, enfocan su interés en la población kichwa otavaleña. Mientras Maldonado nos habla de “otavaleños empresarios”, Sarabino explica las élites indígenas a partir del concepto “indígenas adinerados”. En sí, los

dos estudios reflejan cómo han “afectado” las relaciones sociales, económicas, políticas de las élites otavaleñas en relación al resto de la población.

Del mismo modo, Alejandra Flores Carlos realiza una tesis de maestría titulada: “Intelectuales indígenas y su paso por la escuela y la universidad”. La autora define el concepto *intelectuales indígenas* como:

“Aquellos que han logrado conocer la lengua hegemónica y que desarrollan destrezas en este ámbito, [...] que han cursado estudios formales en la escuela y universidad y que hacen uso de los conocimientos adquiridos para la defensa de sus derechos como pueblos” (Flores, 2005: 24-27).

Flores Carlos cuestiona ¿de qué formas ha incidido el proceso de escolarización formal, en la conformación de una intelectualidad indígena en el Ecuador? y muestra a través de las “experiencias de vida” las dificultades que tuvieron los indígenas para acceder a la escuela y a la universidad (Ibíd.). Describe estas “dificultades” a partir de tres categorías: discriminación, racismo y pobreza.

La autora nos propone un enfoque plural respecto de la educación intercultural bilingüe. Y retoma las propuestas educativas promovidas por el movimiento indígena, como “formas de acción y capacitación alternativas” de la educación. Entre estas propuestas por ejemplo, menciona a la Universidad Intercultural de las Nacionalidades y Pueblos Indígenas Amanta y Wasi, el Instituto Científico de Culturas Indígenas, la Escuela Nacional de Formación de Mujeres Líderes “Dolores Cacuango”.

Por su parte, Carlos de la Torre Espinosa realiza la investigación, “El racismo en Ecuador: Experiencias de los indios de clase media”. Aquí, analiza las experiencias de los indígenas de “clase media” en el sistema educativo.

El autor define el concepto de *clase media indígena*:

“Los pequeños industriales, comerciantes y agricultores relativamente prósperos; profesionales y estudiantes universitarios que se están preparando para ocupaciones de cuello blanco” (Torre Espinosa, 1996: 5).

Al mismo tiempo, el autor utiliza el concepto de *intelectualidad indígena* para referirse a los indígenas de clase media que tienen acceso a las universidades, a saber:

“Los indígenas ingresan a colegios predominantemente mestizos y a las universidades. Tienen el poder necesario para solicitar préstamos bancarios y renegociar sus vínculos económicos con los blancos y los mestizos. Además, cuentan con el dinero para acceder a lugares de diversión antes reservados a los blancos y mestizos.” (Torres Espinosa, 1996: 18)

Además, Torres Espinosa explica que la presencia de esta clase media en espacios públicos antes restringidos “obliga” a blancos y mestizos a “reevaluar sus identidades”; y cómo el sistema educativo reproduce “jerarquías raciales” de la sociedad ecuatoriana, Carlos de la Torre cuestiona en qué medida los sectores dominantes estarán dispuestos a reevaluar su supuesta superioridad y aceptar a los indios como iguales y diferentes, (Torre Espinosa, 1996).

Es interesante la investigación porque nos demuestra cómo los indígenas, no solo en lo individual sino en lo colectivo, cuestionan la “normalidad” de actos racistas. Este racismo presente en la vida cotidiana, dice de la Torre, funcionan como una “serie de rituales”. Aquí, encontramos la propuesta analítica del autor, “los indios no son víctimas pasivas que aceptan sin respuesta la dominación étnica racial”, por lo tanto, la clase media indígena o intelectualidad indígena cuestionan estas prácticas racistas “construyendo estrategias de resistencia”.

Los estudios de Carlos de la Torre y Alejandra Flores Carlos presentan dos categorías transversales en el desarrollo de sus estudios: el racismo y la discriminación, ambos autores coinciden en que, mediante el acceso a la educación, se acumula un tipo de capital cultural: “el conocimiento”. Este tipo de capital representa para los autores un tipo de “ascenso social”, y una herramienta para la defensa de sus proyectos políticos.

En este sentido, Claudia Zapata Silva dice que la aparición de los indígenas en lugares como la universidad no se ha hecho sin tensiones, entre ellas, la resistencia por parte de quienes han monopolizado hasta hoy dichos espacios (Zapata, 2005: 73).

Zapata Silva realiza un aporte teórico respecto de la “formación” de los intelectuales indígenas, propone un mapeo de los intelectuales indígenas desde finales de los años setenta, a partir del surgimiento de los “profesores indígenas” de México. La autora cita

como como ejemplo al “Primer Encuentro de Maestros Bilingües en Oaxtepec”, cuyo evento aglutina a este sector de profesionales.

Zapata Silva afirma que existen tres elementos principales que participaron en la “formación” de esta clase social, “la modernización, la sociedad de masas y la apertura de los Estados nacionales”. La autora nos define el concepto de “intelectuales indígenas”, a saber:

“Alguien que cumple una función específica, para distinguirlo de aquellos profesionales de procedencia indígena, cuya opción no necesariamente ha sido la negación de este origen o de su diferencia, pero que definitivamente no actúan en el espacio público a partir de ella” (Zapata, 2005: 72)

También nos clasifica a los intelectuales indígenas en tres categorías: el intelectual dirigente, el intelectual profesional y por último, el intelectual crítico. A partir de este último intelectual, la autora desarrolla su estudio, este actor desarrolla “formas de intervención públicas concretas”:

“A estas formas de intervención se subordinan otras como conferencias, entrevistas y acciones de activismo político, todas ellas posibles por una producción de conocimiento que tiene su primera expresión en la escritura” (Zapata, 2005: 76).

A esta producción de conocimiento, Zapata lo llama “conocimiento moderno”, el cual les estaba “vedado” hace algunas décadas a algunos miembros de los grupos indígenas. Entonces, deja entrever que la “escritura, la investigación, las publicaciones, las disciplinas y la academia” son instrumentos “contrarios a lo indígena”. Es interesante este estudio porque nos relata la presencia del intelectual indígena y realiza una radiografía de los intelectuales indígenas en Bolivia, Chile y Ecuador, aunque el estudio es muy extenso deja entrever cómo se desenvuelve la “escena intelectual latinoamericana”.

Continuando con la revisión del estado del arte, encontramos el breve artículo de Mercedes Prieto y Verónica Guaján: “Intelectuales indígenas en Ecuador: hablan y escriben mujeres kichwas”, en él exploran la “producción intelectual” de dos mujeres: Dolores Cacuango y Luz María de la Torre.

Prieto y Guaján muestran dos maneras de ser intelectual indígena: “una, basada en el relato oral y en una disputa frente a la narrativa oficial de la nación;” (Prieto, 2013; Gaján, 2013: 147), y enfatizan que no existe un “tipo único” de intelectual indígena, sino que “existe una diversidad, diferenciable en función de su posición dentro de la sociedad indígena, como también respecto de su relación con el mundo no indígena” (Ibíd.: 148). Las autoras, además de retomar la categoría de intelectuales, la aplican desde una perspectiva de género, la cuál ha sido apartada en la producción y análisis de los estudios de las élites indígenas.

Por otro lado, encontramos los estudios de Víctor Bretón, quien ha estudiado el rol de las Organizaciones de Segundo Grado en las provincias de Chimborazo, Tungurahua y Cotopaxi, por ejemplo, en esta última provincia, realiza su reciente estudio en la parroquia de Toacazo. Mediante la historia de la Unión de Organizaciones Campesinas de Norte de Cotopaxi (UNOCANC), Breton explica que dicha organización permite el surgimiento de una “élite indígena-campesino”. El autor plantea que esta élite de líderes “consiguen gestionar recursos y apoyos para las bases comunitarias, sin embargo, reconoce que existe “una distancia y un divorcio” entre estas bases y la dirigencia que conforma la élite local. Por último, Bretón también explica que, en “las dinámicas abiertas en los Andes por las luchas agrarias y durante el periodo reformista, la conformación de una élite intelectual indígena:

“Es capaz de establecer vínculos entre comunidades, asociaciones y cooperativas de productores, de consolidar las bases del entramado organizativo dentro y fuera de las haciendas y de construir alianzas con otros sectores posicionados en contra de las prerrogativas de los terratenientes, fue una de las claves del punto y final que esa coyuntura marcó para el régimen gamonal” (Bretón, 2012: 78).

En suma, brevemente, hemos presentado los once estudios de las élites de profesionales indígenas en Ecuador. Si bien, en el presente reconocemos la validez teórica de las anteriores investigaciones citadas, creemos que es necesario estudiar la dinámica de las élites no solo como un grupo dominante dueños de los medios de producción. Proponemos la nueva perspectiva teórica, otorgada por la antropología de las élites que contribuye a la necesaria superación del reduccionismo economicista, argumentando que

intervienen formas de capitales como el cultural, simbólico y político (definidas por Bourdieu).

Pensamos que nuestro aporte radica, a diferencia de los estudios revisados, en problematizar tres temáticas relacionadas entre sí, la primera es la estratificación social, la segunda, la crisis del movimiento indígena y por último, los debates, disputas en torno al ascenso de una élite indígena. En ningún estudio mencionado, se utiliza la categoría o figura usada en el presente de *poncho dorado*, de hecho, es una categoría nativa que se usa para señalar al agente indígena como “responsable o culpable”, motivo por el que no se ha tomado en algún estudio científico. La construcción discursiva del término lo encontramos en los discursos de la dirigencia indígena y en los medios de comunicación únicamente. Con esto, los indígenas que “etiquetados o señalados” como “ponchos dorados” son doblemente cuestionados. Por un lado, por la clase política tradicional, incluyendo al gobierno, y por otro lado, por la dirigencia e intelectuales del propio movimiento indígena. Es decir, a los intelectuales circunscritos en la casilla de ponchos dorados que rompen con la estigmatización de los roles tradicionales del indígena, se les otorga un “castigo simbólico” y “son mal vistos”, es en este sentido, que nos atrevemos a reflexionar y buscar cómo surge y cómo se funda discursivamente la noción mencionada para ver cómo el agente indígena se encuentra ante una disputa en torno a la legitimidad de la movilidad social ascendente de los indígenas. Esta es nuestra particularidad respecto de los estudios que han centrado su foco en los indígenas y su acceso a la escolarización o las políticas públicas en materia educativa intercultural.

Ahora, no pretendemos entrar en debate especial respecto al racismo, desde la perspectiva de los estudios de Carlos de la Torre y Alejandra Flores Carlos, sino más bien, en el último capítulo donde referenciaremos las trayectorias políticas de vida de tres intelectuales indígenas, analizaremos el debate de que, “un indio puede comportarse como mestizo”, para demostrar también, como el racismo, pero entendido aquí, como un elemento constitutivo de la economía mundo capitalista.

La peculiaridad de nuestra investigación se encuentra en el análisis de los roles de los intelectuales indígenas y cómo ha colaborado el movimiento indígena con estrategias neoliberales desde su entrada en el juego político a partir de los años noventa. También otra particularidad, es visualizar por qué determinados intelectuales son “señalados y

etiquetados” (como lo demuestran los testimonios) con la figura de “poncho dorado”, esto conduce sin duda, a buscar la raíz histórica y política de ella. Con esto, el estudio de las élites, representa diversas posibilidades de comprensión. Nuestra investigación rescata que, la emergencia de las élites políticas indígenas (haciendo una diferencia puntual con la élite en general), se debe en cierto sentido, a la victoria política del movimiento indígena en la conquista de espacios locales, regionales y nacionales, mediante el Movimiento Pachakutik, y las confederaciones indígenas. Con victoria política referimos a la fuerza en la capacidad organizativa que hace que los dirigentes acumulen capital político y académico, durante las décadas de 1990 y 2000.

1.7 Estudios sobre el movimiento indígena ecuatoriano

Existe una cuantificable producción teórica respecto del movimiento indígena ecuatoriano, principalmente, a partir del primer levantamiento indígena en Ecuador de la década de los noventa. Aquí, se inscribirán los aportes teóricos de Nina Pacari (2007), Donna Lee Van Cott (2004), Pablo Dávalos (2006), Luis Macas (2005), Boaventura de Sousa Santos (2010), Andrés Guerrero (2010), Alberto Tuaza (2009), Víctor Bretón (2001) y Luciano Martínez (2006).

Nina Pacari ha estudiado críticamente, cómo los levantamientos indígenas surgidos a partir de la década de los noventa son parte del nuevo proyecto político del movimiento indígena y cómo estos responden al sistema de “inequidad y exclusión”. La autora plantea que las principales características de tales levantamientos se sitúan en una “dimensión nacional porque promueven la ruptura de un sistema que alimenta la inequidad y exclusión” (Pacari, 2007:42). Por su parte, Andrés Guerrero estudia cómo el discurso de la ciudadanía se convierte en un “discurso de normalización y sujeción” de la población india, y cómo ante este escenario, los indios incorporan el discurso moderno de la ciudadanía. Es decir, cómo pasamos de un sistema de diferencia entre los ciudadanos “protectores de indios” y los “tributarios”, a uno de “intermediarios ventrílocuos” y los “ciudadanos no-ciudadanos” (Guerrero, 2010: 23-25).

Los anteriores autores, coinciden con Luis Macas y Boaventura de Sousa, en el sentido que han evaluado la participación política, la propuesta de la refundación del Estado y el reconocimiento de los derechos específicos de los pueblos indígenas.

Igualmente, que Nina Pacari, Donna Lee Van Cott ha estudiado la creación de los partidos políticos surgidos de los movimientos indígenas (de Bolivia y Ecuador), en este caso, del Movimiento de Unidad Plurinacional Pachakutik - Nuevo País (MUPP-NP). La autora describe como mediante el MUPP-NP se facilita la “conquista” de espacios locales y nacionales de poder. Pacari califica a esta “irrupción” como una “estrategia operativa de lucha” (Pacari, 2007). Mientras tanto, Pablo Dávalos dice que esta herramienta política y electoral, se convierte en un “referente ético y alternativo a las lógicas de los partidos políticos cada vez más deslegitimadas en la población” (Dávalos, (Dávalos 2006: 228).

Una vez que el movimiento indígena participa en la arena política, Luis Alberto Tuaza y Víctor Bretón plantean un “cansancio organizativo” del movimiento indígena, mediante estudios locales. Tuaza ejemplifica este cansancio en las 64 comunidades indígenas de la Parroquia de Columbe, situadas a 50 km al Sur de Riobamba, capital de la Provincia de Chimborazo (Tuaza, 2009: 125).

Bretón dice que, una vez surgidos los levantamientos indígenas durante los noventa, los “planificadores del desarrollo” muestran un interés hacia el “fortalecimiento organizativo” y (Bretón, 2009: 95-104), en el mismo sentido que, Luciano Martínez, Bretón explica el surgimiento de las Organizaciones de Segundo Grado (OSG) (Martínez, 2006: 109). Estos dos autores, finalmente centran sus estudios en el surgimiento de las OSG y demuestran que en las provincias donde surgen “mayoritariamente” dichas OSG, el nivel de pobreza aumenta, y no disminuye como se plantean desde los organismos internacionales.

Sin duda, de la mayoría de los estudios respecto del movimiento indígena deriva el tema de la “etnicidad” en los andes ecuatorianos, es decir el rol que ha tenido esta categoría en la experiencia histórica y política del Ecuador. Principalmente, los trabajos teóricos han enfocado su atención en estudiar las “tensiones étnicas” en los proyectos de construcción nacional, en efecto, el lugar de los indígenas en la configuración de los imaginarios nacionales. Cabe mencionar a los principales autores, que han figurado en ésta producción teórica, entre ellos, encontramos los influyentes estudios de Andrés Guerrero (2010), Galo Ramón (2004), Manuel Chiriboga (2007), Mercedes Prieto (2004), Martha Moscoso (2007), Hernán Ibarra (1999), Laura Bartoli (2006), Eduardo Kingman (2003), Fernando García (2003), Blanca Muratorio (2007), Juan Manguashca (1994), Guillermo Bustos (2007), José Antonio Figueroa (2007), Esteban Ticona Alejo (2007), Carmen Martínez (2007) y Natalia León Galarza (2007), entre otros. Nuevamente, encontramos los aportes teóricos de los intelectuales indígenas, Luis Maldonado, Ariruma Kowii, Luis Macas, Lourdes Tiban, Carlos Pérez Guartambel y Raúl Ilaquiche. Al mismo tiempo, se han realizado diversos congresos, que han aportado a la reflexión sobre la “cuestión étnica” y las maneras en que “la etnicidad y el poder se han entrelazado” en la experiencia política del Ecuador de los siglos XIX y XX (Guerrero, 2010).

Entonces, debido a la producción cuantificable respecto del indígena como actor político, priorizamos los estudios mencionados. Pasemos a ver, en el siguiente capítulo, al

movimiento indígena ecuatoriano, considerado para el presente estudio, como parte de la familia de los nuevos movimientos antisistémicos surgidos a partir de la revolución cultural de 1968. En este escenario, el movimiento indígena desmonta los “supuestos culturales” del proyecto de la “modernidad burguesa, protestante y del norte de Europa” (Aguirre, 2003) con el proyecto político del Sumay Kawsay como otra posibilidad de esas “otras modernidades alternativas no capitalista” (CONAIE, 2013; Wallerstein, 2013 & Aguirre, 2003).

Observaremos detenidamente que, aunque no ha sido fácil para el movimiento indígena, en el sentido de luchar contra estructuras sociales bien cimentadas heredadas de la “geocultural global²⁸” del sistema mundo, ha cuestionado desde el sistema de los saberes, pasando por el combate al racismo y la defensa del “otro” hasta llegar a la defensa de los derechos colectivos. Y no ha sido fácil también porque diversos sectores sociales han sido “incapaces” de visualizar al movimiento indígena como sujeto histórico en sí mismo. Así, explicaremos la trayectoria política del movimiento campesino que va renunciar al marxismo dogmático y burocrático pre 1968 para renovar ahora, sus estrategias, organizaciones, pero sobre todo, activará vinculaciones²⁹ con los nuevos movimientos antisistémicos.

²⁸ En términos de Immanuel Wallerstein esta geocultura global se construye desde 1789 y de la Revolución francesa.

²⁹ Por ejemplo, en el primero y segundo Foro Social Mundial de Porto Alegre

CAPÍTULO II.**DEL MOVIMIENTO CAMPESINO AL MOVIMIENTO INDÍGENA ECUATORIANO****2 Introducción teórica: De los viejos a los nuevos movimientos antisistémicos**

“Nos reorganizamos, nos reagrupamos en la lucha por la tierra pero ya con carácter de identidad”.

Blanca Chancoso

En el presente apartado, exponemos una introducción teórica sobre la transición histórica de los “viejos” a los “nuevos” movimientos antisistémicos, es decir, del movimiento campesino al movimiento indígena ecuatoriano. Este pasaje de lo campesino a lo indígena, o de la clase social al grupo cultural, será explicado a partir de dos conceptos teóricos fundamentales: *movimiento antisistémico* e *identidad colectiva* planteados por Immanuel Walleirstein, Aguirre Rojas, Alberto Melucci y Raúl Zibechi. Por lo tanto, expondremos la renovación organizativa, el ciclo de movilizaciones, la creación del Movimiento de Unidad Plurinacional Pachakutik - Nuevo País como herramienta política y electoral, finalmente, las experiencias de poder a partir de los años noventa del movimiento indígena. Describimos brevemente algunos pasajes históricos con el objetivo de explicar la génesis de los planes de destrucción del movimiento indígena desde las instancias de poder de los sucesivos gobiernos de las últimas dos décadas.

Señalamos la raíz histórica de los movimientos antisistémicos antes y después de 1968 porque es fundamental para comprender la propuesta del movimiento indígena como parte de la familia de los nuevos movimientos antisistémicos.

El movimiento indígena constituye una construcción social relativamente reciente, cuyos procesos organizativos toman forma a partir de la década de los setenta. Anteriormente, dicho movimiento no es indígena, sino campesino. Esta necesaria distinción no representa una visión que se aplica “desde afuera”, es decir, con base en el indigenismo de los no indígenas, sino “desde adentro”, debido a la auto-identificación de los pueblos indios, primero como campesinos, y luego como indígenas, percepción que deriva de la hegemonía del antagonismo clasista en las representaciones simbólicas que estructura la lucha de los pueblos y nacionalidades en la primera mitad del siglo XX.

Hasta la década de los setenta, esta lucha se inscribe en un marco keynesiano, mediante la demanda de derechos y normas al Estado, y el establecimiento de alianzas con

partidos políticos. En este caso, el movimiento indígena ecuatoriano, en su dimensión campesina, orienta sus luchas y reivindicaciones principalmente, hacia el tema de la Reforma Agraria, y se inscribe en la lógica de la participación política institucional. Así, mientras que el movimiento campesino promueve las demandas en torno a las cuestiones de acceso a la tierra, el movimiento indígena se fortalece a partir de un factor simbólico: la identidad.

Es importante mencionar que para los intereses de la presente investigación, el concepto sociológico de movimiento no es considerado meramente como “dato unitario”, sino como dice Aguirre, como movimientos sociales “móviles, inestables y escurridizos”. El análisis de los movimientos bajo la categoría de unidad dada e inmóvil pierde la riqueza y diversidad del propio movimiento. También, como diría Melucci “en realidad contiene una amplia gama de procesos sociales, actores y formas de acción” (Melucci, 2010: 42).

Primero, cabe mencionar la diferencia entre un movimiento social y una movilización social, en efecto, esta última se caracteriza por una “mínima estructura organizativa y con formas esporádicas de movilización”, por ejemplo, las protestas, las rebeliones o las revueltas. Mientras que el movimiento es de carácter “permanente, organizado, que trabaja de manera constante y planificada, se plantea explícitamente objetivos no sólo inmediatos, sino también de mediano y hasta de largo plazo” (Aguirre, 2008: 12 & Wallerstein, 2008).

Siguiendo los apuntes de Aguirre y Melucci, lo que distingue un movimiento de otras formas más esporádicas de movilización radica entonces en sus “capacidades de estructuración organizativa”, en términos de sostenibilidad, de planificación y de fijación de objetivos tácticos y estratégicos. Sin embargo, esta distinción no equivale a confundir movimiento con organización. En efecto, si no puede haber movimiento sin organización, no toda organización es movimiento, por lo que un movimiento siempre es más que la(s) organización(es) que lo estructuran.

Por su parte, Wallerstein enfatiza en la descripción y diferencia de un movimiento social respecto de un movimiento social antisistémico. Aterrizando al concepto que nos interesa de Wallerstein, el autor define un movimiento antisistémico al plantear “que ni la libertad ni la igualdad pueden ser realidad dentro del sistema existente, y que por lo tanto es necesario transformar el mundo para que exista esa libertad y esa igualdad” (Wallerstein,

2008: 105). Esta valiosa definición de movimiento antisistémico con características anticapitalistas, permite ver al movimiento indígena ecuatoriano como un claro *frente de vanguardia antisistémico mundial*, que siembra la construcción de una alternativa social diferente de una modernidad anticapitalista radical (Aguirre, 2012 & CONAIE, 2009).

Para profundizar en el concepto de interés, debemos rescatar la raíz histórica de los movimientos antisistémicos. Wallerstein sintetiza la raíz de éstos en la siguiente idea:

“Los propios movimientos antisistémicos son productos institucionales de la economía-mundo capitalista, formados en la tribulación de sus contradicciones, impregnados de sus presupuestos metafísicos, limitados por la obra de sus otras instituciones. Los movimientos antisistémicos son productos mundanos del mundo real” (Wallerstein, 2008: 25-31).

Siguiendo las fechas históricas aportadas por Wallerstein, la génesis de los movimientos antisistémicos tradicionales puede atribuirse a la “fecha simbólica” de 1848 hasta 1968, a saber:

“La gran lección de 1848, es que todos esos movimientos tenían necesidad de una organización política estable, capaz de llevar a cabo las diversas luchas durante largos años; ésta era un arma indispensable para la victoria, y este axioma ha sido la base de la estrategia de todos los movimientos de cierta importancia a partir de esta fecha. Algunos dirán, incluso, que esta lección fue demasiado bien comprendida” (Wallerstein, 2008: 68).

Además, el autor explica que, desde sus inicios, la economía-mundo capitalista ha provocado “fuertes resistencias” por parte de los trabajadores, por ejemplo, mediante revueltas campesinas, motines de hambre y movimientos mesiánicos, pero es hasta el siglo XIX que, por primera vez, se han “constituido movimientos antisistémicos, políticos, organizados y durables” (ibídem.: 60).

Por lo tanto, Wallerstein propone el término de movimiento antisistémico tradicional para abordar dos genealogías de movimientos sociales: la primera, con movimientos constituidos por los sindicatos y partidos comunistas donde se promueve la

lucha de clases contra las burguesías, y la segunda, con denominados movimientos nacionales que demandan la creación de un Estado propio.

Wallerstein sintetiza que con la primera “primera revolución mundial” (1848) y la “segunda revolución mundial” (1968) los movimientos sociales han aprendido, sin duda, “enseñanzas fundamentales” y “ciertas lecciones importantes para el futuro” (Wallerstein, 2008: 68).

Enseguida, el autor plantea que los movimientos antisistémicos anteriores a 1968 tienen como actor exclusivo de la lucha social a la “clase obrera”. Los movimientos antisistémicos tradicionales ubican a la propiedad sobre los medios de producción como eje principal de lucha y protagoniza una organización de carácter vertical. Aquí, las demandas exigidas al Estado radican primordialmente en los derechos laborales y sociales de las masas asalariadas a través de sus dirigencias. Al mismo tiempo, existe un racismo al interior de los mismos, al momento de “incorporar” a los indios únicamente en su dimensión específica de campesinos. Ante este escenario, ocurre una “negación de movimientos indígenas” (Aguirre, 2012: 29). Retomando las palabras de Van Cott, estos movimientos antisistémicos tradicionales “se negaron a compartir el poder a la hora de tomar decisiones o de atender a sus demandas étnicas y culturales” (Van Cott, 2004: 142).

Entonces, la principal crítica de los movimientos anteriores a esta década radican en el papel “puramente reformista y no revolucionario”. Así, a partir de esta “fecha simbólica”, los movimientos después del 1968 van a criticar y denunciar tanto al “imperialismo estadounidense” como al “socialimperialismo soviético” con el fin de evidenciar el “rol histórico real” de los partidos comunistas (Wallerstein, 2008 & Rojas, 2003: 67).

No obstante, a partir de 1968, los nuevos movimientos antisistémicos van a incluir en sus proyectos de transformación social y global, además de la clase social bien definida, a otros actores y grupos subalternos como son los indígenas, jóvenes, y a movimientos como los feministas, ecologistas, estudiantiles, etc. En este sentido, los ejes de lucha se desplazan ahora, hacia el machismo, la gerontocracia, el racismo, la relación del hombre con la naturaleza, la contaminación, derechos colectivos, así como formas diversas de discriminación.

Estos nuevos movimientos antisistémicos van a permitir descentralizar el poder con organizaciones más plurales y menos verticales. Además, la lucha por la tierra seguirá vigente pero, va a cambiar de significado, debido a un nuevo contexto social y político, ahora orientado hacia el territorio. Germinan entonces, estos nuevos movimientos que nacen como una crítica a la vieja izquierda reformista y dogmática (Wallerstein, 2008 & Aguirre, 2012, CONAIE, 2009).

Es importante ahondar en las nuevas formas de organización de estos últimos movimientos sistémicos, porque la relación entre líderes y bases se transforma radicalmente, la cual camina de un liderazgo individual y jerárquico predominante en la vieja izquierda a una dirigencia colectiva y horizontal en los nuevos movimientos antisistémicos. Observamos sin duda, que la percepción es distinta a la de los movimientos anteriores a 1968. Ahora, en cambio, todos los militantes se consideran como “iguales”, Aguirre explica:

“El ejercicio de un cargo cualquier no otorga superioridad alguna a quien lo ejerce, y los dirigentes son más bien parte de la base misma, y no están en ninguna cúpula extraña, creyéndose los detentores de todo el saber y el poder del pueblo (Aguirre, 2012: 22).

Como paréntesis. Este postulado resulta interesante porque en nuestra propuesta criticamos que hasta cierto punto, en este escenario, se “vanagloria” a la dirigencia del movimiento indígena, y justamente planteamos que, los intelectuales orgánicos, (desde un enfoque gramsciano), se encuentran colaborando con “sectores hegemónicos”, con esto, no negamos las visibles “relaciones orgánicas” surgidas en la vieja izquierda.

Continuando con la distinción entre movimientos antisistémicos antes y después de 1968, Wallerstein proporciona claves analíticas para entender la evolución histórica reciente de los movimientos sociales, y sobre todo, para comprender el pasaje del predominio clasista del movimiento campesino al predominio identitario del movimiento indígena ecuatoriano y por lo tanto, en este caso, podremos observar esta reconversión a partir de los años setenta en adelante. Sin embargo, no será fácil para el “ideal tipo” de nuevo movimiento antisistémico en Ecuador debido a que se enfrentará con diversas contradicciones, sobre todo, para “no caer” en las lógicas de la vieja izquierda inspirados en

los partidos comunistas pro soviéticos. Pasemos a ver el contexto sociopolítico del movimiento campesino al movimiento indígena propiamente ecuatoriano.

2.1 Movimiento campesino, de los años 30 a los 70

“La serie de transformaciones agrarias de las décadas de los años 60 y 70, mediante reformas agrarias, sólo ayudaron a suprimir las formas precarias de producción que eran obstáculos para el desarrollo y fueron medidas que contribuyeron a colmar la insurrección indígena”.

Luis Macas

Adentrándonos al tema particular que nos atañe, Rowstorowski dice que el mundo andino era demasiado “original y diferente” para ser comprendido por hombres “venidos de ultramar, preocupados en enriquecerse, conseguir honores o evangelizar por la fuerza a los naturales” (Rowstorowski, 2007). Sin duda, la historia de la lucha indígena puede remontarse a la resistencia contra la conquista, la dominación colonial, el régimen hacendatario y, una vez pasados los procesos de las independencias formales, a “las formas ventrílocuas” de integración de los pueblos indígenas al Estado nacional (Guerrero 2010).

Nos interesa abordar el movimiento campesino a partir de la década de los años 30. Aquí, el contexto político gira en torno al auge de la revolución rusa y de la primera insurrección obrera ecuatoriana de 1922, cuando se realiza la *Huelga General de Guayaquil* por parte de los sectores populares de la sociedad que sufren la amenaza del hambre, y que son reprimidos durante el gobierno de José Luis Tamayo. Ante este escenario, prevalece un fuerte surgimiento de partidos de izquierdas, como el partido comunista y socialista ecuatoriano (Simbaña, 2005).

En términos de Wallerstein, la revolución rusa “consagra las lecciones aprendidas del fracaso de 1848” y trae como consecuencia el impulso y consolidación de movimientos antisistémicos tradicionales en todo el sistema mundo (Wallerstein, 2008: 68). Los pueblos indios del Ecuador no serán excepción para esta dinámica global, por lo que, en la primera mitad del siglo XX, las luchas indias se caracterizan por una fuerte exigencia de demandas por los derechos de las comunidades.

En esta década de 1930, el objetivo principal es con los abusos extremos de los latifundios, y la dinámica del movimiento campesino es visiblemente clasista. Claramente,

en el país andino, las clases dominantes están conformadas por las oligarquías terratenientes, quienes despojan de sus tierras al campesinado.

Es mediante estos instrumentos –Ley de Organización y de Régimen de Comunas (1937) y el Código de Trabajo Nacional (1938) – que, los campesinos demandan la “propiedad de la tierra” frente al Estado. Aunque muy esporádicamente en 1934 empiezan a surgir las “huelgas en las haciendas”. Es a partir de 1938 que los sindicatos urbanos protagonizan con mayor fuerza política, mediante la aprobación del Código de Trabajo Nacional (CTN) que establece “un salario mínimo, una jornada de ocho horas, el derecho a la huelga y a la sindicalización” (Becker & Trujillo, 2009: 134).

Para Diego Iturralde, ésta legislación es un gran paso porque representa una forma de que el gobierno perciba que, “los obreros indígenas de las haciendas se enfrentan a cuestiones semejantes a las que tienen que hacer frente los campesinos mestizos de la sierra, los montubios¹ costeños y los obreros urbanos pobres” (Iturralde 1984: 21- 33). Sin embargo, la realidad está alejada de los contenidos del CTN porque continúan las explotaciones y opresiones en las haciendas.

Dentro de las organizaciones que estructuran el movimiento campesino de este periodo, se encuentra el sindicato de *El Inca* (en Pesillo, Tierra Libre de Muyurcu Cayambe, provincia de Pichincha), creado en 1927, paralelamente prevalecen otros sindicatos de este tipo:

Estos sindicatos fueron organizados por los **huasipungueros, arrimados y yanaperos**, el objetivo principal era terminar con los extremados abusos de los latifundios contra los indígenas; en 1934, se realizó la movilización de la Conferencia de Cabecillas Indígenas que buscó caminos para construir una organización a nivel regional y nacional [...]

En el 1944 se funda la Confederación de Trabajadores del Ecuador (CTE) que incorpora a sindicatos agrarios, ligas campesinas, y cooperativas agrícolas como parte de su organización. La CTE trabaja conjuntamente, con las organizaciones indias del país, entre ellas, la Federación Nacional Campesina e India. El principal objetivo de la CTE es crear

¹ El Pueblo Montubio en particular surge del mestizaje entre indígenas, negros y blancos a inicios del siglo XV.

una alianza “obrero campesina unificada para luchar por problemas comunes” (Becker & Trujillo, 2009: 132). Como parte de un “ala agraria” surge más tarde (1945), la Federación Ecuatoriana de Indios (FEI) que, se reivindica desde una perspectiva de clase.

La FEI es fundada por el Partido Comunista y el Partido Socialista. Entre los principales luchadores campesinos están Dolores Cacuango, Jesús Gualavisí y Tránsito Amaguaña. Mediante esta organización, se promocionan las demandas iniciales del movimiento campesino en construcción, en torno a las cuestiones del acceso a la tierra, a los servicios básicos, a la reforma agraria y a la defensa del idioma nativo. Por ejemplo, en 1946, Cacuango constituye la primera escuela bilingüe (kichwa-castellano), planteándose como principal antecedente para el futuro sistema bilingüe intercultural y reconocido más tarde por la Asamblea Constituyente (1998 y 2008). Esta organización –FEI– está compuesta por sindicatos, comunas, cooperativas, instituciones culturales y defensivas indígenas².

Durante la década de los años 40, se siguen defendiendo las luchas y demandas de las décadas anteriores que consisten básicamente, en mejores condiciones laborales, abolición de los huasipungos (familias de peones de las haciendas), exoneración de las huasicamías (servicio doméstico obligatorio por parte de las esposas o hijas de los huasipungueros), cesación del castigo de los mayordomos, pago directo y en efectivo, es decir, luchas dentro de las haciendas y demandas gremiales (Simbaña 2005: 156 & Guerrero, 1986). Mercedes señala que históricamente, “los indios fueron vistos como pueblo o civilización agrícola organizada en comunidades, con tierras colectivas y asentamientos llamados parcialidades, una doble perspectiva que fue oficialmente reconocida por las leyes comunales” (Prieto, 2004: 169).

Para la década de los años 50 continúan las protestas que demandan principalmente dos elementos: salarios y tierra. Aunque con un menor protagonismo, también en la costa ecuatoriana prevalecen las movilizaciones entorno al Sindicato de Trabajadores Agrícolas Campesinos Pobres y Obreros Rurales del Guayas.

Ante este panorama, el movimiento campesino se declara frecuentemente como “revolucionario”, con el objetivo de impulsar una “transformación fundamental” de las relaciones sociales. En los fundamentos organizativos de la FEI se lee:

² Capítulo II: los fundamentos organizativos de la F. E. I. En estatuto de la FEI

Los medios de producción, o sea las fábricas, las tierras, las minas, etc., son de propiedad de unos pocos que extorsionan a las mayorías de los países capitalistas, y especialmente a nosotros los indígenas, tradicionalmente relegados y sometidos a una situación de inferioridad³.

Así, la FEI representa la principal “expresión organizativa”⁴ de los grupos campesinos de la sierra ecuatoriana durante el periodo 1940 a 1960. Observamos que, en los movimientos antisistémicos tradicionales, indudablemente, el enemigo a primera vista es la burguesía y los terratenientes, dueños de los medios de producción, en este sentido, la expresión directa del Estado son los hacendados.

De acuerdo a Andrés Guerrero, durante la década de los 60, la FEI dirige y encabeza una lucha por la “tenencia de la tierra” (Guerrero, 1991). Ante los experimentos para “modernizar” el campo a través de la aprobación de la Ley de la Reforma Agraria de 1964, el movimiento campesino argumenta, en los fundamentos organizativos de la Federación, una “revolución nacional liberadora, anti-imperialista, anti-feudal” y contradicen el gran argumento de la venidera “modernización de la hacienda tradicional”, a saber,

Por eso nuestra federación plantea la reforma agraria democrática, la entrega de la tierra al que la trabaja, la ayuda técnica, crediticia y el cooperativismo, todo esto enmarcado en la revolución nacional liberadora, anti-imperialista, anti-feudal y democrática, hasta conseguir un gobierno obrero-campesino que respete nuestros derechos⁵.

La aprobación de la Ley de Reforma Agraria (1964) por un lado, adopta la Ley de Comunas (aprobada en 1937) en la que se constituye “legalmente” las comunidades y los cabildos indígenas, (la comuna en este sentido, es una “unidad político administrativa y territorial”), por otro lado, representa una modernización de la hacienda tradicional y la “eliminación de las relaciones precarias de producción”, en el sentido que se prohíbe el “concertaje de indios” (Dávalos, 2005: 3) asimismo, la estructura de la tenencia de la tierra

³ Capítulo II: los fundamentos organizativos de la F. E. I. en Estatuto de la FEI

⁴ *Ibíd*em

⁵ Capítulo II: los fundamentos organizativos de la F. E. I. en Estatuto de la FEI

se redefine, pues la mayor superficie agraria que corresponde al 64,4% es controlada por los propietarios de las haciendas (Sánchez, 2010: 64).

Entonces, con ésta aprobación, se sacuden los intereses del movimiento campesino, pues resulta un proceso de “arriba para abajo, estrictamente controlado desde el Estado” (Simbaña, 2005: 157). Tenemos la consecución, aunque sea parcial, de una de las demandas centrales del movimiento campesino, decimos parcialmente porque en las provincias de mayor población indígena la “redistribución de la tierra” es “desigual” (Sánchez, 2010: 64), y la realidad de los campesinos en las haciendas continúa bajo dominaciones y absolutismos esto a su vez, reduce la movilización de los pueblos indios.

En este sentido, para el dirigente indígena Luis Macas, el Estado desarrolla políticas que “no sirven” para solucionar los problemas estructurales del país. Las acciones aplicadas al ámbito rural responden “exclusivamente” a las necesidades de “modernización capitalista de la agricultura” (Macas, 1992: 21). En este panorama, también participan las ONG’s en temáticas vinculadas al “desarrollo rural” que fungen como “promotores de la iglesia y del Estado” (Sánchez, 2010).

Esta coyuntura particular coincide, además, con la coyuntura general de 1968, lo que provoca el paso a una nueva forma de lucha para los pueblos indígenas en Ecuador: al movimiento indígena propiamente dicho, que incluye un nuevo discurso como “ciudadanos étnicos”, que ahora exigen un “reconocimiento colectivo” en sus relaciones con el Estado (Guerrero, 2000 & Entrevistados, 2013). Ésta nueva forma será una característica del movimiento indígena antisistémico en construcción. Ahora, interpela la matriz conceptual que está hecha desde la “igualdad”, y argumenta que los pueblos indígenas se configuran a partir de la diferencia, lo que conlleva un “choque fuerte” en la matriz política del estado moderno. Antes de la liquidación de la hacienda el enemigo del indio era el hacendado, luego ya no hay intermediarios y el indio le reclama al Estado. Se amplía y moderniza el marco de referencia y la relación con el indio.

2.2 El Movimiento Indígena Ecuatoriano: finales de los años 70 a los años 2000

“Cuando fundamos la Ecuarrunari, y luego la Conaie ya no decíamos que éramos una confederación campesina, no, ahora decimos que somos el movimiento indígena”.

Blanca Chancoso

Para Wallerstein, la segunda revolución mundial de 1968 se constituye como una crítica radical a la reproducción de relaciones de reproducción de la sociedad en clase y, al mismo tiempo, una crítica hacia instituciones sociales donde son reproducidas dichas relaciones. Por lo tanto, surgen múltiples movimientos antisistémicos, en diversos paisajes geográficos: en la Columbia University, en París, en Praga, en Ciudad de México, en Tokio, en el Octubre Italiano. El autor plantea que “no existía una dirección central, tampoco una planificación táctica calculada” y explica:

En cierto sentido, la explosión fue una sorpresa tanto para los participantes en la misma como para aquellos contra los que se dirigía. Los más sorprendidos fueron los movimientos de la vieja izquierda [...]. Pero la explosión era muy poderosa: hizo saltar en pedazos muchas relaciones autoritarias y pulverizó sobre todo el consenso de la Guerra Fría en ambos frentes” (Arrighi, Hopkins, Wallerstein, 1999: 87-88).

El rasgo central de 1968 como “revolución mundial” consiste en una rebelión de “carácter sistémico” dirigida simultáneamente, primero, “contra las fuerzas dominantes del sistema mundial capitalista” y segundo, “contra los logros de la vieja izquierda histórica” (Ibíd, 1999: 97).

Zibechi plantea tres corrientes político-sociales nacidas en América Latina que representan el esqueleto de los movimientos latinoamericanos, primero, las *comunidades eclesiales* que tienen como base la “teología de la liberación”, segundo, la *insurgencia indígena* portadora de una “cosmovisión distinta de la occidental” y el *guevarismo* inspirador de la “militancia revolucionaria”. Estas tres corrientes, coinciden con una categoría primordial denominada “mestizaje”, que será la característica particular de los movimientos latinoamericanos (Zibechi, 2008: 19).

En este sentido, Zibechi coincide con Wallerstein y explican que los nuevos movimientos sociales de América Latina están “transitando por nuevos caminos”, en este recorrido los movimientos toman distancia del “viejo modelo sindical” y también, de los

“nuevos movimientos de los países centrales” para comenzar a construir un “mundo nuevo” en las brechas que han abierto en el modelo de dominación:

“Estos movimientos representan las respuestas al terremoto social que provocó la oleada neoliberal de los ochenta, que trastocó las formas de vida de los sectores populares al disolver y descomponer las formas de producción y reproducción, territoriales y simbólicas, que configuraban su entorno y su vida cotidiana” (Zibechi, 2008: 19).

En Ecuador, este panorama general se traduce en la crisis de los partidos comunista y socialista y de los sindicatos obreros – campesinos tradicionales, es decir, en la crisis de las organizaciones de base que sostienen el movimiento campesino. Además, en el desconocimiento por parte del Estado moderno a la existencia de una cultura política en la organización social de los pueblos indígenas.

No obstante, cabe recalcar el movimiento indígena en Ecuador, presenta características particulares que las distinguen de los movimientos de las sociedades centrales. De acuerdo a Luis Macas, las causas habría que buscarlas en “la acumulación de explotación y opresión” de los pueblos indios por más de 500 años. Ahora, los ejes movilizadores para las luchas del movimiento indígena serán “la defensa y recuperación de la tierra y territorialidad, y una evidente unidad por una fuerte revitalización de la identidad étnica del pueblo indio” (Macas, 1992: 19).

El movimiento indígena ahora es protagonizado por indígenas, mujeres, pobres y está inspirado en los “sueños de sus antepasados” (Zibechi, 2008 & CONAIE, 2009). En diferentes contextos políticos y sociales, la lucha del movimiento indígena ecuatoriano, se caracteriza bajo las siguientes luchas sistémicas que plantea Zibechi.

Primero, la construcción de una nueva territorialidad, en respuesta a la crisis de la hacienda como espacio tradicional de contienda. La reubicación de la movilización en nuevos territorios, ubicados en los márgenes de la ciudad y las zonas de agricultura intensiva, se desarrolla sobre el modelo comunitario de organización y producción autogestionada. Enseguida, esta lucha sistémica va completarse con la construcción de una autonomía material y simbólica, frente al Estado y su política instituida en partidos y sindicatos, debido a una creciente capacidad de financiamiento propio. En efecto, la

revalorización de la cultura y la afirmación de la identidad de los pueblos y nacionalidades, sobrepasa la dimensión del concepto de ciudadanía.

Al mismo tiempo, existe la capacidad de formar intelectuales y profesionales propios al movimiento, mediante la lucha por el acceso a la escolarización. Pues, queda atrás el tiempo en el que intelectuales ajenos al movimiento indígena, en su mayoría mestizos, hablaban en su nombre. Junto con el nuevo protagonismo de la mujer indígena, debido a la transformación de las relaciones de género en los pueblos y nacionalidades.

Otra de las principales características planteadas y promovidas por el movimiento indígena es sin duda, la preocupación por una nueva manera de producir en relación con la “*pacha mama*”, que no genere alienación del ser humano ni depredación del medioambiente. La concepción del trabajo, propia a la cosmovisión de los pueblos y nacionalidades, tiende a reproducir la vida comunitaria, en forma de redes de auto-organización. (Este elemento lo encontraremos más adelante con el reconocimiento de los derechos de la Naturaleza incorporados en la Constitución Política del 2008)

Y por último, en la lucha antisistémica del movimiento se adoptan nuevos repertorios de acción, mediante formas auto-afirmativas que buscan visibilizar las señas de identidad de los pueblos y nacionalidades ante la opinión pública: “tomas” de iglesias, “tomas” urbanas, bloqueos viales, expresiones artísticas, desarrollo de medios comunitarios de comunicación, entre otros.

Con base en estas nuevas particulares, las dinámicas del movimiento indígena ecuatoriano se constituyen como características de un nuevo movimiento antisistémico, es decir, como “una crítica consciente y abierta al capitalismo”, al identificar una forma de opresión que sobrepasa las relaciones de producción: las categorías raciales del sistema mundo. Queda clara la crítica que, deja en evidencia al racismo como un “mecanismo de control de los productores directos a escala mundial” (Wallerstein, 2013: 74). En esta dirección, con la lucha antisistémica del movimiento indígena se confronta la “ideología global” que ha justificado la desigualdad. Para Wallerstein, el racismo no sólo ha sido “autorrepresivo” sino también, “opresivo” (Wallerstein, 2013: 69).

Entonces, la lucha política del movimiento indígena se inscribe en el marco de confrontación de los “pilares culturales” del sistema mundo que, se verá reflejada en el

Proyecto Político de la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE):

“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 tienen en común el cuestionar y poner al descubierto la injusticia social y explotación económica, el ineficiente y caduco sistema jurídico político y administrativo”⁶.

Esta marginación, discriminación, opresión y exclusión han sido “un conjunto de enunciados ideológicos” mediante el cual, se ha “justificado la jerarquización de la fuerza de trabajo y de la distribución sumamente desigual de sus recompensas” (Wallerstein, 2013. 68).

En las décadas de los setenta y ochenta, la transformación del movimiento campesino en movimiento indígena, se debe, en gran medida, a la irrupción de un nuevo factor simbólico: la identidad. Luis Macas dice que “luchar por la identidad es otra forma de luchar políticamente, es otra resistencia al poder, a los discursos de la globalización, al militarismo, a la guerra” (Macas, 2005: 36).

El movimiento indígena, en términos de Melucci, construye un sistema de acción denominado: identidad colectiva, para esto “elabora sus expectativas y evalúa las posibilidades y límites de su acción, lo que implica una capacidad para definirse a sí mismo y a su ambiente” (Melucci, 2010: 66).

Teóricamente, la identidad colectiva, de acuerdo al mismo autor, enlaza tres dimensiones principales: primero, la “formulación de las estructuras cognoscitivas relativas a los fines, medios y ámbito de la acción”; segundo, la “activación de las relaciones entre los actores, quienes interactúan, se comunican, negocian y adoptan decisiones”; y, tercero, la “realización de inversiones emocionales que permiten a los individuos reconocerse” (Melucci, 2010: 66). La dirigente, Blanca Chancoso explica adecuadamente este factor simbólico de la identidad:

A finales de los 70, nos reorganizamos, nos reagrupamos en la lucha por la tierra pero **ya con carácter de identidad, más allá de lo que es clase:**

⁶ Ver Proyecto Político de la CONAIE

por la reivindicación propia de los pueblos indígenas enmarcada en la lucha por la liberación independentista, por el derecho a la tierra, el derecho a la identidad, a la educación desde nuestra cultura, no con la inclusión de cualquier programa para aprenderse el “abc”, sino el “abc” con historia, con identidad (Chancoso, 2011 en Harnecker, 2011).

Por su parte, Raul Ilaquiche ejemplifica lo “positivo” de la lucha del movimiento:

“Es que estamos en condiciones de gobernar y de decir que si tenemos pensamientos, se ha logrado posicionarse la cuestión de identidad, se ha fortalecido nuestro pensamiento, hace 20 años atrás teníamos vergüenza de ser indígenas, ahora todos quieren ser indígenas, es extraordinario este cambio que se ha logrado a través de debates políticos”.

Por lo tanto, el movimiento indígena ecuatoriano empieza a distinguirse además de su estrategia clasista, por sus luchas antisistémicas de carácter cultural en torno a la reivindicación de una determinada “identidad” y a los “combates frontales” en contra de la discriminación racial, en esta dirección, Wallerstein dice que el racismo:

“Mantiene a la gente adentro en términos ocupacionales cuando se requiere su trabajo actual y permite al sistema ponerla a la espera en otras ocasiones, aunque siempre la pone a la espera de manera tal que pronto pueda ponerse en actividad cuando cambia la coyuntura del mercado” (Wallerstein, 2007: 99)

En este sentido, el movimiento combina una estrategia etnicista – clasista para “deslegitimar a nivel mundial” al racismo en todas sus variantes y ocurre, en términos de Luis Macas “un cambio en la correlación de fuerzas y en la situación política global” (Macas, 1992: 18).

Como paréntesis, durante esta década, de acuerdo a Alberto Acosta, el país se vuelve “atractivo” para las inversiones y bancos extranjeros por el “creciente monto de los ingresos producidos por las exportaciones petroleras”. Esta explotación de crudo constituye el revitalizador de la economía, otorgándole a Ecuador la imagen de *nuevo rico* (Acosta,

2009: 40). También, la construcción del movimiento indígena constituye el hecho de que diversas organizaciones amazónicas firman convenios con instituciones nacionales y extranjeras. Los objetivos explícitos de estos acuerdos radican en la implementación de programas en el ámbito educativo a nivel local, al mismo tiempo que se incrementan las “luchas contra transnacionales y defensa de territorios ancestrales”. Como por ejemplo, los conflictos socio-ambientales del pueblo Sarayaku, o el caso “Chevron-Texaco” en la amazonia ecuatoriana. En este escenario, Macas cuestiona el “uso tecnológico depredador y capitalista de la tierra”, criticando las “políticas de colonización” (Macas, 1992: 22) aplicadas a la Amazonia, pues “no han favorecido a pueblos indígenas”. Por el contrario, la situación se agudiza mediante despojos de los territorios e intervención por parte de empresas extranjeras.

Esta coyuntura se constituye entonces, como otra razón para que los pueblos y nacionalidades indígenas luchen para el reconocimiento de sus derechos sobre los territorios en disputa por la explotación de los recursos naturales⁷. Este fenómeno constituye una respuesta a la imposición pública del neoliberalismo, que disloca las formas territoriales y simbólicas que conforman la vida de los pueblos indígenas.

Además, debido la represión de los gobiernos militares –de 1971 a 1976– inicia un proceso de renovación organizativa en el movimiento que tiene como respuesta la creación de las tres principales Confederaciones en el país: la *Runacunapac Riccharimui* (ECUARUNARI) en 1972, la Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Amazonia Ecuatoriana (CONFENIAE) en 1980 y la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE) en 1986.

⁷ Esta lucha aún prevalece, se ve reflejada en la actualidad. En el capítulo V abordaremos con mayor profundidad ésta temática.

2.3 Renovación organizativa

La dinámica organizativa en el movimiento campesino, en efecto, se relaciona con el proceso de comunalización del campesinado. Proceso que permite otro escenario re-organizativo a partir de las Reformas Agrarias y la lucha por la tierra, pero además, incorpora nuevas demandas como la lengua, la educación, la territorialidad, y un nuevo factor: la identidad cultural. En este sentido, las demandas del movimiento indígena giran en torno a las culturas e identidades indígenas.

Ante este escenario, con el apoyo de sectores de la iglesia progresista (importancia de la figura de monseñor Proaño como representante de la teología de la liberación en Ecuador), se crea la Confederación Kichwa del Ecuador (ECUARUNARI) en 1972, en la comuna de Tepeyac de la provincia de Chimborazo, como resultado de un congreso al cual asisten más de 200 delegados, representantes de organizaciones indígenas campesinas, cooperativas, cabildos, principalmente de las provincias de Imbabura, Pichincha, Cotopaxi, Bolívar, Chimborazo y Cañar.⁸

El principal objetivo de la ECUARUNARI consiste en “propiciar dentro de la población indígena la toma de conciencia, en orden a lograr una recuperación social, económica y política”. Además, esta nueva organización⁹ impulsa diferentes movilizaciones, y tiene una participación importante en la Reforma Agraria, ya que contribuye a que el gobierno militar dicte una segunda Ley Agraria (la de 1973). Sin embargo, las reformas agrarias resultan iniciativas estatales para “integrar” al “campesino” a la nación. La serie de transformaciones agrarias representan “obstáculos para el desarrollo” de los pueblos indígenas y contribuyen a “colmar la insurrección indígena” (Macas, 1992: 22).

A la par, a finales de esta década, también se conforma el Frente Único de Lucha Campesina, que agrupa federaciones campesinas y a partir de aquí, las organizaciones campesinas se articulan alrededor del Seguro Social Campesino, con la Confederación Nacional del Seguro Social Campesino (CONFUNASSC)¹⁰.

⁸ Ver Constitución del *ECUARUNARI* en www.ecuarunari.org

⁹ Ver Historia de la *ECUARUNARI* en www.ecuarunari.org

¹⁰ En Manabí. Cubillos, 2011; Chancoso, 2011 en Martha Harnecker

No hay que olvidar que la lucha por la tierra sigue siendo esa constante que atraviesa las luchas indias, es decir, la lucha de *larga duración* (como diría Fernand Braudel) ahora encuentra diferentes “contenidos, objetivos, sujetos sociales, sentido y significado general” (Aguirre, 2012: 111) marcados por tiempos y periodos históricos cambiantes de acuerdo a los contextos geopolíticos en Ecuador.

Finalmente, en la década de los ochenta surge el Consejo Nacional de Coordinación de Nacionalidades Indígenas (CONACNIE), mismo que funge como promotor de la consolidación de los pueblos indígenas. Dicho Consejo convoca a un primer Congreso¹¹ (del 13 al 16 de noviembre de 1986), que da pie a la constitución de la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE), Confederación que actúa como un interlocutor clave en relación con el gobierno en turno.

La CONAIE es una organización de las nacionalidades y pueblos indígenas que plantea un proyecto político de carácter nacional (no sólo indígena), pues a lo largo de su tarea “propone a los sectores no indígenas” sumarse a la creación de un Estado plurinacional y democrático para todos los ecuatorianos (Guatemal, 2006: 9 & Entrevistados, 2014).

Actualmente, la CONAIE aglutina a sus tres organizaciones filiales: la Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Costa Ecuatoriana (CONAICE), la Confederación Kichwa del Ecuador (ECUARUNARI) y la Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Amazonía Ecuatoriana (CONFEAIE). La columna vertebral de ésta nueva organización se inscribe en las luchas continuas de los pueblos y nacionalidades indígenas. El Consejo de Gobierno plantea los siguientes objetivos:

Consolidar a los pueblos y nacionalidades indígenas del país, luchar por la defensa de tierras, territorios indígenas y los recursos naturales; fortalecer la educación intercultural bilingüe; luchar contra el colonialismo y neocolonialismo; promover la participación mediante el establecimiento de

¹¹ “Los temas planteados en tal congreso fueron: consolidar a los pueblos y nacionalidades indígenas del Ecuador, luchar por la tierra y territorios indígenas, luchar por una educación propia (intercultural bilingüe), luchar contra la opresión de las autoridades civiles y eclesiales, luchar por la identidad cultural de pueblos indígenas, contra el colonialismo y por la dignidad de pueblos y nacionalidades indígenas” (Ver, Resistencia y Organización Social de los Pueblos Indígenas en sitio oficial de la CONAIE <http://www.conaie.org/sobrenosotros/que-es-la-conaie>)

una democracia participativa, y, mantener las relaciones internacionales entre las nacionalidades indígenas del Continente Abya Yala¹².

De acuerdo a la estructura organizativa, la CONAIE agrupa a los siguientes pueblos y nacionalidades: Shuar, Achuar, Siona, Secoya, Cofan, Waorani, Zapara, Shiwiar, Andoa y Kichuas en la región Amazónica. Tsachila, Epera, Chachi, Awa, Manta y Wankavilka en la Costa y a los pueblos de la nacionalidad Kichua: Palta, Sarakuru, Kañari, Puruwà, Chibuleo, Tomabela, Salasaca, Kisapincha, Waranka, Kitukara, Kayampi, Otavalo, Karanki, Natabuela y Pasto en la sierra.

Con la constitución “formal” de la CONAIE, se consolida, como referimos anteriormente, el movimiento indígena, pues el desmantelamiento del Estado keynesiano transforma la relación de los pueblos y nacionalidades indígenas a la política instituida, ante la cual ellos adquieren mayores espacios de autonomía y empiezan a orientar sus demandas hacia nuevos rumbos, en lo cultural e identitario. En el caso ecuatoriano, las políticas neoliberales de ajuste encuentran sus ejecutores en los gobiernos de León Febres Cordero y Rodrigo Borja Cevallos. Es durante el mandato de este último que se produce el primer levantamiento indígena, en 1990, como portador de una nueva cultura política.

Podríamos abreviar que el movimiento indígena ecuatoriano, se encarga de reconstruir el tejido social, destruido por el autoritarismo de la dictadura militar y las reformas neoliberales de los gobiernos de la transición democrática (Entrevistados 2013 & Dávalos, 2014).

En suma, después de un proceso histórico de lucha colectiva, los pueblos y nacionalidades indígenas consiguen constituirse como el núcleo principal de la dinámica de construcción del Estado plurinacional, que refiere sin duda, a una “reformulación del sistema económico”.

Aquí, el concepto de plurinacionalidad representa un intento decisivo para la superación del paradigma clásico del Estado-nación, por lo que una percepción etnocentrista lo asimila mecánicamente con un proyecto político de separatismo, según la

¹² Ver, Resistencia y Organización Social de los Pueblos Indígenas en sitio oficial de la CONAIE <http://www.conaie.org/sobre-nosotros/que-es-la-conaie>)

ficción de un nuevo “Estado aparte” o “para-Estado”. Luis Macas explica que, con el proyecto del Estado plurinacional es posible crear la unidad en la diversidad:

“Es posible reconstituir el pasado para reconstruir el futuro, es posible un derecho que respete las diferencias fundamentales de todos y todas, y es imprescindible cambiar las bases de nuestro contrato social por uno que posibilite el respeto a las diferencias” (Macas, 1992: 45)

El movimiento indígena busca consolidar la necesidad de una refundación del Estado, mediante dos elementos constitucionales: la plurinacionalidad e interculturalidad. Según Sousa Santos, estos dos últimos conceptos se encuentran entrelazados:

“La plurinacionalidad es el reconocimiento de que la interculturalidad no resulta de un acto voluntarista de arrepentimiento histórico de quienes tienen el privilegio de hacerlo. Es más bien el resultado de un acto político consensuado entre grupos étnico-culturales muy distintos con un pasado histórico de relaciones que, a pesar de su inherente violencia, abre, en la presente coyuntura, una ventana de oportunidad para un futuro diferente” (Sousa Santos, 2010:118).

Dicha coyuntura se refiere directamente a la adopción de la Constitución política del 2008, que consagra la idea de democracia intercultural, en base a cuatro factores claves que plantea el mismo autor, primero, la pluralidad de modos de deliberación democrática, basada en la transformación del voto en consenso, la elección en rotación de cargos públicos, así como del mandato en responsabilidad ética en el desempeño de los mismos; segundo, la coexistencia de criterios cuantitativos de representación, típica de la cultura política occidental, con criterios más conformes con las cosmovisiones indígenas; tercero, el reconocimiento de los derechos colectivos de los pueblos indígenas, como garantía del ejercicio de los derechos individuales, y cuarto, el reconocimiento de nuevos derechos colectivos en relación a los recursos naturales, a la soberanía alimentaria y a los saberes ancestrales (Sousa Santos, 2010:98).

Por último, Macas reitera, *¿Qué entendemos nosotros, los pueblos indígenas, cuando hablamos de la construcción de un Estado Plurinacional?*, a saber:

“Nos estamos refiriendo a una reformulación de la democracia. Una democracia no solamente representativa, sino una democracia participativa, comunitaria; una democracia mucho más amplia, basada en el diálogo, en el consenso, en la revocatoria y fiscalización permanentes” (Macas, 2005: 38).

Esta propuesta es una clara manifestación de la crisis del Estado ecuatoriano que se ha constituido como el principal garante de la “nación burguesa moderna”, y por ende, de la crisis de la unidad nacional (Wallerstein, 2013). La participación de un sector que históricamente, ha sido subsumido y marginado por tal “unidad nacional” refuta entonces, la entidad estatal.

2.4 Ciclo de movilizaciones de los años noventa

Estas diversas organizaciones, integradas por nacionalidades indígenas de la costa, sierra y amazonia, conducen “levantamientos indígenas”, en diferentes tiempos y espacios, que empiezan a ritmar la vida política nacional.

El consenso neoliberal compartido por los sucesivos gobiernos en el poder del Estado, a lo largo de los años 80 y 90, llevan a la adopción sistemática de políticas públicas de ajuste estructural, tendientes hacia la privatización de los servicios públicos y básicos y hacia la liberalización total del mercado económico nacional, como políticas que van a encontrar en las sucesivas movilizaciones de los pueblos y nacionalidades indígenas, respuestas sistemáticas de rechazo. Es en este apartado que, se describe brevemente, el ciclo de movilizaciones, puntualizando en los levantamientos más importantes: julio de 1990, abril de 1992, junio de 1994, enero-febrero de 1997, enero de 2000 y enero de 2001.

Julio de 1990 marca el inicio de una serie de movilizaciones, apoyadas en organizaciones renovadas, que permiten al movimiento indígena en construcción irrumpir en la escena mediática y hacer valer sus demandas igualitarias. La “toma de Quito” ilustra no sólo un nuevo repertorio de acción, sino, sobre todo, la visibilización de un amplio sector de la población que hasta la fecha había sido sistemáticamente invisibilizado. Constituye, por lo tanto, el detonante que marca una nueva etapa en la historia nacional, no

sólo para la movilización de los pueblos y nacionalidades del Ecuador, sino también, para la constitución de un nuevo actor político, no individual sino colectivo, cuyo protagonismo creciente no dejará de marcar pautas, a partir de ese entonces, sobre la definición de los contenidos del debate público legítimo en el país.

Para Luis Macas uno de los aportes esenciales que logra esta “toma” de la capital es el reconocimiento de que el país “no está habitado solamente por blancos,” (Macas, 2001: 106) lo que permite el impulso del conocimiento de las “identidades” de los diferentes grupos sociales (mestizos, indios, montubios, afroecuatorianos)

Enseguida, para abril del año 1992, la Organización de Pueblos Indígenas de Pastaza (OPIP) efectúa una marcha significativa que arranca en la selva amazónica (Pastaza) hasta la capital (Quito). El objetivo principal radica en luchar por la legalización de los terrenos amazónicos y la defensa de la selva amazónica, en manos de grandes empresas petroleras, madereras y mineras.

Este mismo año, la CONAIE se moviliza en rechazo al “Quinto Centenario del descubrimiento de América” e invita a conmemorar los "500 años de resistencia indígena, negra y popular". Con la consigna de “no bailaremos sobre la tumba de nuestros abuelos”, los indígenas se movilizan en distintos puntos del país. Entre las acciones que realizan, se encuentra el bloqueo de carreteras centrales en el país (Ambato-Riobamba, Ambato-Guaranda, Ambato-Baños, y de las vías inter-cantonales y parroquiales), de carreteras internacionales (La Panamericana norte, en el sector de Tuntatacto), la obstaculización de la salida de productos alimenticios desde la provincia de Tungurahua hacia otras zonas del país¹³.

Estas acciones buscan exigir al gobierno “el reconocimiento y cumplimiento” de las demandas de los pueblos indígenas. En este sentido, Miguel Lluco, dirigente histórico del movimiento indígena, asegura, "la realidad plural del país se manifiesta cuando el indígena se asume como ese otro que existe y que tiene sus diferencias y sus derechos" (Lluco, 2000: 11).

En junio de 1994, la CONAIE y la Coordinadora Nacional Agraria realizan una campaña llamada “Movilización por la Vida”, la cual plantea modificaciones a la *Ley de*

¹³ Explored.com. (09 de octubre de 1992). Movilización indígena en la sierra. Recuperado de <http://www.explored.com.ec/noticias-ecuador/movilizacion-indigena-en-la-sierra-56170.html>

Desarrollo Agrario, debido a que el texto únicamente, beneficia al sector de empresarios agrícolas y tiene como objetivo “privatizar” el uso del agua, y liberar el comercio de tierras, “desintegrando el régimen de propiedad comunal” (Lucas, 2000).

En febrero de 1997, el movimiento indígena “ocupa” la Catedral de Quito. Durante el periodo que va de noviembre de 1998 a febrero de 1999, predomina la “crisis financiera” en la que las finanzas nacionales se ven afectadas por la caída de la economía del 7%, el precio del barril de petróleo a USD 7 y una inflación de 60,7% que produce el cierre de treinta instituciones bancarias entre 1998 y 1999¹⁴. El Presidente Mahuad decreta un “feriado bancario”, para establecer el “alza de los precios de los combustibles y congela¹⁵ por un año los depósitos en cuentas corrientes y de ahorro mayores a 200 dólares” Ante este escenario, el movimiento indígena en “alianza con los taxistas paraliza el país” frente a este panorama Mahuad “da marcha atrás” a las acciones realizadas para el “descongelamiento” de los depósitos retenidos (Lucas, 2000: 159).

Además, en este año 1997, el movimiento indígena se moviliza para hacer un llamado a la creación de una Asamblea Constituyente que declare al Ecuador como Estado Plurinacional. Un año después en 1998, se instala la convocada Asamblea Constituyente, pero hace caso omiso a la petición de la plurinacionalidad, y únicamente reconoce al Estado como “multiétnico y pluricultural”. También, como resultado de la lucha histórica y la movilización política del movimiento indígena a través del Congreso Nacional, se logra la ratificación del Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT), lo que a su vez permite la incorporación de los derechos colectivos en el texto constituyente.

El gobierno del Presidente Mahuad anuncia “oficialmente” la dolarización de la economía ecuatoriana en 1999. Asimismo, con este gobierno se firma un acuerdo con Estados Unidos para el uso de la *Base Aérea de Manta*, en el marco del Plan Colombia¹⁶. Frente a esto, la CONAIE junto con diversos movimientos sociales instalan *Parlamentos*

¹⁴ El Comercio (21 de enero de 2016). Los hechos que marcaron el derrocamiento de Jamil Mahuad. Recuperado de <http://www.elcomercio.com/actualidad/hechos-marcaron-derrocamiento-jamilmahuad-ecuador.html>

¹⁵ Esta medida económica también ocurrió en Argentina con el gobierno de Fernando De la Rúa, lo cual fracturó la competitividad de la economía el país, que controló el retirar fondos de los bancos (a 250 pesos/dólares en un principio) y después, congeló los depósitos de miles de ahorradores. Ante esta medida económica, se generaron fuertes movilizaciones “en contra de los corralitos” Ver “ganadores y perdedores de la crisis Argentina” disponible en http://www.guillermodeladehesa.com/files/ensayo_foreignaffairs_150402_2.pdf

¹⁶ Con el objetivo de “vigilar” y “controlar” el sembradío y tráfico de drogas.

Populares, como “espacios contra hegemónicos”, en diferentes provincias, el más notable es el *Parlamento Nacional de los Pueblos del Ecuador en Quito*. La particularidad de éste levantamiento es que, recibe el “apoyo” por parte de las Fuerzas Armadas que lidera el coronel Lucio Gutiérrez y juntos se “rebelan contra el gobierno” y como nuevo repertorio de acción, se “toma del Congreso”, igualmente sobresalen bloqueos de carreteras principalmente, en la Sierra y la Amazonia.

Luego de ésta crisis financiera y monetaria de 1999 con la dolarización de la economía y ante una coyuntura de desgaste del sistema político, el movimiento indígena se agrupa con las clases medias, estas últimas exigen cambios a las instituciones políticas “pero no al Estado ni a la economía”, cabe recalcar que, durante esta alianza, el movimiento indígena (como sujeto político) participa mediante una posición “subordinada” para la refundación del sistema político bajo la categoría de ciudadanía, o bajo las demandas sociales de sectores medios. De allí, que inicia una extenuación de las diversas demandas sociales y avances de reconocimiento de pueblos indígenas conquistadas por el movimiento indígena. Prevele en este sentido, el descontento y la resistencia del movimiento frente a “categorías” contradictorias al proyecto político del Estado Plurinacional.

En suma, con este ciclo de movilizaciones a partir de los años noventa, podemos visualizar que la raíz de los levantamientos encuentra sus causas en la injusticia social y la imposición del neoliberalismo en Ecuador. Sin duda, el carácter nacional de estas movilizaciones, permite la consolidación de las organizaciones nacidas a partir de los años 70 y en particular de la CONAIE, por lo que, a lo largo de los años 90, capacidades de organización y capacidades de movilización se retroalimentan y se fortalecen, hasta tal punto que, al iniciar los años 2000, el movimiento indígena ecuatoriano, se constituye como el “principal actor e interlocutor político del país”, por encima de los partidos políticos tradicionales y de sus sindicatos.

Entonces, ésta situación inédita da paso a una participación creciente de los pueblos y nacionalidades indígenas en la política instituida en el Estado nacional, mediante la creación de un nuevo partido político: el Movimiento de Unidad Plurinacional Pachakutik – Nuevo País (Movimiento Pachakutik), que “nace como una propuesta de reestructuración del Estado convocando a diferentes sectores sociales y políticos” (Macas, 2001: 107).

2.5 Movimiento de Unidad Plurinacional Pachakutik - Nuevo País

Existen diversos debates teóricos respecto a los partidos políticos surgidos de los movimientos indígenas. Particularmente, se ha estudiado el partido del Movimiento Al Socialismo (MAS) en Bolivia y el partido del Movimiento de Unidad Plurinacional Pachakutik - Nuevo País (Movimiento Pachakutik) en Ecuador. Aunque el objetivo del presente no radica en una radiografía histórica del tema, a partir del surgimiento del Movimiento Pachakutik, empieza abundar una cuantificable producción teórica en torno al debate de institucionalización de los movimientos indígenas, comparando sus estructuras, objetivos y génesis.

Donna Lee Van Cott afirma que la decisión de los movimientos sociales (con base indígena) de fundar sus propios partidos políticos es una característica “sorprendente” porque las organizaciones de los pueblos indígenas habían rechazado previamente “las formas occidentales de hacer política y la normativa subyacente a las mismas, el individualismo y el carácter competitivo” (Van Cott, 2004: 152-154).

Sin embargo, estas formas de “hacer política” al interior del movimiento indígena siempre se perciben desde un abandono a ese dualismo –individualismo y carácter competitivo–, por lo contrario, son *nuevas formas de hacer política* desde el holismo de las cosmovisiones indígenas, que implica romper con toda perspectiva individualista.

Para la autora, el Movimiento Pachakutik facilita la “conquista de espacios”, tanto a nivel local como nacional. Luis Macas dice que el *ushay* (poder) para el mundo indígena, es un concepto de sentido “colectivo” y representa la capacidad de “desarrollarnos colectivamente” (Macas, 2000: 151 en Lucas, 2000), desde esta perspectiva, el hacer política radica en cambiar las relaciones de poder para reorientar los procesos sociales (Wallerstein, 2013). Pablo Dávalos explica que, el hecho de participar en el sistema político ecuatoriano mediante un movimiento político funda características alternativas a las características de los partidos tradicionales que, se encuentran cada vez más deslegitimadas dentro de la población en general.

Ahora, la creación del Movimiento Pachakutik no está exenta de faccionalismos. Existe un proceso de tensión generando dos posturas políticas al interior del movimiento

indígena, por una parte, los *dirigentes* históricos que, “no confían” en el protagonismo que pueden tener los pueblos indígenas interviniendo en elecciones:

“Había muchas preocupaciones de los dirigentes históricos porque siempre fueron utilizados por los partidos de izquierda, de derecha, por la iglesia, por el sindicalismo, nunca les dejaron actuar con autonomía”¹⁷.

Auki Tituaña califica a esta postura como, “puritana” en el accionar político del movimiento, por otra parte, de acuerdo al intelectual y ex fundador de Movimiento Pachakutik, prevalece la postura de los *intelectuales* que “sí apoyan” la participación política:

“Había otra corriente en la que pensábamos que sí debíamos participar organizadamente. Nosotros, los nuevos cuadros, los profesionales que íbamos surgiendo, veíamos la tesis de intervenir en elecciones con nuestra plataforma propia y demostrar que si hay capacidades y que se puede aportar a la democracia, tendríamos que pasar a ser de objetos a sujetos políticos. No fue nada fácil”¹⁸

Ante un panorama de tensión y de desconfianza en “cómo dar los primeros pasos”, el movimiento indígena impulsa en 1995 la creación del Movimiento Pachakutik como una herramienta de participación política y electoral, que muchos teóricos han denominado “el brazo político” de la CONAIE:

“Es la síntesis [...] de convergencias de diferentes actores sociales del campo y la ciudad, liderado por el movimiento indígena, en la lucha por la construcción de un Estado plurinacional, de nueva democracia, que implemente un nuevo proyecto económico y que garantice la justicia social, la equidad y la transformación de las actuales condiciones de vida de la mayor parte de los ecuatorianos y ecuatorianas”¹⁹

La creación del Movimiento Pachakutik representa la posibilidad de que el movimiento articule con diversos actores. En este sentido, el Movimiento Pachakutik, que

¹⁷ Tituaña, Auki. Entrevista realizada el 8 de abril del 2014. Cotacachi, Ecuador

¹⁸ Tituaña, Auki. Entrevista realizada el 8 de abril del 2014. Cotacachi, Ecuador

¹⁹ Radicalizar la Democracia. Documento presentado en el II Congreso del MUPP-NP, 14 al 16 de septiembre del 2001.

en su nacimiento agrupa, además de la CONAIE, a la Confederación Única de Afiliados al Seguro Social Campesino y a la Coordinadora de Movimientos Sociales, se postula como una “alternativa política” para el país, alternativa que se funda en un proceso de resistencia y oposición al modelo neoliberal. Aquí, Dávalos señala que ésta participación “no es la pérdida de su esencia y de su carácter popular” (Dávalos 2006: 228) del movimiento indígena como se le ha criticado desde sus primeras participaciones electorales.

La propuesta del Movimiento Pachakutik es la creación de una nueva forma de desarrollo económico, político, social y cultural, “forjada desde el pueblo”²⁰. Como vimos anteriormente, a pesar de que el objetivo ha sido agrupar diversos sectores de la sociedad civil, se ha calificado a este como el movimiento “únicamente de los indígenas”. Tituaña relata:

“El problema de Pachakutik es que, como todos los presidentes y coordinadores han sido indígenas, entonces, desde la prensa oficial y desde los partidos políticos tradicionales de centro, izquierda, o derecha, siempre han mirado a Pachakutik como el movimiento político únicamente de los indígenas, y no es verdad, la idea es aglutinar pluralmente a todos los actores, sin depender de las ideología de los partidos tradicionales”²¹

Así, en un contexto de inestabilidad política y carencia de credibilidad a los partidos tradicionales, se crea el Movimiento Pachakutik, como un elemento clave para que el movimiento indígena se incorpore a la arena política (Entrevistas, 2014). En este sentido, retomaremos las seis participaciones en las elecciones presidenciales del Movimiento Pachakutik, en los años 1996, 1998, 2002, 2006, 2009 y 2013, para visualizar los avances de la participación política de los pueblos y nacionalidades indígenas en la política instituida en el Estado.

La primera participación en este sentido, es la de los comicios electores a la Presidencia de la República de 1996. El Movimiento Pachakutik realiza coaliciones políticas con Izquierda Democrática, el Partido Socialista Ecuatoriano-Frente Amplio, aquí,

²⁰ Estatutos del MUPP-NP; <http://www.llacta.org/organiz/pachakutik/>

²¹ Tituaña, Auki. Entrevista realizada el 8 de abril del 2014. Cotacachi, Ecuador.

nominan como candidato a la presidencia a Freddy Ehlers²² y como candidato a diputado nacional, al dirigente Luis Macas, quienes obtienen oficialmente el tercer lugar con 20,6% de los sufragios (el Movimiento Pachakutik obtiene ocho de ochenta y dos curules en el Congreso Nacional). Tituaña explica:

“Estábamos conscientes que Ehlers era mestizo y era la mejor opción de centro, él también plantea en sus tesis la revolución económica, educativa, ecológica, y ética, entonces, pinta más amigable a la propuesta de los pueblos indígenas²³”.

Para las elecciones presidenciales de 1998, el Movimiento Pachakutik vuelve a participar y reeligen nuevamente a Freddy Ehlers, esta vez, obtiene oficialmente el cuarto lugar con el 14,74% de los sufragios. (Después de estas elecciones, se realiza el I Congreso Nacional del Movimiento Pachakutik –diciembre de 1999– en el que se constituyen las bases ideológicas, los ejes políticos, la propuesta y el plan político del Movimiento).

Más tarde, en las elecciones presidenciales del 2002, el Movimiento Pachakutik y el Partido Sociedad Patriótica (Listas 3-18) postulan como candidato a presidente al coronel Lucio Gutiérrez, como candidato al parlamento andino a Luis Macas y como diputado por la provincia de Pichincha a Ricardo Ulcuango, quienes quedan en primer lugar con 20.64% de los sufragios (en la primera vuelta) y 54.79 % de los sufragios (en la segunda vuelta). Lo que constituye el primer “triumfo” electoral del Movimiento Pachakutik (Soriano, 2013). Ante este inesperado triunfo histórico, Nina Pacari explica que el Movimiento Pachakutik se coloca como la “primera fuerza política de los excluidos, no sólo patea el tablero político sino también el tablero identitario [...] entramos y salimos del gobierno con las manos limpias [...] en verdad, es experiencia compleja, pero novedosa”. (Pacari, 2007: 156). Sin embargo, más tarde se verán reflejadas las consecuencias “nefastas” de este triunfo, debido a la coalición política con el coronel Gutiérrez, “que a finales de cuenta constituye una franca derrota de la CONAIE y de su estrategia electoral” (Pacari, 2014; Tituaña 2014; Dávalos 2011).

²² Ehlers funge como secretario de la Iniciativa para el Buen Vivir del Gobierno de Rafael Correa. actualmente, es el Ministro del Buen Vivir. Este hecho, podría considerarse como un antecedente histórico para comprender el estado actual del movimiento indígena.

²³ Tituaña, Auki. Entrevista realizada el 8 de abril del 2014. Cotacachi, Ecuador.

Para las elecciones del 2006, por primera vez (después de tres elecciones presidenciales), el Movimiento Pachakutik postula a un candidato propio, que de acuerdo al dirigente Gilberto Talahua, representa "una repuesta a la demanda del país, que está cansado de los partidos tradicionales, de los viejos políticos que han llevado al país a la actual situación de miseria"²⁴. Aunque los resultados electorales con un 2,19% de los sufragios²⁵ no son los esperados para el Movimiento Pachakutik, la candidatura del dirigente indígena constituye una estrategia política que refuta "las viejas prácticas políticas de los partidos tradicionales". Talahua explica este fenómeno que ocurre desde la creación del Movimiento:

"Los indígenas nos presentaremos con candidatos propios a una elección, Luis Macas encabezaba el binomio con el que los indígenas esperan llegar a la presidencia tras la fallida alianza con el ex presidente Lucio Gutiérrez, apoyados en un proyecto que prevé una Asamblea Constituyente y la nacionalización de los recursos naturales, empezando por el petróleo"²⁶.

A partir de esta experiencia electoral, el Movimiento Pachakutik refleja una representación significativa:

"La estrategia que el movimiento se trazó a partir de 1996 fue entrar a los gobiernos locales para iniciar un proceso de concreción del proyecto político y fortalecimiento de los poderes locales: organizaciones regionales y de base. Esta estrategia establece una complicada relación entre las decisiones tomadas en los espacios locales y las llevadas a cabo en el ámbito nacional" (Santillana, 2005: 9).

Continuando con la descripción de las elecciones, para los comicios del 2006, el Movimiento Pachakutik postula al (entonces) presidente de la CONAIE, Luis Macas. Mientras que, la "izquierda tradicional", a través de Alianza PAIS, postula al ex ministro de economía del Presidente Palacios, Rafael Correa. Empero, "ninguno de estos dos sectores

²⁴ El País. (26 de mayo de 2006). Los indígenas ecuatorianos designan a Luis Macas su candidato a la presidencia.

²⁵ Resultados oficiales elecciones 2006 primera vuelta.

²⁶ El universo. (14 de agosto de 2006). César Sacoto acompañará a Macas en la lista de Pachakutik.

tiene mayor respaldo en las urnas y ninguna posibilidad de derrotar a la derecha aglutinada en torno al magnate bananero Álvaro Noboa²⁷”.

En la primera vuelta del proceso electoral, gana Álvaro Noboa. Para la segunda vuelta, se crea un “vasto movimiento político social de apoyo a la candidatura de Rafael Correa”, ahora, las declinaciones políticas a favor del candidato, están integradas por el Movimiento Pachakutik, el Movimiento Popular Democrático, el Partido Socialista e Izquierda Democrática (Zibechi, 2008: 192), lo que permite la “victoria electoral” del candidato de Alianza País.

Ante este escenario de simpatía que se debe a un importante número de organizaciones sociales, entre ellas la CONAIE y por ende, el Movimiento Pachakutik, paralelamente, este último actor hace pública su agenda de lucha:

“La convocatoria a la asamblea constituyente de plenos poderes, la realización de una reforma agraria integral, la nacionalización de los recursos naturales (petróleo, el agua, sistema eléctrico, etc.), no a la firma del TLC con los Estados Unidos, no a la renovación del convenio de la Base de Manta con Estados Unidos, no involucramiento en el Plan Colombia, la integración soberana de nuestro país con los gobiernos latinoamericanos, una discusión profunda sobre el tema de las autonomías y no privatización del seguro social”.²⁸

Así, después de un clima continuo de conflictividad social, marcado por la destitución de ocho presidentes entre 1997 y 2005, con la elección del economista Rafael Correa como presidente, se inaugura una nueva etapa de mayor estabilidad para las instituciones del Estado. En su discurso inaugural, el Ejecutivo menciona que terminará “el sistema perverso que ha destruido la democracia, la economía y la sociedad” y anuncia la entrada a un “nuevo socialismo del siglo veintiuno” (Zibechi, 2008: 193).

Sin duda, dentro de las primeras tareas del nuevo mandatario, figura la de realizar la convocatoria a una “consulta popular” para la instalación de una Asamblea Constituyente, convocatoria respaldada por el Movimiento Pachakutik.

²⁷ Cipiameica. (18 de abril del 2007). Una prolongada inestabilidad. Recuperado de <http://www.cipiameica.org/es/archives/1083>

²⁸ Llacta. (8 de noviembre del 2006). Encuentro de Pachakutik y Rafael Correa: Frente social por la Vida, la Paz y la Dignidad Humana. Recuperado de <http://www.llacta.org/organiz/coms/2006/com0543.htm>

En esta dirección, Raúl Zibechi expone:

“Correa pretendía que la Constituyente tuviera la potestad de revocar al parlamento y a todos los cargos electos; la tenacidad de Correa había triunfado ya que pudo superar la crisis sin violar la legislación y consiguió hacer realidad el plebiscito para convocar la Constituyente” (Zibechi, 2008: 193).

Así, para el año 2008, se aprueba una nueva Constitución Política en la cual, se logra el reconocimiento del Estado Plurinacional y la inclusión de los derechos del *Sumak Kawsay*. Sin embargo, aquí, la participación y posición del movimiento indígena se tornan críticas²⁹ respecto del modelo de extracción de recursos promovidos por el gobierno de la Revolución Ciudadana, mediante su oposición, por ejemplo, en torno a las conocidas como “ley de aguas” y “ley minera”.

Ante este escenario, caracterizado por nuevas adversidades para el movimiento indígena, se anuncian “las resoluciones de la asamblea extraordinaria de las nacionalidades y pueblos indígenas del Ecuador”, en las que la CONAIE, sus organizaciones filiales (CONFENIAE, CONAICE, ECUARUNARI) y el Movimiento Pachakutik hacen pública su ruptura con el gobierno de la Revolución Ciudadana:

“Declarar la oposición a la política económica del gobierno de Alianza PAIS, que pretende entregar a las empresas transnacionales petroleras, mineras, farmacéuticas, madereras, hidroeléctricas los territorios nacionales y de los pueblos y nacionalidades indígenas; y socializar a las organizaciones regionales a fin de establecer las estrategias de movilización nacional para defender las tierras, territorios, recursos naturales y biodiversidad y por el respeto y cumplimiento de los derechos humanos, la Declaración de Naciones Unidas, la OIT, y los derechos colectivos de los Pueblos y Nacionalidades”.³⁰

²⁹ En el capítulo *Estado Plurinacional y la élite indígena* se abordará a profundidad la relación transgresora entre el gobierno y el movimiento indígena.

³⁰ Resoluciones de la asamblea extraordinaria de las nacionalidades y pueblos indígenas del Ecuador en www.canaie.org

Con esta germinada relación transgresora de los pueblos y nacionalidades con la política instituida en el Estado, para las elecciones presidenciales del 2009, Alianza PAIS reelige al economista Rafael Correa, quien gana la primera vuelta con un 51.99%, mientras que el Movimiento Pachakutik decide no participar en los comicios electorales. Marlon Santi³¹ reflexiona respecto de esta decisión y de la importancia de “reconstruir el movimiento indígena:

“Hay que volver a mirar a los inicios de la organización [...] el desgaste político del movimiento, es una de las causas por las que la CONAIE decide no aliarse con ningún movimiento político.”³²

Para las elecciones presidenciales del 2013, la Coordinadora Plurinacional por la Unidad de las Izquierdas³³ (conformado por el Movimiento Popular Democrático, Participación, Montecristi Vive, Poder Popular y Corriente Socialista Revolucionaria, y el Movimiento Pachakutik), elige a Alberto Acosta como candidato a la presidencia, quien alcanza apenas un 3,26% en los comicios. En este proceso electoral, la Unidad de las Izquierdas alcanza cinco escaños cuyas figuras más representativas son por parte del Movimiento Pachakutik, figura aquí, la intelectual Lourdes Tibán y Diana Atamaint como asambleístas nacionales.

También en estas elecciones participa el movimiento Creando Oportunidades (CREO), desde el cual, se postula como candidato a la presidencia al banquero Guillermo Lasso, quien obtiene el 22,68% de los sufragios. En este proceso electoral el intelectual Auki Tituaña recibe una invitación para participar como “binomio de Lasso”, y a pesar de

³¹ Presidente de la CONAIE en el 2009

³² La hora. (9 de abril del 2009). Conaie quiere reencontrar sus raíces.

³³ La Coordinadora Plurinacional por la Unidad de las Izquierdas nace en el año 2011 en la Asamblea Nacional, después de que el presidente Rafael Correa convoca a una consulta popular para la “Reforma Judicial”. Está integrada por cinco legisladores del MPD, cinco del Movimiento Pachakutik y asambleístas que pertenecieron a Alianza PAIS, liderado por Rafael Correa. Pero también, lo conforman organizaciones sociales: Montecristi Vive, Participación, Red Ética y Democracia, y la CONAIE. El primer candidato es Alberto Acosta en las elecciones del 17 de febrero del 2013.

Nuevo periodo legislativo une a coordinadora de Izquierdas. (29 de abril del 2013). El Universo. Recuperado de <http://www.eluniverso.com/2013/04/29/1/1355/nuevo-periodo-legislativo-une-coordinadora-izquierdas.html>

la “declinación de la candidatura a la vicepresidencia”, la unión política³⁴ de Tituaña y CREO resulta “sorprendente” para el movimiento indígena debido a que este es fundador del Movimiento Pachakutik. Y finalmente, por parte del Movimiento Alianza País es reelecto por segunda vez Rafael Correa, quien en primera vuelta obtiene un 57,17% de los sufragios³⁵.

Por último, vale la pena estudiar el hecho de que el Movimiento Pachakutik haya realizado alianzas políticas con partidos políticos de derecha, debido a que las facturas de las consecuencias políticas al interior del movimiento indígena se recienten aún en la actualidad. Las secuelas por ejemplo, de la alianza de Auki Tituaña con Guillermo Lasso están reflejadas en el clivaje al interior del Movimiento Pachakutik y en las fisuras entre éste y la CONAIE. Esta fricción derivada de la participación electoral y la coalición con partidos políticos tradicionales, permitirá ver cómo durante las “evaluaciones colectivas” del movimiento indígena encuentra la responsabilidad en los “indígenas de derecha”, o en los “ponchos dorados”.

Así, estas representaciones en los gobiernos locales, provinciales y nacionales, permite a los intelectuales indígenas la acumulación de diversos capitales, (político, académico, cultural, etc.). Este recuento histórico representa uno de los mecanismos mediante el cual se construye históricamente la élite indígena. En efecto, permitirá, en los capítulos siguientes, explicar cuáles son los tipos de élite indígena, dependiendo de los capitales movilizados y los campos sociales ocupados, así como los discursos y proyectos enarbolados por estas élites.

³⁴ En el capítulo “etnografía de la élite indígena”, estudiaremos con mayor detalle la participación electoral del intelectual Auki Tituaña.

³⁵ Consejo Nacional Electoral (CNE).

2.6 Experiencias del *poder* a partir de los años 90

*“Simplemente abandonamos las luchas previas para pasar a compartir espacios de poder,
Y eso nos comenzó a demoler internamente
y casi destruye por completo al movimiento y a la CONAIE”.*
Miguel Guatemal

Recapitularemos tres pasajes históricos que consideramos de suma importancia para contextualizar los ejemplos de la participación indígena en el campo político, y que servirán posteriormente para explicar, históricamente, la plataforma que fomenta la consolidación y expansión de la élite indígena. Los tres pasajes históricos corresponden con los sucesivos derrocamientos de gobiernos que apoyaron los modelos de democracia excluyente y el impulso del modelo económico neoliberal. Cabe mencionar que el indígena como individuo no adquiere sentido político, sino al integrarse en su comunidad política propia, el pueblo y la nacionalidad. Por lo tanto, no pretendemos confrontar las opiniones diversas de los dirigentes indígenas entre ellos, sino, más bien, queremos buscar las causas estructurales que han provocado la generación de puntos de vistas antagónicos al interior del movimiento, que han provocado que el movimiento indígena se encuentre hoy con una acumulación de contradicciones internas, en la medida en que estas contradicciones se movilizaron y movilizan en un movimiento permanente de compleja metamorfosis, siempre relacionado con el pasado de las movilizaciones.

Nina Pacari explica que combinar la lucha desde los espacios extra institucional e institucional ha sido uno de los “elementos cruciales” que, en varias ocasiones, ha provocado “tensiones, distanciamientos, desconfianzas o resentimientos en las atribuciones que correspondía asumir a cada uno de los espacios, tratándose del ámbito nacional” (Pacari, 2007: 44).

Raúl Zibechi afirma que actualmente, *en los países llamados progresistas*, “el neoliberalismo es más sutil, menos directamente depredador” que en el periodo en que se llevaron adelante las “privatizaciones salvajes” y los primeros ajustes estructurales (Zibechi, 2008). En este sentido, el proceso de cooptación política por parte de las instituciones estatales fomenta básicamente, acciones de deterioro al interior del movimiento indígena, anulando su capacidad de agencia, promoviendo contiendas entre comunidades e incentivando a un discurso individualista (ajeno a la cosmovisión de los pueblos y nacionalidades indígenas).

Asimismo, este proceso busca estratégicamente, pugnas en las organizaciones locales, proyectándolas a las comunidades, e implementando “nuevas” formas organizativas jerárquicas y verticales. Miguel Guatemal³⁶ afirma que este proceso de cooptación política continua vigente, mientras existan “traidores de la mafia indígena y organizaciones como la Confederación de Organizaciones Independientes de la Región Amazónica” (Guatemal, 2006: 16).

Los debates sobre la participación política del indígena han constituido un tema priorizado y enriquecido por el propio movimiento indígena, por ser discutido en su interior. En base a las conversaciones, entrevistas y diálogos durante el trabajo de campo, hemos resumido estas discusiones en dos momentos.

En un primer plano, algunos dirigentes apelan a que “esos espacios ganados en la administración pública” no deben ser abandonados, por lo contrario, deben ser fortalecidos mediante prácticas transparentes y vinculadas siempre con las organizaciones y con las bases comunitarias, diferentes a las prácticas “tradicionales” dentro de la “política”. Sin embargo, como lo atestiguan diversos dirigentes indígenas, el hecho de estar presente en la arena política, no necesariamente garantiza un “cambio” social próspero o favorable al movimiento indígena. O, como dice Guatemal, la cuestión radica en saber dónde debemos reforzar el poder, “en las oficinas de los funcionarios y de los políticos o en las instancias orgánicas locales, provinciales, regionales y nacionales propias del movimiento indígena” (Guatemal, 2006: 20).

Mientras que, en un segundo plano, existe una fracción de clase que moviliza el discurso étnico, pero que esconde tras él “intereses ajenos” al movimiento indígena. Esta fracción tiene sus raíces en el proceso que explica Ospina:

“Al introducirse en cancha ajena, los dirigentes se vieron cooptados por el poder en lugar de transformar las estructuras estatales excluyentes, como era su intención original” (Ospina, 2009: 123).

A continuación relatamos los tres pasajes históricos (durante los años claves de 1997, 2000 y 2005), estos pasajes darán cuenta de cómo, dentro del proceso degenerativo

³⁶ Durante el periodo 2004-2007, Miguel Guatemal formó parte del Consejo de Gobierno de la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador y estuvo a cargo de la: Dirigencia de Fortalecimiento y Política.

que experimenta el movimiento indígena ecuatoriano a lo largo de los años 2000 y el protagonismo de una élite interna contrae consecuencias políticas.

Recapitulemos. Una vez que es electo Abdalá Bucaram (1996) como presidente constitucional, con base en un discurso “antioligárquico y popular” que, sin embargo, no concordará con las medidas concretas de su gobierno, orientadas hacia la aplicación de las políticas de ajuste. Ya que, en los seis primeros meses de su gobierno, se implementan estrategias de cooptación destinadas “en contra” de las estructuras organizativas del movimiento indígena. Miguel Lluco recuerda cómo el gobierno de Bucaram propaga la cooptación de dirigentes:

“Esto generó inmenso malestar a nuestro interior. Más tarde este inconformismo resultó en tomas de oficinas e incluso maltrato entre los propios compañeros. Desde entonces ha quedado la duda de la verdadera procedencia de las decisiones de ciertos dirigentes, dejando de lado el esfuerzo de gente no solamente de la CONAIE, sino de otras organizaciones³⁷”.

En seis meses (del 10 de agosto de 1996 y 6 de febrero de 1997) de periodo presidencial, otra de las estrategias de Bucaram para desestructurar y dividir al movimiento indígena corresponde a la asignación de Rafael Pandam (vicepresidente de la CONAIE, de nacionalidad Shuar) como ministro de la Secretaria de Estado para las Minorías Étnicas – creada durante el 1994, periodo presidencial de Sixto Durán–. Este evento provoca tensiones internas en las organizaciones indígenas y sobre todo, en un sector que empieza a incorporar un “discurso gubernamental” respecto de los pueblos indígenas. Pacari explica que en este contexto se desarrolla el V Congreso³⁸ de la CONAIE el cual es “desbaratado con la presencia de Pandam y la influencia gubernamental” con el objetivo de “colocar en la presidencia de la CONAIE a dirigentes que se supeditarán al gobierno de Bucaram” (Pacari, 2007:62).

Después de diversas manifestaciones “en contra” de las acciones (acusaciones de peculado) en las que se encuentra involucrado el presidente Abdalá Bucaram, el Congreso

³⁷ Llacta.org. (06 de diciembre de 2001). “Pachakutik se alista para las elecciones del 2002”. Recuperado de <http://www.llacta.org/notic/011206a.htm>

³⁸ Realizado en Shindar, Canton Saraguro en la Provincia de Loja en diciembre de 1999.

Nacional lo cesa de sus funciones por “incapacidad mental para gobernar”³⁹. Este hito es reconocido como “la noche de los tres presidentes”, debido a los “vacíos legales” en el texto constitucional respecto de la “inexistencia” de la figura de “presidente interino” en la Constitución Política.

En este primer hito, la crisis gubernamental da pie a la creación de una Asamblea Constituyente para la redacción de una “nueva” Constitución política, adoptada en 1998⁴⁰. La exigencia del movimiento indígena permite la inclusión de derechos colectivos, el reconocimiento jurídico de los pueblos indígenas, de su autodefinición y en teoría la propuesta para la creación de circunscripciones territoriales indígenas (Carillo, 2006).

Los años 1999 y 2000 representan otro hito importante (y que mencionamos también en el ciclo de movilizaciones) como experiencia de poder por parte del movimiento indígena, ya que equivalente al segundo derrocamiento del presidente Jamil Mahuad (después del de Bucaram), donde el movimiento indígena se moviliza con amplios movimientos sociales (urbanos) junto con las Fuerzas Armadas. Las movilizaciones sociales, impulsadas principalmente por la CONAIE, se inscriben en un marco de descontento social debido a las “medidas económicas del feriado bancario” provocando la salida del gobierno de Jamil Mahuad, aquí, se generan las condiciones para que nuevamente las Fuerzas Armadas asumieran el papel de “dirimientes de la democracia”, (Dávalos, 2014 & Entrevistados, 2013).

En este sentido, Fernando García explican que durante la presidencia de Mahuad, el movimiento indígena negocia con el gobierno “por primera vez” en alianza con otros sectores y grupos sociales igualmente afectados por las medidas del feriado bancario (García, 2001: 72).

Miguel Llucó demuestra cómo el gobierno sucesor implementa, nuevamente, estrategias de cooptación política hacia ciertos dirigentes indígenas:

“Luego de la caída de Mahuad gracias a un levantamiento indígena, campesino y popular, asumió la presidencia del país el binomio Noboa. Su política ha sido la misma aunque ahora pinta a su gobierno plural. Sin embargo, sabemos que intentó a toda costa que, por ejemplo, nuestro

³⁹ Libro autentico de legislación ecuatoriana. Congreso Nacional

⁴⁰ El Congreso Nacional ratificó el 15 de mayo el Convenio 169 de la OIT y al mismo tiempo incorporó a la Nueva Constitución Política los derechos colectivos de los pueblos y nacionalidades.

compañero Ricardo Ulcuango no llegue a la presidencia de la CONAIE, por considerarlo radical. El mismo nombramiento de Luis Maldonado como ministro de Bienestar Social es un intento más para neutralizar la presencia y acción política de nuestro movimiento⁴¹.

El tercer hito, y el más importante de todos, corresponde al gobierno del coronel Lucio Gutiérrez, entre 2003 y 2005. Este militar aparece mediática y políticamente apoyando el derrocamiento de Mahuad, en conjunto con el movimiento indígena, lo que lo lleva a incorporar a su discurso una retórica étnica y populista. La alianza entre estos dos actores, es decir, entre una cierta cúpula militar y una cúpula del movimiento indígena, permite en 2000 instaurar una *Junta de Salvación Nacional*, conformada por el ejército con la representación del coronel Lucio Gutiérrez, la Corte de Justicia y la CONAIE, vía su presidente Antonio Vargas (Carillo, 2006). A este respecto, Ricardo Ulcuango señala:

“Luego de haber derrocado a Mahuad nuestra intención fue llevar adelante una candidatura propia, pero, por algunas dificultades, esa idea no se logró concretar. Y, como no teníamos un candidato propio, se buscó y se logró un acercamiento con el coronel Lucio Gutiérrez, candidato del Partido Sociedad Patriótica "21 de Enero", porque coincidíamos en gran parte con el programa de gobierno que estaba proponiendo en ese entonces” (Ulcuango, 2011: 71 en Harnecker, 2011).

Recordemos que, durante las elecciones del año 2002, es electo como presidente Lucio Gutiérrez (2003-2005), en alianza con el Movimiento Pachakutik. El Coronel recibe un masivo apoyo indígena, ya que se compromete con un programa de cambios profundos al declararse “nacionalista, progresista y revolucionario” y propone para esto, “una segunda independencia para Ecuador” (Zibechi, 2008: 170). Como resultado político, el Movimiento Pachakutik obtiene alcaldías cantonales, provinciales y diez escaños parlamentarios en el Congreso Nacional.

⁴¹ Llacta.org. (06 de diciembre de 2001). “Pachakutik se alista para las elecciones del 2002”. Recuperado en <http://www.llacta.org/notic/011206a.htm>

Las estrategias principales que implementa el nuevo gobierno electo consiste en incluir a destacados dirigentes indígenas en su gabinete, por ejemplo, a Nina Pacari en la cancillería, siendo la primera mujer indígena en asumir este cargo en el continente (Zibechi, 2008 & Pacari, 2014).

Empero, el nuevo gobierno pronto abandona su programa electoral. Más bien, traza estrategias abiertas para la privatización de las principales empresas públicas del país, se muestra interesado en el ingreso del Plan Colombia al Ecuador, firma un acuerdo con el Fondo Monetario Internacional (FMI), decide un programa de ajuste estructural, se apoya con la derecha del Partido Social Cristiano y promueve el proceso de negociación para la firma del Acuerdo de Libre Comercio de las Américas y del Tratado de Libre Comercio con el gobierno de Estados Unidos (Zibechi, 2008 & Larrea, 2004), es decir, continúa con las políticas neoliberales de las décadas anteriores, “traicionando” así a las organizaciones indígenas que lo llevaron al poder.

En términos de Guatemala y de algunos intelectuales indígenas, esta “traición” “implica un nueva etapa de la historia ecuatoriana y particularmente, una nueva etapa en la historia del movimiento indígena (Guatemala, 2006 & Entrevistados, 2014).

En este sentido, el movimiento indígena alcanza una situación contradictoria de fortalecimiento organizativo y debilitamiento político simultáneos. En efecto, mientras que, de un lado, su dirigencia alcanza puestos importantes en la administración pública del Estado, la CONAIE sufre un distanciamiento creciente con sus bases comunitarias, (Entrevistados, 2014).

Zibechi afirma que el gobierno del Coronel Gutiérrez utiliza los recursos del Estado para “dividir y cooptar” al movimiento indígena e implementa una represión selectiva contra los dirigentes que se resisten ante las prebendas ofertadas, de tal manera que la “CONAIE sufre una dura crisis, de la que aún no se ha recuperado totalmente” (Zibechi, 2008: 191).

Se evidencia que con el derrocamiento de Gutiérrez, esta crisis provoca un fuerte desgaste organizativo, mismo que facilita la intervención de diversas compañías petroleras y organizaciones internacionales, financiadas por el gobierno de Estados Unidos, para fomentar una desarticulación interna del movimiento, así como diversos acuerdos con organismos financieros internacionales que llevaron a la privatización de las empresas

estatales de electricidad y telecomunicaciones y la suspensión de las subvenciones para el consumo del gas (Zibechi, 2008; Dávalos, 2011).

De manera concomitante, al interior de las organizaciones indígenas, empiezan a “señalarse” a algunos dirigentes como “traidores al movimiento indígena” (Gutiérrez, 2006) Guatemal expone:

“Hemos salido del régimen de Gutiérrez y derrotado su plan de destrucción de la CONAIE, aunque aún enfrentamos las consecuencias orgánicas de sus acciones y a la **mafia indígena** que se creó durante los últimos años, [...]” (Guatemal, 2006: 11).

Entonces, durante este gobierno podemos mencionar “señalamientos de corrupción” hechos por los “propios” dirigentes e intelectuales, cuando Antonio Vargas, ex presidente de la CONAIE, participa como titular del Ministerio de Bienestar Social en el gobierno de Gutiérrez; o cuando éste gobierno convoca a la creación de “otra CONAIE oficial”, con la “complicidad” de Antonio Vargas, Nelson Chimbo, José Quenama. Esta es la primera plataforma en la que, buscamos rastrear cómo actores del gobierno en turno, mediante la creación y puesta en venta de prebendas institucionales, contribuyen a la construcción de una élite indígena. Sin duda, la disputa de cargos, también resulta conveniente en las estrategias de cooptación, el modelo más específico en este gobierno es la disputa para los cargos en el Ministerio de Bienestar Social y del Consejo de Desarrollo de las Nacionalidades y Pueblos del Ecuador (CODENPE) (Entrevistados, 2014).

Aquí están dibujados los actores externos al mundo indígena, que intervinieron directamente sobre él, en complicidad con las políticas del Estado ecuatoriano, que sin duda, han fracturado los contenidos de movilización del movimiento antisistémico. Por ejemplo, en la creación de diversas instituciones del Estado con el objetivo “elaborar políticas” dirigidas a los pueblos indígenas, como la Secretaría Nacional de Asuntos Indígenas y de Minorías Étnicas (SENAIME) creada en 1996, el Ministerio Étnico Cultural y el Consejo Nacional de Planificación y de Desarrollo de los Pueblos Indígenas y Negros (CONPLADEIN) instituido en 1997.

Coincidimos con Martínez Abarca y Raúl Zibechi cuando plantean que la alianza con el gobierno de Gutiérrez es la raíz que provoca la “erosión de la CONAIE”. Por su

parte, Larrea Maldonado califica la política de Lucio Gutiérrez como una política de “silenciamiento y represión”, y relata adecuadamente, cómo en diciembre de 2003 los dirigentes indígenas enfrentan esta política, tenemos el caso de un ex-presidente de la ECUARUNARI encarcelado por “haber calificado al presidente de la República de incapaz, mentiroso e incoherente” y con ello, el juicio para prohibir la frecuencia a Radio La Luna (una de las más importantes radios de oposición en el país), por “haber abierto tribuna ciudadana frente a la prisión del dirigente indígena Humberto Cholango” (Larrea, 2004: 74).

El hecho de explicar los sucesivos derrocamientos de gobiernos que apoyaron los modelos de democracia excluyente y el impulso del modelo económico neoliberal, permite entender la participación del movimiento indígena, consecuentemente, el proceso “degenerativo” que este padece hasta fecha reciente. A este respecto, Guatemal realiza una enriquecedora reflexión:

“Se creyó que podríamos entrar al Estado (sin ser absorbidos por él) y que los congresistas, alcaldes, funcionarios, por sólo pertenecer a Pachakutik, tendrían una práctica diferente, pero pasamos de ser un movimiento político y social alternativo con un proyecto diferente a pelear con las reglas y las lógicas del aparato estatal: se multiplicaron los casos de corrupción, de clientelaje [sic], de nepotismo, de despilfarro y aprovechamiento de los cargos, y eso se empezó a sentir en toda la organización” (Guatemal, 2006: 19).

Al mismo tiempo, el ex vicepresidente de la ECUARUNARI, Raúl Ilaquiche expone:

“No hemos sabido aprovechar las instancias de gobierno, los espacios públicos que hemos ganado a través de elecciones para cambiar la situación y mejorar la condición de vida a nuestra gente y de aquí la reacción de todos, del gobierno, de nuestra gente”⁴²

En este sentido, se ha atribuido a la CONAIE una especie de “incapacidad para adaptarse” en su rol político, pero creemos que más que una “incapacidad política”, se debe

⁴² Diversas entrevistas realizadas del 06 de agosto del 2013 al 06 de agosto del 2014 en Ecuador..

a la necesaria asíntota de las estructuras del movimiento indígena. Este “colapso irreversible” es provocado por diversas estrategias de destrucción y programas gubernamentales para desarticular a una de las principales fuerzas antisistémicas del Ecuador, que hace frente a la imposición del Consenso de Washington a lo largo de los años 80, 90 y 2000 (Luciano, 2006; Bretón, 2007)

En suma, estas tres experiencias del poder por parte del movimiento indígena, dentro de la institucionalidad del Estado ecuatoriano, y mediante su participación en los derrocamientos, convierten al movimiento en un actor político central, contra el que los sucesivos gobiernos neoliberales implementaron estrategias sistemáticas de cooptación y divisionismo. Pero este actor central, adquiere ahora, una fricción política interna y agotamiento en términos organizativos para articular acciones y decisiones que encauzan la lucha orgánica del movimiento. Como bien lo recalca Macas:

“Lo que se busca es callar nuestra voz, deslegitimar a la CONAIE, aislar al movimiento indígena de la sociedad. Es decir, destruir al movimiento indígena” (Macas, 1992: 33).

En efecto, al participar en la política del Estado a partir del primer levantamiento, las organizaciones del movimiento indígena formulan cambiar el Estado con el fin de implementar la plurinacionalidad desde el poder legal. Sin embargo, terminan siendo cooptadas, divididas y debilitadas por los mismos poderes del Estado, en colaboración con otros poderes fácticos para-estatales, como son las empresas transnacionales, las organizaciones no gubernamentales e instituciones académicas.

Si bien es cierto que, en un principio, el movimiento indígena ecuatoriano realiza un ejercicio colectivo de reflexión, discusión y elaboración que involucra directamente a “todos” los actores transformadores en la lucha antisistémica, el proceso de cooptación a través de tales políticas institucionales hacia intelectuales y dirigentes indígenas, se reciente en la lucha histórica emprendida por las bases comunitarias y militantes. Entonces, el desafío de estos nuevos movimientos antisistémicos emergidos a partir de la revolución cultural mundial del 1968 es que, tendrán que “marchar a la vanguardia” y no a la “retaguardia”, como anteriormente, lo hace la vieja izquierda (Wallerstein, 2008 & Rojas, 2012). En este sentido, se inscribe la acertada frase de Raúl Zibechi, “una parte de los

dirigentes han pasado a defender las políticas oficialistas aun dando la espalda a sectores importantes del movimiento social” (Zibechi, 2008: 162).

¿Cómo y por qué ha pasado? ¿Qué fenómeno nace cuando los dirigentes e intelectuales indígenas defienden las políticas oficialistas? Planteamos aquí, que una de las principales razones, se encuentra en la consolidación de una élite indígena. Sabemos la difícil tarea que es partir de la estratificación de clase, sobre todo, porque pareciera que nos enfrentamos a un momento de “confusión ideológica” (Wallerstein, 2013) en el seno de los nuevos movimientos antisistémicos. Pues quizá nos sorprende discutir las élites indígenas nacientes de un sector que ha sido oprimido y explotado, y que por mero pensamiento “ingenuo”, asumiríamos que, ésta nueva clase social estaría adherida a la izquierda del espectro político, sin embargo, en la realidad no es así, porque los agentes indígenas se movilizan en campos políticos vinculados a partidos políticos de derecha (al decir esto, no pretendemos banalizar la participación política de ellos). Es decir que, las experiencias diversas de poder permiten la estratificación de clase, que a su vez configura una clara manifestación de la crisis interna que enfrenta actualmente el movimiento indígena. Este pensamiento ingenuo debe confrontarse con la visualización de los conflictos y las contradicciones inherentes al “sistema mundo”. La salida más fácil es renunciar a la búsqueda de análisis y negar toda posibilidad de estratificación al interior del movimiento indígena, (tal como lo percibimos en diversas entrevistas y revisión de archivos durante el trabajo de campo). Sin embargo, pretendimos buscar las “condiciones y procesos coyunturales” que, en su conjunto permitieron articular el protagonismo de élites indígenas en el Ecuador contemporáneo.

Entonces, la construcción de las élites indígenas obedece a estos mecanismos concretos, pero también, se complementa con los procesos de cooptación de organismos internacionales financieros. ¿Cómo se dan los procesos sociales que sostienen la construcción de una élite indígena en Ecuador? ¿Bajo qué lógicas opera esta construcción? ¿Desde qué espacios sociales? ¿Cuáles son los poderes que intervienen? ¿Cuáles son los tipos sociales de capital que esta élite moviliza y cómo los acumula? Para responder este conjunto de preguntas, exploramos el Proyecto de Desarrollo de los Pueblos y Nacionalidades Indígenas en Ecuador (PRODEPINE) que consideramos un dispositivo “más” para la construcción de ésta nueva clase social que se crea objetiva y subjetivamente.

La “conciencia étnica” resulta elemento crucial para el funcionamiento de las élites indígenas.

A continuación explicaremos en qué consiste el Proyecto PRODEPINE a partir de tres actores principales, el Banco Mundial, la Secretaría Nacional de Asuntos Indígenas y Minorías Étnicas (organismo Estatal) y las organizaciones indígenas y afroecuatorianas (CONAIE, FEINE Y FENOCIN), para ver algunas cuestiones sobre el rol de las organizaciones indígenas en las negociaciones y la elaboración del Proyecto. Realizar esta radiografía del PRODEPINE permitirá encontrar sobre todo, la fuente de la noción de *poncho dorado*.

CAPÍTULO III.

Ganamos como blancos, trabajamos como indios y nos divertimos como negros: **Proyecto de Desarrollo de los Pueblos y Nacionalidades Indígenas en Ecuador**

3. El conflicto étnico en el seno del Sistema Mundo

El objetivo de este capítulo radica en explicar que los procesos de cooptación de la dirigencia indígena, orquestados por organismos financieros internacionales y Organizaciones No Gubernamentales, e instituciones del Estado, representan mecanismos complementarios para la consolidación de una élite de intelectuales y funcionarios indígenas. Para esto, explicaremos en qué consiste el Proyecto de Desarrollo de los Pueblos y Nacionalidades Indígenas en Ecuador (PRODEPINE), los conceptos movilizados durante la ejecución de dicho proyecto, al mismo tiempo, la metodología denominada “participación razonada” de las organizaciones indígenas y cómo se generan nuevos debates conceptuales tales como, la ciudadanía, etnodesarrollo, capital social, capital cultural y participación política. También, veremos cómo surge el término de poncho dorado, con el propósito de demostrar que a partir del PRODEPINE, se genera una estratificación de clases y una crisis en el movimiento indígena ecuatoriano. Adicionalmente a la participación en la política liberal.

Anteriormente, hemos visto que, durante la década de los años noventa, los nuevos movimientos antisistémicos empiezan a sembrar la semilla y a construir alternativas sociales de la modernidad anticapitalista (Wallerstein, 2008). En Ecuador, la lucha por la tierra se resignifica debido a un nuevo contexto geopolítico y también, se “alteran las raíces de las estructuras de poder” (Macas, 2001). Aquí, los planteamientos propuestos por la Federación Ecuatoriana de Indios (FEI), constituida con apoyo del Partido Comunista, serían reflejados en las nuevas confederaciones indígenas nacionales y regionales.

En Ecuador, protagoniza la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE) junto con la Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Costa Ecuatoriana (CONAICE), la Confederación Kichwa del Ecuador (ECUARUNARI), y la Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Amazonía Ecuatoriana (CONFEAIE) encabezando el primer levantamiento indígena de 1990. La irrupción de un sector que

sistemáticamente había sido invisibilizado marca una nueva etapa en la historia nacional para la movilización de los pueblos y nacionalidades, constituyendo un nuevo actor político-colectivo, cuyo protagonismo pone en debate la refundación del Estado. Aquí, “las identidades étnico-culturales” representaban formas simbólicas “en que cuajan y se cruzan complejos intereses sociales y de clase” (Moreano, 2001: 103).

Cuatro años más tarde, en México, se levanta el Ejército Zapatista de Liberación Nacional, cuyos objetivos están planteados en la primera Declaración de la Selva Lacandona, Díaz Polanco explica que este levantamiento “impugnó [...] el proyecto modernizador del régimen salinista¹ y, más allá, los fundamentos y las secuelas del modelo neoliberal” (Polanco, 2002: 79).

Por la misma década, en Bolivia avanzan las luchas del movimientos campesinos e indígena, (aunque el ciclo de lucha, más bien es el ciclo de levantamientos, pues la lucha es mucho más larga boliviano empieza a partir del 2000), Ramiro Balderrama explica que “los indios y campesinos se constituyeron en el sujeto central de la posibilidad de transformación social [...] quienes abanderaron la lucha contra el saqueo, despojo y sobreexplotación del trabajo y los recursos naturales promovidos por los gobiernos neoliberales” (Balderrama, 2010), por ejemplo, la lucha de los campesinos del Valle Centra de Cochabamba contra el intento de expropiación de sus fuentes de agua (también de los sectores urbanos), los bloqueos de caminos y cercos a la ciudad de la Paz, las luchas protagonizadas por las comunidades indígenas del Altiplano Norte de La Paz, las movilizaciones de los cocaleros de El Charape y de Yungas (ibíd.).

También, como parte de estos nuevos movimientos antisistémicos, se encuentra presente el Movimiento de los Sin Tierra en Brasil y un sector del Movimiento Piqueteros en Argentina. Todos ellos emprendiendo una lucha antisistémica por la tierra y el territorio (Aguirre, 2012) mediante una “lógica global anticapitalista” que sin duda, representan amenazas para los intereses políticos y económicos de la potencia hegemónica del sistema mundial: Estados Unidos.

En este contexto, el Banco Mundial se constituye como un organismo, cuya participación estratégica consiste en definir “las condiciones de poder” a nivel mundial y en

¹ Carlos Salinas de Gortari fue presidente de México de 1988 a 1994.

“imponer el nuevo orden económico neoliberal”². El objetivo principal del organismo consiste entonces, en garantizar “la transformación del Estado de Bienestar en Estado mínimo neoliberal”³, cuya transformación afectará a toda la estructura institucional.

Pablo Ospina expone que a través de las políticas de ajuste estructural, “se eliminaron los controles de precios de productos agrícolas y que las políticas públicas tendieron a liberalizar los mercados de tierra y de mano de obra, a favorecer las exportaciones y a desgravar notablemente las importaciones” (Ospina, 2003: 5). La imposición de una política de ajuste estructural privilegia la privatización de los servicios públicos y básicos de los cuales históricamente, han sido excluidos los pueblos indígenas. Estos programas de ajuste estructural excluyen los derechos laborales y sindicales, así como los servicios públicos, en términos de Pablo Dávalos estos programas eliminan la “capacidad de sindicalización, y vulneran a la clase obrera como sujeto político” (Dávalos, 2011: 98)

Esta exclusión es reforzada con los programas de asistencialismo que implementa la potencia hegemónica del sistema mundial ampliando así, su dominio geopolítico, y sitúa en juego “la privatización de la soberanía y la privatización de la vida” (Dávalos, 2011: 42 & Wallerstein, 2008).

Dávalos apunta que el Fondo Monetario Internacional, el Banco Mundial y la Organización Mundial del Comercio son actores políticos que “disciplinan a las sociedades y a los Estados, logran armonizar los tiempos políticos y las prioridades económicas del sistema-mundo en función del poder trasnacional” (Dávalos, 2011: 45).

Por su parte, Wallerstein reitera que “el conflicto étnico” es una realidad en el seno del sistema mundial en crisis. En Ecuador, las tácticas puestas en acción por parte del Banco Mundial consisten en la implementación de diversos proyectos, entre ellos: la Modernización de los Servicios de Salud (MODERSA), el Proyecto Servicio de Información y Censo Agropecuario (SICA), el Programa Nacional para la Reforma de la Administración de Justicia (PROJUSTICIA), el Proyecto de Monitoreo Socioambiental de las Islas Galápagos, Programa de Modernización de los Servicios Agropecuarios (PROMSA), Componente de Generación de Tecnologías Agropecuarias GTA, el Proyecto

² Instituto Científico De Culturas Indígenas –ICCI– No. 25, abril de 2001, Ecuador.

³ *Ibíd.*

de Desarrollo Local Sostenible (PROLOCAL) y el Proyecto de Desarrollo de los Pueblos y Nacionalidades Indígenas en Ecuador (PRODEPINE)⁴. Este último será el eje de nuestro análisis.

Como antecedente al proyecto PRODEPINE, Raúl Zibechi expone que, se encuentra el Programa Nacional de Solidaridad (PRONASOL) implementado en México, en el cual participa únicamente un actor: las “instituciones estatales”. Por lo tanto, PRODEPINE representa un proyecto “innovador” por el hecho de involucrar tres actores particulares: el Banco Mundial, Consejo de Desarrollo de las Nacionalidades y Pueblos del Ecuador –CODENPE– (organismo estatal) y las organizaciones indígenas y afroecuatorianas nacionales.

Indiscutiblemente, los operadores políticos del ajuste estructural (FMI, BM Y OMC) generan un orden político mundial, mediante el cual la hegemonía norteamericana consolida su presencia en países de América Latina. Presencia que se justificaría con el nuevo discurso de desarrollo con identidad promovido a través de programas respecto de las poblaciones indígenas: “garantizar que el proceso de desarrollo propicie el pleno respeto por su dignidad, sus derechos humanos y su singularidad cultural”⁵.

En este sentido, inician campañas asistencialistas y de ayuda al desarrollo en los “países pobres”. En el Manual de Operaciones (OD 4.20), la multinacional ya tenía escrito las posibles consecuencias políticas y los efectos a corto plazo para las confederaciones indígenas:

“Se sostiene que la cultura de la población indígena debe asimilarse culturalmente a los valores y actividades económicas de la sociedad dominante a fin de que pueda participar en el desarrollo nacional. En este caso, los beneficios pueden incluir mejores oportunidades sociales y económicas, pero el costo es, con frecuencia, la pérdida gradual de las diferencias culturales”.

Por último, la institución propone dirigir el financiamiento público de ayuda al desarrollo solamente a los países que prueben una “gestión eficaz” de esta ayuda y, al

⁴ Ver Proyectos financiados por el Banco Mundial en Directorio de experiencias sobre género derivadas del trabajo en los proyectos de las carteras de Ecuador y Centroamérica. Disponible en <http://unpan1.un.org/intrdoc/groups/public/documents/icap/unpan026765.pdf>

⁵ Manual de Operaciones del Banco Mundial Directriz Operacional Od 4.20.

contrario, suprimir toda ayuda financiera a los gobiernos que no intenten verdaderamente “desarrollar” sus países, por lo tanto, hace la diferencia entre “buenos gobiernos y malos gobiernos”, entre “Estados legítimos e ilegítimos” (Tabernea, 1999: 56). A saber:

“El exceso de centralismo del Banco hace que sea percibido muy a menudo como una institución arrogante, alegada de las dificultades de terreno, sumisa a efectos de la moda y el egocentrismo washingtoniano, en donde el reino de los modelos macroeconómicos es permanente” (Tabernea, 1999: 56).

Los préstamos hacia los países de América Latina por parte del Banco Internacional de Reconstrucción y Fomento –BIRF– y los créditos de la Asociación Internacional –AIF– son deuda pública y con garantía pública del Grupo del Banco Mundial. Desde 1992, el Grupo ha financiado 439 proyectos que están relacionados con asuntos indígenas. En la cartera actual existen 227 proyectos, y 87 proyectos están en “tramitación”. El Banco Mundial está “ayudando” a las poblaciones indígenas en cinco áreas de actividades principales: proyectos en las seis regiones del Banco, el Fondo para el Medio Ambiente Mundial, Asociaciones con otros Organismos, el Programa de Pequeñas Donaciones, el Fondo de Desarrollo Institucional y la formación de una base de conocimientos sobre asuntos de indígenas⁶. ¿En qué sentido las políticas de etnodesarrollo “ayudan” a los pueblos indígenas?

Con estos planteamientos, se inicia la ejecución del Proyecto de Desarrollo de los Pueblos y Nacionalidades Indígenas en Ecuador (PRODEPINE). Enfatizamos que la población objetivo del PRODEPINE está compuesta por 815,000 indígenas y afroecuatorianos en “situación de pobreza”, dicho proyecto interviene en 288 parroquias rurales.⁷

⁶ Wordbank www.worldbank.org visitado en enero del 2013.

⁷ Proyectos financiados por el Banco Mundial en Directorio de experiencias sobre género derivadas del trabajo en los proyectos de las carteras de Ecuador y Centroamérica. Disponible en <http://unpan1.un.org/intrdoc/groups/public/documents/icap/unpan026765.pdf>. visitado el 13 de Mayo

3.1 Proyecto de Desarrollo de los Pueblos y Nacionalidades Indígenas en Ecuador

Como dijimos al inicio de nuestra investigación, dentro de un contexto de globalización y modelos de desarrollo antagónicos, el movimiento indígena constituye la expresión de sobrevivencia de los pueblos indígenas. Entonces, la pregunta que nos guiará en este apartado es la siguiente, ¿Cómo se promueven las políticas de desarrollo con identidad para los pueblos indígenas, particularmente, en los Andes ecuatoriales?

El Banco Mundial es creado por los Acuerdos de Bretton Woods en 1944, está compuesto por cinco instituciones multilaterales: Banco Internacional para la Reconstrucción y de Desarrollo (BIRD⁸) que comienza a funcionar en 1946; la Asociación Internacional de Fomento (AIF) funciona diez años más tarde; la Agencia Internacional de Desarrollo (AID) funciona en 1960; el Centro Internacional de Arreglo de Diferencias Relativas a Inversiones (CIADI) funciona en 1966 y el Organismo Multilateral de Garantía de Inversiones (MIGA) funciona a partir de 1988⁹.

Dávalos dice que en América Latina el Banco Mundial puede “comprobar la eficacia de sus dispositivos de intervención y control social” (Dávalos, 2011: 15). Como vimos primeramente, durante la década de los ochenta, la institución adopta una política de ajustes estructurales, es decir el restablecimiento del crecimiento económico, la liberalización de los intercambios, la re-definición de las intervenciones del Estado, y la supremacía de las fuerzas del mercado, en efecto, esta política da prioridad a la economía del mercado y deja por fuera las cuestiones sociales, como la cultura y la educación, derechos laborales, sindicales y servicios públicos, entre otros.

A finales de esta década, el organismo financiero desarrolla quince proyectos que tienen *componentes* relacionados con los *pueblos tribales* y son elaborados en zonas de bosques tropicales de América del Sur. De acuerdo al Documento del Manual de Operaciones 2.34 del Banco Mundial (1982), los pueblos tribales representan “comunidades pequeñas y vulnerables que poseen características diversas”.

⁸ También conocido como Banco Internacional de Reconstrucción y Fomento (BIRF)

⁹ Worldbank www.worldbank.org

Boaventura de Sousa Santos indica que el movimiento indígena ecuatoriano no sólo desarrolla interacciones estratégicas con la autoridad pública del Estado, sino que se enfrenta también con “poderes fácticos”, que participan de la “toma de decisión política al margen de las reglas del juego democrático” (Santos, 2010: 34-39), tales como el Banco Mundial.

En este sentido, el cálculo político de la organización financiera consiste en contrarrestar la formulación de proyectos políticos alternativos como el movimiento indígena, sobre todo, en un panorama en que éste impulsa la construcción de un Estado Plurinacional, un Estado fundado y constituido por los pueblos y nacionalidades donde la representación política tendría que ser también, “desde ellos”. Es decir un “modelo económico social, solidario, ecológico, equitativo, soberano, planificado e incluyente”, tal como lo plantea el proyecto político de la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE).

En esta misma década de los noventa, en el contexto internacional respecto de los pueblos indígenas, las Naciones Unidas proclaman el *Año Internacional de las Poblaciones Indígenas del Mundo* (1993), dos años más tarde, proclama el *Año Internacional de los Derechos Indígenas y la Declaración del Decenio Mundial de los Pueblos Autóctonos* (1995-2004), el tema principal del Decenio versa: "Los pueblos indígenas: la colaboración en acción". Conjuntamente, durante el desarrollo del proyecto PRODEPINE se crea el *Foro Permanente para las Cuestiones Indígenas* (2002) fundado por el Consejo Económico y Social de las Naciones Unidas.

Durante la aplicación del proyecto PRODEPINE, en el contexto político nacional encontramos el protagonismo del movimiento indígena, así como su ciclo de levantamientos y movilizaciones indígenas. Sin duda, el movimiento transforma la relación de los pueblos indígenas a la política instituida, adquiriendo mayores espacios de autonomía y orientando sus demandas en lo cultural e identitario. También, existe una crisis¹⁰ económica, consecuentemente, la dolarización de la economía ecuatoriana (1999).

El Banco Mundial integra nuevos programas en su agenda, principalmente, las políticas de “desarrollo con identidad” para los pueblos indígena. De acuerdo a la

¹⁰ Durante el gobierno de Mahuad caracterizada por el alza de los precios de combustibles y el congelamiento (por un año) de los depósitos en cuentas corrientes y de ahorro (mayores a 200 dólares).

multinacional, el objetivo principal consiste en que las poblaciones indígenas se “beneficien con los proyectos de desarrollo y que reciban beneficios sociales y económicos culturalmente compatibles”¹¹. En este sentido, mediante el PRODEPINE se pretende “acabar con la pobreza extrema y promover la prosperidad compartida”¹², dentro de esta lógica se evidencia y promueve una “política comprometida en la lucha contra la pobreza”. Reflexionando sobre este tema con el intelectual Ariruma Kowii, Coordinador Nacional¹³ del PRODEPINE, explica “no sabíamos que éramos pobres hasta que vino el Banco Mundial y nos dijo lo que significaba la pobreza”¹⁴.

Para la multinacional la noción de pobreza, se reduce a una perspectiva meramente económica, como dice Gaudín, la política de ajuste estructural de la multilateral “está en todas partes”, y refleja el sistema centralizador - vertical de la institución (Gaudin, 2002), Marcelino Chumpi, ex Secretario Ejecutivo del PRODEPINE dice:

“La pobreza para el Banco Mundial era luz, agua entubada o potable, o de pronto teléfono, televisión, una refrigeradora, la carretera, un vehículo, ¿cómo incorpora estos conceptos en una tradición cultural? y es cuando entra la conciencia de la pobreza que la gente se empobrece”¹⁵.

Al mismo tiempo, propone que los proyectos, se gestionen mediante un “proceso participativo” para involucrar a las comunidades indígenas en la “evaluación de sus necesidades y la elaboración de políticas” (Coignet, 2011: 30). En este sentido, Arturo Escobar explica:

“El naciente orden del capitalismo y la modernidad dependían de una política de la pobreza cuya intención era no sólo crear consumidores sino transformar la sociedad, convirtiendo a los pobres en objetos de conocimiento y administración”, (Escobar, 1996:54).

¹¹ Manual de Operaciones 2.34 del Banco Mundial (1982)

¹² *Ibíd.*

¹³ del componente Recursos Humanos

¹⁴ Ariruma, Kowii. Entrevista realizada el 23 y 24 de octubre del 2013. Quito Ecuador.

¹⁵ Marcelino, Chumpi. Entrevista realizada en Quito, Ecuador.

Lo que significa, el estudio de “discursos y prácticas” en torno a la categoría de pobreza. (Encajan aquí otros debates en torno a las nociones de “pobreza”, y “progreso”, nacidas del viejo debate ideológico entre conservadores y liberales en los cuales no nos detendremos). Como respuesta a la oferta de estos proyectos para “combatir la pobreza” financiados por el Banco Mundial, el Fondo Internacional de Desarrollo Agrícola y el Banco Interamericano de Desarrollo, Luciano Martínez explica que surgen las Organizaciones de Segundo Grado (OSG) (Martínez, 2006: 109). El autor plantea que la mayoría de las OSG nacen con las ofertas de proyectos como el PRODEPINE, y que éstas contribuyen al “fortalecimiento organizativo”. Por otro lado, es interesante cuestionar el planteamiento teórico de Víctor Bretón cuando dice que las “OSG representan la contraparte neoliberal en lo que respecta a las políticas sociales en Ecuador”. ¿Qué significa una contraparte neoliberal?

Para nuestro estudio, las OSG y la cooperación internacional al desarrollo son actores políticos que complementan la reforma estructural del Estado, además, estas Organizaciones generan estrategias de intervención por la vía del clientelismo y el asistencialismo, en efecto, “matizan las demandas del movimiento indígena”, terminan, como dice Dávalos, “prescribiendo marcos metodológicos y permiten la vigencia de los patrones de acumulación de capital y de control social” (Dávalos, 2011: 26).

Describamos técnicamente el Proyecto. El PRODEPINE¹⁶ se crea en 1997 y se implementa a partir de 1998, el presupuesto total del Proyecto es de \$50 millones (\$25 millones provienen del Banco Mundial, \$15 millones del Fondo Internacional para el Desarrollo Agrícola (FIDA), y \$10 millones del Gobierno Ecuatoriano. El proyecto envuelve 19 de las 22 provincias del Ecuador, 108 de los 213 cantones y 434 de las 788 parroquias rurales del país. La población cubierta asciende aproximadamente a 1 440 000 incluyendo 1 346 000 indígenas y 94 000 afroecuatorianos ligados a 4 748 comunidades de base (de acuerdo al Banco Mundial se supera la meta original en el 57%¹⁷).

PRODEPINE tiene su sede central en Quito y cuenta con siete oficinas regionales en la Sierra Norte (Ibarra), Sierra Central (Riobamba), Sierra Sur (Cuenca), Amazonía Norte (Tena), Amazonía Sur (Macas), Costa Norte (Esmeralda) y Costa Sur (Santa Elena).

¹⁶ Fecha de aprobación: 29 de enero de 1998 y fecha de Cierre: 30 de abril de 2003

¹⁷ http://www.ifad.org/evaluation/public_html/eksyst/doc/prj/region/pl/ecuador/ec_PRODEPINE_s.htm

De acuerdo a un estudio realizado por Banco Mundial, (1995) la pobreza y la etnicidad en Ecuador están estrechamente correlacionadas tanto en las áreas urbanas como en las rurales:

“Las familias en las que un idioma indígena es hablado son más probables a ser pobres que las familias que son de habla española y los cantones fuertemente indígenas están peor con respecto a una amplia variedad de variables sociales y de servicios, tales como educación, nutrición, agua y alcantarillado”¹⁸

Además, de acuerdo a la misma organización financiera

“Entre 1990 y 2001, la pobreza nacional medida según el consumo aumentó de 40% a 45%, mientras que la cantidad de pobres se incrementó de 3,5 millones a 5,2 millones. La pobreza aumentó en más de 80% en las zonas urbanas de la Costa y la Sierra, se mantuvo inalterada en las zonas rurales de la Costa y subió 15% en las zonas rurales de la Sierra”¹⁹

Los cuatro objetivos principales del Proyecto son: Fortalecer la capacidad de gestión de las organizaciones indígenas y negras del Ecuador. Lograr una integración democrática de los Pueblos Indígenas y negros, incorporando su propia visión del desarrollo y potenciando sus actuales recursos y su capital humano y social. Disminuir los niveles de pobreza, diversificando fuentes de ingreso y empleo. Fortalecer la capacidad institucional del Estado para que implemente un sistema de planificación participativo y descentralizado que atienda las demandas de las comunidades indígenas y afroecuatorianas²⁰.

El Proyecto está estructurado principalmente, por cuatro componentes: el primero, fortalecimiento institucional de las organizaciones indígenas y afroecuatorianas de segundo y tercer nivel, el segundo, apoyo a la regularización de los derechos sobre la tierra y el agua, el tercero, inversiones rurales y crédito, el cuarto, fortalecimiento institucional del

¹⁸ Índices de pobreza elevados en la población rural indígena y afroecuatoriana en Fortalecimiento de la capacidad de autogestión de los pueblos indígenas y Afro-ecuatorianos: el caso de PRODEPINE. Ponencia preparada para presentación en el Primer Encuentro de LASA Sobre Estudios Ecuatorianos 18-20 de julio de 2002, Quito, Ecuador.

¹⁹ Banco Mundial. Pobreza en Ecuador. En Breve 34198 mayo del 2005 número 71

²⁰ Wordbank www.worldbank.org

Consejo de Desarrollo de las nacionalidades y pueblos del Ecuador y Corporación de Desarrollo Afroecuatoriano²¹. Lourdes Tibán, asambleísta por el Movimiento de Unidad Plurinacional Pachakutik-Nuevo País (MUPP-NP), explica que las organizaciones indígenas participan en todas las fases del Proyecto (Tiban, 2008: 280).

Para determinar la “población objetivo” del Proyecto, Jorge Uquillas explica que el equipo de preparación cuestiona dos puntos importantes: 1) Si la población mestiza que vivía en las mismas áreas sería parte de la población objetivo, 2.) Cómo solucionar el problema políticamente contencioso de definir quién es indígena²². Ante esto, Uquillas sintetiza que se combinan “métodos cuantitativos y localización geográfica con la noción de una auto identificación y afiliación a la comunidad con las organizaciones de segundo grado”²³.

La implantación del PRODEPINE consiste en la ejecución de tres fases durante cuatro años (1998-2002). La primera fase (1998-1999) consiste en la creación de capacidad y la elaboración de Planes de Desarrollo Local (PDL); Esta fase incluye, asimismo, inversiones iniciales en un número limitado de parroquias de cada una de las cinco regiones. La segunda fase (1999-2000) incrementa la difusión geográfica de las inversiones en subproyectos, y la tercera fase, (2000-2002) está planeada para abarcar el mayor número de parroquias²⁴.

²¹ Wordbank www.worldbank.org

²² Fortalecimiento de la capacidad de autogestión de los pueblos indígenas y Afro-ecuatorianos: el caso de PRODEPINE. Ponencia preparada para presentación en el Primer Encuentro de LASA Sobre Estudios Ecuatorianos 18-20 de julio de 2002, Quito, Ecuador.

²³ *Ibíd.*

²⁴ Forest Peoples Programme. Proyectos del Banco Mundial y los Pueblos Indígenas en Ecuador y Bolivia. Disponible en <http://www.forestpeoples.org/sites/fpp/files/publication/2010/08/wbipsecubolivmay00sp.pdf>

3.2 Marco epistémico político del PRODEPINE

Una vez que presentamos brevemente, la descripción técnica del Proyecto PRODEPINE, analizaremos cómo empieza a operar el discurso para “combatir la exclusión social”, en efecto, cómo empieza a tematizar la “pobreza”. Cabe mencionar que, Arturo Escobar ha explicado que el discurso del desarrollo contiene una “imaginación geopolítica” que ha dominado el significado del desarrollo, el autor ha estudiado el surgimiento del discurso y la estrategia del desarrollo en el período de la segunda posguerra, especialmente, la “profesionalización de su conocimiento y la institucionalización de sus prácticas” (Escobar, 2007: 27).

Nosotros nos enfocaremos, particularmente, en el discurso de “desarrollo con identidad” diseñado e implementado desde los marcos del Proyecto PRODEPINE. Como señala Wallerstein, “las premisas de la ideología universalista” han sido esenciales para la reproducción del “capitalismo histórico” (Wallerstein, 2013: 66). Así, se incorporan nuevos conceptos, particularmente, destinados a los pueblos indígenas como etnodesarrollo o desarrollo con identidad, autogestión indígena, capital social y capital cultural, gobernanza y acción pública. Luis Macas señala que los centros financieros también “aniquilan” el proyecto político del movimiento indígena desde un “marco epistémico-político”²⁵. A diferencia, Jorge Uquillas dice:

“La puesta en práctica de la visión de desarrollo con identidad, o autogestión indígena, enfatiza las cualidades (capacidades) de las sociedades y culturas para fomentar el empleo local y el crecimiento. Es un marco operativo que refuerza el capital social de los pueblos”²⁶

Tales nociones conceptuales son indispensables para la comprensión del Proyecto PRODEPINE. De acuerdo al Manual de Operación²⁷, los pueblos indígenas son “grupos

²⁵ Macas, Luis. Entrevista realizada el 4 de noviembre del 2013. Quito, Ecuador.

²⁶ Fortalecimiento de la capacidad de autogestión de los pueblos indígenas y Afro-ecuatorianos: el caso de PRODEPINE. Ponencia preparada para presentación en el Primer Encuentro de LASA Sobre Estudios Ecuatorianos 18-20 de julio de 2002, Quito, Ecuador.

²⁷ 4.20 del Banco Mundial

sociales cuya identidad social y cultural es diferente a la sociedad dominante, lo cual los hace vulnerables a ser desfavorecidos en el proceso de desarrollo”²⁸.

Siguiendo con la visión de la institución multilateral, el *ethno-development*²⁹ consiste en utilizar las “cualidades positivas” de la cultura indígena para promover el empleo y el crecimiento local; además, el etnodesarrollo es concebido como instrumento para “afrontar” la discriminación racial, social y principalmente la pobreza. En esta dirección, el etnodesarrollo se sintetiza como “procesos que están definidos y controlados por los propios pueblos indígenas ya que buscan una vida mejor para sus comunidades frente a la creciente pobreza, exclusión y desintegración social³⁰”. Por lo tanto, se promociona como una alternativa que protege la vida cultural de los grupos étnicos “geográficamente aislados o semi aislados de los “pueblos tribales”³¹.

En la misma lógica. El *capital social* es una condición básica del etnodesarrollo, este tipo de capital hace referencia a las instituciones y relaciones de producción de las poblaciones locales. Dicho concepto está relacionado con los conceptos de *acción pública* y *gobernanza*³². A partir del informe *Sub-Saharan Africa From Crisis to sustainable Growth: a long term perspective study*, (1989), el organismo financiero utiliza el concepto de gobernanza, para “reorientar la asistencia técnica y priorizar al fortalecimiento institucional” en el continente africano, así, se ponen en marcha nuevos programas para restaurar el Estado de derecho, equilibrar el gasto público y descentralizar los servicios públicos³³.

Tres años más tarde, mediante la publicación del *Informe Governance and Development*, la noción de gobernanza toma un nuevo significado, “la forma en la que el poder se ejerce, recurriendo a la gestión de los recursos sociales y económicos de un país

²⁸ Manual de Operaciones del Banco Mundial Directriz Operacional Od 4.20. Disponible en http://www.ifc.org/wps/wcm/connect/b60a30004885573ebbc4fb6a6515bb18/OD420_Spanish.pdf?MOD=AJPERES

²⁹ Categoría implementada a partir de 1995

³⁰ Traducción realizada por la autora del documento *Including the Excluded: Ethnodevelopment in Latin America*, 1996.

³¹ *Ibíd.*

³² Informe Anual del Banco, 1997.

³³ Sub Sahara Africa From crisis to sustainable growth, a long term perspective study, número 8209, 1989.

para asegurar un desarrollo fuerte y equitativo, por lo tanto, gobernanza representa el complemento necesario para las políticas “económicas sanas”³⁴.

También, el centro financiero dice que el *capital cultural* permite, “asegurar las metas y objetivos del desarrollo sostenible”, por lo tanto, para el proyecto se considera que este tipo de capital es “el origen del progreso social y económico”.

Evidenciamos los vocablos descriptivos porque sintetizan la raíz y en conjunto la visión de “pobreza” a términos meramente económicos y promueven el desarrollo con identidad, como una etapa el proyecto etnófago, tal como lo plantea Polanco que, se lleva adelante mientras se “exaltan los valores indígenas”. Aquí, retomamos la pregunta planteada por Breton ¿este discurso de etnodesarrollo vendría a domesticar las expectativas de las dirigencias indias y de sus bases? (Bretón, 2007).

En el trabajo de campo, junto con los intelectuales indígenas reflexionábamos, que a partir de este marco epistémico político, se inicia una etapa de “disciplinamiento” en el discurso y en las acciones del movimiento indígena ecuatoriano. Encontramos que, los propios intelectuales y dirigentes indígenas “empiezan a reproducir y legitimar” este discurso de identidad en sus futuras reuniones con las bases comunitarias. Los intelectuales coinciden que, a través de éste discurso, sin duda se marca “interpretaciones restrictivas” de entender la participación política del movimiento indígena, y afirman que, junto con las “políticas de etnodesarrollo” acrecientan la “inequidad” en el seno de las comunidades indígenas, recreando los antiguos cacicazgos (Larreameydy en Coignet, 2011: 78 & Entrevistados, 2014).

Las categorías de *etnodesarrollo*, *capital social* y *capital cultural* pueden convertirse en una red de “cajas negras”³⁵, dependientes unas de otras para un adecuado funcionamiento individual y en conjunto. Dentro de este “proceso de cajaneigrismo”, edificado por intelectuales indígenas, quienes asumen la responsabilidad de hablar “en nombre” de los pueblos y nacionalidades, se mitifica la idea de que el etnodesarrollo representa vías de articulación de políticas y autonomía colectiva en la identidad indígena.

Ariruma Kowii, Coordinador Nacional del PRODEPINE del componente Recursos Humanos, explica, “durante la época que funciona este proyecto, la dirigencia del

³⁴ Governance and Development, Reporte número 10650, Washington DC, 1992, 1 p.

³⁵ Concepto discutido por Bruno Latour.

movimiento indígena, tanto nacional como local, siente suyo el proyecto y el discurso³⁶. Otro apunte importante que nace de este marco epistemológico es que, algunos intelectuales reconocen que, éstas “políticas de desarrollo con identidad” envuelven un “discurso colonizador” que caminan por la trama epistemológica individualista. Mientras que otros, retomaron el “discurso de etnodesarrollo” para re configurarlo en un “discurso político y cotidiano” al interior de las organizaciones indígenas. Así, en esa cotidianidad el discurso de-construido y genera nuevos debates políticos al interior del movimiento indígena, pensamos que, esta deconstrucción pone en debate las nociones (en sus versiones institucionales) de interculturalidad y plurinacionalidad. El etnodesarrollo y su marco epistémico derivado es una manifestación del proceso elemental de “nuestro” sistema histórico.

Ahora, también ocurre algo importante. Algunos entrevistados coinciden en que el Banco Mundial “nunca entendió que en el mundo andino no existe el concepto de desarrollo”, y a pesar de que los “técnicos indígenas” percibían tal concepto, las comunidades no comprendían las lógicas del capital promovida desde el PRODEPINE: “ahorro, inversión y ganancia”, pero a partir de este proyecto, se crea una reflexión interesante que expone Chumpi: “Nosotros justamente, a partir de esta teoría del desarrollo que refutamos es que, el movimiento indígena reacciona y propone el Sumay Kawsay”.

La promoción de estas políticas de etnodesarrollo, se promueven a través de la “participación razonada” de las confederaciones indígenas, ilustremos este elemento importante, pero sin duda, adelantamos que facilitan la cooptación los dirigentes indígenas, generan contiendas y fundan redes políticas.

³⁶ Kowii, Ariruma. Entrevista realizada el 24 de octubre del 2013. Quito, Ecuador.

3.3 La “participación razonada” de las organizaciones indígenas

La metodología que utiliza el proyecto PRODEPINE, se denomina *participación razonada*, la cual consiste en la identificación de las preferencias locales a través de las consultas directas, de la incorporación de los conocimientos indígenas a los métodos del proyecto, y de la correspondiente utilización inicial de especialistas con experiencia³⁷. Esta *participación razonada* contribuye al fortalecimiento organizativo de las organizaciones indígenas, como lo ha planteado Alberto Tuaza, pero nos interesa sobre todo, conocer las consecuencias políticas de tal fortalecimiento organizativo al interior de del propio movimiento indígena.

La fase de elaboración del PRODEPINE se constituye mediante un *Comité de Gestión*, el cual está conformado por tres actores principales. El primer actor está integrado por confederaciones indígenas y afroecuatorianas, entre ellas, la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE), la Federación de Indígenas Evangélicos del Ecuador (FEINE), la Federación Nacional de Organizaciones Campesinas e Indígenas (FENOCIN), la Federación Ecuatoriana de Indios (FEI), la Federación Nacional de Campesinos Libres del Ecuador (FENACLE) y la Asociación de Organizaciones Negras del Ecuador (ASONE). El segundo actor lo personifica el Consejo de Desarrollo de las nacionalidades y pueblos del Ecuador (CODENPE) en representación estatal, aquí, es importante recalcar que el CODENPE es la “instancia controlada por la CONAIE” y ésta interlocutora para negociar con el Estado. Por último, el tercer actor es el Banco Mundial.

Para explicar la relación política entre estos diversos actores y las consecuencias políticas de participar en esta fase de elaboración, es importante recordar que, el PRODEPINE cuenta con siete oficinas regionales, cada oficina tiene un equipo técnico de profesionales indígenas, mestizos y afrodescendientes (avalados por sus respectivas organizaciones).

Jorge Oquillas, responsable del componente Fortalecimiento de las Organizaciones Indígenas para PRODEPINE y miembro responsable de las negociaciones del proyecto en Washington, dice: “Es la primera vez que un proyecto financiado por el Banco Mundial tiene como objetivo a los pueblos indígenas y afroecuatorianos participando directamente

³⁷ Manual de Operaciones del Banco Mundial Directriz Operacional Od 4.20.

tanto en la preparación como en la ejecución del proyecto”³⁸. Por el contrario, Rivera Cusicanqui, socióloga boliviana de origen quechua, dice que esta innovación consiste en “convertir las mayorías indígenas en minorías”.

Ariruma Kowii explica que diversos dirigentes involucrados en el proyecto “están claros” de la tarea que cumple el organismo financiero internacional, del rol fundamental del movimiento indígena, y de la participación del Estado ecuatoriano. Así, señala:

“Son cálculos políticos ya globales. Siempre hay un objetivo para tener interferencia y control de los recursos naturales y entonces, si queremos que las grandes empresas puedan ingresar con sus productos a los diferentes países sin que se les imponga muchos aranceles o impuestos, o se disminuyan los trámites para que puedan acceder fácilmente, entonces, para todo eso, necesitamos que el país esté en paz, que no haya sublevaciones de indígenas. Si inyectamos recursos en esos lugares donde de pronto pueden subvertirse, entonces, eso nos conviene económica y políticamente ganamos para ellos, entonces esta es la finalidad política³⁹” [Sic]

Ahora bien, durante el trabajo de campo, pudimos percatarnos que, existen dos posturas respecto del proyecto PRODEPINE, por un lado, el debate sobre una posible división que genera al interior de las organizaciones indígenas (y afroecuatorianas) y por otro lado, la cuestión de los “beneficios” de dicho proyecto. ¿El Proyecto genera división al interior de estas organizaciones indígenas mencionadas? El Coordinador Nacional del PRODEPINE del componente Recursos Humanos, Ariruma Kowii responde:

“El PRODEPINE genera disputas al interior de estas tres organizaciones [CONAIE, FEINE y FENOCIN] porque siempre se disputan los espacios, sobre todo, la dirección ejecutiva del Proyecto que en un principio lo lleva FENOCIN, y después la CONAIE, esta última, juega un papel muy importante porque la mayoría de funcionarios o técnicos y beneficiarios pertenecen a la CONAIE”⁴⁰.

³⁸ Fortalecimiento de la capacidad de autogestión de los pueblos indígenas y Afro-ecuatorianos: el caso de PRODEPINE. Ponencia preparada para presentación en el Primer Encuentro de LASA Sobre Estudios Ecuatorianos 18-20 de julio de 2002, Quito, Ecuador.

³⁹ Ariruma, Kowii. Entrevista realizada el 24 de octubre del 2013.

⁴⁰ *Ibíd.*

Kowii continúa ejemplificando:

“Los técnicos iban alguna comunidad y en asamblea se definen, se identifican nueve necesidades prioritarias, y a partir de allí, jerarquizan las más importantes, y siempre son tres y éstas tres van a perfiles de proyectos. Por lo general, son cuestiones de riego, hay una fiebre que todo mundo quiere invernadero, también, juega la complicidad de los técnicos, por ejemplo, muchas comunidades están ubicadas en sitios turísticos estratégicos y no aparecen proyectos de turismo, entonces, cuándo se les preguntaba ¿por qué no aparecen proyectos de turismo? Es porque los técnicos piden solo invernaderos. Aquí, también hay una falla del equipo. Está bien el tema de la consulta, pero debe haber una contribución de los técnicos, porque si estamos en algún lugar que por sus características es muy turístico debe haber un proyectos de turismo⁴¹”.

A pesar de que, el tema de las consulta “respeto y prioriza” las necesidades de las comunidades, en la cita anterior reflejamos la falta de contribución y asesoramiento por parte de los técnicos participantes. Vemos que existe, como dice Guerrero, una “multiplicidad de experiencias y dinámicas locales” (Guerrero, 1996), pero ¿Quiénes son los técnicos?

Para garantizar el cumplimiento de los objetivos del Proyecto PRODEPINE, se maneja una “política de estabilidad del personal”, al mismo tiempo, se proporcionan mediante los términos de referencia oficiales (que son de carácter público y abierto), parámetros para seleccionar el “perfil técnico”. Aquí, la dirigencia indígena conoce las reglas establecidas, por lo tanto, “no pueden desarticularlas en cualquier momento”⁴².

Sin embargo, de acuerdo a Kowii, estos parámetros “pueden ser manipulados y justificados, las tres organizaciones tienen y hacen prácticas clientelares. En las tres existe clientelismo político⁴³”. Cada organización indígena funciona de manera autónoma, con objetivos e intereses particulares, las múltiples organizaciones no conforman un “aparato burocrático unificado y jerarquizado”, sino un “conjunto heterogéneo” (Guerrero, 1996: 63).

⁴¹ Ariruma, Kowii. Entrevista realizada el 24 de octubre del 2013.

⁴² Diversas entrevistas realizadas del 06 de agosto del 2013 al 06 de agosto del 2014 en Ecuador.

⁴³ *Ibíd.*

Entendemos el clientelismo político como un instrumento de dominación en el que predominan apoyos recíprocos, desfases y asimetría entre diferentes dirigentes e intelectuales indígenas, además, este clientelismo produce nuevas élites de intelectuales indígenas en el campo político, económico y académico.

En este sentido, vemos que el proceso de reclutamiento de los técnicos indígenas componen prácticas clientelares y pugnas, aquí, se modifican los términos de referencias oficiales y se acepta las reglas “extraoficiales” planteadas por la CONAIE, FEINE y FENOCIN, lo que genera que la organización financiera “modifique” las reglas diseñadas inicialmente, en el plan de acción del proyecto (Kowii, 2013). Evidentemente, el organismo financiero actúa no desde una “postura de bondad” al modificar sus términos de referencia sino que opera a primera lectura, desde una visión “asistencialista” y en una segunda, con un objetivo específico que consiste en disimular el protagonismo del sujeto colectivo – movimiento indígena–, consecuentemente, silenciar la voz política de él en la esfera social en relación a la nueva norma constitucional que, en su artículo uno define al Estado ecuatoriano como “pluricultural y multiétnico”. No olvidemos que en este escenario, a través del Congreso Nacional y la Asamblea Nacional Constituyente, Ecuador ratifica el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo⁴⁴. Sin duda, los intereses políticos de la ejecución del PRODEPINE apuntan a un hecho específico y responden a ésta coyuntura particular.

Ahora, como parte del componente de “Fortalecimiento institucional de las organizaciones indígenas y afroecuatorianas de segundo y tercer nivel”, el proyecto PRODEPINE incluye un programa para el “acceso a la escolarización” de las poblaciones indígenas y afrodescendientes, el mecanismo consiste en coordinar con la dirigencia de las organizaciones provinciales para saber quiénes serían los futuros estudiantes y por lo tanto, futuros técnicos. Ariruma Kowii también, Coordinador del Programa de Becas, explica:

“El objetivo es generar oportunidades para el acceso a los estudios, los dirigentes indígenas, así como los hijos de los dirigentes, terminaron sus estudios a través de este programa”.

⁴⁴ Resolución legislativa sin número, publicada en el Registro Oficial No. 304 del 24 de abril de 1998, ratificada el 30 de Abril de 1998.

Cabe mencionar que, la capacidad de formar intelectuales orgánicos propios al movimiento, mediante la lucha por el acceso a la escolarización encuentra sus antecedentes en la primera⁴⁵ escuela bilingüe (kichwa-castellano). De acuerdo a los resultados de éste componente,⁴⁶ PRODEPINE beca para el nivel secundario a 2,093 personas, de las cuales el 58% (1,213) son varones y el 42% (880) mujeres. En el nivel superior, beca a un total de 849 personas de las cuales el 61.7% (524) son hombres y el 38.3% (325) son mujeres. A nivel de postgrado son beneficiadas 69 personas, de las cuales el 20.3% (14) son mujeres y 79.7% (55) varones⁴⁷.

Entre los técnicos del PRODEPINE encontramos a Cecilia de nacionalidad quichua, líder indígena y técnica en desarrollo, Coordinadora Nacional del PRODEPINE especialista de Asuntos Culturales y de Género; Manuel Imbaquingo de nacionalidad quichua, Secretario Ejecutivo de la Oficina Regional de la Sierra Norte; Ramiro Perugachi de nacionalidad quichua, responsable del Componente Fortalecimiento de las Organizaciones Indígenas de la Oficina Regional de Ibarra; German Munuela de nacionalidad quichua, responsable del componente Recursos Humanos de la Oficina Regional de Ibarra; Ampam Karakras de nacionalidad shuar, representante del Comité de Gestión, y Secretario Ejecutivo Nacional; Segundo Andrango de nacionalidad quichua, técnico en desarrollo y también, Secretario Ejecutivo Nacional y dirigente de la FENOCIN.

¿Los técnicos indígenas se convierten en operadores políticos del ajuste estructural? Aquí, los técnicos validan un nuevo discurso, le otorgan un “uso imperativo” del lenguaje que se remite y se ajusta a todo este sistema de “etnodesarrollo”. Entonces, volvemos a cuestionar, ¿quiénes son los técnicos indígenas?, ¿Los técnicos indígenas modifican su discurso para emplear el discurso de desarrollo con identidad que se ha difundido a través del PRODEPINE?, Dávalos señala adecuadamente que el mejor consultor, no es el profesional o el experto, sino “el líder comunitario” (Dávalos, 2011: 130). En este contorno, el ex Secretario Ejecutivo, Marcelino Chumpi, explica:

⁴⁵ Fundada en el año 1946 por Dolores Cacuango y Tránsito Amaguaña, en el marco de lucha de la Federación Ecuatoriana de Indios (FEI)

⁴⁶ Financiado en su totalidad por el Banco Internacional de Reconstrucción y Fomento

⁴⁷ PROGENIAL-Ecuador. Directorio de Proyectos y Experiencias sobre Género. Disponible en <http://www.ifad.org/> y <http://www.guiagenero.com/>

“Contratar técnicos indígenas fue una situación muy mal hecha, de decir te dan un manual, tú eras consultor y tenías que seguir ese manual porque si no seguías ese manual tus informes tenían **objeción** del Banco Mundial”

Ahora, los teóricos – técnicos del PRODEPINE empiezan a ser justamente, los intelectuales indígenas, los becarios se transforman en vicarios del PRODEPINE, para Maldonado, “esa misma clase es la que da la cara por los pobres”⁴⁸. Ellos legitiman en su acción y discurso las teorías y políticas de etnodesarrollo implementadas desde el organismo financiero, lo cual conlleva consecuencias políticas para las diversas organizaciones. En este sentido, el PRODEPINE representa un mecanismo complementario para la consolidación de una élite indígena, observamos que surge un proceso degenerativo derivado del protagonismo de esta élite interna a los pueblos, inclusive, nos atrevemos a pensar que es un proceso del que no se han podido “libertar” el movimiento indígena en la actualidad. Y muestra de ello, es la crisis y búsqueda del “nuevo Pachakutik” en la actualidad. Los procesos de cooptación de la dirigencia e intelectuales indígena se refuerzan, generando ese sistema de asimetrías entre la dirigencia y las bases comunitarias. Esto, lo reconoce la CONAIE, motivo por el que rechazaría la segunda etapa del Proyecto PRODEPINE.

En esta dirección, una vez que termina el PRODEPINE pensaríamos que por ende, terminaría esta alocución de “desarrollo con identidad”, sin embargo, no resulta así, quedaría como herencia este “marco epistemológico” fabricado desde los parámetros expuestos. ¿Cómo intentamos ilustrar esta herencia?

Un ejemplo particular para analizar esta táctica puesta en acción es *El Programa de Formación de Líderes Indígenas de la Comunidad Andina* (PFLICANEN) que se publica dos años después del término del PRODEPINE, mediante un manual titulado, *Modulo de desarrollo con identidad*, en él observamos que el “tratamiento temático” es elaborado por el intelectual indígena Luis Maldonado, ex - Secretario Ejecutivo del Consejo de Desarrollo de las Nacionalidades y Pueblos del Ecuador (CODENPE)⁴⁹.

⁴⁸ Diversas entrevistas realizadas del 06 de agosto del 2013 al 06 de agosto del 2014 en Ecuador.

⁴⁹ En el periodo 1998-2001

Maldonado explica que el CODENPE es el organismo rector de las políticas de desarrollo para los pueblos indígenas⁵⁰. En el Manual se explican los siguientes conceptos, pero desde la misma lógica planteada en el Proyecto PRODEPINE tales como desarrollo endógeno o desarrollo con identidad “a través de la plurinacionalidad en los niveles económico, social y político”:

“El Manual ha sido realizado con el propósito de entregarles [a los pueblos indígenas] herramientas útiles para la gestión del desarrollo indígena con identidad a nivel local, nacional, regional e internacional”.

Inicia un ciclo de talleres, programas y “módulos de aprendizajes” en la región andina, donde el objetivo principal es “capacitar a líderes indígenas”. En estos talleres, a través de los manuales y los documentos oficiales del Banco Mundial, se promueve el discurso de desarrollo con identidad, y con él, se inserta una lógica de “capacitación” que en conjunto es un discurso efectivo como “dispositivo” de la economía mundo capitalista (Wallerstein, 2007).

Otro ejemplo concreto es el *Programa de Formación de Líderes Indígenas de los Países Andinos*, aquí, se abordan “los recientes éxitos logrados por PRODEPINE”, orientación e información para “el control de la corrupción”, y discusiones acerca de la “gobernabilidad”. Marcelo Giugale, director del Banco Mundial para Bolivia, Ecuador, Perú y Venezuela, explica: “se trata de una nueva etapa que permite a la vez capacitar a líderes indígenas⁵¹”.

Ahora, cuando referíamos a los entrevistados que están en desacuerdo respecto a las críticas “en contra” del PRODEPINE, algunos señalan que los “académicos mestizos” producen académicamente este mito de “división”. Señalan que son académicos que también, “reciben financiamiento para sus proyectos por parte del PRODEPINE”. Y mencionan al antropólogo Fernando García, el sociólogo Guillaume Fontaine, ambos de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, sede Ecuador; y el politólogo César Montufar, de la Universidad Simón Bolívar.

⁵⁰ Diversas entrevistas realizadas del 06 de agosto del 2013 al 06 de agosto del 2014 en Ecuador

⁵¹ Comunicado de prensa N°:2003/445/ALC

Ariruma Kowii por ejemplo, cuestiona [un poco incómodo], *¿cómo va generar división si las propias bases de las organizaciones se beneficiaron?* El intelectual indígena defiende su postura proporcionando un ejemplo:

“Las bases de la FENOCIN si por influencia de la dirigencia política se logra ubicar varios proyectos, esas comunidades están agradecidas con las dirigencias, igual los de la comunidades de la CONAIE. Cualquier proyecto que llega a cualquier comunidad, saben que es porque las organizaciones negociaron ese proyecto y que es gente de la organización la que está ejecutando, entonces, más bien, refuerza la estructura organizativa de la organización, es más el discurso político bajo esa idea de que las multilaterales [...], pero en este caso el proyecto era controlado por el movimiento indígena”⁵².

¿A qué nos referimos cuándo hablamos de “beneficios” de las propias organizaciones y bases comunitarias? Existen diversos testimonios y evaluaciones del Proyecto. Marcillo Perugachi narra:

“Una comuna beneficiaria del PRODEPINE, por intermedio de la Unión de Comunidades Indígenas de la Parroquia de Quichinche (UCINQUI), es Santiago de Larcacunga con el proyecto de Capacitación y Vivero Forestal”.

Perugachi, ex becaria del PRODEPINE, asume que este proyecto ha beneficiado en forma directa e indirecta a los habitantes de la comuna y al resto de las comunidades que conforman la UCINQUI:

“A partir del año 2000 ha iniciado la generación de fuentes de trabajo dirigidas a los hombres, jóvenes y mujeres de su área de influencia. El proyecto plantea producir plantas nativas y exóticas para ofrecer a las instituciones que laboran en el control y manejo de bosques naturales y el cuidado del medio ambiente a través de programas de forestación y reforestación” (Perugachi, 2005: 18)

⁵² *Ibíd.*

En un informe institucional⁵³ dice que, otro “beneficio” en cuanto al acceso a los recursos hídricos, es que el PRODEPINE apoya a la preparación de un estudio de diagnóstico y un plan de acción para mejorar los sistemas de riego de propiedad comunitaria, sistema que beneficia a 793 comunidades⁵⁴. Kowii al respecto dice, “los canales están ahí, no se han ido ni con las dirigencias ni con el Banco Mundial, probablemente sigan regando los campos de la gente en la comunidad. Un canal de riego es importante porque dinamiza la producción”.⁵⁵

De acuerdo al Manual de Operaciones, cuando ya existen programas eficaces, el Banco Mundial puede brindar “apoyo a través del financiamiento incremental para fortalecerlos en lugar de desarrollar programas totalmente nuevos”. Kowii ejemplifica:

“[...] se consolida organizaciones de base, algunas ya estaban medias muertas, y estas se reactivan porque comienzan a tener recursos para poder hacer algo con sus comunidades y en cualquier comunidad si les caen unos 10 mil dólares y si esta plata ha sido canalizada por la dirigencia, esta comunidad, ¿con quién va estar agradecida? Con la organización y en este caso, **todo el discurso es que este proyecto es gracias a los pueblos indígenas porque así se le concibió**, así se le negoció, independientemente de que algunos no estaban de acuerdo, pero finalmente se concretó el proyecto de esa manera”⁵⁶

Ahora, continuando con la explicación de la “participación razonada de las organizaciones indígenas”, Uquillas, responsable de las negociaciones del proyecto en Washington, dice que la capacidad de autogestión de las organizaciones indígenas y afroecuatorianas “es alta y ha sido fortalecida por el proyecto”.

El objetivo de ejemplificar determinados “beneficios” del PRODEPINE, sirve para aterrizar nuestro planteamiento de que, por medio de dichos “beneficios”, se fabrican alianzas políticas, oposiciones y visiones antagónicas respecto a la temática “desarrollo con identidad” y además, el incremento de la participación de las ONG no garantiza “salir de la pobreza” como lo plantea Luciano Martínez:

⁵³ Del Banco Mundial

⁵⁴ Informe del Banco Mundial. Reporte número 25361

⁵⁵ Kowii, Ariruma. Entrevista realizada el 23 de octubre. Quito, Ecuador.

⁵⁶ *Ibíd.*

“Los éxitos en el fortalecimiento organizativo de la población indígena no han estado acompañado de aspectos económicos. Lo que se constata es que mientras más ONG se concentran en áreas indígenas, la pobreza no solo que disminuye sino que se incrementa” (Martínez, 2002: 209).

Y a diferencia de lo que afirma Uquillas, planteamos que a partir de ese “fortalecimiento organizativo” entonces, se fomenta dispersión, relevos, redes, diferencias de potencial y desfases que constituye un sistema de diferencia integrado por una élite indígena, pues de ella depende la redistribución de las “prácticas clientelares” de las que nos hablaba Ariruma Kowii. Además, en la medida en la que las organizaciones indígenas participan y juegan en esta dinámica, pierden de vista “el horizonte político de cambios radicales a la estructura del poder”⁵⁷.

Observamos, que la noción institucional de *fortalecimiento organizativo* empieza a justificarse en el ámbito académico, en el ámbito de las confederaciones indígenas o en el ámbito de las Organizaciones de Segundo Grado⁵⁸ y se reduce principalmente, a “meras estadísticas” y en ocupar “cargos importantes” en los gobiernos municipales y provinciales. Así lo muestra un reporte regional del PRODEPINE.⁵⁹

“Actualmente son exbecarios: 3 alcaldes (Guamote, Suscal, Otavalo), varios presidentes y vocales de gobiernos parroquiales hombres y mujeres (nivel submunicipal), el Defensor de los Pueblos Indígenas (situado en la Defensoría del Pueblo), la Directora Provincial del Ministerio de Bienestar Social de la provincia de Chimborazo, el Secretario Ejecutivo del CODENPE, 57 comunicadores/as sociales de la Red de Radios CORAPE [...]. Además, un número no contabilizado de profesionales hombres y mujeres están incorporados como técnicos de gobiernos municipales y provinciales, del ministerio de Bienestar Social y de ONGs nacionales e internacionales. Muchos exbecarios/as tienen cargos importantes en sus organizaciones de base y de segundo grado como técnicos/as, dirigentes/as, etc.”

⁵⁷ Dávalos, Pablo. Entrevista realizada el 25 de abril. Quito, Ecuador.

⁵⁸ Víctor Bretón ha estudiado particularmente, el papel de las ONG en el Proyecto PRODEPINE.

⁵⁹ Directorio de experiencias sobre género derivadas del trabajo en los proyectos de las carteras de Ecuador y Centroamérica. Disponible en <http://unpan1.un.org/intradoc/groups/public/documents/icap/unpan026765.pdf> visitado el 17 de Mayo

Se puede interpretar al PRODEPINE como una especie de agencia de desarrollo internacional que justifica al “desarrollo económico” como eje redentor de los pueblos y nacionalidades indígenas. En la actualidad, si bien es cierto que, la participación de los pueblos y nacionalidades, vía los agentes de sus organizaciones, en la política instituida en el Estado, más allá de ser un mero dato estadístico, ésta debe ser enmarcada en la participación de la función pública del agente indígena en la construcción del Estado plurinacional. Este escenario nos traslada a un debate secundario, ¿por qué si existe esa “capacidad de autogestión” (como la denomina Uquillas) la CONAIE decide rechazar la segunda fase de operación del PRODEPINE?

3.4 CONAIE rechaza la segunda etapa del PRODEPINE

Una vez finalizado el proyecto PRODEPINE (1998-2003), el Banco Mundial programa cuatro años más para una segunda fase de operación del Proyecto. En una “Misión de Evaluación” los funcionarios de la multinacional resumen:

“Se plantea que la responsabilidad del fondo sea asumida por PRODEPINE II. Esta opción trae consigo la posibilidad de financiar una Unidad Técnica a niveles nacional y regional, lo que permitiría dar continuidad al seguimiento de los convenios con las LFI⁶⁰ y a la administración de la cartera. El Fondo sería administrado por PRODEPINE. CODENPE sería parte de la Junta Directiva del Fondo. Un Comité de Crédito tomaría las decisiones finales sobre políticas de crédito. Los ingresos del fondo de segundo piso deberían cubrir los gastos operativos y financieros de la Unidad Técnica. Al momento, éste no es el caso. La Unidad Técnica en el post proyecto debería tener un tamaño mínimo (dos a tres personas) cuyos costos operativos no superen el 5% de la cartera activa (en 2002, ésta fue de 5,5%). De ser necesario se cortaría el subsidio actual (3-4%) de las EFL aumentando su tasa de interés.”⁶¹

⁶⁰ Local Financial Institutions

⁶¹ República del Ecuador: Proyecto de desarrollo de los pueblos indígenas y afroecuatorianos (PRODEPINE). Disponible en <http://www->

Mercedes Preciado Trejo, secretaria Ejecutiva de la Corporación de Desarrollo Afroecuatoriano (CODAE), explica que esta entidad manejará la segunda fase de operación del proyecto.

En la primera etapa, durante la elaboración, ejecución y evaluación del PRODEPINE, se generaron diversas pugnas entre los técnicos indígenas, sobre todo, durante la fase de reclutamiento del personal, principalmente, para el puesto de la “Dirección Ejecutiva” de proyectos a nivel local, regional y nacional; remarcamos por ejemplo, la disputa entre la FEINE y la CONAIE por el puesto en disputa.

Marco Murillo, presidente de la FEINE, dice que el director ejecutivo del proyecto, Manuel Imbaquingo “es cuota de la CONAIE, por eso las iniciativas tienden a beneficiar más a las bases de esa confederación”⁶². Y que las “acciones y beneficios del proyecto PRODEPINE se concentraron en un 90%, aproximadamente, en las filiales de la CONAIE”. En este sentido, vemos que el clivaje simbólico de estructuración de los grupos sociales es un clivaje “étnico”.

Entonces, por “decisión política” de la CONAIE, Manuel Imbaquingo ha sido seleccionado para ocupar el cargo de Secretario Ejecutivo del PRODEPINE, quien nos dice:

“Los procesos participativos mejoran la democracia interna, el control social de la gestión y la rendición de cuentas, provocan una mayor relación entre las bases y la dirigencia, y crean una cultura de diálogo para el consenso y concertación” (Imbaquingo, 2000: 7)

Más tarde, la misma CONAIE disputaría la tesis del Secretario Ejecutivo. Y a pesar de que Imbaquingo afirma que el proyecto “usa todos los mecanismos institucionales existentes para avanzar en el acceso a la tierra, el agua, los derechos colectivos y los recursos”⁶³, Luis Macas señala que los resultados de la primera etapa del PRODEPINE son

wds.worldbank.org/servlet/WDSContentServer/TW3P/IB/2001/06/29/000094946_01062004021745/Rendered/PDF/multi0page.pdf

⁶² Periódico Hoy. (17 de marzo del 2003). “El uso de los fondos aviva la pugna indígena”. Recuperado de www.hoy.com.ec/noticias-ecuador/el-uso-de-los-fondos-aviva-la-pugna-indigena-141199.html

⁶³ *Ibíd.*

“catastróficos no solo para las comunidades indígenas y sus organizaciones sino también para el medioambiente”⁶⁴.

Ante esto, Kowii señala que la CONAIE toma la decisión de rechazar la segunda etapa del Proyecto de “forma individualista”:

“Se envía una carta diciendo que ya no más PRODEPINE porque no queremos que se endeude el país, y **esta carta la envía solo la CONAIE sin el aval de las otras organizaciones** -FEINE, FENOCIN- que sí quieren, y como la CONAIE es la más importante, entonces, hasta luego. Y total, después ya no hay más proyecto y la deuda externa continua y los indios y los negros seguimos siendo parte de la deuda”⁶⁵.

En este sentido, Kowii crítica que los dirigentes que se oponen a la segunda etapa del proyecto PRODEPINE en realidad, “no son radicales porque en la práctica no demuestran un compromiso político con el movimiento indígena”⁶⁶ y reflexiona:

“Con todos los errores y limitaciones, el proyecto se hace pensando en las comunidades. Hay problemas de corrupción, errores, pero se logra controlar, y el control es [por parte] del mismo equipo interno, de los propios técnicos, porque finalmente, todos están vinculados al movimiento indígena”⁶⁷.

Aquí, encontramos que la decisión política de la CONAIE sin duda, genera riñas políticas al interior de las organizaciones indígenas y de la misma Confederación. De un lado, los intelectuales y técnicos indígenas alcanza puestos importantes en la administración pública del Estado, la CONAIE conlleva un distanciamiento con sus bases comunitarias. Así, una vez finalizada la primera etapa del proyecto, para la CONAIE “no existía ningún desarrollo con identidad para los pueblos indígenas”, por lo tanto, la Confederación rechaza la segunda etapa del PRODEPINE y critica que el movimiento indígena transita por un

⁶⁴ La fogata. (s/f). CONAIE dice no al Banco Mundial. Recuperado de http://www.lafogata.org/05latino/latino8/ecua01_1.htm.

⁶⁵ Kowii, Ariruma. Entrevista realizada el 23 de octubre del 2013. Quito, Ecuador.

⁶⁶ Ibíd.

⁶⁷ Kowii, Ariruma. Entrevista realizada el 24 de octubre del 2013. Quito, Ecuador.

“neoliberalismo étnico”⁶⁸. Díaz Polanco define este tránsito como “multiculturalismo neoliberal” (Polanco, 2002).

La respuesta del organismo financiero internacional, según el dirigente amazónico, Marcelino Chumpi es “sencillamente, si los indígenas no quieren desarrollo, no le damos plata y se quedan en la pobreza”.

En este panorama, prevalecen ahora las “críticas y maldiciones” a las “políticas de desarrollo con identidad”, mismas que han sido promovidas por los técnicos indígenas. Por ejemplo, la Federación de Pueblos Kichwas de la Sierra Norte (Chijallta-FICI) procesa “las malas experiencias en las comunidades”⁶⁹. Al mismo tiempo, ya no se habla de “beneficios”, sino que en diversas asambleas locales y provinciales reflexionan ahora los “efectos negativos” del PRODEPINE evidenciando que el uso de los recursos comunitarios se transformaron simplemente en “capitales sociales y culturales”.

En este sentido, los proyectos, implementados por el PRODEPINE, han tenido una visión reduccionista a corto plazo para las pueblos, y la situación económica en las comunidades indígenas no ha mejorado substancialmente (Martínez, 2009 & Entrevistados, 2014). Continuando con las disputas. Encontramos el siguiente panorama en el área de inversiones públicas. En un informe del PRODEPINE se indica:

“Que de 654 subproyectos iniciados (sistemas de riego, caminos vecinales, proyectos de agua potable), el 68% (447) fue para la CONAIE, a sus organizaciones y comunidades. En la FENOCIN se viabilizaron 49 subproyectos (7%); para la FEINE, 14 (2%); para la CNA, 4 (0,6%); y para la FEI, 2 (0,3%)”⁷⁰

El intelectual Marcelino Chumpi señala en este contexto, que la FEINE, vía sus dirigencias, reclama una participación en el Proyecto PRODEPINE, pero también reclama “dirigir”, y cuestiona “¿con qué mentalidad dirigen el proyecto? Solo con la mentalidad de ganar un sueldo”.

⁶⁸ Término del dirigente Luis Macas. Instituto Científico de Culturas Indígenas. Año 3, No. 25, abril del 2001

⁶⁹ La hora. (10 de mayo 2004). Plantean redefinir recursos de Prodepine. Recuperado de http://www.lahora.com.ec/index.php/noticias/show/1000245837/-1/Plantean_redefinir_recursos_de_Prodepine.html#.VD0tm_150So

⁷⁰ Kipu. El mundo indígena en la prensa ecuatoriana. Disponible en <http://www.eluniverso.com/2004/07/22/0001/8/35452D6D37144EA92071974FF560E32.html>

Observamos que la hegemonía de una sola organización, como la CONAIE, conlleva a la exclusión de las otras organizaciones, como la Federación Ecuatoriana de Indios (FEI), la Federación Nacional de Campesinos Libres del Ecuador (FENACLE) y la Asociación de Organizaciones Negras del Ecuador (ASONE), quienes tuvieron menor protagonismo político durante la ejecución del Proyecto PRODEPINE. Sánchez Parga señala que “la tendencia dominante” de la cooperación al desarrollo ha sido la de “buscar paliativos parciales, proponer soluciones inmediatistas o locales y postergar la solución de los problemas estructurales como la tenencia de la tierra o el control de los recursos naturales” (Parga, 2007:174).

Ante este escenario de fragmentación entre las organizaciones y las evaluaciones procesadas, la CONAIE en una asamblea⁷¹ plantea:

“Con justa razón la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador, en asamblea [...] para analizar el Proyecto PRODEPINE II que se realiza con recursos de Banco Mundial, ha **rechazado** esta política de intromisión que en su primera fase PRODEPINE I demostró [...] que han sido solamente políticas asistencialistas para tratar de **implementar mecanismos de control** al movimiento indígena.”.

Más tarde, la CONAIE en su informe *Evaluación de la década 1998 a 2008 del Grupo de trabajo sobre Derechos Humanos y Derechos Colectivos*, demuestra que, el PRODEPINE pretende consolidarse al interior de las estructuras organizativas del movimiento, “como uno de sus peligros más amenazantes para sus derechos y para su proyecto histórico”⁷².

Como reflexiones finales. Díaz Polanco ha contribuido a comprender la “mecánica global del sistema capitalista” frente a la diversidad y explica que, la entrada de las “identidades étnicas” a la esfera de la globalización “no está resultando un proceso fácil ni tranquilo. Las cosas se están complicando y más bien se enfilan hacia choques políticos que podrían derivar en situaciones cada vez más inmanejables para el poder” (Polanco, 2006: 185). Esto permite entender, que los pueblos y nacionalidades del Ecuador entran en un

⁷¹ Realizada en Baños de Agua Santa (provincia de Tungurahua) el 17 y 28 de julio del 2005

⁷² Publicado en 2009

dinámico proceso de politización de sus identidades, lo cual pude percibir durante mi trabajo de campo.

Diversos intelectuales indígenas narraban acerca del PRODEPINE: “con este proyecto ganábamos como blancos, trabajamos como indios y nos divertíamos como negros⁷³”. Aquí, para el proyecto PRODEPINE la “diversidad cultural” no es, como dice Polanco, una “constante histórica” sino que se transforma en mero “instrumento del desarrollo”, cuyo discurso está en términos de Foucault, en el “orden de las leyes, que desde hace mucho tiempo se le ha preparado un lugar” (Foucault, 2005: 13). Vemos cómo en plena crisis financiera y política, el proyecto PRODEPINE actúa para amortiguar el proceso de lucha que encabeza el movimiento indígena, y como se opaca un nuevo sujeto político de resistencia al Estado-nación. En otras palabras, el Proyecto se realiza cuando el movimiento indígena tiene una participación como actor social y político, que permite visualizar una redefinición del poder local y nacional, de la construcción de ciudadanía y de la democracia. En este marco, con el Proyecto PRODEPINE actúan y surgen una multiplicidad de actores.

Tomamos este Proyecto porque permite distinguir las disputas internas en las organizaciones indígenas avivadas por los diversos “cargos” y la responsabilidad de los técnicos indígenas. En esta dirección, Chumpi reconoce que “con el PRODEPINE se profundiza el fraccionamiento indígena”. Se genera, entonces, fragmentes tanto clasistas como religiosas, el ejemplo más palmario es entre la CONAIE y la FEINE, esta última ataca desde el punto de vista religioso, desde la “religión evangélica” a los indígenas “católicos”. Así se puede leer en el siguiente testimonio “nosotros también somos indígenas, pero no podemos someternos al proyecto de la CONAIE porque aunque seamos naciones somos religiosos”. En este sentido, a partir de estas disputas internas, la FEINE se incorpora a la estructura del Estado y con ello en la actualidad al “modelo izquierda revolucionaria”. Al mismo tiempo, los fraccionamientos también proliferan al interior de las mismas. Chumpi dice que esta “división fasistoide indígena lo único que permite es atomizar el proceso y no generar el Estado Plurinacional”.

El Consejo de Desarrollo de Nacionalidades y Pueblos del Ecuador (CODENPE) en representación estatal, tiene la principal responsabilidad de “elaborar y ejecutar” los

⁷³ Diversas entrevistas realizadas del 06 de agosto del 2013 al 06 de agosto del 2014 en Ecuador.

diversos proyectos implementados durante el PRODEPINE, tales como proyectos educativos, de infraestructura en zonas marginales, proyectos ambientales, todos ellos con el objetivo de “mejorar la calidad de vida y reforzar la participación de los pueblos indígenas”, sostenemos entonces, que el PRODEPINE no se adapta a las necesidades de las poblaciones indígenas y los resultados son únicamente a corto plazo. Aquí, el enfoque discursivo de la cooperación internacional, políticas públicas y gobernanza en los “proyectos de desarrollo” implementados solo rompe con el carácter sistémico del movimiento indígena. Dignamente, Wallerstein dice que mediante el discurso fabricado desde parámetros de la multinacional, se conforma “un proceso que consiste en mantener gente afuera mientras se mantiene gente adentro” (Wallerstein, 2007: 92).

Entonces, sostenemos que, con el proyecto PRODEPINE, se ha identificado a los dirigentes indígenas “radicales” que presiden la CONAIE, la FEINE y la FENOCIN que después de un proceso de acumulación de capitales simbólicos, culturales y políticos se consolidarían en nuevos tipos de élites indígenas. El PRODEPINE no es “gratuito” (sociológicamente hablando) sino que ha encaminado a la desarticulación de las estructuras organizativas del movimiento indígena, acrecentando así, el proceso de cooptación política a través de prebendas institucionales. Algunos dirigentes e intelectuales llaman a este proceso el “rompimiento de la bandera de la autonomía” del movimiento haciendo entrar la “lógica de la razón de estado” al interior de él (Dávalos, 2011 & Entrevistados 2013). Porque recordemos que en Ecuador, el escenario donde se configura el movimiento indígena es en la cúspide del sistema neoliberal que, se sustenta en la idea de “mercado” y en la idea de “individuo”.

Por último, a partir de tal Proyecto, emerge la noción de *poncho dorado* que retomamos como eje principal en la presente investigación. Es importante recordar que, este término remite a la dirección política en las sociedades en el país andino. Vayamos a conocer cómo surge esta figura discursiva.

3.5 ¿Cómo surge la noción de los ponchos dorados?⁷⁴

Para describir el contexto en que surge la noción de *poncho dorado*, expondremos, mediante testimonios, cómo los intelectuales indígenas observan y debaten tal noción.

En el Proyecto PRODEPINE se establecen montos que deben ganar los técnicos indígenas y afroecuatorianos. Aquí, surgen dos tipos de discusiones, el primero, se genera entre la propia dirigencia indígena de las organizaciones (CONAIE, FEINE Y FENOCIN), el segundo, se genera entre la clase política tradicional versus la dirigencia indígena (que labora en PRODEPINE).

Iniciamos con el testimonio de Ariruma Kowii, Coordinador Nacional del PRODEPINE del componente Recursos Humanos, relata:

“Ganábamos entre 1,500 o 2,000 dólares, pero la dirigencia no aceptaba esos estándares y les obligaron [al Banco Mundial] a bajar los salarios, porque la dirigencia piensa que un indígena o un negro no debe ganar tanto, pero eso fue una decisión política únicamente de la dirigencia de la CONAIE. Pero aquí hay una colonización de autoracismo que no se acepta que un indio o un negro gane lo mismo que un mestizo que está en un proyecto similar, eso es autoracismo”⁷⁵ [sic]

Kowii nos cuenta que es la propia dirigencia indígena quién lanza la consigna de *ponchos dorados*:

“Yo creo que de la mayoría de los que trabajamos en este proyecto durante los cinco años logramos comprar una casa, endeudarnos con una casa, algunos invirtieron en casa, otros en automóviles, en su mayoría supimos invertir y la misma dirigencia y los medios de comunicación nos llaman *ponchos dorados*.”

Por su parte, Nina Pacari, miembro de la Comisión Andina de Juristas desde 1996 y ex asesora de la CONAIE, rememora:

⁷⁴ No pusimos todos los testimonios respecto a la categoría de poncho dorado, ya que en el siguiente capítulo también referiremos a ellos. Priorizamos más bien los testimonios en relación al PRODEPINE.

⁷⁵ Kowii, Ariruma. Entrevista realizada el 23 de octubre. Quito, Ecuador.

“Hubo todo un ataque a los indígenas profesionales, intelectuales que de una u otra manera estábamos en espacios del Estado, pero que habíamos hecho fuertes críticas, atacaban diciendo que somos intelectuales alejados y que ganamos, pero fue por atacar al CODENPE y que somos *ponchos dorados* y que tenemos sueldo de 2 mil dólares, [...] yo dije que aquello escondía un racismo y que era un racismo disfrazado de supuesta intelectualidad ¿por qué? ¿De dónde acá un indígena no puede ser intelectual?, un indígena que sea ingeniero y que esté ganando lo mismo que cualquier otro ingeniero pueda ser poncho dorado, entonces, comencé analizar y a demostrar que era racismo”⁷⁶.

Continuando con la descripción. También, existe ese “ataque mediático” que narra Kowii, hacia los técnicos e intelectuales indígenas, que participan y laboran en el PRODEPINE. Por ejemplo, en una revisión de periódicos encontramos diversos testimonios:

“Gozaban de excelentes sueldos, vehículos, viajes al exterior, o sea, el Banco Mundial creó una clase de **ponchos dorados** distanciada de sus bases”⁷⁷

“El PRODEPINE se financia principalmente con un préstamo de \$40 millones del Ecuador con el Banco Mundial por 4 años, de los cuales se han utilizado \$17 millones en dos años. Alrededor de este proyecto se presentó la polémica por los **ponchos dorados**, como se llamó a los supuestos sueldos de \$2 mil dólares de varios de sus funcionarios”⁷⁸

“Los **indígenas dorados** manejan un doble discurso, pues mientras la dirigencia de la CONAIE critica la dolarización, algunos de sus integrantes reciben dineros del Estado”⁷⁹

⁷⁶ Pacari, Nina. Entrevista realizada el 14 de octubre del 2013. Quito, Ecuador.

⁷⁷ Disponible en <http://intagnewspaper.org/articles/2011-la-indignacion-se-glbaliza>

⁷⁸ Ellen Fieweger. Íntag. El primer periódico independiente. (2011). La indignación se globaliza. Disponible en <http://www.hoy.com.ec/noticias-ecuador/fondo-indigena-sta-por-el-momento-solo-en-papeles-118574.html>

⁷⁹ El tiempo. (24 de marzo de 2000). Destapan olla de la burocracia indígena. Recuperado de <http://www.eltiempo.com/archivo/documento/MAM-1296763>

“Ni santos ni demonios, **ni ponchos dorados**, ni indios alzados”; aun con crisis y con necesidad de depurarse; empobrecidos, tentados, politizados en el mejor y el peor sentido de la palabra”⁸⁰.

“La dirigencia de Pachakutik además, rechazó las afirmaciones de Álvaro Noboa, líder del PRIAN, quien acusó a varios dirigentes indígenas de ser **ponchos dorados**”⁸¹

“Estos burócratas y burgueses indígenas serían más bien unos **ponchos dorados** [...] En todos estos casos, los dirigentes indígenas arribistas se oponen a los intereses revolucionarios de las empobrecidas masas indígenas”⁸².

A partir de aquí, también, los medios de comunicación en conjunto con la clase política tradicional utilizan la etiqueta de poncho dorado, aún después de que concluye el Proyecto PRODEPINE, como declara el Ministro de Gobierno, Felipe Mantilla⁸³: el “Rompimiento fue con los ponchos dorados no con las bases”⁸⁴.

El actual presidente de la CONAIE⁸⁵, Humberto Cholango analiza:

“La derecha ecuatoriana, hace diez años, en un levantamiento indígena, como no tenía posibilidades de defenderse, sacaron como un cliché esto de llamar a los indígenas ponchos dorados, porque en esa época había un proyecto llamado PRODEPINE, y era la primera vez que los indígenas llegaron a ganar en dólares y muchas platas, los primeros técnicos llegaron a ganar 2 mil tres dólares, claro, un diputado que estaba en el congreso nacional ganaba 2 mil dólares y un técnico indígena ganaba 3 mil dólares, entonces, eso no comprendían, como un indio

⁸⁰ Revista Kipu 43. Ponchos dorados y guangos. Página 432

⁸¹ Revista Kipu 43. Ponchos dorados y guangos. Página 272

⁸² El internacionalista (julio 2003). El marxismo y la cuestión indígena en el Ecuador. Recuperado de <http://www.internationalist.org/ecuadorindigena.html>

⁸³ Fue ministro de Gobierno durante el gobierno de Lucio Gutiérrez.

⁸⁴ La hora nacional. (15 de agosto de 2003). Rompimiento fue con los ponchos dorados no con las bases: Mantilla. Recuperado de http://www.lahora.com.ec/index.php/noticias/show/1000184316/-1/Rompimiento_fue_con_los_ponchos_dorados_no_con_las_bases%3A_Mantilla.html#.U6GoX_I5OSo

⁸⁵ Presidente de la CONAIE del 03 de abril del 2011 al 17 de mayo del 2014.

pueden ganar tres mil dólares, eso es racismo, y de ahí empezó a catalogarse al indio como poncho dorado.”

Luis Maldonado, ex - Secretario Ejecutivo del Consejo de Desarrollo de las Nacionalidades y Pueblos del Ecuador (CODENPE) dice:

“En un congreso nacional salió un ataque a la CONAIE de parte de la derecha, planteando que estos [los dirigentes indígenas] están supuestamente contra la oligarquía, contra la burguesía, cuando ellos son los primeros que son los burgueses y oligarcas, ¿por qué? Porque en PRODEPINE están ganando 2, 3 mil dólares”.

Kowii continúa relatando:

“El racismo es lo que lleva a pensar eso, incluso los mismo indios y los mismos afros, porque hay muchos indios que hace años no admitían que tu vivas en un departamento porque supuestamente ya eres aculturado, y ¿qué era ser indio? Era vivir en un cuarto estrecho, dormir en el suelo, eso era el concepto de ser indio, incluso ahora para muchos es así, y esa situación es provocada por la explotación de la colonia y la república”.

Este proceso de aculturación, del que habla Kowii, plantea un primer problema, común del etnocentrismo occidental, que hace equivaler los inicios de la participación del indígena en la política con su integración en el Estado moderno. Pues esta equivalencia implica desconocer la existencia de una cultura política en la organización social de los pueblos y nacionalidades, que sea anterior a la fundación republicana.

La intelectual Nina Pacari vuelve a relatar una “bromita en la que había racismo”:

“Recuerdo que cuando salíamos de la sesión, íbamos en el mismo ascensor algunos legisladores, también iba Gilberto Talagua, y a él le estaban diciendo –ah con qué tú eres poncho dorado y todos riéndose–, yo dije –así es y a unos cuántos debe dolerle que seamos ponchos dorados–, o, no Nina no tuve ninguna intención de herir, respondieron”.

El intelectual Auki Tituaña explica que años después de la implementación del Proyecto PRODEPINE, durante su periodo de alcalde era calificado de “poncho dorado, de burgués indígena” y la gente preguntaba “¿y este indio de donde tiene plata?”

Raúl Ilaquice, ex vicepresidente de la ECUARUNARI expone su punto de vista:

“Poncho dorado es como sinónimo de personas de élite del movimiento indígena, exclusivos y que se han aprovechado de un grupo para enriquecerse y ese es el sinónimo y estigma que se nos ha impuesto”.

Al mismo tiempo, explica cómo en la actualidad repercute esta noción de poncho dorado:

“Un grupo de dirigentes o autoridades que han estado dos o tres años o dos periodos consecutivos como autoridades obviamente, han mejorado su calidad de vida en contraposición con las bases que todavía no y es aquí, que cala el discurso del presidente Correa y también hay que asumir responsabilidades en el sentido de que los dirigentes y autoridades no hemos sido capaces de cambiar esa realidad, de cómo centrar todos los trabajos para mejorar de vida de nuestra gente”.

El dirigente, Delfín Tenesaca ex presidente de la ECUARUNARI, relaciona la expresión de poncho dorado con los “indígenas que se formaron organizativa y políticamente” en el movimiento indígena y que ahora están expulsado debido a intereses personales y refiere que son ponchos dorados “los que no saben de la lucha en la carreteras, los que no saben de pobreza”.

Notamos que en este contexto de ejecución del Proyecto PRODEPINE, la expresión de poncho dorado, se vincula directamente con el salario que reciben los técnicos indígenas. Sin duda, los entrevistados relacionan esta expresión a un tipo de capital económico. Sin embargo, creemos que aquí, se encuentra el reto del presente análisis porque, como hemos venido sosteniendo, retomamos esta expresión no para “juzgar” la acumulación de un capital económico en sus diversas variantes, sino más bien, para ver desde distintos espacios sociales como proponen temáticas en torno al Estado Plurinacional que rigen al movimiento indígena en la actualidad.

Poco a poco, encontramos mecanismos históricos que integran la consolidación y fortalecimiento de la élite indígena. Hasta ahora, tomamos en cuenta las experiencias de poder en el campo político para después retomar el Proyecto PRODEPINE como actor externo, que también participa en la cimentación de esta nueva clase social al interior del movimiento. Ahora, es interesante ver cómo se utiliza esta noción discursiva de poncho dorado en la actualidad, pues es usada no solo entre las dirigencias y cuadros de intelectuales, sino también es una representación discursiva a la que recurren las bases para “señalar” a los indígenas opositores al movimiento indígena. Por su parte, el gobierno de Rafael Correa utiliza esta figura para “insultar” y “anular” las capacidades cognoscitivas de los intelectuales indígenas críticos a su gobierno.

Una vez que ubicamos cómo surgieron las élites en la época neoliberal, sin duda, ingresamos a otro escenario, para ubicarlas en la actualidad, primero, porque debemos debatir la relación política entre el movimiento indígena y el gobierno de Rafael Correa, pues el modelo neo extractivista y el conjunto de violencia sistémica implementada por este último, da pautas para aterrizar cómo opera dicha relación. Así, en el siguiente capítulo discutimos cuál es rol de la élite indígena y la pluralidad de éstas en el actual estado de crisis del movimiento indígena y el uso actual que hay alrededor de la noción poncho dorado.

Pasamos al próximo capítulo con la siguiente reflexión. Podemos encontrar un posible antecedente de las fisuras actuales entre la CONAIE y el gobierno de la Revolución Ciudadana, hoy, a diferencia de los anteriores gobiernos (adscritos a la agenda del Consenso de Washington), donde la capacidad del Estado era de carácter pasiva, encontramos un Estado protagonista que reemplaza el trabajo de PRODEPINE, mediante “políticas asistencialistas” a partir de programas sociales como el bono de desarrollo humano , el programa socio bosque , bono de la vivienda , bono desnutrición cero . Actualmente, podemos percibir que desde las bases comunitarias consideran que los “proyectos de desarrollo local” se ejecutan gracias al gobierno encabezado por Rafael Correa, y no “gracias a los pueblos” como era visto durante la ejecución del Proyecto PRODEPINE.

Recordemos que, durante la ejecución de éste proyecto, el Estado tiene una participación pasiva, dejando su responsabilidad al Consejo de Desarrollo de las

nacionalidades y pueblos del Ecuador (CODENPE), Consejo conducido principalmente, por la CONAIE; por contrario, actualmente, estamos frente a un “modelo de dominación burguesa” (Unda, 2013: 33), en el que sin duda, está vigente la introducción del agente indígena en la política moderna. Además, también en esta época del PRODEPINE las Organizaciones No Gubernamentales (ONG) remplazan el papel del Estado en diversos contextos rurales. Éste hecho, podría ser una de las causas de la lucha actual entre las ONG y el gobierno de la Revolución Ciudadana. Estas organizaciones (la mayoría extranjeras) simpatizan con la defensa de territorios indígenas, es por eso que el gobierno ha argumentado la expulsión de “algunas ONG” que “intervienen” en la política:

“Vienen estos gringuitos con la panza bien llena a convencer a los indígenas de que no se puede extraer el petróleo, (ni operar) las minas”.

Por contrario, el gobierno de la Revolución Ciudadana “mantiene” un control en los “Convenios Básicos de Funcionamiento” para que puedan operar en el país, ahora el Estado interviene directamente en temáticas de asistencia técnica en el medio rural. Regresamos a lo que Gutiérrez Chong llama “neo paternalismo estatal” que concentra el “poder político” en el Ejecutivo, ya no es el Estado débil, sino al presente, el Ejecutivo es el órgano operador del diseño institucional. Pasemos a ver que, en cierto modo, los intelectuales indígenas pierden una parte del poder que ahora corresponden al Estado, y las masas ahora agradecen al Estado en vez de a sus “compañeros” administradores de los proyectos.

CAPÍTULO IV. EL ESTADO PLURINACIONAL Y LA ÉLITE INDÍGENA

4. Disyuntivas y batallas por el Proyecto Plurinacional

Anteriormente, con el Proyecto PRODEPINE y mediante los testimonios de los intelectuales orgánicos, la denominación poncho dorado hacía referencia al capital económico que acumulaban las élites indígenas. Para el presente estudio, hemos reiterado que el término lo usamos exclusivamente, para romper con la discreción que rodea las estructuras del poder, es decir, cómo las posiciones de la élite indígena se definen históricamente, de acuerdo a su situación actual y así vemos la construcción de las élites como el producto de un largo proceso histórico que se definen por posiciones privilegiadas (ya no en las relaciones de producción) sino que ocupan puestos en la dirección política de las sociedades y, se cohesionan como grupos con identidad de clase, es decir, como clase social dominante para sí misma. La clase, en este sentido, no es una categoría acorde con el ingreso.

Ahora, este capítulo servirá para investigar ¿dónde están las élites indígenas surgidas en la época neoliberal en la época de la Revolución Ciudadana? y sobre todo, para observar las posiciones políticas de los agentes indígenas frente al modelo neo extractivista promovido por el gobierno de Rafael Correa. Para esto, recordamos la ruptura entre el gobierno y el movimiento indígena con el objetivo de comprender los intentos de diálogos que se han realizado entre ambos actores. Pretendemos vislumbrar el extinguido “Diálogo por la Equidad y la Justicia Social”, convocado por la administración de Rafael Correa después de protestas sociales¹ en el marco de las reformas a la Ley de Redistribución de la Riqueza y al Código Orgánico de Organización Territorial, Autonomía y Descentralización. Y recurrimos a la dinámica de un Consejo Ampliado, como espacios de evaluación colectiva por parte del movimiento indígena.

Sin duda, para visualizar la relación transgresora entre el movimiento y el gobierno es indispensable discutir la propuesta gubernamental que, la Secretaría Nacional de

¹ La movilización inicia en Tundayme (provincia de Zamora Chinchipe) y finaliza en Quito (provincia de Pichincha) prácticamente se realizan todo el mes de agosto del 2015.

Planificación y Desarrollo (SENPLADES) titula “cambio de matriz productiva para alcanzar el Ecuador del Buen Vivir”. Esta propuesta plantea en teoría “cambiar el modelo primario exportador” (cacao, flores, camarones, atún, sobre todo, petróleo y plátano) por un modelo basado en el “bioconocimiento, servicios eco turísticos comunitarios y productos agro ecológicos” (Ramírez, 2010: 69 en Ospina, 2013: 144).

Recordemos que con los anteriores gobiernos la capacidad del Estado es de carácter pasiva. Entonces, durante el presente desarrollo, partimos de un escenario donde la presencia del Estado ecuatoriano es “cada vez más fuerte” (Acosta, 2012; Dávalos, 2013) y ejemplificaremos con eventos puntuales ese “retorno del Estado”, mediante la promoción del modelo neo extractivista, en efecto, la intensificación de la protesta social como rechazo a políticas extractivistas y la participación activa de las empresas transnacionales en dichas actividades. Aquí, es interesante anotar la perspectiva del Estado como “sentido de lo público” y su “recomposición del poder” (Dávalos, 2014: 36).

En principio, queremos aclarar que no pretendemos realizar una evaluación cuantitativa de los años del gobierno encabezado por Rafael Correa, ya que esto implica una revisión exhaustiva de las prácticas de transparencia en la gestión de ingresos, gastos y financiamiento de los recursos del Estado. Sostenemos que no existe el “cambio” de matriz productiva, sino que únicamente, se promueve en discurso gubernamental porque en los hechos, la economía ecuatoriana registra la mayor cantidad de “ingresos por exportaciones petroleras” (Acosta, 2015) desde que se inició esta actividad en Ecuador. Queremos sostener este debate mediante los siguientes planteamientos, ¿cómo define el gobierno el cambio de matriz productiva?, ¿este cambio de matriz productiva significa (ba) resguardar los recursos naturales o acelerar las actividades extractivas?, ¿a qué actores incluye y/o excluye dicho cambio? y finalmente, ¿cómo entendemos la plurinacionalidad y el modelo del buen vivir en este presunto cambio de matriz productiva?

Observaremos cómo las temáticas relacionadas con los pueblos y nacionalidades son relegadas y cómo los sectores que ha priorizado el gobierno en esta propuesta discursiva de cambio de matriz productiva son sectores estratégicos como refinería, petroquímica, metalurgia y siderúrgica y colocamos en debate la cuestión de que, la renta extractiva se destina “directamente”, a combatir la pobreza, en efecto, la interpretación institucional respecto del modelo del buen vivir. Refutamos que exista un “cambio” de

matriz productiva porque el sector menos favorecido son los pueblos y nacionalidades, en el sentido de que, existe un acelerado neo extractivismo en los territorios indígenas donde protagonizan los proyectos mineros, incluso en los territorios donde los modos de vida no están sometidos a la “lógica del capital” y de la “modernidad colonial” (Ospina, 2013: 31) como los pueblos en aislamiento voluntario. Aquí, aparecen posicionados los intelectuales indígenas y las génesis de sus prácticas sociales. Podremos observar, qué es lo que “hace bailar” a las élites indígenas, lo que “les hace concurrir, competir y luchar” en el campo político (Bourdieu, 2001:23).

Para hablar de las nuevas formas de hacer extractivismo, nos apoyaremos de los debates teóricos de Eduardo Gudynas, Francisco Muñoz, Alberto Acosta, Pablo Dávalos y Pablo Ospina, quienes sostienen que el gobierno de Rafael Correa “abraza las ideas del desarrollo aunque disputa la apropiación de sus excedentes” (Gudynas 2015: 79).

Cabe acentuar que, nuestro interés no radica en estudiar a Movimiento Alianza Patria Altiva i Soberana [sic] (Alianza PAIS), sino estudiar las consecuencias políticas en la reconstrucción del sistema político en relación a los pueblos y nacionalidades indígenas. Por lo tanto, recalamos que, no es nuestro interés, estudiar la figura de Rafael Correa como “autoridad carismática” (Weber, 2014). Mencionaremos brevemente, que Alianza PAIS, surge en un contexto de lucha frente a los gobiernos anteriores de carácter liberal y de crisis en el sistema político.

En suma, aspiramos a discutir la propuesta gubernamental de “cambiar la matriz productiva” para reflexionar, en torno aquello que sintetizábamos (durante las entrevistas) con los dirigentes e intelectuales indígenas, la visión más teórica (en el sentido ilusorio) que práctica de la plurinacionalidad. En esta dirección, partimos de la propuesta de algunos intelectuales indígenas y del académico Pablo Ospina de que, la construcción del Estado Plurinacional implica autonomía de los territorios y autonomía para definir políticas nacionales desde autoridades de pueblos y desde su propia cosmovisión (Ospina, 2013).

4.1 Consejo Ampliado²

Quiero iniciar con la relatoría y descripción de un Consejo Ampliado porque pienso que refleja el estado actual del movimiento indígena y muestra las diversas posiciones políticas de la dirigencia y de los intelectuales indígenas. Veremos, como “actuar siempre implica socialmente hacerlo desde un interés, no existen actos gratuitos, sociológicamente hablando” (Bourdieu, 2001:23).

Cuando llego a Ecuador para realizar mi trabajo de campo³, está en víspera la visita del presidente Evo Morales, con ello, Humberto Cholango, presidente de la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE), asiste al homenaje que realizan a Morales en el Palacio de Carondelet, sede del gobierno de la Revolución Ciudadana. Aquí, los medios de comunicación convencionales mediatizan una fotografía en la que, se retrata al “presidente de la CONAIE con los presidentes Morales y Correa”⁴.

El seis de agosto la Confederación Kichwa del Ecuador⁵ (ECUARUNARI) convoca a un Consejo Ampliado en la ciudad de Quito. En el Consejo se discutirían diversas temáticas: escuelas comunitarias, educación bilingüe, justicia indígena, consulta pre legislativa (sobre Ley de Recursos Hídricos Usos y Aprovechamiento del Agua y a la Ley de Minería), criminalización de la protesta social, transporte comunitario, el próximo congreso del Movimiento de Unidad Plurinacional Pachakutik – Nuevo País (MUPP-NP) y por último, el llamado a diálogo y acercamiento político con el gobierno encabezado por Rafael Correa.

Sin embargo, tres temáticas protagonizan la reflexión: ¿un posible diálogo entre el gobierno y la CONAIE?; las y los dirigentes indígenas enjuiciados por la justicia ordinaria, con ello, la publicación del Decreto Ejecutivo 16, y la actual lucha por la Universidad Comunitaria Intercultural de las Nacionalidades y Pueblos Indígenas AMANTAY WASI.

² Sólo en este apartado acerca del “Consejo Ampliado”, hablaré en primera persona y en presente porque particularmente, se vincula con mi experiencia en el trabajo de campo. El resto del capítulo hablaré en primera persona del plural.

³ El trabajo de campo fue realizado del 06 de agosto del 2013 al 06 de agosto del 2014. Vale la pena mencionar que, cuando terminé el trabajo de campo, la CONAIE realizó el V Congreso para elegir una nueva directiva, encabezada por Jorge Herrera, como presidente y Rómulo Agacho, como vicepresidente para el periodo 2015-2018.

⁴ Ver fotografía en Anexo

⁵ Filial de la región sierra de la CONAIE

El Consejo se inaugura con el ritual ancestral en agradecimiento a la Pachamama y a la vida⁶. “Entrar al Estado es una traición”⁷ mencionan algunos dirigentes. Me sorprenden las reflexiones que se generan en el Consejo, sobre todo, la discusión tan pretérita sobre un “posible diálogo” con el gobierno. Como recordatorio, después de un proceso histórico de gestación de las demandas colectivas, las nacionalidades indígenas consiguen constituirse como el eje principal de la construcción del Estado plurinacional. Aquí, indudablemente, la cuestión étnica asume una relevancia para la construcción de dicho Estado.

Durante las autoevaluaciones que realiza la dirigencia, y los intelectuales indígenas, yo permanezco callada, la dinámica en los Consejos consiste en revisar, analizar y planificar colectivamente las acciones y decisiones políticas del movimiento indígena.

Luis Macas explica que la práctica del *rumanakuy* (diálogo) para los pueblos y nacionalidades indígenas constituye “una dimensión social e histórica irremplazable, y tiene, además, una importancia radical en el vasto proceso del desarrollo organizativo del movimiento indígena” (Macas, 2001: 158).

La participación creciente de los pueblos indígenas en la política instituida en el Estado nacional, mediante la creación del Movimiento de Unidad Plurinacional Pachakutik-Nuevo País (MUPP-NP) significa la entrada del agente –movimiento indígena– a la arena política y como corolario de ello, la participación de los indígenas en las funciones públicas. Sin duda, la creación del MUPP-NP simboliza una “herramienta de participación política y electoral” (Pacari, 2007).

El Consejo Ampliado funciona como un espacio de “autocrítica colectiva” que aglutina a las Confederaciones indígenas regionales, así como a los assembleístas del MUPP-NP (de los cinco assembleístas, asisten tres: Cléver Jimenez, Lourdes Tibán y Magali Orellana). Mientras que, Carlos Pérez Guartambel, presidente de la ECUARUNARI, funge como moderador.

También, participa un Consejo de Sabios, el cual hace referencia a la dirección tradicional dentro del movimiento tanto campesino como indígena, e indiscutiblemente, tiene que ver con el papel moral de las autoridades comunitarias. Este Consejo está

⁶ También conocido como “Ritual de Armonización”, cuya finalidad consiste en solicitar permiso a la madre naturaleza y los espíritus mayores para poder llevar a cabo actos informativos, reflexiones y decisiones políticas del Movimiento Indígena.

⁷ Reflexiones del Consejo Ampliado, realizado el 6 de agosto del 2013 en la ciudad de Quito.

conformado por Luis Macas, Blanca Chancoso, José María Cabascango, Manuel Imaquina, Nina Pacari, Antonio Quinde y Dioselina Iza.

En el Consejo Ampliado, Pérez Gartambel reflexiona:

“Las canas de ellos no son gratuitas, sus experiencias son únicas y muy valiosas; en la cosmovisión indígena los mayores tienen una autoridad suprema y el camino que nos indiquen será importante tomarlo en cuenta; en estos momentos difíciles necesitamos que sus consejos nos alumbren para no confundirnos”.

Ante este escenario, los medios de comunicación convencionales solo pueden permanecer en la inauguración del ritual ancestral, las grabaciones audiovisuales, las grabaciones de voz y las fotografías están permitidas, “siempre y cuando” lo autorice *Ecuachaski comunicación*⁸. Sin embargo, está prohibida la presencia de estos medios durante la reflexión interna del Consejo. Asisten académicos, entre ellos, Pablo Dávalos, Julio César Trujillo y Verónica Albuja.

El salón está engalanado por tres símbolos particulares: Dolores Cacuangó, Monseñor Proaño y Tránsito Amaguaña. La mesa del “presídium” tiene un mantel con los colores de la bandera del Abya Yala⁹ y la pared también está decorada con la misma bandera, distinguible por los colores de su arco iris.

La fotografía de Dolores Cacuangó, una de las representantes más ilustres de la participación activa de mujeres líderes en la historia del movimiento indígena ecuatoriano, tiene una leyenda: “No al TLC, sí a la vida”. Como dice Mercedes Prieto, estas figuras se convierten en recursos para reforzar un liderazgo intelectual fuerte y luchador (Prieto, 2013: 138).

Dolores Cacuangó (1881-1971) y Tránsito Amaguaña (1909-2009) participan en la fundación de la primera organización social indígena del Ecuador: la Federación Ecuatoriana de Indios (FEI), mediante la cual se promocionan las demandas del movimiento campesino. En este sentido, en 1946, Cacuangó funda la primera escuela

⁸ Equipo de comunicación de la Confederación Kichwa del Ecuador –ECUARUNARI –

⁹ Abya Yala, en la lengua del pueblo Kuna, originario de la Sierra Nevada en el norte de Colombia, y Panamá, significa “tierra en plena madurez o tierra de sangre vital” (López, 2004:4).

Esta nueva noción geográfica constituye un producto teórico de los movimientos indígenas por re-afirmar su identidad y re-apropiarse de su cultura. En este sentido, se construye como una manera endógena de auto-denominación, al representar el conjunto de los pueblos y nacionalidades presentes a nivel continental, desde la Patagonia hasta el Ártico (Tabares, 2012).

bilingüe (kichwa-castellano) del país, planteándose como principal antecedente para el futuro sistema bilingüe intercultural, reconocido por la Asamblea Constituyente de 1998.

Cacuango y Amaguaña, mujeres militantes y enemigas incondicionales de las formas feudales de la producción agrícola, heredadas de la colonia. Además, de representar una cierta continuación, dentro del proceso histórico de resistencia de los pueblos y nacionalidades al colonialismo y neocolonialismo, estas figuras permiten consolidar la legitimidad de la lucha de los pueblos y nacionalidades desde un enfoque de género. También, encontramos la fotografía del “Obispo de los indios”, como es conocido Monseñor Proaño, quien en 1962 funda las Escuelas Radiofónicas Populares del Ecuador orientadas a realizar programas para la alfabetización, educación y evangelización de los pueblos indígenas¹⁰.

En este sentido, la decoración del Consejo Ampliado, como espacio de reflexión, representa el acto fundacional de la resistencia histórica de los pueblos indígenas al “colonialismo europeo”. En este sentido, cumple con la función antropológica del mito, como recurso simbólico que legitima, en la tradición del tiempo transcurrido y asumido, las raíces de la acción actual del movimiento indígena ecuatoriano.

En el Consejo Ampliado se recurre a una simbología estructurada en torno al clivaje de género, que estructura el imaginario colectivo hacia la doble faceta de la lucha de los pueblos indígenas, en su historia y actualidad: de un lado, la dimensión masculina, representada por Monseñor Proaño y, del otro, la dimensión femenina, que se refiere al trabajo de largo plazo de la lucha cultural, como trabajo de gestación que busca la defensa y promoción progresiva de la identidad de los pueblos representado por las líderes indígenas, o como diría Mercedes Prieto, por las “heroínas nativas del pasado como una manera de legitimar sus propias prácticas, al tiempo que las construyen como íconos” (Prieto, 2013: 138).

Continúan las reflexiones. Mientras se discute sobre una posible movilización nacional en defensa de la educación intercultural y bilingüe, el *taita* Delfín Tenesaca (expresidente de la ECUARUNARI¹¹) pide la palabra:

¹⁰ Mons. Leonidas Proaño (Enero, 1910 – Agosto, 1988). Disponible en signisalc.org/sites/default/files/images/Mons%20Proano.doc

¹¹ Durante el periodo 2010-2013

“El 27 de agosto vamos a la movilizaciones, pero con respeto, ¿estamos buscando también dialogar? A mi si me preocupa que la CONAIE estará buscando el diálogo y la ECUARUNARI movilizandando, me vienen malos pensamientos, **el guagua llorando y la mama prostituyendo con el gobierno**”.

Todos aplauden. Con esta reflexión los asistentes del Consejo reaccionan corporalmente y se miran unos a otros, (yo me quedo inmóvil sin expresión corporal), sin duda, comprendemos que el taita Tenesaca “sanciona la acción” de la visita del presidente de la CONAIE a Carondelet. Existe un escenario de tensión.

Vale mencionar el manejo del idioma kichwa en el Consejo y sobre todo, después de la reflexión del taita Tenesaca, puesto que el kichwa constituye, en cierta medida, la lengua hegemónica de los pueblos y nacionalidades del Ecuador, es decir, mayoritariamente hablada en las regiones de la sierra y amazonia. La naturaleza bilingüe (kichwa-castellano) del Consejo fomenta la integración comunicacional de los pueblos pertenecientes a la nacionalidad kichwa¹². Aquí, debo reconocer que, encuentro limitaciones para comprender algunas frases en kichwa, que los intelectuales y la dirigencia mencionan durante las reuniones. Aunque la mayoría de las reflexiones y debates son en castellano. Empero, siempre tengo el apoyo de algunos dirigentes, que no solo me hacen una traducción literal, sino que me explican entorno al contexto político y social.

También el debate del Consejo, se fortalece con la participación de las mujeres indígenas. Rocío Cachimuel, Presidenta de la Federación de Indígenas y Campesinos de Imbabura (FICI), expone: “Yo si tengo dignidad como indígena, como mujer, como dirigente, para mí el diálogo se cerró”.

Por su parte, Blanca Chancoso, integrante del Consejo de Sabios, hace un llamado para fortalecer la agenda nacional del movimiento indígena y expresa: “los pueblos indígenas sí hemos estado abiertos al diálogo, pero no estamos buscando el diálogo”.

¹² Natabuelo, otavalo, karanki, cayambi, kitu-kara, panzaleo, chibuleo, kisapincha-pilahuín, salasaka, waranka, puruwá, cañarí, saraguro y kichwas de la amazonia. Ver los anexos de Los Derechos Colectivos de los Pueblos y Nacionalidades del Ecuador. Evaluación de la década 1998 a 2008, CONAIE-Tukui Shimi, Quito, 2009.

Entonces, las reflexiones giran en torno a la reunión y al “diálogo” que sostuvo el presidente de la CONAIE, (en el mencionado homenaje que el gobierno de la Revolución Ciudadana realizó a Morales). Aquí, Humberto Cholango expone:

“Compañeros y compañeras mucho se ha especulado sobre mi presencia en el palacio, que he traicionado, que he ido a dialogar, que soy desleal, no he ido a ceder posiciones ni a negociar, he ido a solidarizarme con el presidente de Bolivia y si tengo que saludar a Rafael Correa, tengo que saludarlo, ¿dónde está el delito? Todos los pueblos deberíamos estar comprometidos con la solidaridad internacional¹³”.

El escenario continúa tenso y detrás de mí suenan voces quejumbrosas. Vemos que existen diversas posturas políticas, mientras una fracción dice “sí al diálogo”, la otra fracción dice “no al diálogo”. Sin embargo, vale la pena recordar los apuntes de Nina Pacari, el desafío se encuentra en pasar por un “ejercicio pleno de poder”, que pueda ser ejercido con la “participación y concertación colectiva”, (Pacari, 2007).

Cholango continúa reflexionando:

"Aunque de derecho somos un Estado plurinacional porque así lo declara la Constitución, de hecho no lo somos, de acuerdo a como lo concebimos desde el movimiento indígena. La construcción de ese Estado no depende solo del gobierno o de la CONAIE, depende de la sociedad ecuatoriana, de las fuerzas productivas a las que nos enfrentamos, del contexto nacional e internacional, de un nuevo pensamiento teórico, filosófico de un nuevo pensamiento intelectual"¹⁴

Es importante recalcar que durante los debates de los próximos Consejos Ampliados, los intelectuales indígenas tienen una aportación y participación clave para determinar la línea política que mantiene la CONAIE y sus organizaciones tanto regionales como locales. Durante el trabajo de campo, observé que la trayectoria política de cada intelectual conlleva una fuerza simbólica de convocatoria. Por ejemplo, como agente (y no

¹³ Se refiere a la solidaridad internacional por el evento, cuando el avión del presidente Evo Morales fue desviado a Austria, después de que Francia y Portugal negaran cruzar su espacio aéreo.

¹⁴ Diversas entrevistas realizadas del 06 de agosto del 2013 al 06 de agosto del 2014 en Ecuador

como individuo) a Humberto Cholango, se le exige una “posición crítica” frente a las políticas implementadas en el gobierno de Rafael Correa y se le “reprocha” un acercamiento político. En este sentido, el intelectual indígena y ex Ministro de Bienestar social, Luis Maldonado¹⁵ explica:

“En realidad, yo reniego con algunos dirigentes indígenas porque hay unas **posiciones dogmáticas** muy cerradas, porque hay **esas tesis indianistas** que son **fundamentalistas**, entonces, en la actualidad toda esta gente que está en el gobierno está bien que esté, pero también es nuestra responsabilidad convocarles, llamarles, comprometerles con la lucha que estamos impulsando. Hay una mayoría de los compañeros indígenas que están en el gobierno y están conscientes de la situación, pero si por un lado, están con el temor de que les echen de su trabajo, por el otro, están que también la CONAIE les repudia, entonces, ¿qué les queda a esos indígenas funcionarios públicos?”

Así sucesivamente, participaría en los Consejos Ampliados, vale la pena recalcar que la mayoría convocados por la ECUARUNARI, esto me lleva a reflexionar sobre el papel histórico de la CONAIE, y su posición política frente a la Revolución Ciudadana.

Por último, Cholango expone:

"Si se sigue con la actitud de no querer diálogo con el Ejecutivo, el movimiento indígena puede tener dificultades para los desafíos estructurales en el país”.

Por último, el trabajo de campo genera, de manera progresiva, dudas e inquietudes que permiten una profundización de la reflexión sobre la naturaleza de CONAIE y del movimiento indígena. Actualmente, observo que no se puede percibir al movimiento indígena a partir del posicionamiento político de la CONAIE (que ha recibido amplia atención tanto mediática como académica), es necesario observar las organizaciones regionales, es decir, debatir también la postura política de la ECUARUNARI y la CONFEAIE, quienes han mantenido una posición más crítica y mediática en contra del modelo neo extractivista que promueve el gobierno actual. Si bien es cierto, que el común

¹⁵ El intelectual no estuvo presente en el Consejo Ampliado. Sus testimonios fueron recabados durante la entrevista del trabajo de campo.

denominador de las confederaciones radica en las propuestas y luchas de vida de los pueblos y nacionalidades indígenas que permitan la construcción y práctica de un Estado Plurinacional, cada una resiste de acuerdo a intereses geopolíticos particulares.

Considero que “cerrar la puerta” (en un sentido metafórico) al diálogo con el gobierno de la Revolución Ciudadana, sería contradecir los objetivos políticos propuestos por la propia CONAIE, en aquel proyecto político que continúa siendo el eje de las confederaciones:

“Construir una sociedad intercultural, promover la participación mediante el establecimiento de una democracia participativa, con fines de alcanzar la descentralización del poder y los recursos económicos, la solidaridad y la equidad”¹⁶.

En este contexto, Luis Maldonado explica:

“Siempre pedimos estar incluidos, pues estar en el gobierno es un proceso de inclusión, ¿de qué nos quejamos? O queremos que otra vez nosotros estemos pidiendo que les saquen porque no deben estar, o solamente son válidos en la medida en que los dirigentes dicen este sí, este no. ¿Cuál es el criterio?”

Observo que la lucha de los agentes implicados en el escenario político es evidente, la CONAIE se encuentra en un estado de “estancamiento político” dentro de un panorama complejo, además, las bases comunitarias y las organizaciones filiales reclaman un “posicionamiento” de esta Confederación ante diversas coyunturas, por ejemplo, ante la defensa de territorios indígenas y de la criminalización de la dirigencia en defensa de la Naturaleza. En este sentido, por ejemplo, la convocatoria por parte de la Confederación hacia los pueblos y organizaciones responde con una baja participación, (estadísticamente hablando).

La etnografía que presento del Consejo Ampliado, enriquece la reflexión, sobre todo, para visualizar esa posición vigente de que, “entrar en el Estado es una traición”. Ésta perspectiva prevalece en determinadas confederaciones indígenas, y es legitimada por “la dirigencia histórica”, a pesar de la propuesta política, ya citada, de la creación de un Estado

¹⁶ Proyecto político de la CONAIE, 1994.

Plurinacional. Maldonado invita a repensar el tema de la participación política de los pueblos, para el intelectual, (quién no participa “activamente” en el movimiento indígena) es necesario un cambio de visión:

“Porque en la actualidad, el discurso de varios dirigentes indígenas sigue siendo el mismo de hace 30 años o más atrás, seguimos con la misma retóricas, hoy se requiere que veamos incluso, los cambios sociales y económicos que se han venido dando”.

Así, observo que existe un gran clivaje entre los “viejos e históricos dirigentes” y los “jóvenes e intelectuales” indígenas del movimiento. En el presente estudio, se considera que para la refundación del Estado es obligatoria la participación de los asambleístas indígenas del Movimiento Pachakutik para que incidan en las políticas estatales del país. Históricamente, las fisuras políticas entre la Confederación y el Movimiento Pachakutik han repercutido en la organización del movimiento indígena (las cuáles serán detalladas más adelante).

En suma, reseño la dinámica de un Consejo Ampliado por dos razones, la primera porque reúne a los agentes que participan en la toma de decisión política del movimiento indígena, y permite comprender los debates respecto al diálogo, y la segunda, porque representan espacios de evaluaciones y decisiones colectivas internas, y representa un espacio simbólico donde se proponen estrategias para pugnar las políticas sectoriales de la Revolución Ciudadana,

Finalmente, en la dinámica del Consejo Ampliado, observo cómo se ha “mediatizado” y debatido el “acercamiento político” entre la CONAIE y el Gobierno de la Revolución Ciudadana, de aquí, puedo derivar un sinnúmero de preguntas, pero me centro en las tres siguientes, ¿por qué existe una especie de “sorpresa” ante un posible diálogo entre estos dos agentes?, ¿qué rol juega el diálogo en el marco de una “*democracia participativa*”?, ¿cómo se entiende la plurinacionalidad en la práctica cotidiana desde el gobierno y desde los pueblos y nacionalidades indígenas? Es desde aquí, que despego mi análisis acerca del *Diálogo por la Equidad y la Justicia Social*, no sin antes conocer la actual relación transgresora entre el movimiento indígena y el gobierno actual.

4.2 Relación política entre el movimiento indígena y el gobierno de la Revolución Ciudadana

El economista Pablo Dávalos ha sido uno de los principales estudiosos críticos de Alianza PAIS como una “maquinaria de poder”, la cual ha permitido redimir al Estado “como sentido de lo público”. Para el autor, Alianza PAIS surge en la coyuntura de la “primavera democrática”, que debemos comprender como “un momento de la historia contemporánea de América Latina” (Dávalos, 2014).

Es en este sentido que, abordamos el concepto de “posneoliberalismo” para situar a Alianza PAIS en un “tiempo histórico y dinámica política” donde, se configuran los llamados “países progresistas” que marcan “una distancia con gobiernos neoliberales” (Dávalos, 2014: 43). Con esto, no queremos plantear la “superación” del neoliberalismo, clásico, ni percibir al pos neoliberalismo como lo plantea Emir Sader, quien defiende que en él se “afirman derechos, valores, esfera pública, ciudadanía”, sino lo contrario, entendemos este proyecto como la “continuación lógica en su variante de neoliberalismo institucional”, tal como lo plantea Dávalos:

“En este proyecto aquello que está en disputa no es la colonización monetaria y fiscal que realizó el FMI sino la puesta en valor de las instituciones por la vía del extractivismo minero, de las industrias de los servicios ambientales, transgénicos, agrocombustibles, ejes multimodales de transporte, etc.” (Dávalos, 2014: 53).

El panorama en el cual emerge Alianza PAIS, se debe al clima continuo de conflictividad social, política, a la crisis financiera (1999) y características de la época de ajuste estructural, marcado por la destitución de presidentes entre 1997 –2005 y sobre todo, a la “incapacidad de manejar la economía” (Muñoz, 2014) por parte de los gobiernos anteriores. Así, y frente a una “crisis de estatalidad”, en el sentido de crisis de la política y de lo político, con la elección de Rafael Correa, se inaugura una nueva etapa de estabilidad para las instituciones estatales en Ecuador.

En los gobiernos anteriores encontramos la adopción sistemática de políticas públicas de ajuste estructural, contexto que permite a Alianza PAIS hacer coaliciones con partidos políticos de izquierda, centro izquierda, (Izquierda Democrática, Movimiento

Popular Democrático, y el Movimiento de Unidad Plurinacional Pachakutik y también le permite gozar del respaldo de diversos actores sociales, lo cual conlleva una lectura política sobre los discursos y propaganda del gobierno como “anti neoliberales”.

Así, el Plan de Gobierno de la Revolución Ciudadana inicia con planteamientos “radicales” para hacer frente a la globalización neoliberal donde, se percibe una posición frente a los modelos de democracia excluyente y una crítica al modelo económico neoliberal y combatir así “las prácticas corruptas, patrimoniales y corporativas de los partidos políticos y las élites de poder” (Dávalos, 2014: 38). En esta etapa, se bautiza como describe Mario Unda, la “imagen variopinta” del actual presidente.

Brevemente, encontramos que, después del derrocamiento de Lucio Gutiérrez, el vice-presidente, Alfredo Palacios constituye un gobierno con el fin de completar el “inconcluso” periodo presidencial. Aquí, se nombra al economista Rafael Correa como Ministro de Economía.

Durante el gobierno de Palacios se firma¹⁷ un Tratado de Libre Comercio (TLC) con Estados Unidos, lo que produce el estallido de un “nuevo movimiento antisistémico”¹⁸ en curso: el levantamiento indígena de la década de los noventa, organizado en la CONAIE. Aquí, el objetivo principal consiste en suspender la aprobación de dicho Tratado. Remarcamos que en la época de la Revolución Ciudadana, ésta temática es reemplazada por la integración comercial con la Unión Europea.

Más tarde, tenemos la “renuncia forzada” del Ministro de Economía, quien funda (2006) el movimiento político, Movimiento Alianza Patria Altiva i Soberana [sic] (Alianza PAIS). En este sentido, Alianza PAIS empieza a trabajar con sectores de izquierda, pero al mismo tiempo, se suma a proyectos de “apariencia progresista”, a saber:

“Ocupa un lugar mixto, en parte, reemplaza al antiguo “centro izquierda” – básicamente, la Izquierda Democrática–; pero también reemplaza a ciertas expresiones populistas que en su momento se presentaron como progresistas –la Concentración de Fuerzas Populares (CFP) de Roldós, la primera fase del

¹⁷ El TLC nunca entró en vigor, de hecho, existen varias hipótesis de que fue Estados Unidos quien rompió las negociaciones como medida de “presión en defensa de las transnacionales petroleras privadas” (Hidalgo, 2006). Rebelión. (18 de junio de 2006). ¿Por qué Estados Unidos abortó el TLC con Ecuador? Recuperado de <http://www.rebelion.org/noticia.php?id=33261>

¹⁸ Explicamos este debate de movimiento antisistémico en el Capítulo II

roldosismo de Bucaram [...] y ocupa una porción del espacio de la política conservadora” (Unda, 2013: 123).

Sin duda, la coalición de Alianza PAIS con partidos políticos de izquierda y movimientos sociales, se refleja en la “victoria electoral” de la segunda vuelta con un 57.2% de la votación, ganando con un 43.3% a Álvaro Noboa, candidato del Partido Renovador Institucional Acción Nacional (PRIAN). Así, el economista Rafael Correa obtendría el triunfo electoral a la presidencia de la República, el 15 de enero del 2007.

Básicamente, el programa político que promueve Alianza PAIS, se estructura en torno a la oposición de la partidocracia, rechazo al Tratado de Libre Comercio con Estados Unidos, la expulsión de la base norteamericana de Manta¹⁹, y por último, la convocatoria de una consulta popular para la aprobación de una nueva Constitución (Recalde 2006 & Entrevistados, 2014). Cabe recalcar que estas propuestas políticas coinciden con la agenda de lucha del Movimiento Pachakutik. Así, el Plan de Gobierno del Movimiento PAIS inicia de la siguiente manera:

“No más ajuste estructural, ni sumisión al FMI y Banco Mundial. No nos interesan los comentarios y opiniones de Wall Street para asumirlos en nuestras políticas, hacerlo sería profundizar la dependencia y negar el futuro a la sociedad ecuatoriana” (*Plan de Gobierno 2007-2011*)

Encontramos ahora, la propuesta de un gobierno que transita de la época neoliberal al posneoliberalismo, mediante un discurso que propone una “reconstrucción” del sistema político que, se “despide” de la adopción sistemática de políticas públicas inclinadas hacia la privatización de los servicios públicos y básicos del país. Y renace la “esperanza” de que, el proyecto político planteado por la CONAIE caminaría de la mano con el proyecto político del nuevo gobierno electo. Con la propuesta de “un primer gran paso para la transformación radical del Ecuador”²⁰, el gobierno plantea:

¹⁹ Instalada en el segundo puerto más grande del país (Manta, Provincia de Manabí). Fue durante el gobierno de Álvaro Noboa que Estados Unidos y Ecuador firman un Acuerdo de Cooperación (1999) en el que éste último “cede” la “soberanía sobre el espacio aéreo ecuatoriano”. Finalmente, en 2009 el país norteamericano retiró y suspendió labores por parte de las Fuerzas Armadas en la base.

²⁰ Nombre del Plan de Gobierno

“Construir las bases programáticas para construir el Ecuador que soñamos, mediante una revolución constitucional y democrática, una revolución ética, una revolución económica y productiva, una revolución educativa y de salud y una revolución por la dignidad, la soberanía y la integración latinoamericana”²¹.

Con este Plan de Gobierno pues, se generan “expectativas, aspiraciones y esperanzas”. Recordemos que, días antes de la posesión del nuevo mandatario, el movimiento indígena entrega el “bastón de mando” al nuevo mandatario²². Lourdes Tibán explica la importancia de éste símbolo entregado a Rafael Correa:

“Es un símbolo que equivale al bastón de oro que tenían los jefes indígenas antes de la colonización y que, actualmente, está elaborado en madera del árbol de chonta, envuelto en un látigo y formado por una serie de simbolismos con tres principios de las leyes indígenas: **no robar, no mentir y no ser perezoso**”²³.

Sin embargo, pronto el discurso del gobierno será reemplazado por políticas perversas dirigidas a los pueblos y nacionalidades indígenas. Y crece ante este escenario, esa relación transgresora entre el movimiento indígena y el gobierno de la cual queremos referir. Aterrizamos pronto en una de las principales propuestas del gobierno de la Revolución Ciudadana que, consiste en “impulsar” el proyecto de la transformación productiva, el cual permitirá, de acuerdo a la versión gubernamental, “superar” el actual modelo de generación de riquezas “concentrador, excluyente y basado en recursos naturales”, por un modelo “democrático, incluyente y fundamentado en el conocimiento”²⁴. En esta dirección, se apunta la propuesta discursiva de “transformación de la matriz productiva para alcanzar el Ecuador del Buen Vivir”. Respecto al paradigma del Buen Vivir, la Constitución Política (2008) establece:

“Art. 71.- La naturaleza o Pacha Mama, donde se reproduce y realiza la vida, tiene derecho a que se respete integralmente su existencia y el mantenimiento y

²¹ Plan de Gobierno (2007 -2011)

²² El comercio. (05 de septiembre de 2012). El Gobierno se aísla de sus socios de izquierda. Recuperado de <http://www.elcomercio.com/actualidad/politica/gobierno-se-aisla-de-socios.html>

²³ La jornada. (12 de abril del 2011). Indígenas exigen a Correa devolver bastón de mando. Recuperado de <http://www.jornada.unam.mx/2011/04/12/mundo/025n3mun>

²⁴ SENPLADES

regeneración de sus ciclos vitales, estructura, funciones y procesos evolutivos. Toda persona, comunidad, pueblo o nacionalidad podrá exigir a la autoridad pública el cumplimiento de los derechos de la naturaleza. Para aplicar e interpretar estos derechos se observaran los principios establecidos en la Constitución, en lo que proceda. El Estado incentivará a las personas naturales y jurídicas, y a los colectivos, para que protejan la naturaleza, y promoverá el respeto a todos los elementos que forman un ecosistema”.

En el capítulo séptimo dedicado a los Derechos de la Naturaleza encontramos también, el Art. 72 que versa sobre la Naturaleza y su “derecho a la restauración”. El Art. 73 dice que el “Estado aplicará medidas de precaución y restricción para las actividades que puedan conducir a la extinción de especies, la destrucción de ecosistemas o la alteración permanente de los ciclos naturales” y por último el Art. 74 establece que, “las personas, comunidades, pueblos y nacionalidades tendrán derecho a beneficiarse del ambiente y de las riquezas naturales que les permitan el buen vivir” (Constitución Política, 2008).

En la Constitución, encontramos que el Buen Vivir está incorporado en la Constitución Política como “bienestar social”, en el Título II Capítulo Segundo encontramos: agua y alimentación, ambiente sano, comunicación e información, cultura y ciencia, educación, hábitat y vivienda, salud, trabajo, seguridad social, etc. Mientras que los Derechos de la Naturaleza, se encuentran separados de los Derechos del Buen Vivir. Referencia que indica que la Constitución entiende el Buen Vivir como derecho social de otra manera que el movimiento indígena.

Una cuestión clave implica la relación entre esta teórica propuesta del “cambio de matriz productiva” con el paradigma del buen vivir. Durante las entrevistas analizábamos con los intelectuales indígenas, cómo se puede garantizar la sostenibilidad y el buen vivir donde impera la actividad productiva extractivista y sintetizábamos que, la propuesta del movimiento indígena, de una “transformación sustancial del Estado”, no ha encontrado cabida en la práctica cotidiana debido a que el gobierno y su institucionalidad no genera las condiciones significativas para la implementación de tales prácticas. Es decir, las discusiones del dilema sobre las bases constitucionales de plurinacionalidad y la

interculturalidad hallan límites tanto teóricos como prácticos para la Refundación del Estado.

En este sentido, por ejemplo, los obstáculos para la propuesta esencial de “autonomía” de territorios, es decir el derecho a crear Circunscripciones Territoriales Indígenas (CTI’s) encuentra una serie de mecanismos jurídicos para la conformación de las mismas: el famoso artículo 257 de la Constitución Política y el Código Orgánico de Ordenamiento Territorial, Autonomía y Descentralización (COOTAD), sin embargo, el movimiento indígena critica los instrumentos jurídico debido al contenido de “ambigüedades” en el diseño metodológico que limitan la puesta en práctica de este derecho. El procedimiento para la creación de las CTI’s es el siguiente:

“Consulta aprobada por al menos las dos terceras partes de los votos válidos: para ello se debe solicitar al Consejo Nacional Electoral la convocatoria a consulta popular con el respaldo de un número no inferior al 10% de las personas inscritas en el registro electoral de su circunscripción, o de las 3/4 partes si la iniciativa es gubernamental. La convocatoria a consulta se debe realizar dentro de los 45 días desde el pedido. Si el resultado es positivo, el consejo electoral proclama los resultados y en ese momento entra en vigencia la iniciativa, sin perjuicio de su publicación en el registro oficial. Si el resultado es negativo, deben pasar al menos 2 años para retomar la iniciativa de constituir una CTI”.

El Ejecutivo ha declarado que las CTI’s “debían crearse como una manera de canalizar las regalías petroleras”, sin embargo, la propuesta para la creación formal de las CTI’s se encuentra “interrumpida”, debido a que, “al llevarla a la práctica se encuentra con trabas burocráticas por falta de entendimiento con el Estado”²⁵, pero además, esta práctica implica el reconocimiento de las estructuras organizativas de poblaciones indígenas y no consiste únicamente en una iniciativa de institucionalidad para fomentar “centralismos” y “dependencia económica” al interior de las nacionalidades indígenas.

Así, los mecanismos jurídicos parecieran al mismo tiempo, obstáculos para lograr formalmente la creación de las CTI’s, en la cual posiblemente, se encontraría una

²⁵ Franco Viteri, presidente de la Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Amazonía Ecuatoriana (CONFENIAE)

distribución “más justa y equitativa” del presupuesto del Estado, y con ello, descentralizar el poder político del Estado, sin embargo, todas las puertas conducen a una salida, ya que, el actor que debe decretar la creación de una CTI, corresponde a la Corte Constitucional y al Congreso Nacional, pero es el Ejecutivo que “influye o manda directa o indirectamente en las otras funciones del Estado” (Acosta, 2013:11). El intelectual Luis Maldonado personifica al gobierno de la Revolución Ciudadana como un “régimen presidencial hipercentralista” en el sentido que “concentra el poder en el Ejecutivo”. Para el autor, se ha evacuado el “contenido democratizador” de la institucionalidad formulada en la Constitución de Montecristi (Maldonado, 2011: 172).

Por lo tanto, se reactiva el debate del dilema en torno a la construcción del Estado Plurinacional. Mario Unda explica que estos dilemas “confunden a mucha gente que, se ha dejado llevar por las características secundarias, olvidando y negando el contenido profundo del nuevo proyecto de dominación” (Unda, 2013: 123). Por su parte, el ex alcalde de Cotacachi, Auki Tituaña indica:

“Se confunden los bonos, los proyectitos sueltos, las embajaditas, los carguitos de tercera categoría y el gobierno actual piensa que eso es Estado Plurinacional, que eso es democracia participativa”.

Sostenemos que, la interculturalidad y la plurinacionalidad no representan una versión folclórica de los símbolos de los pueblos y nacionalidades indígenas, menos de la propuesta política de la Refundación del Estado, sino un verdadero cambio paradigmático para el quehacer del buen vivir, y no como lo declaró alguna vez el presidente Correa: “el Ecuador se pinta de colores”.²⁶

Retomando la propuesta de Boaventura de Sousa, la plurinacionalidad envuelve la idea de un “nuevo proyecto” en diversos aspectos tales como, organización territorial, reconocimiento de la diversidad, políticas públicas innovadoras en las esferas de educación y salud, derecho a la información, comunicación y la libertad de expresión (Sousa Santos, 2010).

²⁶ Cancillería. BOLETÍN No. 373. Nace la diplomacia nueva para la patria nueva. <http://www.cancilleria.gob.ec/nace-la-diplomacia-nueva-para-esta-patria-nueva/>

En el inicio de nuestro proyecto, explicamos que para la CONAIE la construcción del Estado Plurinacional pretende romper con la estructura del Estado uninacional y reemplazarlo por un modelo que permita la participación de los pueblos indígenas para “superar las desigualdades económicas, la explotación y la discriminación”²⁷. Entonces, partimos de la escena del reconocimiento del Estado Plurinacional, como producto del proceso histórico de lucha colectiva de los pueblos indígenas, donde el ejercicio de los derechos colectivos encuentra obstáculos avalados por la institucionalidad y vía jurídica, para su práctica en la realidad sociopolítica del país, lo cual conducen a un proceso de diálogo fracturado entre el movimiento indígena y el gobierno de la Revolución Ciudadana.

En la actualidad, no podemos hablar de proceso de diálogo entre estos dos actores sin conocer los reñidos antecedentes. La descripción de la dinámica del Consejo Ampliado visualiza las diferentes posiciones antagónicas en torno al diálogo y “acercamiento político” con el gobierno que como vimos, encuentran sus historiales en la defensa de los derechos de la Naturaleza y la promoción gubernamental del modelo neo extractivista.

En este sentido, para referir sobre el “neo extractivismo” Alberto Acosta y Eduardo Gudynas mencionan que, en Ecuador las viejas prácticas de hacer extractivismo, durante el periodo neoliberal de la década de 1990 y 1980 “aíslan” la participación del Estado, y prioriza la intervención directa de las empresas transnacionales para el manejo de “contratos, regalías y tributos” (Acosta, 2012 & Gudynas 2011) y que bajo el gobierno de la Revolución Ciudadana, se genera un nuevo estilo de extractivismo donde el Estado tiene un protagonismo estratégico.

En este sentido, la dinámica de la economía ecuatoriana depende directamente de contratos petroleros, denominados contratos de prestación de servicios. Ambos autores esbozan que el actual gobierno, se vuelve “dependiente” del extractivismo para captar recursos financieros.

Por un lado, Gudynas dice que este nuevo estilo es “mucho más activo, con reglas más claras, independientemente si estas sean buenas o no” (Gudynas, 2011:79). Por otro lado, Acosta explica que el viejo extractivismo destina los recursos generados de la renta

²⁷ CONAIE y Fundación Tukui Shimi. (2009). Los derechos colectivos de las nacionalidades y pueblos del Ecuador Evaluación de la década 1998 a 2008 por la CONAIE. Grupo de trabajo sobre Derechos Humanos y Derechos Colectivos CONAIE - Tukui Shimi.

del petróleo y la minería al pago de la deuda externa, y que en la actualidad financia importantes “programas sociales” (Acosta, 2012: 169).

Gudynas menciona que estos programas sociales que refiere Acosta, contribuyen a “apaciguar las demandas sociales locales” (Gudynas, 2011: 85), sin embargo, en el caso ecuatoriano pensamos que a pesar de las múltiples instituciones y Programas del Sector Social a nivel individual y territorial, entre ellos, Primera Infancia, Hábitos Saludables, Estrategia Acción Nutrición, Economía Popular y Solidaria, etc.; existe un fenómeno contrario al “apaciguamiento”, reflejado en el descontento social²⁸ por parte de diversos movimientos sociales, particularmente, indígena, ambiental y feminista. Más tarde, el autor refutaría su tesis y argumentaría que finalmente, en Ecuador el gobierno está “desconectando” y “enfrentando” a diversos movimientos sociales (Gudynas, 2015).

El gobierno de la Revolución Ciudadana pretende “transformar” el patrón de especialización de la economía con el fin de “lograr una inserción estratégica y soberana en el mundo”²⁹ donde se priorizan industrias como siderurgia, metalurgia, astilleros, refinerías y petroquímica, que denomina “industrializantes”, en efecto, se crean “alianzas estratégicas con la burguesía” para promover el modelo neo extractivista (Muñoz, 2014). Esta transformación, según la versión institucional, aportará el “eficiente” cambio de la matriz productiva, sin embargo, se relegan otras temáticas como las territoriales o aquellas vinculadas a los pueblos y nacionalidades indígenas, que sin duda, repercute en el ejercicio del derecho al consentimiento previo. (Más adelante, intentaremos ilustrar esta escena con una variedad de ejemplos).

Los derechos de la naturaleza, la soberanía territorial y reforma agraria han sido el principal clivaje político entre el gobierno de la Revolución Ciudadana y el movimiento indígena, el primero, impulsa –mediante su modelo neo extractivo–, la explotación de los recursos naturales, y sostiene un discurso de “minería responsable”, mientras que el

²⁸ Consideramos el descontento social porque el Movimiento ALIANZA PAIS encabezado por el presidente Rafael Correa perdió en las elecciones municipales del 2014 las tres ciudades más grandes y simbólicamente importantes del país: Quito (sede de la Revolución Ciudadana), Guayaquil y Cuenca. Las ciudades donde perdió el “oficialismo” representan “una buena cantidad de habitantes que pueden influir en cualquier votación”: Quito, con 2.2 millones de habitantes; Guayaquil, 2.3 millones de habitantes; Cuenca (la tercera ciudad de Ecuador) con 712 mil habitantes: El Salvador. Correa pierde poder tras elecciones. (25 de febrero de 2014). Recuperado de <http://www.elsalvador.com/articulo/internacional/correa-pierde-poder-tras-elecciones-municipales-48606>

²⁹ Empresa Nacional Minera www.enamiep.gob.ec

segundo, defiende los territorios donde se pretenden realizar proyectos mineros, además, mantiene posiciones críticas, por ejemplo en torno a la Ley de Tierras Rurales y Territorios Ancestrales (aprobada recientemente), o las reñidas Ley de Recursos Hídricos Usos y Aprovechamiento del Agua y Ley de Minería.

Entonces, para abordar la actual relación trasgresora entre gobierno y movimiento indígena, recordemos el escenario anterior de la llegada del nuevo presidente Rafael Correa y con ello, un respaldo electoral del Movimiento Pachakutik y de la CONAIE, (sin desconocer las diversas fracciones con la entrada del nuevo gobierno). Ante este escenario, los intelectuales entrevistados narran que, el panorama político es complejo porque por un lado, protagoniza el debate por la defensa de los recursos naturales y por otro lado, el debate de los contenidos que se “incluirían” en la próxima Constitución de Montecristi (2008) que finalmente, se aprueba con 58 votos de 100 congresistas,³⁰ en la que se reconoce al Estado como Plurinacional.

Los intelectuales explican que las “propuestas radicales” del movimiento indígena incorporadas en la nueva Constitución son “subordinadas” a los intereses de las clases medias, y ejemplifican con la propuesta de “ciudadanía” del gobierno. (Dávalos, 2014; Entrevistados, 2014).

Auki Tituaña, ex alcalde de Cotacachi, expone que la Constitución simboliza una “declaración poética y contradictoria”³¹. Por su parte, Humberto Cholango, ex presidente de la CONAIE, menciona que en aquel entonces, “no estábamos preparados para que venga una nueva Constitución”.

El movimiento indígena más tarde señalaría que, “cedió a la tentación del derecho liberal” (Macas, 2013; Dávalos 2011) ya que las temáticas propuestas por el movimiento como, la plurinacionalidad del Estado, el buen vivir, derechos colectivos, educación bilingüe, salud intercultural y sistema de justicia indígena, quedaban plasmados en discursos y artículos ambiguos en el nuevo texto constitucional (Entrevistados, 2014).

También, nos encontramos en un contexto en el que prevalece principalmente, el debate en torno al *Mandato Minero* y al *proyecto de la Ley de Aguas*. En este sentido, la CONAIE rechaza los contenidos de dicho Mandato que, “privilegia la explotación de

³⁰ Muñoz, Francisco. (2014). Balance crítico del gobierno de Rafael Correa.

³¹ Diversas entrevistas realizadas del 06 de agosto del 2013 al 06 de agosto del 2014 en Ecuador.

recursos naturales” y “nuevamente”, convoca a una movilización³² para “ser congruente” con las propuestas planteadas en la nueva Constitución, en defensa de los derechos de la Naturaleza.

El texto constitucional, básicamente, resume que el Estado “promoverá el respeto a todos los elementos que forman un ecosistema” (séptimo capítulo). Conmemoremos que el movimiento indígena mantiene un dinámico ciclo de movilizaciones en diferentes tiempos y espacios geopolíticos, (julio de 1990, abril de 1992, junio de 1994, enero-febrero de 1997, enero de 2000 y enero de 2001).

En el *proyecto de Ley de Agua*, presentado por la propia CONAIE, se plantea que “se reforme la tenencia del agua”, considerado este recurso como un “derecho vital y no como un negocio” (Muñoz, & CONAIE, 2014). Mientras que, para el Estado ecuatoriano la minería es “una actividad esencial” para generar condiciones de desarrollo sustentable a nivel regional y nacional, por ende, la relación transgresora, se intensifica cuando el gobierno justifica que, en el país se permitirá “únicamente la minería responsable que no atente contra el medio ambiente³³”, sentencia contradictoria en sí misma, ya que las consecuencias a mediano y largo plazo son de “carácter irreversible”. (Ospina, 2013).

En esta misma dirección, de acuerdo a la lógica del Estado esta actividad “responsable y ética” deberá ser “justa con el Estado, la economía, la comunidad, el inversionista nacional o extranjero y, sobre todo, con el ambiente”. Respecto de la “minería responsable”, Acosta plantea que con esta visión, se deja a un lado las consecuencias ambientales y sociales (Acosta, 2012). Aquí, es válida la crítica de Ospina y Acosta de que la estrategia de desarrollo del gobierno sea transitar al “postextractivismo” mediante políticas mineras.

De acuerdo a Muñoz, a pesar de las posiciones antagónicas entre bloques de izquierda y bloques pro minero, la Asamblea Constituyente aprueba el 28 de abril del 2008 el Mandato Minero (Muñoz 2014). Aquí, los asambleístas del Movimiento PACHAKUTIK juegan una participación importante, porque defienden el derecho al “consentimiento previo”.

³² El 05 de febrero del 2008

³³ No a la mina. (23 de octubre de 2009). Correa promete minería responsable. Recuperado de <http://www.noalamina.org/latinoamerica/ecuador/item/3045-correa-promete-mineria-responsable>

Entonces, más tarde tenemos la aprobación de la Ley de Minería y el Presidente anuncia: “No daremos marcha atrás en la Ley de Minería porque el desarrollo responsable de la minería es fundamental para el progreso del país³⁴”. Con la aprobación de dicha Ley, el Ejecutivo tendrá la capacidad de administrar las concesiones mineras (en su artículo 15), pero sobre todo, el control de las “áreas mineras especiales”, a saber,

“Art. 24.El Presidente de la República podrá declarar Áreas Mineras Especiales, en sujeción al Art. 407 de la Constitución, a aquellas en las que exista potencial de desarrollo minero y no se encuentren concesionadas, con el objeto de que el Ministerio Sectorial, a través de sus entidades adscritas, realice catastros, investigaciones geológico-mineras u otro tipo de actividades con interés científico, dentro de sus respectivas competencias.”

El desacuerdo por parte de la CONAIE, radica en que tal definición de “áreas mineras especiales” no se ajustan al marco de derechos colectivo. Entonces, frente a esta aprobación, por un lado, la CONAIE realiza demandas de “nulidad e inconstitucionalidad” y por otro lado, se activan las movilizaciones por parte movimientos sociales. El resultado es la evidencia de la criminalización de la protesta social, entre los “encarcelados y perseguidos” se encuentran los dirigentes, Joel Vicente Zhunio, Yolanda Gutama, Virginia Chuñir, Georgina Gutama, miembros del Frente de Mujeres Defensoras de la Pachamama de la región de Molleturo, Isaura Espinoza, Aída Zhunio, Luz Salina, de la región de Méndez de la Amazonía sur, también, dirigentes indígenas como, Luis Alberto Yamberla, Juan Castillo, José Cuascote, Rodolfo Pereira y Alfredo Cabascango³⁵.

Ante este escenario, la CONAIE declara “oficialmente” ante los medios de comunicación, la ruptura con el gobierno debido a la promoción del modelo neo extractivista, y a partir de aquí, vigoriza su propuesta de lucha, en la cual exige una alternativa a la “economía minera”. Este modelo de neo extractivismo “depredador y sensato”, como lo nombra Gudynas, quebranta el derecho de la consulta previa, libre e

³⁴ El universo. (16 de enero de 2009). Correa anuncia la recompra de deuda y la minería intensa. Recuperado de <http://www.eluniverso.com/2009/01/16/1/1355/6A6FB1F044304013B9D5765B2C9AC5A2.html>

³⁵ CONAIE y Fundación Tukui Shimi. (2009). Los derechos colectivos de las nacionalidades y pueblos del Ecuador Evaluación de la década 1998 a 2008 por la CONAIE. Grupo de trabajo sobre Derechos Humanos y Derechos Colectivos CONAIE - Tukui Shimi

informada, los derechos de territorialidad y el derecho de autonomía de los pueblos y nacionalidades indígenas. Al este respecto, la Constitución Política (1998) establece:

“El **derecho a ser consultados** sobre planes y programas de prospección y explotación de recursos no renovables que se hallen en sus tierras y que puedan afectarlos ambiental o culturalmente; participar en los beneficios que esos proyectos reporten, en cuanto sea posible y recibir indemnizaciones por los perjuicios socio-ambientales que les causen”

En el nuevo texto constitucional, al mismo artículo 57, se anexa el “**derecho al consentimiento de la comunidad**:

[...]. La consulta que deban realizar las autoridades competentes será obligatoria y oportuna. Si no se obtuviese el consentimiento de la comunidad consultada, se procederá conforme a la Constitución y la ley”.

De acuerdo a la CONAIE, en la nueva Constitución, se “debilita, la interpretación política y teórica de los derechos colectivos³⁶”, por lo tanto, se desconoce el derecho de “reconocimientos territoriales” (CONAIE, 2009). La preocupación del movimiento gira en torno a la defensa de los derechos colectivos, la vulneración del derecho al “consentimiento previo” de los pueblos indígenas, sobre todo, porque sus territorios son presa de las actividades extractivistas principalmente, en Azuay, Morona Santiago, Zamora y Cañar y la violación de los derechos de los pueblos indígenas en materia de derechos humanos, amparados en los instrumentos jurídicos internacionales.

A partir de este escenario, donde los movimientos sociales asumen una disputa por la defensa de los recursos naturales y la crítica al modelo neo extractivista, el presidente Rafael Correa, etiqueta principalmente, al movimiento indígena y al movimiento ambientalista como “izquierdistas infantiles y ecologistas románticos”³⁷, principales enemigos del proyecto de la Revolución Ciudadana. Ésta pues, sería la declaración mediática de ruptura.

³⁶ CONAIE y Fundación Tukupi Shimi. (2009). Los derechos colectivos de las nacionalidades y pueblos del Ecuador Evaluación de la década 1998 a 2008 por la CONAIE. Grupo de trabajo sobre Derechos Humanos y Derechos Colectivos CONAIE - Tukupi Shimi.

³⁷ ALDEAH. (05 de noviembre del 2003). El verdadero precio de las políticas sociales de Rafael Correa. Recuperado de en <http://www.aldeah.org/es/el-verdadero-precio-de-las-politicas-sociales-de-rafael-correa>

El intelectual Auki Tituaña explica que aquí, se rompe ese “romance” que había fabricado una dirigencia e intelectuales indígenas, como Lourdes Tiban, Humberto Cholango y Gilberto Talagua con Alianza PAIS. Como paréntesis, es interesante porque actualmente, los intelectuales mencionados tienen una participación crítica frente a las políticas públicas del gobierno y comentan que una vez que, se declara al Estado como Plurinacional, el reto radica en cómo ejercer los derechos colectivos y comprender las condiciones en que se encuentra el Ecuador para ejercerlos. En este sentido, explican que los derechos colectivos son una especie de “discursos despojados” e incorporados a la institucionalidad, pero que en la práctica el gobierno no genera escenarios políticos para concretarlos y explican metafóricamente, que tales derechos funcionan como la principal “arma” con la que, se está “golpeando” a sus propios autores intelectuales: al movimiento indígena.

Y esto nos remite a las referencias que realiza el presidente Correa en sus Enlaces Ciudadanos, sobre la propuesta política del movimiento indígena, como una propuesta “envejecida” que impide la “modernización de la economía ecuatoriana” y de las instituciones del Estado, es decir, consideramos que, en el contexto de la Revolución Ciudadana, el proyecto político del Sumay Kawsay, se recuerda como parte del pasado y no como proyecto político del presente. Por tanto, se prioriza el impulso de proyectos como la refinación de petróleo, la minería a gran escala, de industria metalúrgica de acero, (Muñoz, 2014) para mediatizar la propuesta discursiva del cambio de matriz productiva. Entonces, las fisuras políticas de la relación entre el gobierno y el movimiento indígena encuentra raíz en el hecho de que, se relega tanto el modelo del Buen Vivir como el derecho de autodeterminación de los pueblos indígenas. En realidad se está construyendo un Estado nación con todo lo que implica: capitalismo, burguesía, uniformidad, todo lo contrario al principio plurinacional.

Ahora, un elemento importante en esta divulgación acerca del “cambio de matriz productiva” es la adecuada atención a la propaganda del modelo del Buen Vivir en el ámbito internacional. Sabemos que en los debates académicos, se ha discutido, la simplificación de los principios de dicho modelo en el Plan de Desarrollo del Buen Vivir de la Secretaría Nacional de Planificación y Desarrollo, o en la Secretaría del Buen Vivir, y también se ha discutido, el “desconocimiento” de la concepción andina ancestral respecto a

la “plenitud de la vida”, o el Buen Vivir incorporado en la Constitución Política como “bienestar social”, pero lo que queremos enfocar, es pues la llamativa propaganda gubernamental que reemplaza el paradigma del Buen Vivir por argumentos del modelo neo extractivista bajo el contenido de “minería responsable”. En este sentido, queremos referir a un Ministerio en particular, en el 2013 se crea el Ministerio del Buen Vivir, cuya misión es “promover el Sumak Kawsay”, indiscutiblemente, representa una versión institucional de la propuesta política del buen vivir formulada, (como sabemos, por el movimiento indígena). Así, la Secretaría del Buen Vivir define este principio:

“Es un anhelo de los seres humanos desde que la humanidad existe y es un proceso en construcción. Es encontrar un sentido a la vida haciendo que esta merezca ser vivida, inspirada en el servicio a los demás y en el respeto a todos los seres de la Naturaleza”

Los derechos colectivos fueron partes de las discusiones, debates y propuestas del sistema de las Naciones Unidas, como espacio institucional e internacional al que las organizaciones indígenas se dirigieron para exigir el fomento de sus propuestas y demandas. En este panorama, la propuesta del buen vivir se vincula con la concepción del ejercicio de los derechos colectivos, inherente al “ser comunitario” (CONAIE, 2014). El movimiento indígena, en este sentido, convierte a estos derechos en una “plataforma de lucha política”, no solo por el reconocimiento de su cultura, sino también como la visibilidad de sus formas de vida y su derecho a la resistencia.

En las reflexiones colectivas realizadas durante los Consejos Ampliados, la CONAIE ha evaluado cómo esta plataforma de reconocimiento de los derechos colectivos ya no tiene la “misma fuerza política” que décadas anteriores pues, se ha convertido en una “forma de disciplinar y encausar al movimiento en los rieles del derecho liberal y el Estado moderno” (CONAIE, 2009: 34).

Es interesante mencionar brevemente que, Fredy Elhers³⁸, actual Ministro del Buen Vivir en Ecuador postula en la primera participación durante los comicios electores presentado por el Movimiento Pachakutik. Porque resulta paradójico que, el Ministro sea el

³⁸ Postula en alianza con Izquierda Democrática, el Partido Socialista Ecuatoriano-Frente Amplio, como candidato a la presidencia, junto con el dirigente Luis Macas como candidato a diputado nacional, quienes obtienen oficialmente, el tercer lugar con 20,6% de los sufragios. Ver Capítulo II

promotor internacional del Plan Nacional del Buen Vivir, (mediante diversas actividades y conferencias) de un Sumay Kawsay que niega autoría a la lucha política de los pueblos indígenas. Aquí, se refleja cómo la cooptación política por parte del gobierno actual hacía determinados actores que asumieron una participación clave en la lucha del movimiento indígena durante la década anterior, ahora forman parte del equipo de la Revolución Ciudadana y desde aquí, desarticulan y “golpean políticamente” al proceso organizativo de la Confederación que aglutina a las nacionalidades indígenas del país. Este ejemplo intenta explicar la génesis de los planes y programas de destrucción del movimiento indígena desde las instancias de poder de los sucesivos gobiernos de las últimas dos décadas, cuya acción ha complementado las estrategias de cooptación de dicho movimiento. Por mencionar, encontramos, a la actual Ministra de Inclusión Económica y Social, la Secretaria Ejecutiva del movimiento Alianza PAIS, el Ministro del Buen Vivir en Ecuador, así como, dirigentes e intelectuales indígenas.

Una vez, que presentamos rápidamente, los antecedentes históricos de la relación transgresora entre el gobierno de la Revolución Ciudadana y el movimiento indígena, que sin duda, resulta interesante porque sirve de plataforma para visualizar la disputa por lo plurinacional y el buen vivir contra el desarrollismo nacionalista modernizador, así como para ubicar el desgaste político y organizativo de la CONAIE como “interlocutor político” con el gobierno.

Creemos indispensable adentrarnos a la alusiva propuesta del gobierno de “cambiar la matriz productiva para alcanzar el Ecuador del Buen Vivir”, para reflexionar, las dificultades de cómo construir un Estado Plurinacional, en el que se garantice la sustentabilidad social y ambiental de los pueblos indígenas en su conjunto, pero de antemano, podemos decir que, esta propuesta acrecienta la inequidad social de pueblos indígenas en contextos rurales y grieta la posibilidad de iniciar un Diálogo Nacional que, garantice quehaceres puntuales para la consumación de la plurinacionalidad.

4.3 ¿Cambiar la matriz productiva para alcanzar el Ecuador del Buen Vivir?

“La pequeña propiedad rural va en contra de la eficiencia productiva y de la reducción de la pobreza... repartir una propiedad grande en muchas pequeñas es repartir pobreza”
Rafael Correa³⁹

El gobierno de la Revolución Ciudadana enfoca la estrategia para transformar el “patrón de especialización productiva” de la economía ecuatoriana. De acuerdo a la Secretaria Nacional de Planificación y Desarrollo (SENPLADES), mediante la transformación de la matriz productiva el país “logrará una inserción estratégica y soberana en el mundo”, para esto, se debe “profundizar la explotación de recursos naturales únicamente para tratar de mantener ingresos y patrones de consumo”⁴⁰. En este sentido, el gobierno promueve que con la propuesta de la transformación de la matriz productiva el país se convertirá en “generador y exportador de mayor valor agregado” a través del aprovechamiento de los sectores de conocimiento y el talento humano.”⁴¹

El gobierno ha considerado la experiencia de Corea del Sur como un “caso de transformación productiva”, cuya experiencia “puede proveer de importantes elementos para el diseño de una estrategia propia y soberana para lograr el buen vivir en el territorio nacional”. Consideramos que es una exageración no por la realidad política y económica que distingue a cada país, sino porque la actividad económica bajo los principios del buen vivir propone la gestión responsable de los bien naturales.

Las cinco áreas que según, el gobierno de la Revolución Ciudadana ha transformado la “economía poco desarrollada” de Corea del Sur, en una “economía de producción tecnológica y conocimiento” son las siguientes, desarrollo de la industria petroquímica; biotecnología aplicada a la agricultura y procesamiento de alimentos; desarrollo de recursos humanos; investigación y desarrollo y movilización de recursos⁴².

Continuando con la versión gubernamental, estos cinco elementos debían ser aplicados al país, mediante el programa de cooperación Knowledge Sharing Program, sin embargo, sostenemos que estos encuentran diversos límites, por ejemplo, no podemos

³⁹ Enlace Sabatino del Presidente el 31 de octubre del 2011 en Muñoz 2014

⁴⁰ SENPLADES (2012). Folleto informativo. Transformación de la matriz productiva. Revolución productiva a través del conocimiento y el talento humano.

⁴¹ *Ibíd.*

⁴² Corea del Sur y el programa de cooperación Knowledge Sharing Program (KSP) disponible en http://www.planificacion.gob.ec/wp-content/uploads/downloads/2013/01/matriz_productiva_WEBtodo.pdf

hablar de una “biotecnología aplicada a la agricultura”, cuando el sector rural se enfrenta a un “extractivismo agrario”, donde los beneficiarios principalmente, son los “sectores agrícolas empresariales”, (principalmente, existen “trece grupos” que contralan este sector). Además, los proyectos de inversión relacionados a la agricultura corresponden a un 2% del total de inversión del Presupuesto General del Estado hasta el 2014 (rendición de cuentas realizada en marzo 2015). La agricultura sigue siendo la rama de actividad más representativa del país que hasta el 2012, ocupa a más del 67% de los trabajadores. (Muñoz, 2014).

De acuerdo a los informes realizados por el gobierno, se han alcanzado “logros” en este “cambio de matriz productiva” en infraestructura para la productividad sistémica como carreteras, desarrollo científico, cambio de matriz energética y dotación de bienes y servicios esenciales⁴³.

Desde el 2008 hasta el 2013, más del 50% del total invertido por el Estado se ha destinado para los sectores de transporte y vialidad, por ejemplo, la ampliación de infraestructura vial (en vía concesionada) Rumichaca en Riobamba con una ampliación a 6 carriles del tramo Jambelí – Latacunga – Ambato en una longitud de 90 km aproximadamente, que incluye la construcción de intercambiadores y obras conexas con una inversión de 120.44 millones de dólares; la ampliación a 6 carriles de la vía Cajas – Otavalo con paso lateral de Ibarra y ampliación de circunvalación y reconstrucción de la vía rápida Cuenca –Azogues– Biblián incluida la ampliación del tramo el Descanso –Azogues– Biblián con una inversión de 35.67 y la ampliación de Jambelí en Latacunga con 40.35 millones de dólares, ejecutados por el Ministerio de Transportes y Obras Públicas⁴⁴.

De acuerdo al boletín de Ejecución Presupuestaria del periodo julio a septiembre de 2015, los proyectos indicados suman un total de USD 223.42 millones lo que representan el 39.32%, el 60.68% restante se destina obras de construcción, reconstrucción, mantenimiento y fiscalización vial a nivel nacional. Es decir, en construcciones y edificaciones aumenta su participación, desde alrededor del 7,7% del total invertido en 2008, hasta el 27,84% en 2013 (Muñoz, 2014: 61) y 39.32% hasta el 2015.

⁴³ SENPLADES (2012). Folleto informativo. Transformación de la matriz productiva. Revolución productiva a través del conocimiento y el talento humano.

⁴⁴ Boletín del Presupuesto General del Estado.

En este sentido, Jorge Herrera⁴⁵, actual presidente de la CONAIE dice que, “se reconocen las obras de infraestructura que se han hecho, la viabilidad que es lo más visible, pero la construcción del Estado plurinacional va más allá [o en contra] de construir una carretera”⁴⁶.

Mientras que las inversiones menos atendidas fueron “las obras de riego y manejo de aguas”, para el 2008 el total invertido fue de 7,5%, mientras que para el 2013 el total de inversión representó menos del 2,5% (Ibíd.).

De acuerdo Francisco Muñoz, en el gobierno de la Revolución Ciudadana se ha fortalecido mayoritariamente, a los sectores urbanos, “más eficientes y con capacidad de endeudamiento de la economía” del país excluyendo a los sectores históricamente, desfavorecidos entre los que se encuentran los pueblos y nacionalidades indígenas (Muñoz, 2014).

Entonces, de acuerdo a una serie de datos etnográficos y revisión de archivos, no percibimos un cambio de matriz productiva, al contrario, prevalece el impulso del extractivismo profundizado y extendido a nuevas áreas. En esta dirección, el Ejecutivo explica acerca de los “contratos petroleros”:

“También renegociamos los contratos petroleros llamados “de participación”, establecidos en los años noventa cuando el precio del barril bordeaba los 16 dólares, donde el Estado recibía apenas 4 o 5 dólares por barril. Cuando los precios del petróleo se dispararon, las ganancias de las compañías petroleras se volvieron multimillonarias, pero nos seguían dando los mismos 4 o 5 dólares. Ahora tenemos contratos de “prestación de servicios” donde ocurre exactamente lo contrario: se paga una tarifa fija por barril a la petrolera en función de una razonable rentabilidad y el resto, no importa el precio, va para el dueño del recurso que es el pueblo ecuatoriano”.

La economía ecuatoriana registra la mayor cantidad de “ingresos por exportaciones petroleras” desde que se inició esta actividad en Ecuador (Acosta, 2012: 2). Los principales

⁴⁵ Electo para el periodo 2014-2017 en el V Congreso realizado el 16 y 17 de Mayo de 2014.

⁴⁶ El País. (30 de junio de 2015). Una fracción del indigenismo se levanta en Ecuador contra Correa. Recuperado de http://internacional.elpais.com/internacional/2015/07/31/actualidad/1438302292_183383.html

destinos de las exportaciones petroleras⁴⁷ corresponde a Estados Unidos con un 58.49%, del total exportado en el acumulado a septiembre de 2014, seguido de Chile con 14.85%, Panamá con 10.20%, Perú con 10.19%, y finalmente, India con un 2.10%.⁴⁸. En efecto, encontramos en el país la participación de empresas extranjeras que protagonizan diversas actividades mineras, con proyectos como el del bosque prístino (provincias de Morona-Santiago y Zomora Chinchipe), o en los diferentes proyectos que se llevan a cabo en la actualidad, en sus diversas fases (inicial y avanzada), entre ellos, el Proyecto de Llurimagua, Proyecto Tola Norte, Proyecto Telimbela, Proyecto el Torneado, Proyecto Pacto, Proyecto Huambuno, Proyecto la Bonita, Proyecto Río Conguime, Proyecto Río Santiago⁴⁹. En Ecuador, de acuerdo a la Ley Minera, existen cuatro tipos de minerías: artesanal, pequeña, mediana y a gran escala. Según la Empresa Nacional Minera:

“Ecuador presenta una política de promoción para la atracción de inversiones mineras, con miras a desarrollar proyectos mineros a mediana y gran escala en un futuro cercano. Para lo cual se otorga la posibilidad a los inversionistas, de suscribir contratos de estabilidad tributaria por 15 años y reducción de la tarifa de impuesto a la renta por reinversión de activos productivos.”

Vale la pena resaltar que China aumenta sus inversiones del 2% en 2002 al 15% en 2012 del total de lo invertido en el Ecuador (Muñoz, 2014). Por ejemplo, con la reciente construcción de “seis megaproyectos de infraestructuras multipropósito”, el Mandatario explica,

“[...] incrementará 6 veces nuestra superficie agrícola irrigada. Todo esto está contemplado en el Plan Nacional de Recursos Hídricos, que se desarrolla con la participación del Instituto del Río Yangtzé de la República Popular China”

⁴⁷ De acuerdo a la Agencia de Regulación y Control Hidrocarburífera, las exportaciones en el primer semestre del año 2015 llega a 75,21 millones de barriles, superior en 2,22 millones de barriles, con respecto mismo periodo del año 2014, que fue de 72,99 millones de barriles, obteniendo el 97,5% de cumplimiento del “volumen programado”.

⁴⁸ Boletín de Comercio Exterior nov / dic 2014. Disponible <http://www.proecuador.gob.ec/wp-content/uploads/2014/12/Boletin-BCE-NOV-DIC-2014FINAL.pdf>

⁴⁹ Empresa Minera Nacional del Ecuador <http://www.enamiep.gob.ec/>

La presencia de este país, se relaciona directamente, con las “importaciones chinas que Ecuador realiza”, las inversiones en “proyectos hidroeléctricos petroleros y mineros”, y finalmente, la “apertura de línea de crédito” para financiar el presupuesto general del Estado (Ospina, 2013: 152) como lo vemos a continuación:

“Para el año 2015, Ecuador planificó continuar con un gasto de inversión pública sobre el 14% del PIB, principalmente por la terminación de la construcción de 8 hidroeléctricas y 5 proyectos multipropósito que permitirán generar ahorros e ingresos externos por un monto de 1.200 millones de dólares anuales, e incluso nos permitirá ser exportadores de servicios energéticos, cambio estructural histórico en la economía ecuatoriana. Esta inversión es posible en gran parte gracias al financiamiento del Gobierno chino y sus bancos que han confiado en la nueva política económica implantada por el Gobierno de la Revolución Ciudadana”⁵⁰

Entonces, cuestionamos la alocución acerca del “cambio de matriz productiva”, debido a que el gobierno ha impulsado las inversiones extranjeras bajo la tesis de una “altísima responsabilidad ambiental” y por lo tanto, en esta producción propagandística, se construye un discurso que gira en torno a “aprovechar inteligentemente” el incremento de los recursos fiscales. Las principales inversiones se han reservado a actividades extractivas, destinadas al sector petrolero, por medio de participaciones empresas multinacionales tales como Repsol, Agip, Energía que Mueve a Chile (ENAP), CNPC y Sinopec. Cabe resaltar que solo el 0.7% de la población se ha empleado en esta actividad económica (Muñoz, 2014).

Estas actividades extractivas se han realizado en zonas de protección ambiental o zonas de intangibilidad de pueblos libres. El Ministerio del Ambiente dice que “aproximadamente” las áreas protegidas representan el 20% del territorio nacional. Aquí sin duda, conlleva a cuestionar el ejercicio de la “consulta popular” para la implementación de dichas actividades.

⁵⁰ Conferencia Magistral de Rafael Correa “La nueva economía ecuatoriana, un ejemplo de por qué el neoliberalismo es la vía equivocada” realizada el 7 de enero 2015 en Universidad de Tsinghua. Disponible en <http://www.presidencia.gob.ec/wp-content/uploads/downloads/2015/01/2015-01-07-CONFERENCIA-MAGISTRAL-UNIVERSIDAD-DE-TSINGHUA.pdf>

Por ejemplo, el Estado ecuatoriano, a través del ministro de Recursos Naturales No Renovables, ha suscrito un contrato con la compañía china *Ecuacorriente* para desarrollar extracción de cobre “a cielo abierto” por una vigencia de 25 años. El Presidente critica abiertamente, a los actores opositores de la implementación de dicho proyecto, explica que, inicia una “nueva era” en el modelo de desarrollo para el país y alegóricamente nos dice: “no podemos ser mendigos sentados en un saco de oro”⁵¹

También, encontramos los proyectos de hidrovías que repercuten en los pueblos Tagaeri y Taromenane. Recordemos que en el 2006, la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH) otorga “medidas cautelares” para proteger los derechos de pueblos indígenas en “aislamiento voluntario”, y solicita al Estado ecuatoriano la “adopción de medidas necesarias” para proteger el territorio debido a la amenaza de actores que, se dedican principalmente, a la “tala ilegal de madera en sus territorios”⁵². Ante esto, el Estado ecuatoriano responde, “no se entiende la razón del caso. Se está vulnerando la seguridad jurídica del Estado y su derecho a un debido proceso”⁵³.

Aquí, el gobierno ha promovido a las actividades mineras como las obras públicas de “mayor” importancia, y ha referido que los recursos generados por dichas actividades serán destinadas a la educación y salud. En este sentido, el Ejecutivo ejemplifica:

“[...] Tampoco podemos caer en la ingenuidad de obviar el análisis costo-beneficio. ¿Quién puede estar a favor, por sí misma, de la minería a cielo abierto? ¿quién ética y estéticamente puede estar de acuerdo que allí donde había bosque primario, haya ahora un pozo petrolero? Pero si esa mina tiene un valor presente de cien mil millones de dólares, si ese pozo tiene un potencial de veinte mil millones de dólares, tal vez lo inmoral sería lo contrario, perder, por visiones fundamentalistas, esa gran oportunidad para el desarrollo del país. No podemos darnos el lujo de ser tan

⁵¹ El universal. (06 de marzo del 2012). Ecuador firma primer "megaproyecto" minero a cielo abierto. Recuperado de <http://www.eluniversal.com/internacional/120306/ecuador-firma-primer-megaproyecto-minero-a-cielo-abierto>

⁵² Derechos de los pueblos indígenas y tribales sobre sus tierras ancestrales y recursos naturales, 2009

⁵³ El comercio. (19 de octubre de 2015). Ecuador pide archivar un caso por derechos de indígenas del Amazonas. Recuperado en <http://www.elcomercio.com/actualidad/ecuador-pide-archivar-caso-derechoshumanos.html>.

ingenuos. Cabe indicar que los ejemplos mineros y petroleros que les acabo de dar son reales”⁵⁴

Vemos que, mientras el modelo neo extractivista se vigoriza, sus síntomas preocupan al movimiento indígena: el desplazamiento y despojo de territorios, no solo espacios ocupados “físicamente”, sino también aquellos utilizados para sus “actividades culturales”⁵⁵ bajo el discurso de que, “no hay otro camino, necesitamos ese dinero para superar la pobreza”⁵⁶ y con argumentos de “inmoralidad” y “fundamentalismos” se justifica, por ejemplo, la aprobación de la extracción de crudo, como ocurre en la reserva natural del Yasuní- Ishpingo Tambococha Tiputini que, en un principio, el gobierno había decidido dejar “bajo tierra” al menos “ochocientos cincuenta millones de barril de petróleo”, sin embargo, más tarde con tal aprobación, se vulnera el reconocimiento de los derechos indígenas en territorios waorani y tagaeri taromenane. Massimo Marchi explica que, esta iniciativa provoca la destrucción de la Amazonía y los posibles efectos causados por el desarrollo industrial hidrocarburíferos producen “deforestación por instalación y plataformas, oleoductos y poliductos, prospección sísmica, derrames de hidrocarburos, quema de gases y contaminación química por descargas en el ambiente (Massimo, 2013: 10).

El modelo de desarrollo divulgado por el gobierno de la Revolución Ciudadana consiste pues, en términos del Mandatario en una “nueva era petrolera”, donde “los más prósperos serán los pueblos y las comunidades pues no saldrá un solo dólar hasta no haber vencido la pobreza”, sin embargo, esta máxima es incompatible con los datos estadísticos que demuestran que, la pobreza extrema se consolida principalmente en “contextos rurales”.

⁵⁴ Discurso del Presidente Rafael Correa, en la ceremonia de inauguración de la Asamblea Nacional Constituyente, Montecristi. Disponible en <http://www.presidencia.gob.ec/wp-content/uploads/downloads/2013/10/2008-07-25-Intervenci%C3%B3n-Presidencial-Clausura-Asamblea-Constituyente.pdf>

⁵⁵ Derechos de los pueblos indígenas y tribales sobre sus tierras ancestrales y recursos naturales (2010).

⁵⁶ El comercio (24 de abril del 2014). Rafael Correa dice que Ecuador necesita el dinero del Yasuní para superar la pobreza. Recuperado de <http://www.elcomercio.com/actualidad/politica/rafael-correa-dice-que-ecuador.html>.

De acuerdo a la CEPAL, durante el gobierno de Rafael Correa, apenas se ha tenido un descenso de la pobreza entre 2011 y 2013, a un ritmo de 0,9 puntos porcentuales por año, del 35,4% en 2011 al 33,6% en 2013.⁵⁷

Según el último Informe Ejecutivo realizado por el Instituto Nacional de Estadística y Censos (INEC), se registra que la pobreza a nivel nacional en marzo de 2015 se ubica en 24,12% en comparación al 24,55% de marzo de 2014, la reducción de 0,43 puntos porcentuales. Para el mismo periodo, la pobreza a nivel rural aumentó de 40,91% en 2014 a 43,35% en 2015, con “un incremento no significativo” de 2,43 puntos porcentuales⁵⁸.

Ahora, los mayores índices de “pobreza extrema” se encuentran en la población rural que corresponde de 3,87% a 3,90%⁵⁹. Observamos lo que ha explicado Gudynas que, el neo-extractivismo es “aceptado” como uno de los “motores fundamentales del crecimiento económico” y una “contribución clave” para combatir la pobreza a escala nacional (Gudynas, 2011: 87).

Los intelectuales indígenas entrevistados, coinciden con Acosta de que, el impulso del modelo neo extractivista del gobierno ha excluido rubricas como educación intercultural, salud intercultural, administración de justicia indígena, así las cifras anteriores reflejan que los niveles de pobreza en el área rural son más “perceptibles”. Según el autor, este modelo es una expresión de “la maldición de la abundancia de recursos naturales”, que a su vez, provoca distorsiones productivas empeorando la redistribución regresiva del ingreso (Acosta, 2009b). En suma, la disputa gira en torno a la soberanía sobre los territorios, por un lado, el movimiento indígena reclama “otras fórmulas de financiamiento” del desarrollo económico, propone en este sentido, el Sumay Kawsay como “otra forma” de relacionarse con el territorio. Por otro, el Estado, prácticamente, apela a que en los territorios indígenas se encuentra la “renta extractiva” mediante la cual se financiará a dicho Estado, lo que conlleva a una estrategia de destrucción ambiental y desarticulación social.

⁵⁷ CEPAL - Serie Políticas Sociales N° 205. Disponible <http://www.cepal.org/publicaciones/xml/5/53375/HaciaunsistemadeproteccionEcuador.pdf>

⁵⁸ Reporte de Pobreza por Ingresos. Junio 2015. Disponible en <http://www.ecuadorencifras.gob.ec/documentos/web-inec/POBREZA/2015/Junio2015/Informe%20pobreza%20y%20desigualdad%20junio15.pdf>

⁵⁹ *Ibíd.*

También, mediante la revisión empírica de documentos, percibimos que a pesar de la serie de normas y jurisprudencia que protegen los derechos territoriales, el uso y administración de los recursos naturales, la búsqueda a la aplicación de los derechos colectivos de los pueblos y nacionalidades ha deteriorado principalmente en “contextos rurales” (Entrevistados, 2014)

Ahora, respecto de estos documentos jurídicos internacionales, encontramos el famoso artículo 6 del Convenio 169 de la OIT que, no encuentra un pleno sentido de aplicación, vigencia y ejercicio en el Ecuador. Pues la consulta previa, libre e informada que, obliga a los Estados a realizar consultas con los pueblos, “mediante procedimientos apropiados y en particular a través de sus instituciones representativas, cada vez que se prevean medidas legislativas o administrativas susceptibles de afectarles directamente” aún no encuentra eficacia, por lo tanto, para los pueblos indígenas no constituye un derecho adquirido, sino un derecho por conquistar.

El caso más representativo donde se vulneran los estándares internacionales para la consulta previa, se ilustra con la XI Ronda de Licitaciones Petroleras, la cual pretende “licitar” (a partir de octubre de 2012) “lotes del sur del país para la exploración y explotación de hidrocarburos”⁶⁰, ya que, por ejemplo, en el proceso de información al pueblo Sarayaku, solo se explican los “beneficios del petróleo y no de sus impactos”. Además, a la audiencia pública “asisten quince personas” (de quince mil que habitan en la provincia), sin embargo, en el informe oficial de la Secretaria de Hidrocarburos se señala que “se consultó al total de las comunidades”⁶¹. Este proceso de consulta se obstaculiza más, cuando el Ejecutivo anuncia el Decreto 1247, mediante el cual se emite el *Reglamento para la Ejecución de la Consulta Previa Libre e Informada en los proceso de licitación y asignación de áreas y bloque hidrocarburos*, este Reglamento “otorga” a la consulta un plazo de 30 días, considerado “insuficiente” por los representantes indígenas⁶², pero además, convierte el tema de la consulta previa en un tema de “difusión” y “socialización” (CONAIE, 2012). Con esta XI Ronda de Licitaciones Petroleras las actividades de

⁶⁰ Globalnet (17 de Agosto de 2012). Ecuador: Indígenas declaran emergencia por ilegítima consulta para licitación petrolera. Recuperado de <http://www.gloobal.net/iepala/gloobal/fichas/ficha.php?entidad=Textos&id=18223>

⁶¹ La consulta inconsulta. Documental. Disponible en <https://www.youtube.com/watch?v=2bev3saOaTg>

⁶² Rebelión. (26 de noviembre de 2015). Consulta previa: 17 años en deuda con los Pueblos y Nacionalidades indígenas del Ecuador. Recuperado de <http://www.rebelion.org/noticia.php?id=206222>

empresas mineras afectan directamente, a los territorios de las nacionalidades Kichwa, Achuar, Sápara y Shuar. Al mismo tiempo, la ONU realiza observaciones a tal Decreto y reitera su preocupación:

“Por las ausencias de consultas que permiten expresar el consentimiento de los pueblos y nacionalidades indígenas de manera previa, libre e informada sobre los proyectos de explotación de recursos naturales que les afecta”.

Así, en el 2012 la Corte Interamericana de Derechos Humanos condena al Estado Ecuatoriano por “violaciones al derecho de la consulta” de las nacionalidades indígenas del centro sur Amazónico⁶³. Sin embargo, vemos que frente a las diversas recomendaciones, sentencias y sanciones por parte de organismos internacionales quedan archivadas y se antepone el “hipercentralismo” del Estado que, deja entrever la estropeada “integridad” de las nacionalidades indígenas.

Este tipo de acciones coloca en discusión los principios del buen vivir como un “ejercicio político” (Acosta, 2012). Por lo tanto, se refuerza la participación y posición crítica del movimiento indígena respecto del modelo de extracción de recursos promovidos por el gobierno de la Revolución Ciudadana.

Con estos ejemplos, pretendemos atestiguar que, la propuesta del cambio de matriz productiva, resulta ilusoria, en el sentido que la solución para salir del desastre ecológico, por ejemplo, en la Amazonía, en primer lugar, deben ser una acción “global”, en segundo, se requiere de tecnologías de alto costo, que “no resultan rentables” para la lógica capitalista (obtención de ganancias y acumulación de capital) (Wallerstein, 20013: 97). Este desastre ecológico encuentra sus consecuencias en las aceleradas exportaciones de petróleo en el país andino. Wallerstein y Aguirre han propuesto que existen tres actores principales que podrían “pagar estos costos ecológicos” (Wallerstein, 2003; Aguirre, 2003: 97), pero que se niegan debido a diversas limitaciones:

“Pues si los pagan los capitalistas, es sólo a costa de sus propias ganancias, mientras que si son los Estados los que financian esta restitución profunda del equilibrio ecológico adecuado, sería al precio de agudizar su ya crónica crisis fiscal,

⁶³ La consulta inconsulta. Documental. Disponible en <https://www.youtube.com/watch?v=2bev3saOaTg>

reduciendo aun en mayor escala sus cada vez más insuficientes recursos. Y si lo pagan en cambio las poblaciones, eso redundará todavía más en acrecentar su ya de por sí difícil situación, cada vez más cercana a la pobreza generalizada” (Wallerstein, 2003; Aguirre, 2003: 97)

También, en un plano nacional existe una serie de legislaciones en torno a la temática minera, encontramos principalmente, la Ley de Participación Ciudadana, la cual establece (en su artículo 81) que, se “reconocerá y garantizará a las comunas, comunidades, pueblos y nacionalidades indígenas, pueblos afro ecuatoriano y montubio, el derecho colectivo a la consulta previa, libre e informada, dentro de un plazo razonable”.

Igualmente, mediante esta Ley en su artículo 52, se establece la creación de los Consejos Ciudadanos Sectoriales (CCS):

“Son instancias sectoriales de diálogo, deliberación y seguimiento de las políticas públicas de carácter nacional y sectorial; constituyen un mecanismo para la discusión de lineamientos y seguimiento de la evolución de las políticas ministeriales. Serán impulsados por la Función Ejecutiva y se desempeñarán como redes de participación de la sociedad civil articuladas a los ministerios sectoriales”.

Aquí, la participación ciudadana encuentra límites en forma individual o colectiva a la hora de involucrarse en la toma de decisiones, planificación y gestión de asuntos públicos. Las redes de participación de la sociedad civil, se construye con actores que simpatizan con las propuestas del gobierno y se excluyen determinados actores, por ende, los mecanismos de una “democracia representativa, directa y comunitaria” se fracturan en la configuración de un “poder ciudadano” partidario de la Revolución Ciudadana.

Continuando con el teórico “cambio de matriz productiva” en materia de las “economías campesinas”, ha relegado las políticas redistributivas que permiten el acceso del campesinado a la tierra (artículo 281 numeral 4 de la Constitución de 2008), ya que la mayor concentración de las tierras se encuentra en “manos de las nacientes haciendas modernas”, y con ello, el tema de las condiciones laborales a las que se enfrentan los trabajadores. En esta dirección es que la CONAIE continúa refutando la versión

institucional del gobierno de que, “existe un modelo de desarrollo agropecuario excluyente para el campesinado” (SENPLADES).

La lucha histórica del movimiento indígena, pugna no solo por la eliminación de políticas públicas que promueven la “agroindustria y el agronegocio”, sino también por la autonomía del uso de la tierra (CONAIE). Daza Cevallos, en su último estudio, ha sintetizado que, desde el 2002 hasta el 2012 existen “débiles cambios” en la distribución y reconcentración de la tierra en el país. La más reciente muestra, lo encontramos en la aprobación de la Ley de Tierras Rurales y Territorios Ancestrales (debatida durante dos años), que de acuerdo a la CONAIE contiene “ambigüedades a la hora de plantear la regulación de la tenencia y la explotación de la tierra” y sobre todo, porque el Estado quebranta el proceso adecuado de consulta y de recaudación de propuestas de los reales actores, como los “pequeños productores”⁶⁴

Frente a esto, el movimiento indígena ha manifestado su interés por un modelo agrario que “impulse la soberanía”, es decir, un modelo que rompa con la concentración de la tierra en manos “de muy pocos”, pues esto no solo genera altos niveles de desigualdad y pobreza sino que también, deteriora el medio ambiente y desgasta el suelo, mediante el “monocultivo” y la “ganadería intensiva”. Al mismo tiempo, el movimiento ha planteado un manejo transparente de la regulación, redistribución, territorios e institucionalidad, denunciando el impulso del “agronegocio capitalista” (CONAIE, 2015; Daza, 2015).

En suma, la SENPLADES dice que, el cambio de la matriz productiva busca superar el actual modelo primario exportador basado en recursos naturales por uno que sea “más democrático y fundamentado en el conocimiento”⁶⁵. Sin embargo, lo que hemos percibido es que esta propuesta realmente, apuesta por un nuevo modelo que dinamice la economía ecuatoriana, mediante el petróleo como “producto símbolo” (Ospina, 2013) como en su época protagonizó el cacao (1880-1920) y el banano (1940-1960).

En este sentido, el “retorno del Estado”, no solo se trata de un aumento de fuerza y riqueza del mismo, sino también en limitar desde adentro el ejercicio del poder para gobernar, mediante la capacidad de crear diversas estructuras inter institucionales para

⁶⁴ Sputnik News (09 de enero de 2016). Indígenas de Ecuador proponen reformar nueva ley de tierras. Recuperado de <http://mundo.sputniknews.com/americalatina/20160109/1055553376/indigenas-Ecuador-ley-tierras.html#ixzz3xwE5wNmP>

⁶⁵ SENPLADES (2012). Folleto informativo. Transformación de la matriz productiva. Revolución productiva a través del conocimiento y el talento humano.

regular, controlar y gestionar los “sectores estratégicos” o la constitución de empresas públicas para la gestión de dichos sectores. Entre ellas por ejemplo, el Ministerio de Minería (otorga, administra y extiende los derechos mineros), la empresa Nacional Minera (responsable de gestionar la actividad minera para el “aprovechamiento sustentable de los recursos minerales”), la Agencia de Regulación y Control Minero (vigila, audita, controla y tiene la facultad de intervención) y el Instituto Nacional de Investigación Geológico, Minero, Metalúrgico, etc. Así como diversos instrumentos jurídicos en la materia: la Constitución política (2008) en sus diversos artículos (317, 313, 315, 408), la Ley de Minería, la Ley Orgánica de Empresas Públicas y el Código de la Producción; que aunque cada una tiene un papel diferente, todas tienen como función principal producir un efecto de conjunto: la justificación discursiva del cambio de matriz productiva en el país.

Como conclusión, podemos mencionar que, la propuesta del movimiento indígena se inscribe en el marco de una democracia insurrecta y hasta “revoltosa”, como la ha nombrado el Ejecutivo, debido a la urgencia de transformar los contenidos y mecanismos de la participación ciudadana. En este sentido, el objetivo principal del movimiento indígena exige las condiciones para llevar a la práctica aquellos derechos colectivos que, se incluyeron en la Constitución del 2008, pero sobre todo, radica en la búsqueda del reconocimiento de una pluralidad jurídica que reverencie a la Naturaleza como sujeto de derechos. Aquí, la Naturaleza representa ese “símbolo vivo”, que propicia una relación “parte-todo”, “individuo-comunidad, comunidad-mundo, mundo-cosmos”. La Naturaleza deja entonces, de ser un recurso que puede ser explotado “para generar riquezas”⁶⁶. En esta racionalidad “dualista complementaria”, el Estado ecuatoriano deberá recordar el reconocimiento de las formas de organización social, económica, política, jurídica pues en la práctica es un asunto imperceptible (Entrevistados, 2014). Sin embargo, vemos que, queda pendiente una propuesta inclusiva con los pueblos y nacionalidades indígenas en esta propuesta discursiva y teórica del “cambio de la matriz productiva”.

Por último, debemos ser ecuanímes en el sentido que, no podemos comparar los índices de pobreza de este gobierno con los gobierno neoliberales, porque justamente, estos últimos adscritos al Consenso de Washington priorizan la privatización de servicios

⁶⁶ Agencia ecologista (14 de Agosto de 201). Sumay Kawsay sin petróleo. Recuperado de <http://www.agenciaecologista.info/libros-recomendados/536-yasuni-el-sumak-kawsay-es-sin-petroleo>

básicos, en cambio, en la actualidad el Estado tiene una participación activa. De acuerdo al Banco Mundial, la tasa de incidencia de la pobreza, corresponde a 22,5% en 2014, 25,6% en 2013, 27,3% en 2012, 28,6% en 2011 y 32,8% en 2010.

Ahora, una vez revisada la propuesta de la transformación para alcanzar el Ecuador del Buen Vivir, permite ubicar con mayor énfasis la relación transgresora entre el gobierno y el movimiento indígena. Observamos desde el Consejo Ampliado (narrado en un inicio) que el diálogo ha sido un debate permanente al interior del movimiento indígena. A continuación comprenderemos la última convocatoria del Diálogo por la Equidad y la Justicia Social realizada por el gobierno de la Revolución Ciudadana. Una vez discutida esta temática, llegaremos a nuestra propuesta de la movilización de los agentes indígenas en el campo social (como un sistema de diferencias) para ver la situación actual y potencial de las élites indígenas frente al modelo neo extractivismo y frente al contexto del Diálogo Nacional.

4.4 Apología de un Diálogo por la Equidad y la Justicia Social

El proceso de diálogo entre gobiernos y movimiento indígena, encuentra su raíz con el gobierno de Rodrigo Borja (1988 -1992) que marca una “nueva relación” entre el Estado y los pueblos indígenas (Pacari, 2007), proceso de diálogo que, se refuerza con el gobierno siguiente de Sixto Durán Ballén (1992 -1996).

Este acercamiento político, se realiza en el contexto de la Ley Agraria que implica la “modernización y privatización” de la agricultura, como resultado, se concreta la “aceptación” de propuestas realizadas por la CONAIE, principalmente, “garantizar la tenencia colectiva de la tierra, el fortalecimiento de la organización comunal, el derecho a la afectación de los predios particulares” (Tuaza, 2010: 269-475).

Es interesante observar cómo a diferencia de los gobiernos neoliberales con los que existe una “posibilidad de diálogo político”, en la época de la Revolución Ciudadana, esta posibilidad caduca sus potenciales debido a tres principales hipótesis, la primera consiste en la “falta de voluntad” del gobierno que va vinculada con una especie de selección estricta de los actores con quien sí y no dialogar, segunda, las disputas internas (frente al próximo

proceso electoral de 2017) entre la CONAIE y el Movimiento Pachakutik y tercera, la máquina de marketing político gubernamental mediante la cual, se validan los insultos a los agentes indígenas críticos al gobierno encabezado por Rafael Correa.

También, otro apunte interesante es que, inclusive, mediante los diversos “mecanismos” de participación ciudadana que ha implementado el gobierno actual, no garantiza el ejercicio de los derechos de participación. Entonces, ¿Quiénes intervienen en este encuentro entre gobierno y sociedad civil?

Adentrémonos al contexto. Frente a un escenario complejo en el que predomina el marco de las enmiendas constitucionales de la Ley de Redistribución de la Riqueza y a la Reforma al Código Orgánico de Organización Territorial, Autonomía y Descentralización prevalecen las movilizaciones⁶⁷ (prácticamente, todo el mes de agosto del 2015) convocadas por la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE) y el Frente Unitario de Trabajadores (FUT).

Estas acciones surgen como rechazo a la promoción de políticas públicas sectoriales, aquí, la Asamblea Anual de la CONAIE “resuelve ir a un levantamiento y paro nacional”, en esta dirección, el gobierno convoca a un Diálogo Nacional, denominado: Diálogo por la Equidad y la Justicia Social. Entonces, discutiremos ¿cómo se puede llamar al diálogo una herramienta de participación ciudadana cuando no participan actores opositores al gobierno de la Revolución Ciudadana?

De acuerdo a la versión gubernamental, el diálogo es “la mejor herramienta de gestión política de la conflictividad sociopolítica abriendo nuevos y variados espacios de escucha, debate, argumentación y resolución de demandas”⁶⁸. El gobierno ha sostenido:

“Por supuesto que estamos dispuestos al diálogo, siempre y cuando sean serios y no vengan con el show político, mientras sea algo serio, ¡bienvenidos!”⁶⁹.

⁶⁷ La movilización inicia en Tundayme (provincia de Zamora Chinchipe) y finaliza en la capital del país, Quito (provincia de Pichincha).

⁶⁸ Revista Chakana. (5 de octubre 2015). Diálogo Nacional por la Equidad y la Justicia Social La política en la sociedad. Disponible en <http://www.planificacion.gob.ec/wp-content/uploads/downloads/2015/11/Chakana-Revista-de-An%C3%A1lisis-de-la-Secretar%C3%ADa-Nacional-de-Planificaci%C3%B3n-y-Desarrollo-Senplades-N.10.pdf>

⁶⁹ Hispanatv. (29 de julio de 2015). Correa reitera su disposición a dialogar con grupos contrarios. Recuperado de <http://www.hispanatv.com/newsdetail/Ecuador/40893/Correa-reitera-su-disposicion-a-dialogar-con-grupos-contrarios>

Consideramos que el diálogo, se ve fracturado (desde el inicio) cuando se antepone un nombre a este proceso como, “show político”, ya que de entrada, descalifica las iniciativas propuestas por la CONAIE (y sus filiales regionales) así como la capacidad interlocutoria del movimiento indígena.

En esta convocatoria gubernamental, ya existe una especie de “inculpación” y “recriminación”, la invitación al diálogo con actores opositores al gobierno inicia con una postura política al estilo “defensiva”. El Ejecutivo expresa que, “el paro es ilegal” y declara:

“Aquí se ha dicho que el gobierno no ha querido dialogar. Qué buen espacio para desmentir tanta falacia [...] Lo que no ha habido es sumisión, porque eso es lo que buscaban esas élites, tanto de la derecha cuanto de la supuesta izquierda, **engreídos, acostumbrados a someter a los gobiernos**. El diálogo, para ellos es: aquí está la lista de nuestras exigencias y las cumple o las cumple, si no, verá lo que le pasa. Paro, piedras, cierre de caminos, marcha, boicot económico, etcétera... Pues, con este gobierno se equivocaron; este gobierno solo se somete a nuestro pueblo, a ningún grupo de poder por importante que se crea, compañeros”

El movimiento indígena, como agente, se enfrenta a todo el aparato institucional que válida y violenta las “formas de hacer diálogo”. (La anterior cita recuerda aquel “intento” de diálogo en el marco de la aprobación de la Ley de Minería, cuando la Secretaria de Pueblos dijo que, “los diálogos no habían prosperado porque la CONAIE abandonó las reuniones”⁷⁰).

La inauguración del Diálogo por la Equidad y Justicia Social se realiza únicamente con el “sector transportista”, el discurso del presidente Correa inicia así:

Nos obligan a definirnos. Y eso a mí me gusta, que cada quien se defina: quienes están con esas oligarquías “de luto” que dominaron siempre la Patria, con esas **élites supuestamente indígenas**, de trabajadores, que fueron cómplices de la destrucción de la Patria y quienes estamos, compañeros, con los pobres, con la clase media, con la clase trabajadora, con la clase del volante. ¡Nos obligan a definirnos y este gobierno está con ustedes, compañeros!

⁷⁰ Cronología del Conflicto Social. Ecuador 2009. CLACSO. Disponible en clacso.org.ar

Aquí, se expresa que, se ha dialogado con la “peluconería”, (haciendo referencia a la burguesía), pero también, hace referencia a la élite “supuestamente indígena”, el Ejecutivo se “auto concede” la aprobación o negación de la “identidad indígena”, es decir, la identidad política de los pueblos y nacionalidades dependen del criterio del Ejecutivo, quién tiene una fabricación analítica para decidir lo que “supuestamente” es o no indígena o lo que “supuestamente” puede o no ser indígena. Se desconoce la trayectoria de lucha política del movimiento indígena y se convierte en “cómplice” de las clases oligarcas para “la destrucción de la patria”. El presidente continúa hablando:

“Para que ese trece de agosto, ningún **mal criado**, ningún **irresponsable** nos venga a cerrar vías, que quieran destruir las hermosas carreteras que nos ha convertido en uno de los países con mejor red vial de Latinoamérica. Somos más y ya no estamos dispuesto a tolerar que una **minoría engreída que se había acostumbrado a botar gobiernos**, quiera imponernos su agenda, quiera quitarnos el derecho a trabajar, a la libre movilidad, quiera destruir lo que hemos forjado con tanto esfuerzo [...] impedir ese trece de agosto que **ningún majadero, ningún mal criado ningún irresponsable, ningún engreído** nos vaya a cerrar las vías compañeros”

Podemos observar cómo el gobierno desde una visión paternalista reconoce al movimiento indígena, pero como ese “niño regañado”, y no como un actor político, al mismo tiempo, se deja entredicho que el diálogo será más conflictivo y difícil con esa “minoría engreída”. Para el Ejecutivo las formas y el derecho a la resistencia son abordadas como simple “desmanes”, en este sentido, Natalia Sierra dice que los “actos de resistencia a la dominación”, terminan siendo delitos que deben ser “penalizados y castigados” (Sierra, 2014).

En la primera etapa de evaluación del Diálogo Nacional, realizada por la SENPLADES, se registra 2.173 encuentros con la participación de 2.019 organizaciones sociales, 150.168 ciudadanos y 840 gobiernos locales. En el informe se presume que ha sido “un éxito tanto por la cantidad de participantes como por la calidad de sus aportes”.

También, el informe dice que “gracias a esta iniciativa” se logra reducir del 65% al 38% el porcentaje de la población que critica los proyectos de la Ley de Redistribución de

la Riqueza y el Código Orgánico de Organización Territorial, Autonomía y Descentralización, empero, estos proyectos se han retirado “temporalmente” (con el fin de serenar el ambiente político para la llegada del Sumo Pontífice al país).

Sin embargo, estos encuentros del “Diálogo” no incluyen la participación de movimientos sociales de oposición al gobierno de la Revolución Ciudadana, circunscribe más bien, actores que simpatizan con las políticas públicas implementadas por el gobierno.

Hasta la última revisión de datos, en los informe gubernamentales, se menciona que existen “acuerdos”, sostenemos que, el proceso de diálogo carece de un debate político, debido a que no existen “opositores”, por lo tanto, no puede haber un acuerdo entre actores que “piensan iguales”. Esto nos lleva a pensar que, los actores opositores están en una especie de frontera que por un lado, al no tomarlos en cuenta simplemente, el gobierno los desconoce, y por otro lado, cuando existe un “reconocimiento”, se refiere a ellos como actores que, “no tienen el apoyo, no tienen la legalidad, no tienen la legitimidad”, es decir actores “violentos y generadores de pánico”.

Reflexionamos que el diálogo se vuelve monólogo, en el sentido que, no considera las diferentes posturas frente al modelo neo extractivista, sino que dialoga únicamente con “creyentes” del gobierno, pero además, la metodología implementada en el Diálogo Nacional no se adapta a las condiciones sociales y políticas surgidas a partir de sectores inconformes con el *modus operandi* de la Revolución Ciudadana. Un diálogo encuentra su espíritu cuando se transforman las relaciones sociales y política de los actores que participan en él, pero en este caso, los mecanismos de “democracia participativa se invierten hacia el “hiperpresidencialismo” (Gudynas, 2015). Así, el Diálogo atraviesa por relaciones de poder y por ende pasa por relaciones asimétricas.

Observamos que durante las reflexiones del Consejo Ampliado, la dirigencia e intelectuales han rechazado la convocatoria a participar en un “Diálogo Nacional” principalmente, porque solo sirve para legitimar las medidas gubernamentales, (diversas legislaciones aprobadas, como la Ley de Aguas y la Ley Minera, o la más reciente aprobada en enero del 2016, la Ley de Tierras Rurales y Territorios Ancestrales), pero también y sobre todo, por la campaña de desprestigio por parte del gobierno, sustentada en una violencia sistemática, en la cual el movimiento indígena, se proyecta como parte de un “malestar social” que debe ser “curado” buscando su eliminación o control total (Foucault

en Dávalos 2011). En este sentido, Jorge Herrera, actual presidente de la CONAIE, expresa:

“Nosotros insistíamos en el diálogo con el propósito de sostener la democracia, la estabilidad económica y política, pero el gobierno ha hecho caso omiso.”

Por su parte, Pepe Acacho, asambleísta del Movimiento Pachakutik que enfrentó una persecución política, acusado de “terrorismo organizado”, explica:

“Nos enjuician y nos llaman al diálogo, nos insultan, se burlan de nosotros y ¿cómo vamos a ir al diálogo?⁷¹”.

Como paréntesis, respecto de la persecución política del dirigente amazónico Pepe Acacho, Amnistía Internacional publica un informe respecto de las protestas entre 2009 y junio de 2010, por parte de los dirigentes que se oponían a leyes y políticas estatales sobre el uso de recursos naturales, y han establecido que de los 24 dirigentes se han enfrentado a un total de 20 cargos de terrorismo, 10 cargos de sabotaje, 4 cargos de obstrucción ilegal de vías y 1 cargo de homicidio⁷². El estudio demuestra que, con el actual gobierno de Rafael Correa se limitan los derechos de la libertad de expresión y de la protesta social. En esta dirección, durante el trajo de campo, se realiza un *Tribunal Ético* con el objetivo de “condenar al gobierno” por criminalizar el derecho a la protesta social. La intelectual Lourdes Tiban tiene una participación clave como asambleísta del Movimiento Pachakutik. Por lo tanto, la persecución de dirigentes que encabezan las movilizaciones contra el modelo neo extractivista y a favor de la defensa de territorios indígenas complica el Diálogo Nacional.

En la Revolución Ciudadana, la penalización funge como uno de los principales mecanismos implementados para el control social. Como es el caso de los “detenidos del Puyo” que enfrentan un proceso judicial acusados de “ataque y resistencia a la autoridad” (figuras jurídicas incorporadas en el artículo 283 del Código Orgánico Integral Penal), la lista de procesados la conforman diez dirigentes de Saraguro, siete en Pastaza, nueve en

⁷¹ La Republica. (14 de julio de 2015). Conaie asegura que ya es “muy tarde” para el diálogo. Recuperado de www.larepublica.ec/blog/politica/2015/07/14/conaie-asegura-ya-muy-tarde-dialogo/

⁷² Amnistía Internacional (2012). Para que nadie reclame nada. ¿Criminalización del derecho a la protesta en el Ecuador? Madrid, España. Disponible en <https://www.es.amnesty.org/uploads/media/amr280022012es.pdf>

Orellana, dieciséis en Morona Santiago, uno en Zamora Chinchipe, “los veintiuno” del Arbolito, y los líderes comunitarios de San Pablo de Amalí, y del Intag⁷³.

Actualmente, de acuerdo a datos del Colectivo de Investigaciones y Acción Sicosocial Ecuador, existen “229 agresiones, detenciones, intentos de detención, y allanamientos en los territorios donde se realizaron movilizaciones y protestas” y donde “dos de cada tres personas fueron “víctimas de violencia estatal”.

Con las cifras anteriores, observamos cómo se evidencia una especie de “movilización controlada” de los movimientos sociales, en particular, del movimiento indígena, al mismo tiempo, se complica el proceso de diálogo frente a la criminalización de la protesta social, justificada en el Código Orgánico Integral Penal, mediante las figuras de rebelión (art 336), sabotaje (art 345) y terrorismo (art 366), todos contemplados como Delitos Contra la Estructura del Estado Constitucional (capítulo sexto del Código Orgánico Integral Penal⁷⁴).

La CONAIE percibe esta convocatoria de Diálogo Nacional como una “estrategia política” para atender y escuchar únicamente, propuestas venideras de simpatizantes del gobierno de Rafael Correa y explica su “negativa” a participar en este proceso:

“[...] el Régimen ya se había comprometido a instalar mesas para conversar de los temas que preocupan a las bases indígenas, sin embargo nunca se llegaron a concretar”⁷⁵

Franco Viteri, presidente del Gobierno de las Naciones Originarias de la Amazonía manifiesta: “Para dialogar ya hemos tenido ocho años y el Gobierno nunca tomó ni una coma de nuestras propuestas. Ahora queremos respuestas concretas”⁷⁶

El rechazo de la CONAIE a participar en este proceso, encuentra sus raíces en los anteriores “intentos” de diálogos, quebrantados por insultos destinados a la dirigencia e

⁷³ Plan V. (13 de agosto de 2015). Entre colibríes y Foucault, la criminalización de la protesta asoma en Puyo. Recuperado de <http://www.planv.com.ec/historias/sociedad/entre-colibríes-y-foucault-la-criminalizacion-la-protesta-asoma-puyo>

⁷⁴ Suplemento - Registro Oficial N° 180 - Lunes 10 de febrero de 2014

⁷⁵ Pichincha Universal. (21 de julio de 2015). CONAIE explica las razones por las cuales no participarán en el diálogo nacional. Recuperado de <http://www.pichinchauniversal.com.ec/index.php/extras/item/34266-conaie-explica-las-razones-por-las-cuales-no-participaran-en-el-dialogo-nacional-audio>

⁷⁶ El Comercio (18 de julio de 2015). La CONAIE convoca a un levantamiento indígena y de pueblos del Ecuador. Recuperado de <http://www.elcomercio.com/actualidad/conaie-paro-ecuador-rafaelcorrea-politica.html>.

intelectuales marcados al mismo tiempo, por coyunturas políticas particulares, como el cierre de escuelas bilingües, enmiendas constitucionales y criminalización de la protesta social, entre otras. Es importante mencionar que, frente a este proceso de Diálogo Nacional la Coordinadora de Movimientos Sociales por la Democracia y el Socialismo ha reiterado la “invitación” a la CONAIE y al FUT para un “intercambio de ideas y propuestas”.

El presidente continúa refiriéndose a que la inconformidad de la CONAIE, se debe directamente a un “liderazgo carismático” [del Ejecutivo], y no al modelo económico y/o proyecto político de Alianza PAIS, es decir, el Ejecutivo atribuye simbólicamente que la inconformidad social pertenece a un “asunto individual”, en la cual el Presidente es “el salvador del país”, y deja por fuera el peso del partido político que lidera, tal como lo vemos en la siguiente afirmación:

“Esa oligarquía junto a **esas élites de supuestos indígenas**, que quieren volver al pasado con sus engreimientos y caprichos que **si les cayó mal el presidente ya se tenía que ir a su casa**, no jueguen con la paciencia de nuestro pueblo. [...] El pasado nunca más compañero” (Presidente Rafael Correa).

Creemos que para recuperar la autonomía del movimiento indígena y reivindicarlo como ese “referente ético y alternativo” (Dávalos, 2006 & Wallerstein, 2008) uno de los grandes retos políticos, tiene que ver no solo con las decisiones políticas de la CONAIE, sino directamente, con el rol de los assembleístas del Movimiento Pachakutik (MUPP-NP) en la agenda nacional.

Por lo tanto, consideramos que las fisuras políticas de la Confederación con el Movimiento Pachakutik son importantes porque los actores determinan la participación en el Diálogo Nacional y porque ambos, se encuentran articulados a la hora de definir las acciones conjuntas del movimiento en la arena política. Es importante conocer que estas fracturas políticas deben ser entendidas desde acontecimientos de antaño.

Por un lado, prevalece el “histórico reproche” de la CONAIE hacia el Movimiento Pachakutik debido a alianzas erradas con “partidos políticos de derecha” y con determinados movimientos sociales. La CONAIE ha mantenido una postura crítica frente a coaliciones políticas: “no puede organizar su participación en los comicios sin antes saber

lo que las bases quieren⁷⁷”. Así, la CONAIE explica que las “desatinadas acciones políticas” del Movimiento Pachakutik, históricamente, han pasado la “factura” al conjunto del movimiento indígena. (La coalición política más visible fue con las fuerzas armadas liderada por el entonces coronel Lucio Gutiérrez).

Actualmente, el movimiento Pachakutik realiza un llamado de “Unidad de oposición” mediante el cual, tenemos un acercamiento político de éste con el Movimiento CREO, encabezado por Guillermo Lasso, y Sociedad Patriótica, liderado por el ex coronel Gutiérrez, así como Unidad Popular (ex MPD), y Movimiento Madera de Guerrero y Convergencia considerados “líderes y partidos políticos de derecha”. Este evento ha provocado el desacuerdo por parte de la CONAIE, y sus filiales (ECUARUNARI Y CONFENAIE), quienes desaprueban las alianzas con sectores políticos de “derecha”.

De acuerdo a Fanny Campos, (elegida como Coordinadora del Pachakutik durante el trabajo de campo), la reunión con el Movimiento CREO tiene el objetivo de “armar un frente político para impulsar una consulta popular que bloquee la reelección indefinida”, en este sentido, el Movimiento Pachakutik invita a la CONAIE a “repensar su postura”, y expresa que “está confundida” frente a tal acercamiento político.

Esta convocatoria, genera diversas posturas políticas y un clivaje al interior de las confederaciones indígenas, principalmente, entre intelectuales indígenas, entre ellos, Salvador Quishpe (prefecto de Zamora Chinchipe) y Marcelino Chumpi (prefecto de Morona Santiago), Jorge Herrera, (presidente de la CONAIE), Marlon Santi (dirigente amazónico) y diversos militantes del Movimiento Pachakutik⁷⁸. También, las bases comunitarias participaron en esta convocatoria de “Unidad de oposición”, (y aunque este estudio no se concentra en las bases), si percibimos una ardua tarea por parte de la CONAIE para “retornar” a sus bases militantes, quienes en esta reunión mantuvieron una posición crítica y relevante.

Entonces, ¿Qué implica la unión del Movimiento Pachakutik a este llamado de “Unidad de oposición”? este evento lo señalamos porque es necesario visualizar las disputas internas frente al próximo proceso electoral del 2017. Ante a este panorama, la

⁷⁷ El universo. (2 de agosto de 2015). Pachakutik y Conaie confrontan en vísperas de marcha. Recuperado de <http://www.eluniverso.com/noticias/2015/08/02/nota/5048668/visperas-marcha-pk-conaie-confrontan>

⁷⁸ Plan V (7 de enero de 2016). El intento de unidad que no pasó la prueba de la "afinidad (2016). Recuperado de <http://www.planv.com.ec/historias/politica/el-intento-unidad-que-no-paso-la-prueba-la-afinidad>

CONAIE se encuentra frente a un complejo escenario, por un lado, evalúa colectivamente, las históricas alianzas erradas y concluye “no hacer coalición” para presentar “candidatos propios”.

Resaltamos que en los espacios como los Consejos Ampliados, se analiza un “ausente proceso de articulación” entre Movimiento Pachakutik y CONAIE. Durante tales Consejos Ampliados se discute y se habla con “total libertad” sobre las disputas internas entre ambos actores porque no están presentes los medios de comunicación.

Los intelectuales tienen diversas posturas, Pérez Guartambel, presidente de la ECUARUNARI indica, “la derecha tiene intereses, la izquierda, principios y eso no es negociable⁷⁹”. Mientras que, Jorge Herrera, presidente de la CONAIE, dice que las bases comunitarias “han pedido un cambio en la directiva” del Movimiento Pachakutik para desafiar el proceso electoral.

Ahora, la picardía por parte del gobierno de “estar dispuesto al diálogo”, (consciente de este panorama de *Llaqui*⁸⁰ que transita el movimiento indígena), le favorece porque el tema electoral se sobredimensiona y se desatiende la creación de una propuesta puntualizada para participar en el Diálogo Nacional, y así, el gobierno prioriza en el Diálogo las discusiones sobre la Ley de Redistribución de la Riqueza y a la Reforma al Código Orgánico de Organización bajo las declaraciones de equidad y justicia social.

Frente a estas confrontaciones internas entre Movimiento Pachakutik y CONAIE, el gobierno ha manifestado que está última está vinculada y manipulada con y por “la derecha”. El gobierno actual ha expresado que la CONAIE no puede participar en el diálogo debido a que:

“La CONAIE está profundamente dividida, todavía hay un pequeño dominio de unos dirigentes que no representan a su pueblo, que se han convertido en **la sucursal con poncho** del MPD [Movimiento Popular Democrático]”⁸¹

⁷⁹ El comercio (4 de febrero de 2015). Alianzas, el punto de discordia en Pachakutik. Recuperado de <http://www.elcomercio.com/actualidad/alianzas-discordia-pachakutik-elecciones-indigenas.html>

⁸⁰ Llaqui [crisis, dificultad, tristeza] y el Llaqui desde la cosmovisión andina tiene tres objetivos principales: enfrentar, resolver y avanzar.

⁸¹ Andes. (27 de agosto de 2015). Presidente de Ecuador reitera su disposición a un dialogo serio con un sector de la dirigencia indígena de oposición. Recuperado de <http://www.andes.info.ec/es/noticias/presidente-ecuador-reitera-disposicion-dialogo-serio-sector-dirigencia-indigena-oposicion>

El clivaje político al interior de la CONAIE, se genera a partir de todos los elementos ya expuestos en el presente, pero sin duda, la creación y puesta en venta de prebendas institucionales que los gobiernos han fomentado, ha contribuido acelerar el proceso degenerativo que se resiente en la participación de los pueblos indígenas en su conjunto. El gobierno de la Revolución Ciudadana no será la excepción a la regla, todo lo contrario.

En un reciente Consejo Ampliado (realizado el 21 de enero de 2016), el tema se coloca sobre la mesa, la CONAIE hace un “llamado de atención” al Movimiento Pachakutik por los acercamientos con la “derecha política” y la ECUARUNARI expone:

“El movimiento indígena es un sector explotado y oprimido, un sector que históricamente ha vivido perseguido por el Estado y bajo el yugo de los banqueros y de la oligarquía, de ahí que mal haría en reunirse con esos grupos”

Es preciso remontar a los testimonios de los dirigentes e intelectuales sobre la élite indígena, el entonces presidente de la CONAIE, Humberto Cholango afirmaba “sí existe esa élite, pero ese grupo indígena siempre está coincidiendo con la derecha”. Durante el desarrollo de la presente investigación, hemos observado cómo se construye históricamente la élite indígena, ahora, nuestro planteamiento encuentra esencia en el sentido de que, el fortalecimiento de la élite indígena contribuye al acercamiento con grupos políticos de derecha, en efecto, el debilitamiento interno del movimiento indígena se ve reflejado en la organización y toma de decisiones políticas, ya que podemos percibir que no se puede articular ni el tema electoral, ni el tema del Diálogo Nacional. En los Consejos Ampliados, el expresidente de la CONAIE relata:

“No vamos a pensar que ellos (la derecha), por ejemplo, van a aceptar que no haya extractivismo. No entiendo el sentido de la presencia de los otros partidos y movimientos, principalmente de derecha. El miércoles, estén o no estén ellos, el movimiento indígena continuará con la lucha histórica y con un proyecto económico, político y social que sea favorable a todos los ecuatorianos”.

Algunos entrevistados explican que al contribuir con tales “estrategias” las élites indígenas contribuyen a que se rompa el “principio de equilibrio”, anteponiendo el derecho “individual” a los procesos “colectivos”.

Pensamos que realizar coaliciones políticas con grupos políticos “opositores” al correísmo y la homogeneización de los “antagonistas” conlleva a una táctica apócrifa para disputar el modelo neo extractivista. Al mismo tiempo, es interesante ver que, el Movimiento Pachakutik ha obtenido en las últimas elección un “respaldo electoral”, principalmente, en espacios donde sobresalen los conflictos por actividades mineras, en términos de Muñoz, son espacios donde los “votantes se inclinaron a favor de los prefectos opositores a la política extractiva”, entre ellos, las provincias de Loja, Orellana, Zamora Chinchipe y Morona Santiago (Muñoz, 2014:89).

Desde nuestro punto de vista, hace falta reactivar espacios como los Parlamentos Populares que surgieron como espacios “contra hegemónicos” que permitían acciones, y que valdría retomar para rendir cuentas de las labores y ejercicios de los funcionarios indígenas del Movimiento Pachakutik, de la dirección de la CONAIE y de los actores participes en el movimiento indígena en su conjunto, con esto, no pretendemos desconocer los espacios de los Consejos Ampliados, pero las evaluaciones colectivas quedan sintetizadas en declaraciones mediáticas. Anteriormente, estos Parlamentos Populares servían, como decía Pacari, para la construcción del “añorado proyecto político alternativo” (Pacari, 2007).

Continuando con el Diálogo Nacional. En la evaluación institucional, se tomaron en cuenta únicamente, los testimonios de las bases comunitarias que se encuentran en conflicto directo con la CONAIE. La provincia de Chimborazo es el ejemplo más representativo de la desarticulación organizativa entre el Movimiento Pachakutik y del Movimiento Indígena de Chimborazo (MICH) estimulada por el “acuerdo político”⁸² que mantienen desde el 2009 con el movimiento del gobierno (Alianza PAIS), en consecuencia, se origina una “división política”, al interior del MICH. Así, en el informe institucional, encontramos el testimonio de la presidenta de la Confederación del Movimiento Indígena de Chimborazo, Delia Caguana:

⁸² El Comercio. La unidad indígena se probará en estos comicios. Recuperado de <http://www.elcomercio.com/actualidad/politica/unidad-indigena-se-probara-estos.html>.

“Gracias al diálogo hemos logrado muchos beneficios para los pueblos indígenas. El 29 de agosto de 2013 presentamos nuestro mandato al Sr. Presidente en un evento en el cual estuvieron más de 30.000 indígenas. Ese mandato ya se está ejecutando. Yo pensaba que esto demoraría más tiempo pero se está logrando. Y es gracias al diálogo frontal que hemos mantenido. Empezamos el diálogo con el Gobierno como movimiento indígena de Chimborazo pero luego se extendió a nivel nacional. Ahora vemos que se han sumado otros sectores como los transportistas, los empresarios, los afroecuatorianos y eso es bueno. Hay que unirnos para ver la mejor forma de dialogar y sacar adelante al país”.

Pensamos que la perversidad de considerar testimonios venideros de la dirigencia opositara a la CONAIE, definitivamente, no da apertura a testimonios de actores “no simpatizantes”. Aunque no es nuestro objetivo estudiar a profundidad el MICH, si es interesante ejemplificar con él porque la “filtración” del gobierno refuerza las fisuras internas al movimiento indígena a nivel nacional.

También, tenemos otro testimonio de Verónica Minta, representante de la Juventud de Chimborazo.

“Todos tenemos derecho a dar a conocer nuestra situación, nuestra voz y, de ser el caso, nuestros reclamos. La mejor manera de hacerlo es de forma pacífica mediante diálogos y conversatorios. Estos mecanismos nos han hecho sentir escuchados como jóvenes”.

En determinados Consejos Ampliados se reflexiona en torno a esta temática pues es evidente, que a nivel local el Movimiento Indígena de Chimborazo mantiene posiciones políticas “que no van por el mismo sendero de lucha” que el Movimiento Pachakutik a nivel nacional, sino que opta por trabajar junto con Alianza PAIS, principalmente, en contextos de comicios electorales. Por ejemplo, lo observamos con la candidatura del Mariano Curicama (expulsado del Movimiento Pachakutik en el 2012), o en los cantones de Guano, Chunchi y Colta de la provincia señalada.

En suma, el Movimiento Pachakutik y la CONAIE comparten elementos trascendentales en la confrontación al modelo neo extractivista, y a las políticas públicas de

la Revolución Ciudadana, sin embargo, esto no significa que realicen tareas conjuntas a la hora de priorizar la agenda política del movimiento indígena. A pesar de que, ambos actores, tienen el reto de construir “un poder horizontal para materializar los cambios” (Pacari, 2007: 155) necesarios para la construcción y el ejercicio del Estado Plurinacional, (priorizar el poder en las instancias orgánicas tanto locales como regionales propias al movimiento) no se puede procesar una cooperación en el proceso del Diálogo Nacional.

Y por otro lado, la convocatoria del diálogo es diseñada y perfilada por el mismo gobierno, por ende, ejerce un intervención directa, es decir, aquel actor opositor que no está a favor de las políticas gubernamentales, aquellos actores colectivos en resistencia ahora reciben el “castigo del alma” (Foucault, 2012) mediante procedimientos de pena y coacción con figuras jurídicas incluidas en el Código Orgánico Integral Penal, mencionadas arriba.

En suma, en el informe que realiza la Secretaría Nacional de Planificación y Desarrollo, se explica que “una parte de quienes hablan del fracaso del actual modelo político no aceptaron debatir. Estos sectores, auto-excluidos, quedan en deuda con la sociedad y sus propios seguidores”, sin embargo, la convocatoria de diálogo no permite la implementación de mecanismos de participación para que las organizaciones sociales participen en el diseño, además, carece de una metodología que incorpore los “aportes ciudadanos”, respecto a debates sobre equidad y justicia social.

Con el Diálogo Nacional se visibiliza que la apuesta por fortalecer la democracia encuentra trabas porque no se integra a la mayoría de sectores de la sociedad, sobre sale la participación del sector financiero “popular y solidario” como la Superintendencia de Economía Popular y Solidaria (SEPS) y la Junta de Política y Regulación Monetaria y Financiera y sobre todo, el sector cooperativo. En este sentido, la democracia resulta únicamente un instrumento limitado de “expresión parcial y deficiente de sus intereses y de su voluntad” (Aguirre, 2012:34)

En suma, el informe oficial acerca del Diálogo Nacional dice que, “el 63,7% de las personas a nivel nacional califica positivamente el diálogo y ha sido apreciado como una buena herramienta para la formulación de políticas públicas y muestran que, el 57,9% de los ecuatorianos y ecuatorianas “piensa que el diálogo ayudará a mejorar la situación del país”, este análisis se realiza a penas a partir de dos preguntas cerradas, la primera, cómo califica usted el Diálogo Nacional con tres opciones de respuestas, positivo y negativo, no

sabe no conteste; la segunda pregunta, cree usted que este diálogo ayudará a mejorar la situación del país con tres opciones de respuestas, si ayudará, no ayudará, no sabe no conteste.

Finalmente, el diálogo resulta una apología de la equidad y justicia social “contenidas” en las *Leyes de Plusvalía y Herencia*⁸³. Así, en el informe se anuncia que uno de los “principales logros” es que las Leyes “se envían nuevamente”, a la Asamblea Nacional, con el siguiente acuerdo: “mantener la tabla vigente para los negocios en marcha” y que, los recursos recaudados mediante sociedades y fideicomisos en el exterior, “incrementarán” el fondo de becas estudiantiles, que serán “exclusivamente” para la población indígena y afroecuatoriana.

Realizar un recorrido sobre las fisuras actuales entre Movimiento Pachakutik y CONAIE interesa porque son actores participes o críticos del Diálogo Nacional que describimos. El conflicto acerca de este Diálogo Nacional podría reflejar, sin duda, la división de clase entre las bases y la élite indígena. A continuación, partiendo desde un panorama de ruptura entre el movimiento indígena y el gobierno de Rafael Correa, planteamos nuestra propuesta que permite observar la movilización de las élites indígenas en la actualidad.

⁸³ Establece un impuesto de 2,5% para herencias entre 35 mil 400 a 70 mil 800 dólares y que aumenta progresivamente, según rangos establecidos que varían según el techo y piso en cada rango. Disponible en Telesur.TV net (13 de junio de 2015). 10 claves para conocer el proyecto Ley de Herencia de Ecuador. recuperado de <http://www.telesurtv.net/news/Conoce-las-claves-del-proyecto-de-Ley-de-Herencia-de-Ecuador-20150613-0047.html>.

4.5 ¿Cómo se posicionan las élites indígenas frente al gobierno de la Revolución Ciudadana?

Nuestra categoría de élites indígenas ha permitido observar el campo de acción de los intelectuales en la Revolución Ciudadana y conocer la movilización exógena del movimiento con estrategias de la clase política tradicional en la actualidad, (no sólo en la década de los noventa). Para responder la pregunta del presente apartado resultó necesaria la explicación acerca de la propuesta gubernamental y discursiva del cambio de matriz productiva, y de la relación política del movimiento indígena con el gobierno actual.

Planteamos que no existe una uniformidad de la élite. Al inicio de la tesis explicamos que, esta diversidad de élites indígenas, se debe a que los sectores sociales correspondientes con estos tipos vienen acumulando en proporciones desiguales tipos sociales diferentes de capital. Ahora, para situarnos esquemáticamente, ubicamos a las élites indígenas en grupos dentro del campo político. Con esto, no pretendemos “clasificarlos”, únicamente, realizamos esta propuesta como un ejercicio para explicar sus respectivas posiciones políticas. Con esto, no significa que los agentes sean “inmóviles” y que se “estabilicen” en un determinado espacio social. No queremos proyectar a las élites indígenas como víctimas del “engaño” de las lógicas económicas de la globalización neoliberal sino más bien, conscientes de que la posesión de las especies de capital condicionan “los provechos específicos que están en juego en el campo, y también por sus relaciones objetivas con otras posiciones –dominación, subordinación, homología– (Bourdieu, 2001: 15)

Las élites indígenas se movilizan en diversos niveles del campo político. El primer grupo lo constituye los intelectuales que se posicionan en contra del modelo neo extractivista promovido por el gobierno de la Revolución Ciudadana y a favor de realizar una alianza con la clase política de derecha y centro derecha, (esto no significa que se incluyan en el discurso de la oligarquía), pero también, apelan a coaliciones políticas con sectores políticos tradicionales de izquierda y centro izquierda, sobre todo, en el contexto de los próximos comicios electorales del 2017. Los agentes movilizados en este escenario participan directamente en la toma de decisiones del movimiento indígena, son representantes y militantes del Movimiento Pachakutik. Evidentemente, han tenido una

trayectoria política en la movilización y renovación organizativa del movimiento indígena. Actualmente, participan en las movilizaciones indígenas y en los diversos Consejos Ampliados. En este panorama, la agente más representativa es Lourdes Tibán, debido a que mantiene posiciones políticas con sectores políticos diversos. En esta dirección, las críticas surgen en torno al rol de los asambleístas del Movimiento Pachakutik, a la “pérdida de ideología de izquierda” y a los vínculos con diversos sectores políticos.

Por tanto, las críticas por parte de intelectuales no participantes “dentro” del movimiento indígena, se deben a que prevalecen las relaciones verticales del clientelismo político y las relaciones horizontales de la comunidad quedan desdibujadas, es decir, se cuestiona el hecho de priorizar liderazgos individuales sin acercarse simbólicamente a las bases. Esto podemos verlo también, en el “reproche” y “reprensión” de las bases militantes hacia agentes que tienen representación en la Asamblea Nacional, y exigen una posición con “sectores de izquierda que, ha regido el nacimiento y la lucha histórica del movimiento indígena”.

De acuerdo a testimonios, los intelectuales participes aquí, son percibidos como “hermanos nuestros, pero que por su mercenarismo y ambiciones han pactado con una ultraderecha que intenta a como dé lugar retomar el poder”; como intelectuales con “voces dispersas”, otra alusión interesante es, “indígena ya no es sinónimo de izquierda”, “marcharon [en referencia a las movilizaciones indígenas] hace rato, pero hacia el dinero, vendiendo su conciencia y a su pueblo”, “doña Lourdes, que nos acostumbró a su posición rebelde y antiimperialista, necesariamente de izquierda ideológica, nos viene a decir en sano y entero juicio, que se acabaron las ideologías.”⁸⁴

El segundo grupo de élites, se moviliza en contra del gobierno, por ende, en contra de la propuesta discursiva del “cambio de matriz productiva”. En cambio, los agentes colaboran directamente con la clase política de derecha o centro derecha. Es interesante porque los agentes movilizados aquí, tuvieron una participación trascendental en la trayectoria política del movimiento indígena. Fueron participes del proceso de renovación organizativa, del ciclo de movilizaciones y mantuvieron una posición crítica frente modelo cultural impuesto por la modernidad capitalista. Sin embargo, actualmente se encuentran

⁸⁴ Testimonios respecto de la marcha del 2 de agosto del 2013. La fuente de estos testimonios se encuentra en las referencias bibliográficas en la sección: testimonios recuperados de internet”

“expulsados” o “fuera”⁸⁵ del Movimiento Pachakutik, es decir, mientras el primer grupo se moviliza al interior del movimiento, este segundo, no pertenece y no participa en la toma de decisiones del mismo.

Quienes participan en este grupo son los agentes “más criticados” por los intelectuales y las dirigencias indígenas de la CONAIE, son agentes considerados abiertamente “de derecha” y tildados como los “verdugos” del movimiento indígena.

El principal reclamo de estos intelectuales y dirigentes versa en que, los sectores de derecha “quieren utilizar a los actores indígenas como folclor, como una fachada”. Pero también, prevalece el reclamo de las clases. Las impugnaciones por parte de las bases surge por las posiciones en el espectro político, es decir, por pactar con enemigos (en términos clasistas) como los “banqueros”.

El agente más representativo es Auki Tituaña debido a su cercanía política, mediante su anuncio como “binomio” con el banquero y ex candidato a la presidencia, Guillermo Lasso. En este escenario, el agente explica, “las bases se inclinaban por la alternativa del banquero, pero no por él como “político viejo”, sino “se inclinaban por la presencia del indígena” (con esta afirmación podemos observar que las bases no son homogéneas sino también hay complejidad y variedad de ellas).

En este caso, la amonestación simbólica por pactar con la derecha, es la recepción de la etiqueta: “verdadero poncho dorado, experto en pactar con la derecha e ir contra los intereses de las bases indígenas”, “traicionero por aceptar ser binomio de Lasso”, “que triste, que las reivindicaciones indígenas estén a ordenes del Opus Dei”, “la tiranía no nos divide la ideología”, “ahora Lasso es perverso por candidatizar a Auki Tituaña, pero en 2006 fue Correa quien buscó un vice indígena, solo que no le dieron chance”, “están fuera del pensamiento de Pachakutik, por eso cometen estos errores”⁸⁶

El tercer grupo de élite indígena, mantiene una posición crítica (no en contra) respecto del gobierno y también, una posición crítica frente a la clase política derecha, prácticamente, los agentes ubicados aquí, simpatizan con las exigencias y demandas del movimiento indígena, pero se encuentran movilizados particularmente, en el campo académico, por lo tanto, debaten desde este espacio social, documentan frecuentemente, las

⁸⁵ Nos referimos a que no están participando activamente con el movimiento indígena.

⁸⁶ Testimonios recopilados vía internet y personalmente. La fuente de algunos testimonios se encuentra en las referencias bibliográficas en la sección: testimonios recuperados de internet”

críticas del proceso de la Revolución Ciudadana en diversas publicaciones. Los agentes aquí, tuvieron una militancia directa con el proyecto político de la CONAIE y participaron en diversas movilizaciones históricas con el movimiento indígena, empero, hoy no participan en las decisiones políticas y no se movilizan al interior de determinadas confederaciones indígenas.

El reproche principal de los intelectuales “dentro” del movimiento indígena es que, estos intelectuales “fuera” y movilizadas en este campo académico, legitiman sus “privilegios culturales” transmutándolos en talento individual o mérito personal (Bourdieu, 2003). En este grupo, el agente más representativo corresponde al intelectual Ariruma Kowii, quién tuvo una participación clave en el Proyecto PRODEPINE. Es interesante porque el agente mantiene relaciones solidarias con las bases, y las fortalece mediante eventos académicos.

El cuarto grupo de élite indígena mantienen una posición crítica, están abiertos y a favor de realizar un diálogo con el gobierno, pero no por eso, dejan de visualizar los “errores políticos” y reconocen que “el gobierno está haciendo mal”. Se asumen en contra de algún acercamiento político con la clase política de derecha. Este grupo reclama su participación política para contribuir a la construcción del Estado Plurinacional (y de paso permanecer con privilegios corporativos). El primer grupo crítica a estos debido a que “carecen” de una trayectoria política y atribuyen a esto el hecho de que, “por ser jóvenes aspiran acercarse políticamente al gobierno”. Son considerados como “jóvenes sin lucha” y hasta “traicioneros”. Por su parte, este grupo apunta que hace falta un “nuevo pensamiento intelectual” en el movimiento indígena: “esto no significa que nos negamos a la globalización, ni tampoco queremos encerrarnos o retroceder. Lo que planteamos es que las democracias modernas deben basarse en la inclusión de las diferencias”.

Este grupo por ejemplo, nos traslada a un debate interesante acerca del dilema que enfrente al movimiento indígena acerca de “entrar o no entrar al Estado”. Este dilema surge de la incompatibilidad de dos proyectos políticos, el primero el del *Estado posneoliberal* y el segundo, el *proyecto político de los pueblos indígenas*.

En cambio, el último grupo de élite indígena mantiene una postura cerrada frente a las políticas públicas implementadas por el gobierno y al mismo tiempo, una postura cerrada frente a la clase política de derecha, pero están “a favor” de las bases comunitarias.

Este grupo apela a la deconstrucción del paradigma institucional del Buen Vivir. Lideran las principales movilizaciones para rechazar el modelo neo extractivista y se encuentran vinculadas con las luchas de las bases amazónicas debido a la defensa de los territorios ancestrales (presas de los diversos proyectos mineros), en efecto, defienden los derechos de la Naturaleza. Esto conlleva dos componentes importantes, la violación de instrumentos jurídicos nacionales e internacionales en materia de derecho de reconocimientos territoriales y la criminalización de la protesta social en defensa de los recursos naturales. En este sentido, la élite indígena acentúa cómo los territorios han sido “degradados” y las “prácticas tradicionales de producción” de pueblos y nacionalidades han sido reemplazadas por modelos de producción altamente contaminantes⁸⁷ con por ejemplo, el petróleo y sus derivados. Recordemos que, la aceleración de la participación activa de las empresas transnacionales en las actividades extractivas y la inserción estratégica en el ámbito internacional se moviliza en el “lento declive norteamericano, el ascenso chino y la emergencia regional brasileña” (Ospina, 2013: 152). Critican la propuesta discursiva acerca del “cambio de matriz productiva”, debido a que el sector que recibe menos subsidio está destinado a proyectos de Desarrollo Agrícola, seguido de proyectos de Agua Cruda, y el subsidio mayor va destinado al sector de Combustibles. Pablo Dávalos plantea como hipótesis que, en realidad, la renta petrolera financia este tipo de subsidios y que en efecto, se “consolidan las clases medias” (Dávalos, 2014: 141). Ahora, respecto al Diálogo Nacional, los agentes aquí, apuestan por la autonomía de la CONAIE y del Movimiento Pachakutik. Reclaman “candidatos propios” en los próximos comicios electorales. Por último, este grupo en algún momento “decidió” dialogar con el gobierno, pero después de insultos y promesas discursivas gubernamentales, ahora “cerraron las puertas” (figurativamente hablando) y reivindican con frecuencia que “tiene principios y dignidad”. En este grupo protagoniza principalmente, la ECUARUNARI.

También, y a diferencia de los anteriores grupos donde prevalecen los *Yachak*, esta élite está conformada también por los *Pushacuna*, es decir, con este grupo las élites no obligatoriamente representan un papel negativo o de traición hacia los indígenas. Este grupo podría representar una combinación de las figuras de liderazgo y pueden ser élites en

⁸⁷ Amazonia por la vida. Disponible <http://www.amazoniaporlavid.org>

el sentido de estar entre *Pushak* y ponchos dorados, o entre ponchos dorados y *yachachicunas* (aquellos dirigentes que están enseñando constantemente).

En suma, vemos que la élite indígena como clase social, se encuentran fragmentada política y socialmente, de un lado, tenemos un sector pequeño de élite que apoyan coaliciones políticas con la derecha (grupos banqueros), del otro, quienes apoyan a los “socialdemócratas”, también, las élites que apoya a la “izquierda”. Es decir, se vive un proceso de antagonismo en el seno mismo de la clase que concretamente, lucha contra la globalización neoliberal, por último, se encuentran los que “rechazan” rotundamente la filiación a un determinado partido político tradicional y que apelan a la autonomía del Movimiento Pachakutik. Por lo tanto, estas élites reflejan posiciones diferentes y divergentes respecto del gobierno actual, así, los intereses de los grupos son “consciente”, subjetivos y hasta coyunturales.

Con los grupos mencionados, no aspiramos ver a las élites indígenas como “buenas o malas”, sino es interesante ver cómo el gobierno desata estas fisuras políticas al interior de las confederaciones indígenas. En esta dirección apuntamos el testimonio del ex vicepresidente de la ECUARUNARI, Raúl Ilaquiche:

“Con el gobierno se ha generado la confrontación al interior del movimiento indígena de unos contra otros, esto, está calando y hay reacciones, hay fracciones. Es el principal problema que estamos viviendo. En ese marco, ha hecho que ciertos dirigentes están a favor de la CONAIE, ciertos dirigentes a favor del gobierno, y este es el problema que se ha generado con el ataque del gobierno: La ECUARUNARI le ataca a la CONAIE, la CONAIE a la ECUARUNARI”.

Todas estas fisuras internas desestabilizan la relación política de la CONAIE y el Movimiento Pachakutik. Ahora, consideramos que debido a tales fisuras políticas internas que avivan la cuestión de la relación conflictiva entre los pueblos indígenas con la política instituida en el Estado, se anula una propuesta conjunta sobre el Diálogo Nacional.

Entonces, podemos ver cómo en este ejercicio de autoevaluación colectiva (en los Consejos Ampliados) sobre fisuras políticas siempre, se encuentra la responsabilidad en “indígenas de derecha”, “líderes que no tienen principios porque no tienen trayectoria política”, o “indígenas burgueses”, “indígenas que no saben de luchas políticas”.

Observamos que las prácticas de los agentes indígenas no son “desinteresadas”, lo que Bourdieu plantea como una lucha de los agentes implicados, en la cual, “queda disimulada la colusión objetiva respecto a los principios del juego, esto es, la confabulación entre quienes allí juegan” (Bourdieu, 2001: 22)

Las élites indígenas mencionadas se encuentran en la coyuntura política de persecución del movimiento indígena, y cuando decimos “en contra” nos referimos al rechazo sistemático del modelo neo extractivista diseñado y promovido por el gobierno de Rafael Correa. En este sentido, se enfrentan al llamado “retorno del Estado” donde, se recuperan las instituciones y los espacios de gestión que perdieron fuerza en la “imposición” de los anteriores gobiernos neoliberalismo.

Debemos remarcar que todas las élites indígenas contribuyeron a la arquitectura del proyecto político de la CONAIE para la construcción del Estado Plurinacional. También, un punto importante es la crítica que hacen al juego óptico de la Plurinacionalidad. En nuestra propuesta de lo que denominamos “élite indígena” (capítulo II) describimos ya cómo los agentes están “dotados de disposiciones similares” y del “discurso identitario” que emplean y que funciona como un mecanismo de “conciencia étnica⁸⁸” que permite luchar en términos políticos por los derechos colectivos.

Desde la perspectiva del gobierno, las élites indígenas están preocupados por “el fin de los privilegios” y “quieren imponer a la fuerza lo que perdieron en las urnas” y discursivamente, los homogeniza simplemente por “ser críticos” con él, en efecto, argumenta que son las élites indígenas que quieren “imponer modelos del pasado”. Aquí, el intelectual Luis Maldonado ejemplifica

“En broma, el presidente Rafael Correa le dice al mismo traductor de las cadenas sabatinas, José Maldonado, **usted es poncho dorado**, para decirle usted es un indígena rico, que está en una posición económica alta. Es lo mismo que decir, usted es un **indígena pelucón**, como él usa para decir a la gente que es de la oligarquía”.

⁸⁸ Concepto retomado de las entrevistas de los intelectuales indígenas.

La figura discursiva de poncho dorado, el gobierno la usa durante algunos discursos públicos o durante sus Enlaces Ciudadanos⁸⁹ para reprochar que a intelectuales indígenas no sean “capaces” de construir con “infinito amor la Patria Nueva” (como suele referir al Ecuador). Entonces, ocurre un ataque mediático, tal como vimos en el capítulo, mediante insultos: “emplumados”, “ponchos dorados”, “tirapiedras”, “desubicaditos” “adefesiosos” “ridículos”, “siki ñawi”, “indios vagos”, “indios ignorantes”, y otros calificativos en contra del movimiento indígena⁹⁰. Con esto, sin duda, el gobierno utiliza el concepto de ponchos dorados para referirse a un nuevo tipo de dirigencia, que sería más actual, (y aunque parece ya un debate viejo) esta idea puede ilustrarse cuando el Ejecutivo distingue entre “buenos indígenas” y “malos indígenas”. Estos últimos, corresponden a las élites críticas al gobierno, que aún están en la lucha secular contra la modernidad capitalista. En suma, el Mandatario refiere a la CONAIE como “aliados de la derecha” y “ponchos dorados”.

La principal estrategia del gobierno de Rafael Correa ha consistido en “incluir” o “voltar a ver” a los movimientos sociales y en particular al movimiento indígena, mediante un elemento de carácter “panóptico bethamiano”: la visibilidad permanente de la protesta social. En este sentido, para el gobierno, el movimiento indígena aparece como, como el “mal criado”, “engreído”, “majadero” e “irresponsable⁹¹”, es decir como el adversario social.

Así, las posiciones diversas con algún tipo de acercamiento político con el gobierno encuentran numerosas raíces: por “principios”, porque prevalece un juego “intereses personales”, porque no se cree en las “intenciones políticas” del gobierno y porque se “prefiere” la temática de los comicios electorales, esto permite observar ese juego de reversión en la interpretación respecto de la noción de ponchos dorados: de agentes que plantean una “profunda contradicción” del movimiento a agentes que mantienen una “resistencia política” frente al modelo neo extractivista. Es decir, la formación de una élite indígena no necesariamente implica el debilitamiento del movimiento, sino lo contrario. En

⁸⁹ Espacios de televisión y radios transmitidos los sábados de 10 a 13 horas con el objetivo de realizar un informe de actividades del gobierno de la Revolución Ciudadana.

⁹⁰ Ecuador en vivo. (24 de septiembre de 2015) La CONAIE rechaza racismo y violencia desde el gobierno. Recuperado de <http://www.ecuadorenvivo.com/politica/24-politica/36586-la-conaie-rechaza-racismo-y-violencia-desde-el-gobierno-se-solidariza-con-asambleista-lourdes-tiban.html#.VzoB6ZHhDIV>

⁹¹ Calificativos que ha hecho el presidente Rafael Correa hacia la dirigencia del movimiento indígena, opositora al modelo neo extractivista promovida por la Revolución Ciudadana.

este sentido, el agente indígena está en competencia y al mismo tiempo, se moviliza en el campo político, aquí, de acuerdo a los entrevistados: “ser ponchos dorados es no tener miedo a la clase política tradicional”, es decir, podría existir una reconversión del uso poncho dorado: ser poncho dorado permite al agente moverse en los mismos campos que la clase política tradicional y contender por un proyecto político que busca la aplicación de la plurinacionalidad.

Esta multiplicidad de élites son cuestionadas por sus bases comunitarias y ya no representan discursivamente a los pueblos y nacionalidades, aquí por ejemplo, podemos remontar al apunte de Aguirre y Wallerstein, quienes plantean que las dirigencias surgidas en los nuevos movimientos antisistémicos funcionan bajo una lógica de “colectividad y horizontalidad” y se considera que los militantes son vistos como “iguales” por sus bases comunitarias, sin embargo, con y desde PRODEPINE hasta la actualidad, ha permitido cristalizar que las dirigencias surgidas en el movimiento indígena no pueden verse bajo la misma percepción, sino que ocurre algo más con ellas, y ese algo más está relacionado con la estratificación de clase, aquí son visibles la distribución asimétrica de posiciones de poder existentes entre las bases y las élites. El siguiente testimonio evidencia el enunciado:

“Si los intelectuales no tienen una identidad clara es presa fácil, se han ido con cualquier partido político, no interesa si es partido de izquierda o derecha, no les interesan una ideología, y esto es un fenómeno que tenemos actualmente”.

En suma, vemos una multiplicidad de élites y con ellas respectivas posiciones políticas, en este punto, es importante aclarar que el conflicto y las contradicciones radica entre las élites y no en el mero hecho de “ser élite”. Y con ello vemos, también que, las negociaciones entre las élites tradicionales y el Movimiento Pachakutik tienden a reemplazar la temática del Diálogo Nacional y a reforzar el carácter intrínseco del debilitamiento del movimiento indígena.

A continuación, nos introducimos al análisis de los tres primeros grupos mencionados, donde detallaremos las trayectorias políticas de los tres agentes indígenas mencionados como representantes de la élite en el campo político y en el campo académico, profundizaremos la trayectoria política de la agente Lourdes Tibán y Auki Tituaña en el campo político y de Ariruma Kowii en el campo académico. Realizamos el

precedente ejercicio para mencionarlos, desde ya, el hecho de situarlos en los grupos no significa que sus respectivas participaciones se encuentren “fijas” exclusivamente en dichos grupos, ya que debido a sus capitales veremos que se movilizan en diversos espacios sociales. Veremos con mayor profundidad, cómo a través de sus historias de vidas, los agentes recibirán el “castigo simbólico” y la “etiqueta de poncho dorado”, debido a (como hemos venido sosteniendo) que se movilizan en el contorno de los liderazgos “occidentales” o combinando las características de liderazgos desde el pensamiento occidental y el pensamiento quichua andino.

CAPÍTULO V.**UNA PROPUESTA DE ETNOGRAFÍA DEL YUYANACUNA: REPRESENTANTES DE LAS ÉLITES INDÍGENAS EN EL CAMPO POLÍTICO Y CAMPO ACADÉMICO**

En el capítulo anterior, ejemplificamos, mediante la clasificación en grupos, las múltiples posiciones de las élites indígenas en la Revolución Ciudadana. En el presente capítulo, realizaremos las trayectorias políticas de vida de tres intelectuales: Auki Tituaña, Ariruma Kowii y Lourdes Tibán. Es importante mencionar que para nuestro estudio, los intelectuales indígenas existen como agentes y no como individuos biológicos, actores, o sujetos, que se constituyen como tales y actúan en el campo siempre que poseen las propiedades necesarias para ser efectivos, para producir efectos en sus respectivos espacios sociales (Bourdieu, 2001: 15). Las dos primeras trayectorias políticas corresponden al campo político y la tercera trayectoria se ubica dentro del campo académico, con el objetivo de demostrar cómo el resultado de las relaciones, de las luchas que se establecen en diversos campos, y de las diferentes estrategias que llevan a cabo los agentes indígenas, están en función indiscutiblemente de diferentes capitales (Bourdieu, 2001: 19).

¿Cómo se seleccionaron y por qué los agentes cuyas historias de vida se expondrán? El primer motivo, tiene que ver con las trayectorias políticas de los agentes, ya que han participado desde la década de los noventa en las diversas movilizaciones y procesos organizativos del movimiento indígena, es decir, son los intelectuales orgánicos que surgieron del movimiento campesino, que han contribuido directamente en la propuesta política de la CONAIE para la refundación del Estado, que han tenido una participación relevante en el Proyecto PRODEPINE y en instituciones estatales como el CODENPE¹ y la DINEIB². De acuerdo a nuestra definición propuesta de élites indígenas al inicio del presente, son intelectuales que poseen “grados académicos” y que se identifican con sus concernientes pueblos o nacionalidades, por lo tanto, el común denominador, (independientemente de sus campos de acción) es la identidad étnica. También, son agentes que contribuyen a reabrir nuevos debates críticos respecto de la construcción del indígena

¹ Consejo de Desarrollo de las nacionalidades y pueblos del Ecuador

² Dirección Nacional de Educación Intercultural Bilingüe

no sólo en el pensamiento antropológico, sino intervienen en la configuración de los imaginarios nacionales.

El segundo motivo para seleccionar a los presentes intelectuales, se relaciona directamente con el debate de los entrevistados acerca de las élites y de la noción poncho dorado, ya que mediante los testimonios, llamaba la atención que se señalaba con frecuencia: *ahí tienes a los ponchos dorados, Tibán, Kowii, Tituaña*³, (entre otros, pero ellos eran los mayoritariamente nombrados como élites y “etiquetados” como ponchos dorados). Por tanto, no queremos que se lea esto como un sinónimo entre élite y poncho dorado, sino que, durante este primer acercamiento, al referenciar a la temática de la estratificación social, “automáticamente” los entrevistados referían a la imagen de poncho dorado, motivo que impulsó a ubicar de dónde viene esta construcción. Entonces, es necesario visualizar ¿Qué implica ser poncho dorado como figura discursiva, bajo qué parámetros se instituye?, De acuerdo a los testimonios, una de las columnas discursivas de la figura poncho dorado es que, se construye mediante “características occidentales”, en consecuencia, representa una figura de la estructura social de la clase “blanco mestiza”, por lo tanto, se encuentra *fuera* de la cúspide de los *pushacuna o yachachicunas*. Sin embargo, los intelectuales punteados con esta etiqueta también y simultáneamente, se movilizaban en la frontera del rol del *pushak - cunag* y *yachak*, de acuerdo a las estructura de la cosmovisión kichwa andina. Esto nos lleva a reiterar que las élites indígenas pueden ser una combinación de ambos pensamientos debido a que, se movilizan según los conceptos quichuas y al mismo tiempo, según los conceptos occidentales.

El tercer y último motivo deriva del anterior. ¿Por qué los agentes Tituaña, Kowii y Tibán “cumplían” con el estereotipo de poncho dorado? En principio, sostenemos que es una figura excesivamente criticada porque los agentes alcanzan a movilizarse en la cúspide nacional, pues históricamente, los pueblos indígenas se han movilitado en el rango más bajo de la jerarquía profesional [y salarial], lo que Wallerstein denomina la “etnificación de la fuerza de trabajo”, debido a los criterios supuestamente sociales (Wallerstein 1991). En esta dirección, una de las principales críticas que reciben los agentes es que, el “ascenso” en la escala social frecuentemente, lo han realizado con “el enemigo”, (alianza política con el ex general Lucio Gutiérrez, el proyecto PRODEPINE, el gobierno actual).

³ Diversas entrevistas realizadas del 06 de agosto del 2013 al 6 de agosto del 2014 en Ecuador.

En efecto, las críticas podrían remontarse al “enemigo” durante la colonia, cuando los caciques “colaboraban” con españoles.

Para los tres intelectuales, la representación de poncho dorado simboliza racismo. Los agentes, evidentemente, no se seleccionaron para comprobar *si son o no son*, sino por un lado, porque son etiquetados como ponchos dorados para ilustrar, más bien, cómo se construye y discute esta figura en base a “parámetros occidentales” que no coincide con el holismo de las cosmovisiones de las nacionalidades indígenas; y por otro lado, cómo esta construcción tiene que ver con la estigmatización del *indio*. De aquí, surge la sanción de las “propias élites” hacia los intelectuales indígenas, debido a que encajan en la cúspide nacional mediante tales parámetros. Y además, surgen las contradicciones de clase mediante el “reproche y sanción”, por parte de las bases militantes, quienes también participan en la edificación de esta figura de poncho dorado.

Una vez expuesto los motivos, mencionamos a los agentes. En el campo político, Auki Tituaña, Doctor en Economía por la Universidad Habana, fundador y ex dirigente del Movimiento Pachakutik, ex alcalde de Cotacachi; Lourdes Tibán, Doctora en Jurisprudencia en la Universidad Central, egresada del Programa de Posgrado en Ciencias Sociales con mención en Asuntos Indígenas de la FLACSO, ex Secretaria Ejecutiva del Consejo de Desarrollo de las Nacionalidades y Pueblos del Ecuador (CODENPE). Actualmente, asambleísta por el Movimiento Pachakutik. En el campo académico, Ariruma Kowii, Doctor en Estudios Culturales Latinoamericanos, poeta y académico de la Universidad Andina Simón Bolívar, (Sede Ecuador), ex Coordinador Nacional del PRODEPINE del componente Recursos Humanos y ex Subsecretario de Educación de los Pueblos Indígenas de Ecuador en el Ministerio de Educación, responsable para el Diálogo Intercultural.

La metodología que priorizamos en este capítulo denominado *Una propuesta de etnografía del yuyanacuna*, consiste en realizar una etnografía para “pensar entre dos”, es decir, la investigación incorporó las perspectivas *indocentristas* de los intelectuales para adquirir dimensiones analíticas y nuevas, en un principio, impensadas. Retomar esta propuesta del *Yuyay*, implica una dirección diferente a la de la etnografía tradicional para comprender desde otros ángulos la estratificación de clase y por supuesto, el debilitamiento político del movimiento indígena. Por tanto, esta invitación es una propuesta directamente,

por parte de los *Yachaks* (durante las entrevistas) con el objetivo de “no perder de vista” los marcos filosóficos y las prácticas diversas de las nacionalidades indígenas en la construcción de la presente investigación, y sobre todo, surge ante lo “alarmante que resulta el tema”. Evidentemente, es una sugerencia que se relaciona con los debates respecto del rol del antropólogo (a) en el país andino, del pensamiento antropológico, mediante sus instituciones en la producción de la imagen del *indio*. Así, en la introducción remarcábamos la invitación directa: “una etnografía para pensar entre dos [o más]”. Además, la polifonía que planteamos anteriormente, refería a que este es un documento polifónico, por un lado corresponde a una invitación que se me hizo, por otro lado, la voz de los intelectuales orgánicos están presentes. Además, con este ejercicio metodológico de una etnografía del yuyacuna se pudo incorporar “la representación que los agentes se hacen del mundo social” (Bourdieu, 2011)

Obviamente, no es una experiencia fácil debido a que, pensar entre dos implica “negociaciones” y hasta cierto punto relaciones de poder, esos *dos actores pensantes*, –los *Yachaks* y la *antropóloga* hablábamos desde nuestro “mundo social” y desde nuestra “historia acumulada”. Esta metodología podrá sonar romántica, pero realmente resulta fantástica porque cada agente trata de “imponer su visión del mundo” y sus respectivas “posiciones” en ese mundo y de “definir su identidad” (Bourdieu, 2001). Entonces, *pensar entre dos* resulta un trabajo espinoso debido a que, las discusiones gravitan en torno a la “posición social, actual o potencial” de los intelectuales. Por tanto, no resulta fácil discutir las percepciones y apreciaciones que existe entre los agentes indígenas porque se puede leer como una búsqueda de la confrontación de *unos contra otros*.

Pensar entre dos reclama en efecto, dos posturas, *no mirar al indígena como parte del pasado pero tampoco, negar las contradicciones y sus posiciones vigentes en el sistema político*. Ante este panorama, ¿cómo encontrar un punto de partida, cómo negociar entre estos dos elementos?, ¿cómo no caer en una falencia y cómo encontrar *límites*? El argumento reiterativo de los intelectuales consiste en visualizar *la opresión, que está de modo inconsciente*. No se trata de una práctica cómoda y realizable como por ejemplo, llegar con los intelectuales y decir, “quiero saber por qué te etiquetan como poncho dorado”, el hecho de que se haya retomado esta búsqueda, se sostiene en dos puntos elementales, el primero, en los debates que pueden existir respecto a la combinación de

categorías: racismo, etnia y clase, *¿pueden los indígenas ser élite?*, y el segundo, en que no se puede negar los mecanismos sociales de dominación, movilizados por las élites indígenas, porque “sería” negar las contradicciones de clase al interior del movimiento, lo mismo que negar la autoridad simbólica de esta clase social que legitima su poder de decisión política en los diversos espacios sociales.

Pasemos entonces, a las tres trayectorias políticas. De antemano aclaramos que priorizamos las temáticas únicamente que aportan a nuestro estudio, debido a que las historias de vida de los agentes son extensas en relación a sus actividades sociales.

Un elemento importante que veremos, consiste en cómo de la identidad individual – social, los agentes pasan a identificarse con un sujeto colectivo, como el movimiento indígena. En las tres trayectorias iniciaré con una breve introducción hablando en primera persona para después entrar a la dinámica de las mismas en tercera persona del plural. También, se presentará una conclusión donde se relacionan “factores similares condicionantes” de los tres agentes. A continuación, la primera trayectoria corresponde al intelectual Auki Tituaña.

5. Campo político: Auki Tituaña

Para realizar la presente etnografía, partimos de que, la trayectoria de vida de Auki Tituaña es importante en virtud de la función que lleva a cabo en el “sistema de relaciones” (Bourdieu, 2007). Así, pretendemos que la historia de vida de Tituaña no corresponda a la historia de un héroe de Cotacachi, más bien, que nos remita a la reflexión sobre la participación política del agente indígena en la política moderna, es decir, cómo los indios incorporan el discurso moderno de la ciudadanía, para aterrizar a la participación de Tituaña como alcalde de Cotacachi. Y es justo una de las preguntas que reflexionaremos, *¿Qué significa para Cotacachi que gobierne un indio?*

Recordemos que, a partir de la descripción de los intelectuales indígenas movilizados en diversos niveles del campo político, el agente con el que conversamos, corresponde a un grupo de élite particularmente tildado como “desleales” al movimiento indígena, debido al acercamiento con sectores políticos de derecha y centro derecha. Así un tema de interés es la expulsión del intelectual Tituaña del Movimiento Pachakutik y su actual coalición política con Movimiento CREO, encabezado por Guillermo Lasso.

Iniciemos. La “Tierra de la Jora” como es conocida Santa Ana de Cotacachi, se encuentra al sur occidente en la Provincia de Imbabura, su nombre se debe a la fiesta que se celebra el 12 de septiembre en la que se elogia la *chicha de jora*:

“Es una bebida ancestral utilizada en ceremonias prehispánicas de la zona central andina. La preparación de esta bebida sagrada varía de acuerdo a la región pero se mantiene el ingrediente principal, el maíz de jora. Durante la fiesta del Inti Raymi, el Inca brindaba con chicha de jora en honor al sol. Asimismo, se la entregaba como ofrenda era a la Pachamama para conseguir una buena cosecha”⁴.

De acuerdo al último Censo de Población y Vivienda 2010, Cotacachi tiene 40.0 mil habitantes. La población está distribuida en nueve parroquias, la población urbana corresponde al 22.1%, y la rural al 77.9%, la cantidad de mujeres pertenece al 49.8% y la

⁴ Ministerio de Turismo <http://www.turismo.gob.ec/>

de los hombres al 50.2%. Los indicadores económicos demuestran que la población se ocupa en las principales ramas de actividades, ganadería, silvicultura y pesca con un 40.4%, seguida de industrias manufactureras con un 16.5% y por último, comercio al por mayor y menor con un 9,8%. Y las principales actividades que generan mayor ingreso se encuentra el comercio al por mayor y al por menor - reparación de vehículos automotores y motocicletas que corresponde al 40.5%, actividades de atención de la salud humana y de asistencia social 22, 2% y actividades de alojamiento y de servicio de comidas también con un 22,2%⁵.

En el pequeño cantón de Cotacachi que cuenta con 1.809 km de extensión nace el “indio” bautizado en la religión cristiana-católica como Segundo Antonio Tituaña Males: “A los indios, como a los negros, nos han impuesto la cultura, el idioma, la religión y los nombres”⁶ dice el intelectual indígena que, trasgrede su “nombre de pila”. Ahora será “uno de los hijos del Inca”: Auki. También, olímpicamente cuenta que Auki es el mismo nombre de “aquella montaña del Perú, la cual se dice, está llena de energía”⁷.

Tituaña viste de blanco, porta un sombrero típico de la provincia de Imbabura y un collar con el sol de la Cultura Tulcahuan⁸, resalta lo importante que es ésta civilización para rescatar *su cultura e identidad*:

“No es un cristo, no es una calavera, es mi sol de la cultura andina, estoy rescatando la identidad, es parte de mis culturas, de mis raíces. Los tengo en la puerta de mi casa, en la parte arquitectónica los he rescatado”⁹.

Tituaña habla al mismo tiempo que señalaba las puertas de su casa amarilla. Pertenece a la nacionalidad kichwa otavaleña, una de las 14 nacionalidades indígenas de Ecuador.

⁵ Censo de Población y Vivienda 2010 de la Provincia de Imbabura. Disponible en www.inec.gob.ec

⁶ Tituaña, Auki. Entrevista realizada el 8 de abril del 2014. Quito, Ecuador. También, con información complementaria de http://www.portalces.org/index.php?option=com_content&view=article&id=26&Itemid=100000054&showall=1

⁷ Tituaña, Auki. Entrevista realizada el 8 de abril del 2014. Quito, Ecuador.

⁸ Esta cultura se desarrolló en la moderna ciudad de Riobamba. Es el arqueólogo ecuatoriano Jacinto Jijón y Caamaño a principios del siglo XX, que se ha dedicado al estudio de ella. Ver *Origen del hombre Puruha*

⁹ *Ibíd.*

La conversación continúa con un tema de interés para el intelectual. Tituaña señala que existe una estructura desigual de propiedad de la tierra y los indígenas trabajan bajo condiciones precarias, esto se debe, según él, a que en Cotacachi, el analfabetismo funciona como un instrumento con el que los “tenientes políticos” y los hacendados se “aprovechan” de los indígenas, debido a que “no sabían el castellano”.

El contexto político está marcado por las luchas indias que, se caracterizan por una fuerte exigencia de demandas por los derechos de las comunidades, aquí, el objetivo principal es terminar con los abusos extremos subsistidos en las haciendas, estas luchas de carácter clasista se perciben también en Cotacachi. Tituaña dice que en el cantón esto se traduce con la marginalización y discriminación hacia la población indígena. Para el año 1974, el 1.1% de los propietarios controlaban el 60% de la tierra y el 92% de los campesinos controlaban apenas el 23% (Guerrero, 2004 & Ospina, 2004: 96), frente a este panorama, Tituaña señala que la educación es el “arma” más importante para defenderse de las injusticias sociales y del “poder de los terratenientes”.

En esta dirección, a partir de la década de los 70 se produce en Cotacachi una “explosión educativa”, particularmente en el sector rural, en este ámbito, el movimiento campesino demanda la educación bilingüe. Resulta ésta una década importante ya que, la anterior está marcada por una alta tasa de analfabetismo del 90%. En este contexto, con el gobierno de Jaime Roldós, se fundan las primeras Normales Bilingües en el país (Ortiz, 2004).

Con ayuda de su familia, Auki Tituaña realiza los estudios básicos en Cotacachi para después, partir a Quito a la Universidad Central. Después de los estudios universitarios, viaja becado a la Habana, Cuba, recuerda:

“Fuimos a Cuba becados por un grupo cultural de Imbabura, Taller Cultural Causanacunchic, que formamos en el 1983, era una agrupación de estudiantes indígenas que queríamos reivindicar ciertos derechos y tocar puertas de otros países para que nos ayuden a estudiar, porque nos trazamos como meta estudiar la universidad”¹⁰

¹⁰ Tituaña, Auki. Entrevista realizada el 8 de abril del 2014. Quito, Ecuador.

El nombre Causanacunchic significa “estamos viviendo”, el Taller surge en los años setenta en Otavalo¹¹. El Taller Cultural Causanacunchic:

“Es la mayor expresión organizativa entre 1976 y hasta 1990, los principales protagonistas son los jóvenes quichuas otavaleños con formación universitaria en la ciudad de Quito, la mayoría proveniente de familias dedicadas al comercio nacional e internacional de artesanías” (Zapata, 2013: 222).

El Taller congrega aproximadamente, “cuarenta o cincuenta” jóvenes estudiantes, entre los cuales destacan sus dirigentes y fundadores: Ariruma Kowii, Nina Pacari, Mario Conejo, Alonso Lema, Blanca Chalapunte y Auki Tituaña (Zapata, 2013 & Tituaña, 2014). En este sentido, Tituaña explica que el Taller funciona como un espacio de debate donde, se generan críticas de los “textos escritos que expresan el discurso civilizatorio”, y desde aquí, se “intenta rescatar” temáticas relacionadas a la cultura, identidad, literatura, música y educación (ibíd.).

El Taller destaca por su “dimensión performática” (Zapata, 2013) al mismo tiempo, utiliza la “historia oral” como principal metodología, Tituaña narra que se recopilan diversos testimonios sobre todo, de “los taitas” (adultos mayores) que viven principalmente, en la zonas rurales de la provincia. Mediante esta metodología, se pretende confrontar los “postulados cognitivos” del discurso civilizatorio. Entonces, a través de Taller, Tituaña estudia becado en la Facultad de Economía en la Universidad de la Habana de 1984 a 1990.

En Cuba tenemos como antecedente, la década de los sesenta cuando Fidel Castro, primer Secretario General del Partido Comunista, declara el carácter socialista de la Revolución Cubana. Tituaña llega a la isla ocho años después de que se adopta la nueva Constitución Cubana de 1976, “documento inspirado Constitución soviética de 1936” (Tituaña, 2014). Mencionemos el recordatorio de Tituaña de que, la Constitución incluye al Partido Comunista como la “vanguardia organizada marxista-leninista de la clase obrera,” definida como “la fuerza dirigente de la sociedad y del Estado, que organiza y orienta los esfuerzos comunes hacia los altos fines de la construcción del socialismo y el avance hacia la sociedad comunista” (Pagani, 2006 & Tituaña, 2014).

¹¹ Provincia de Imbabura

El intelectual remarca que desde su llegada a la isla, percibe el “orden” en la dinámica del Partido Comunista y desde esta perspectiva reflexiona, “no es patrimonio de las multinacionales o empresas privadas tener orden y disciplina, entonces, empezamos a organizarnos”.

Mientras tanto, en Ecuador existe un proceso violento de transición de la dictadura a la democracia (como testimonio, la callada masacre a los trabajadores del ingenio Aztra en 1977). Jaime Roldós Aguilera ocupa la presidencia (1979-1981), mediante “un sistema democrático”, con la alianza de los partidos Concentración de Fuerzas Populares y Democracia Popular.

En este periodo, se expulsa al Instituto Lingüístico de Verano del Ecuador, “que se encargaba de laboras ideológicas, principalmente entre los pueblos indígenas y los sectores pobres (Hernández, en Harnecker, 2011). Tituaña se muestra crítico frente a los “intereses imperialistas sobre sectores campesinos e indígenas del Instituto”, cuyo objetivo es preparar jóvenes cristianos para enviarlos a “tribus” a escribir el Nuevo Testamento en sus propias lenguas¹².

En el mismo país, existe el Programa Nacional de Alfabetización “Jaime Roldós Aguilera” (1980–1984) que se aplica en las zonas rurales y en la población entre 15 y 54 años promoviendo la alfabetización como una “herramienta de pensamiento crítico, de compromiso y de acción social”, en esta promoción se utilizan diversos métodos, “algunos de ellos surgidos de las propias comunidades indígenas”. Según datos oficiales, se alfabetiza cerca de 420.000 personas en los cuatro años que dura el Programa. El índice de analfabetismo en el país se estima en un 25,4% (929.624 personas) al inicio del Programa¹³. También, la política oficial está marcada por medidas de represión hacia organizaciones sindicales y el fomento de la “precarización” de las condiciones laborales. Al mismo tiempo, el país experimenta un contexto de procesos de “democratización, ajustes estructurales y modernización” con los gobiernos de Oswaldo Hurtado, León Febres Cordero y Borja Cevallos (Martínez, 2011 & Tituaña 2013).

Cuando Oswaldo Hurtado, mediante el Partido Democracia Popular, gana las elecciones presidenciales en mayo 1981, firma la primera carta de intención con el Fondo

¹² El Instituto empieza a funcionar a partir de los años 50, y depende de la iglesia bautista del sur, financiada por el gobierno de Estados Unidos (Nueva Antropología, 1978).

¹³ La alfabetización en Ecuador <http://unesdoc.unesco.org/images/0018/001851/185161s.pdf>

Monetario Internacional y propicia la imposición de una “política de ajuste estructural”. Mientras tanto, el Frente Unitario de Trabajadores (que agrupa diversos sindicatos y comités barriales) intensifica sus luchas por los derechos laborales y por la democratización del Ecuador.

Más tarde, Febres Cordero, auspiciado por el Partido Social Cristiano, llega a la presidencia en agosto de 1984 y continúa impulsando el “programa de ajuste estructural” favoreciendo a poderosos “grupos empresariales de la costa con quienes mantenía vínculos”.

En este contexto, el intelectual habla del nacimiento de determinadas confederaciones¹⁴ que marcarían la lucha histórica y antisistémica del movimiento indígena, entre ellas, la constitución de la CONAIE. Tituaña reconoce que, aunque no fue “fundador directo”, sí participa y desde Cuba aporta a la Confederación, “solo que hay detalles que la historia nunca recoge”, así, reflexiona lo indispensable que es para la juventud contribuir al proceso nacional y narra:

“Sugiero a las autoridades cubanas que no nos canalicen la beca solo por nuestro Taller Cultural Causanacunchic, sino que la mejor interrelación es directamente con el movimiento indígena”¹⁵.

Dice esto con un rostro concentrado, “claro, con esta acción me gané enemigos y resentimientos, pero así empezaron a llegar más jóvenes indígenas becados al Estado Socialista”.

Es justamente, cuando Tituaña regresa a Ecuador, graduado como Doctor en Economía que se involucra en la elaboración del proyecto político de la CONAIE:

“Yo lo lideré, sistematicé, y provoqué reuniones, talleres, aportes para que la gente contribuya a este documento porque curiosamente, la dirigencia no se preocupaban por tener ese soporte del proyecto político, a veces nos excusamos de la cultural oral de los pueblos indígenas, pero no es verdad. No es muy honesto decir somos de la cultural oral y no de la cultura escrita, dije basta, es elemental, todo movimiento político tiene sus manifiestos, como el Partido Comunista, sus planes y sus

¹⁴ Ver apartado “Renovación organizativa” en Capítulo I

¹⁵ Tituaña, Auki. Entrevista realizada el 8 de abril del 2014. Quito, Ecuador.

respectivas propuesta de trabajo, sus declaraciones de principios, etc., por eso se logró hacer en 1993 el proyecto político”¹⁶

El intelectual hace un recordatorio del objetivo fundamental e histórico del proyecto político de la CONAIE: “consiste en la propuesta de construcción de un nuevo modelo de Estado Plurinacional”¹⁷. En este sentido, es válido el apunte de que, la superación del paradigma clásico de Estado Nación se debe al a necesidad de superación del modelo mononacional, que tiende a la homogeneización de la identidad nacional y de la diversidad cultural. Tituaña recuerda su rol como “director de planificación y director financiero” de la CONAIE:

“Hacía falta la sistematización porque había muchas resoluciones de asambleas nacionales, que estaban allí y no había orden. Por ejemplo, en la oficina misma de la CONAIE, era dormitorios, comedores, oficinas, era todo. Dijimos que no, había que respetarse uno. Yo estuve en Cuba muy joven, pero allá veía que el Partido Comunista, no por ser comunista deja de ser ordenado, tener autoestima, entonces, empezamos a organizarnos, y empezó otro disgusto porque los dirigentes que por ahorrarse un poco de centavo, dormían en las mismas instalaciones de la CONAIE”¹⁸.

El intelectual explica que, los indígenas se han “comprado” el discurso de pobreza – del Banco Mundial– y piensan mediante un “racismo estructural inconsciente” que no “poseen” las “cualidades de organización” debido a la condición étnica. Evidentemente, dice que este “sistema de dominación cultural y social” es heredado desde la Colonia (Tituaña, 2014).

Con este testimonio, claramente Tituaña invita al movimiento indígena a entrar en lógica “individualista e institucional”, con la cual pierde sentido la “esencia del sistema de vida comunitaria” (Macas, 2013), y sobre todo, la propuesta de “nuevas formas de hacer política” del movimiento. La construcción y reconstrucción de lo colectivo es imprescindible como vía concreta para gestionar el proyecto político de la CONAIE, y esencialmente, para el funcionamiento del sistema comunitario. Proviene en esta

¹⁶ Tituaña, Auki. Entrevista realizada el 8 de abril del 2014. Quito, Ecuador.

¹⁷ Proyecto Político de la CONAIE, 1994

¹⁸ Tituaña, Auki. Entrevista realizada el 8 de abril del 2014. Quito, Ecuador.

dirección, las críticas porque promueve una “partidocracia con un caudillismo terrible”¹⁹. Sus posiciones, evidentemente, tienen que ver con su experiencia estudiantil en Cuba y la percepción de la dinámica del Partido Comunista. Tituaña continúa explicando:

“Se nos quiere ver a los indígenas como todos pobrecitos, por la historia [...] Hemos incursionado en otras tareas que no sólo es la agricultura, hay gente en turismo, en importación y exportación, en la mecánica, en automotrices, hay otras ramas como la supermercados, estamos incursionando en la farmacéutico, creo que soy el único, hay otros que tienen oficinas jurídicas, asesoría contable, hay quienes trabajan en finanzas en las cooperativas, estamos en una diversidad de actividades”.²⁰

Es interesante remarcar que esas otras áreas en las que ha irrumpido el sujeto indígena demuestran otras realidades, ya que plantean otras necesidades que conllevan los cambios sociales y económicos, y que tienen que ver también, con un proceso de urbanización en las comunidades donde la agricultura ya no es la principal labor. Las élites indígenas emergentes están participando en los circuitos también de mercado capitalistas. Enseguida, Tituaña remarca que, en términos generales, “quieren matar el emprendimiento que de por sí no existe en las comunidades indígenas”.

Entonces, mediante la constitución de la CONAIE, se configura la propuesta de la creación de un *movimiento político* –Pachakutik– que permita a los colectivos indígenas asumir representación política, sin duda, este planteamiento, remite a la “introducción del indígena en la arena política moderna” en efecto, a la difusión de una serie de “categorías simbólicas foráneas” (Guerrero, 1997) a la tradición cultural de los pueblos, entonces, ¿Cómo incorporan historiográficamente los indios este discurso de ciudadanía? Nos parece importante ojear este punto porque Tituaña “será uno de los indios que gobernará el cantón de Cotacachi en la Provincia de Imbabura”.

¹⁹ Diversas entrevistas realizadas del 06 de agosto del 2013 al 06 de agosto del 2014 en Ecuador..

²⁰ Tituaña, Auki. Entrevista realizada el 8 de abril del 2014. Quito, Ecuador.

5.1 ¿Qué significa para la ciudadanía que gobierne un “indio”?

Discutimos cómo los indios incorporan el discurso moderno de la ciudadanía como un discurso de “normalización y sujeción” de la población india, pero también, y sobre todo, abordamos el panorama planteado por Andrés Guerrero, en el que pasamos de un sistema de diferencia entre los ciudadanos “protectores de indios” y los “tributarios”, a uno de “intermediarios ventrílocuos” y los “ciudadanos no-ciudadanos” (Guerrero, 1997).

Para hablar de la ciudadanía como “discurso de normalización” es necesario abordar dos elementos principales, el primero, tiene que ver con el “padroncillo” y el segundo, con el “tributo”. El Estado desde hace siglos dispone de su principal instrumento burocrático de control étnico, que Guerrero denomina el “padrón de indígenas tributarios”, este instrumento consiste en una disciplina y “una captura permanente del cuerpo del indio” – como individuo– (Foucault, 2012). En el “padroncillo” se registra un “nombre, apellido y parcialidad de origen a cada indígena sujeto al pago del tributo” (Guerrero, 2010: 23). En un sentido foucaultiano, los cuerpos, los comportamientos y los discursos de los indios tributarios están rodeados por un “tejido de escritura”, es decir una suerte de “plasma gráfico que los registra y los codifica” (Foucault, 2012: 69).

Para el Estado, este documento de registro representa un instrumento de “contabilidad y control” de los recaudadores del tributo, (Guerrero, 2010). En efecto, el cuerpo del “tributario” se vuelve visible y la representación del “padroncillo” reencarna esa especie de “investidura por la escritura y la centralización”, se constituye así, esta individualidad esquemática que plantea Foucault. En esta dirección, Guerrero explica:

“A finales del siglo XVI el tributo ordena la reproducción material de la minoría étnica que ejercía el poder, y con ello, su reproducción biológica y cultural” (Guerrero, 2010: 25).

Es hasta el siglo XIX, a comienzos de la constitución de un nuevo Estado, ese plasma gráfico –tributo–, pasa de tener un carácter meramente económico a un carácter político y social. Aquí, el intelectual Tituaña señala la importancia de la tarea que cumplen los caciques como “recaudadores” del tributo en los Andes ecuatorianos. Guerrero menciona otra función: la “distribución de tierras a los comuneros” y menciona que hasta el

periodo de la República, estos agentes deben cumplir una “doble vestimenta de legitimidades, la conferida por el reconocimiento del Estado nacional y la del acervo indígena” (Guerrero, 2010: 27 & Tituaña, 2014).

El intelectual coincide con ésta matriz foucaultiana de que, subyugar al “tributario indio” es una especie de tarea invisible que desempeñan los caciques, quienes poseen cualidades morales que representan una “distribución de la fuerza del poder” (Foucault, 2012). Así, el Estado realiza divisiones administrativas a nivel cantonal e incorpora a funcionarios blancos-mestizos, como jefes, tenientes políticos, concejales municipales, jueces cantonales y comisarios de policías, es decir, “se crea todo un sistema de poder en el cual los distintos individuos ocupan un sitio determinado y cumplen una serie de funciones específicas” (Foucault, 2012: 21).

Dentro de este sistema de poder, la ciudadanía, para Guerrero y Tituaña es un *privilegio de facto* otorgado a ciertas clases sociales blanco-mestizas. Durante la República, la ciudadanía simboliza una especie de poder “jurídico administrativo” que por ende, excluye a los indígenas:

“El estado central delega a los tenientes políticos atribuciones muy autónomas, tan eficaces como amplias, para verla sobre los más variados aspectos de la vida cotidiana de los indígenas (Guerrero. 2010: 47).

Ahora, el ejercicio de la ciudadanía como “privilegio de facto” otorgado a ciertas clases sociales blanco-mestizas (Guerrero, 2010), encuentra su origen en la primera Constitución Política del Ecuador en 1830. Este instrumento disciplinario en su artículo 12 estipula requisitos puntuales:

“Para entrar en el goce de los derechos de ciudadanía, se requiere: 1. Ser casado, o mayor de veintidós años; 2. Tener una propiedad raíz, valor libre de trescientos pesos, o ejercer alguna profesión, o industria útil, sin sujeción a otro, como sirviente doméstico, o jornalero; 3. Saber leer y escribir.”

Tituaña resalta que el Estado, a través de su instrumento, separa a los ciudadanos y a los tributarios, excluyendo a estos últimos del ejercicio de la ciudadanía asignándoles un “tutor” y cuestiona *¿cuántos indígenas sabían leer y escribir?* “Justo por eso es importante

erradicar el analfabetismo”. A saber, esta Constitución Política, reproduce el tratamiento colonial de la cuestión indígena reflejado en los términos del artículo 68:

“Este Congreso constituyente nombra a los venerables curas párrocos por **tutores y padres naturales** de los indígenas, excitando su ministerio de caridad en favor de esta clase **inocente, abyecta y miserable.**”

Entonces, durante el periodo de la República, la visibilidad del indio tributario continúa, pero queda bajo la “tutela” de la Iglesia. Tituaña alude que para 1857, el Estado deroga el estatuto de tributario y elimina las clasificaciones de identificación étnica.

A partir de aquí, las comunidades indígenas quedan abandonadas en manos de la política de los distintos poderes particulares (Guerrero, 1997). El intelectual aterriza este panorama a Cotacachi y cuenta que, es a partir de la década de los setenta que, se inicia un proceso de “formación” de la ciudadanía indígena en el marco de un sistema gamonal. Este sistema consiste en el “poder de los terratenientes, titulares de autoridad”, es por eso, enfatiza Tituaña, que durante la década de los 70 hasta los 80 la figura de ciudadanía se da en un contexto de “conflictos con el poder gamonal” (Ortiz, 2004 & Tituaña, 2013).

En efecto, esta derogación introduce un esquema de individualización a través de cualidades modernas: igualdad y ciudadanía. De acuerdo a Tituaña, son nociones construidas a partir de un esquema colonial y bases legales racistas. Aquí, el Estado moderno desconoce la existencia de una cultura política en la organización social de los pueblos indios. Por contrario, la introducción del agente indígena en la política moderna construida desde el escenario legítimo del Estado-nación, consiste en la difusión y el aprendizaje de una serie de categorías simbólicas, por ejemplo, ley, fuerza pública, patria, libertad individual, derechos civiles y políticos representaciones (en gran parte) ajenas a la tradición cultural de los pueblos indígenas.

En esta dirección, la noción de “participación política” se vincula con la concepción directa de *democracia representativa*, la cual es tradicionalmente restringida al simple ejercicio del sufragio (Guerrero, 1990 & Tituaña, 2013). Cabe mencionar que la adquisición del derecho al voto de la población indígena constituye una cuestión relativamente reciente, debido a “requisitos legales” que condicionan el acceso a los derechos políticos en base a criterios de independencia económica.

Entonces, vemos que cuando Tituaña habla de la participación política del indígena, se interroga sobre el proceso histórico de politización que integraría a este dentro de la cultura política nacional. Los pueblos integran el proceso de politización al producirse una toma de “conciencia colectiva”, según la cual sus intereses locales dependen, en una medida cada vez mayor, de los intereses nacionales en construcción. En este sentido, la conflictividad social local, inherente a la cultura política tradicional de los pueblos y nacionalidades indígenas, tiende progresivamente hacia una articulación con los clivajes tradicionales de la vida política ecuatoriana (entre costeños y serranos, laicos y ecuménicos, obreros y patronos, terratenientes y peones, etc.).

Ahora respecto a la adquisición del derecho al voto, debe entenderse como parte de la participación política convencional que, se define como el conjunto de actividades mediante las que el elector está habilitado para entrar en contacto con el mundo *segregado del poder*, pero de manera superficial y respetando ciertas contingencias rituales, reguladas en derecho. En este sentido, el sufragio consiste en una participación restringida, bajo la cual el elector está llamado a responder preguntas cuyos enunciados son prefabricados.

El intelectual rememora que cuando Ecuador “sale de la dictadura” (1978-1979), se otorga el *derecho facultativo* al voto a las personas analfabetas. Así lo indica la Constitución de 1978:

“Artículo 52.- El voto es universal, igual, directo y secreto, obligatorio para los que sepan leer y escribir y facultativo para los analfabetos. Tendrán derecho a voto los ecuatorianos que hubieren cumplido dieciocho años de edad y se hallaren en goce de los derechos políticos”²¹

Tituaña dice que en esta época:

“Un 90 % de indígenas son analfabetos, no sé dice que se nos deja votar a los indígenas por primera vez, se maquilló la autorización diciendo que es a los analfabetos”.

Tituaña reitera que en Cotacachi, los “tenientes políticos” se “aprovechan” del analfabetismo de los indígenas. Es para el período 1974 – 1982 que corresponde al periodo

²¹ Constitución Política del Ecuador de 1978.

más “dinámico de la reducción del analfabetismo”: el número de analfabetos disminuye a un ritmo del 5,4% por año. Específicamente, para la década de los ochenta, el analfabetismo se reduce al 4,2% anual y en los años 1990, al 2,3%. La desaceleración del combate al analfabetismo puede explicarse, por un lado, por la “dificultad” de alfabetizar a las personas de mayor edad, y por otro, por la “reducción del gasto público” en educación y el empobrecimiento de los hogares (Ponce, 2003: 4-6).

Gráfico 1.
Evolución de la tasa de analfabetismo en Ecuador

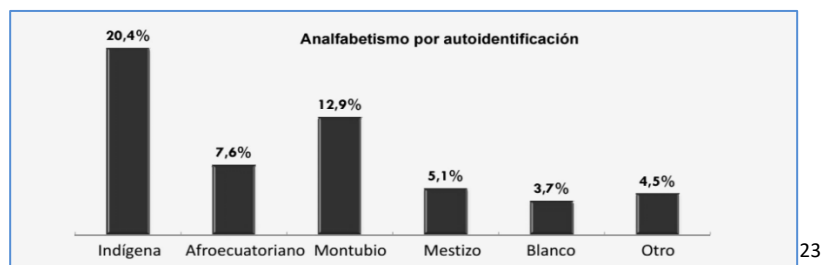


Fuente: SIISE, con base en Censos de Población y Vivienda. INEC.

22

Tituaña refiere que, el modelo educativo tiene una tendencia a favorecer a los sectores medios y altos, particularmente en las ciudades, es en este sentido que, la población indígena, en gran medida, es excluida de sus “beneficios educativos”. En este plano, en la actualidad, de acuerdo a los resultados del último censo de población y vivienda en Ecuador realizado por el INEC, encontramos que, la población con mayor tasa de analfabetismo son los pueblos indígenas con el 20.4% (seguidos por el pueblo montubios con un 12.9%), tal como lo vemos en el siguiente gráfico:

²² SIISE con base en Censos de Población y Vivienda 1950, 1962, 1974, 1982, 1990 y 2001. Gráfico tomado de “un perfil del analfabetismo en el Ecuador: sus determinantes y su impacto en los ingresos laborales” realizado por Juan Ponce Jarrín. Disponible en http://www.comparte.org/wp-content/uploads/2013/06/perfil_analfabetismo-Ecuador.pdf



23

En esta dirección es que, Tituaña trabajaría durante su periodo de alcalde para combatir el analfabetismo en Cotacachi. El intelectual reflexiona que, a pesar de que se han realizado importantes avances en la reducción del analfabetismo, mediante diversas campañas y programas, sin duda, la mayor desventaja la encontramos entre la población indígena, que para la época el 20,4% de ella es analfabeta. Y el mayor retraso es, sin duda, el de las mujeres indígenas “más de un tercio de ellas (37%) no ha aprendido aún a leer y escribir” (Ponce, 2003: 4).

Es en este marco, que Tituaña expresa que la apuesta de la participación política obligatoria de los pueblos y nacionalidades en la política instituida en el Estado, se complementa con la creación de un nuevo partido político: Movimiento Pachakutik²⁴. Reconoce, que hasta el año 1995, “todavía” los indígenas están con temor de ejercer el derecho al voto”. Pero también dice que, la fundación en 1995 de este Movimiento representa una “plataforma propia de los pueblos indígenas para demostrar que sí hay capacidades y que se puede aportar a la democracia”²⁵ y se sincera:

“Había muchas preocupaciones de los dirigentes históricos, ya que siempre fuimos utilizados por los partidos de izquierda, de derecha, por la iglesia, por el sindicalismo, porque nunca nos han dejado actuar con autonomía”.

Respecto de la participación política, mediante el Movimiento Pachakutik, también, Tituaña reconoce la existencia de dos posiciones, (que ya referimos) la de la “dirigencia

²³ Fuente: Resultados del censo 2010 de población y vivienda en el Ecuador www.ecuadorencifras.gob.ec

²⁴ En el capítulo III se aborda con detalles la historia del Movimiento de Unidad Plurinacional Pachakutik Nuevo País

²⁵ Tituaña, Auki. Entrevista realizada el 8 de abril del 2014. Quito, Ecuador.

tradicional histórica” versus los “nuevos cuadros de profesionales indígenas que iban surgiendo”²⁶. Tituaña forma parte del grupo de estos últimos.

“Muchos dirigentes históricos no confiaban en el protagonismo que podríamos tener los pueblos indígenas interviniendo en elecciones, había mucho puritanismo en el accionar político del movimiento indígena. Algunos dirigentes juegan bien a la politiquería, obviamente han ido prostituyendo nuestros símbolos tan elementales como el bastón de mando y nuestros principios milenarios”²⁷.

Con las primeras elecciones de 1996, el Movimiento Pachakutik demuestra “el primer desafío al poder estatuido a la cultura política (mestiza) ya que aquí, “aparecían candidatos indígenas liderando y encabezando las listas a la alcaldía, a la prefectura, a la diputación”, en estas primeras elecciones municipales son elegidos cuatro alcaldes indígenas en los municipios de Cotacachi (provincia de Imbabura), Saquisilí (provincia de Cotopaxi), Guamote (provincia de Chimborazo) y Suscal (provincia de Cañar) (García, 1999).

Entonces, a nivel local, el movimiento indígena irrumpe en el espacio público para cuestionar el sistema político vigente. Entre los cuatro alcaldes electos se encuentra justamente, Auki Tituaña. El alcalde cuenta (al igual que algunos dirigentes e intelectuales entrevistados) que en su oficina, además de una *wipala*²⁸, tenía dos fotografías (a las cuales refería orgullosamente), la primera de *El Che Guevara* y la segunda de *Fidel Castro*.

Tituaña reconoce la importante alianza entre el Movimiento Pachakutik y la Unión de Organizaciones Campesinas de Cotacachi (UNORCAC) que “lo llevan a ganar a las elecciones”. Esta última Organización, se crea en 1977 y demanda principalmente, “igualdad ante la ley, trato justo por la justicia, de derecho a expresión y asociación de los indígenas” (Ortíz, 2004: 23). La UNORCA aglutina al 40% de la población y es la organización “más fuerte en la dinámica local” que articula las luchas campesinas, y más tarde, las luchas étnicas. Es decir, contribuye al proceso organizativo en Cotacachi.

A partir 1996, en Cotacachi se inaugura un proceso de “democracia participativa” que protagonizará durante la administración de Tituaña. Esta “propuesta exitosa” de

²⁶ Ibíd.

²⁷ Tituaña, Auki. Entrevista realizada el 8 de abril del 2014. Quito, Ecuador.

²⁸ Bandera del movimiento indígena

democracia participativa está “inspirada” en modelo de Porto Alegre. Por lo tanto, el gobierno municipal de Tituaña se destaca por su “carácter innovador y democratizador” (Lalander, 2010 & Tituaña, 2014). En este sentido, con el gobierno de Tituaña se crea la Asamblea de Unidad Cantonal de Cotacachi (AUCC), la cual permite instaurar el proyecto de “democracia participativa”, mediante la participación de “actores políticos claves”.

El alcalde realiza una valoración durante su periodo:

“Ha sido una experiencia importante en casi once años. En todos los sentidos el proceso en Cotacachi ha sido dinámico, con los programas que implementamos los resultados han sido positivos, fue difícil que un indio gobernará el cantón, algunos, tenían miedo de ser parte del Movimiento Pachakutik, porque está todavía el imaginario que es un partido solo de indígenas porque ha tenido coordinadores indígenas [...]”²⁹

La experiencia de alcalde de Tituaña permite ver que, esos “imaginarios” que dividían a los ecuatorianos en dos grandes grupos están siendo refutados: los blancos-mestizos ciudadanos y los otros (Guerrero 1998: 114). Lalander ha explicado que, cuando Tituaña gana las elecciones existe una especie de “temor” por parte de los “funcionarios municipales blancos mestizos a “ser despedidos”, y explica que ocurre un fenómeno contrario:

“Al observarse los avances en la administración municipal, la popularidad del alcalde indígena creció entre estos ciudadanos urbanos. Aún más, Tituaña animó a los vecinos urbanos para que se organizaran y en 1998 se creó la Federación de Barrios Urbanos” (Lalander, 2010: 64).

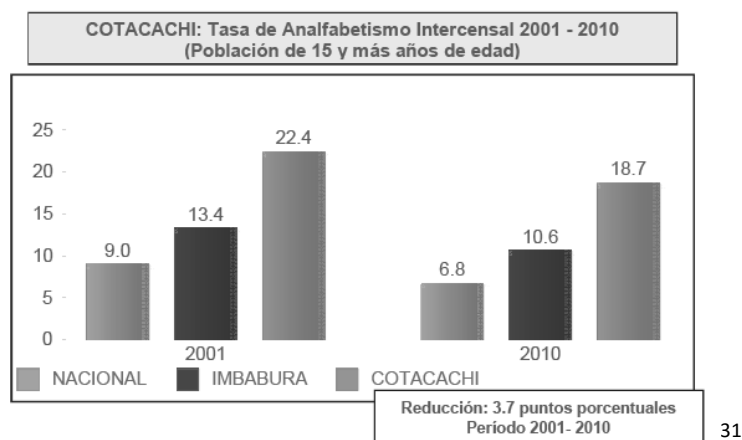
En este sentido, Tituaña explica que “los blancos mestizos” en un principio, se muestran “sorprendidos” y dudan de las “capacidades de un indio”, pues sin duda, con la suscripción del agente indígena, se rompe la “herencia colonial” de la participación política monopolizada por parte de dichos sectores, en cambio, dice que otros tenían la “confianza en él” por tener un capital cultura y haber estudiado en el extranjero. Este “apoyo electoral” por parte de tales sectores blancos mestizos, se ve reflejado en las reelecciones de Tituaña en

²⁹ Tituaña, Auki. Entrevista realizada el 8 de abril del 2014. Quito, Ecuador.

el 2000 con el 78,03% de los votos, (el doble de lo que obtiene en 1996), y con el 55,49 % en el 2004 (Lalander, 2010 & Tituaña, 2014).

En suma, Tituaña refiere a su periodo de alcaldía y a la “célebre” *democracia participativa* que permite incorporar diversos actores sociales de Cotacachi. Una propuesta de cambio para Tituaña consiste en “formular una nueva generación de políticos” y defiende la tesis de que, se deben “mirar” los desafíos estructurales que enfrentan los pueblos indígenas para “superar el conformismo”.

Durante toda nuestra conversación, la temática del analfabetismo siempre está vigente. El interés del intelectual para combatir el analfabetismo se manifiesta durante su administración que, se realiza el Programa *Yo sí puedo*, programa mediante el cual Cotacachi, se declara en 2005 *Primer Territorio Libre de Analfabetismo en el Ecuador*, con ello, se alfabetiza a 1.700 personas mayores de 15 años en un período de 12 meses, a un costo de 18 dólares por persona, y se reduce la tasa de analfabetismo en el municipio del 22,3% (abril de 2002) al 3,8%³⁰ Durante la gestión de Tituaña, se observa la disminución de tasa de analfabetismo como se muestra en el siguiente gráfico:



31

Ante este evento, el intelectual expresa que, “es un día especial [...] se ha cumplido a pesar de la falta de apoyo del anterior gobierno”³². El programa se implementa en zonas que aún no cuentan con luz eléctrica, y para la metodología se utiliza principalmente, videos, el facilitador pertenece a la comunidad indígena, (responsable de impartir las clases, organizar lugares y horarios), sin duda, el alcalde recuenta la participación esencial

³⁰ Informe de la “evolución de la alfabetización en Ecuador” realizada por la UNESCO. Disponible en <http://unesdoc.unesco.org/images/0018/001851/185161s.pdf>

³¹ Fuente: INEC

³² Global Exchange <http://www.globalexchange.org/>

de asesores cubanos en la implementación del *Yo sí Puedo* (Tituaña, 2013). Cabe resaltar que los programas promovidos son en castellano y no en educación bilingüe.

La gestión de Tituaña como alcalde obtiene reconocimientos a nivel internacional, el primero, *el Internacional Dubai a las Mejores Prácticas*, otorgado por el Municipio de Dubai y ONU-HABITAT (2000), el segundo, *Ciudad de Paz*, otorgado por Unesco (2002) y el tercero denominada *Ciudades Digitales*, otorgado por Asociación Iberoamericana de Centros de Investigación y Empresas de Telecomunicaciones (2007) (Tituaña 2013).

Por último, el alcalde dice que su trabajo se guía con los tres valores esenciales *ama killa*, no a la pereza, *ama llulla*, no a la mentira, *ama shua*, no al robo. Sin embargo, asegura que “no todo va de maravilla”, recibe también fuertes críticas: “Soy pendejo porque no hice fortuna, negocios, para unos soy pendejo para otros soy una élite indígena”. La reflexión del intelectual nos traslada al debate respecto de la noción poncho dorado y a la expulsión del agente del Movimiento Pachakutik por sus “vínculos con la derecha”.

5.2 Breve reunión con la derecha ecuatoriana³³

Un 13 de septiembre del 2013, asistí a una reunión convocada por el Movimiento político Creando Oportunidades (CREO) que pertenece a una ideología de “centro derecha”, liderado por el banquero Guillermo Lasso³⁴. Sabía dónde me metía, “ingenuamente”, especulé en las consecuencias para mis futuras entrevistas el hecho de asistir a la reunión, así que concluí que, de este cantón provincial no saldría nada, todo lo contrario. ¿Cómo llegué a tal reunión? cuando un *taita* me recibió en la Provincia de Chimborazo, me dijo que iríamos a un encuentro. Al llegar al lugar convocado, adornaba en la entrada de un local una “lona” con letras gigantes las iniciales: CREO.

Todos sentados formamos un círculo con las sillas. Escuchaba las explicaciones. Lo primero que pregunté interiormente, fue ¿por qué los dirigentes e intelectuales más críticos y participes del Consejo Ampliado asisten a una reunión convocada por la derecha tradicional? ¿Qué juego está de por medio?, al final, me pareció interesante “conocer” las propuestas políticas del Movimiento CREO con el que se vinculó el ex alcalde Auki Tituaña. Decidí escuchar, nos presentamos y ellos, agradecieron la presencia de “los hermanos mexicanos en el Movimiento CREO”, de hecho, refirieron a la lucha del Ejército Zapatista de Liberación Nacional diciendo que “comparten muchas luchas” en común. Honestamente, tenía que refutar esta idea, pero no me atreví (por múltiples razones).

Los dirigentes e intelectuales participes en la reunión, habían sido los que principalmente, han criticado “duramente” al ex alcalde de Cotacachi, cuando este “intentó” ser binomio presidencial de Guillermo Lasso, (mediante el Movimiento CREO). Este tema, sin duda, salió a la luz en la reunión asistida. De hecho, en este momento recordé la explicación del *taita* en algún Consejo Ampliado:

“Razón tuvimos de no reconocerlo como dirigente de la CONAIE, no estuvimos equivocados cuando le dijimos que está en la tendencia de la derecha”.

³³ En este apartado “Breve reunión con la derecha” hablaré en primera persona porque particularmente, se vincula con mi experiencia en el trabajo de campo. El resto del capítulo hablaré en primera persona del plural.

³⁴ Superministro de Economía durante el gobierno de Lucio Gutiérrez y ex gobernador de la provincia del Guayas. Actualmente dirige el Movimiento CREO

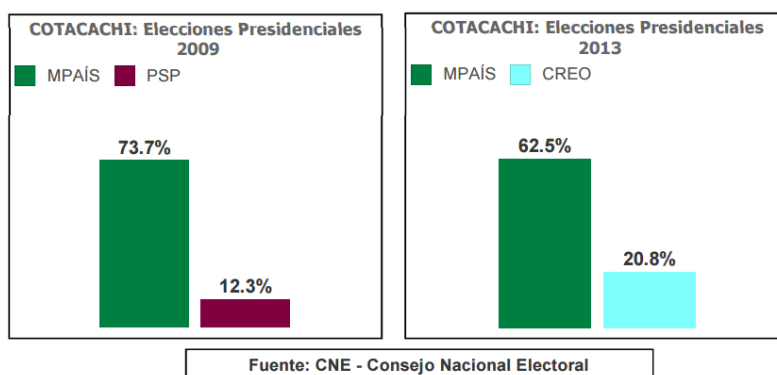
Me pareció interesante cómo un grupo de agentes indígenas “está coincidiendo con la derecha”, pero se moviliza al mismo tiempo, en las dinámicas y posiciones políticas del movimiento indígena. La reunión continuó. En este espacio se abordó un tema principal: el rol de Mariano Curicama (ex consultor del PRODEPINE, ex fundador del Movimiento Pachakutik y expulsado del mismo en el 2012), actual prefecto de Chimborazo por la coalición política entre el Movimiento Pachakutik (local) y Alianza PAIS (movimiento gubernamental). Se analizó en este contorno, la “filtración” del gobierno actual y la cooptación política hacia Curicama y en general, hacia “determinados” intelectuales y dirigentes cooptados. El objetivo de la reunión era “hacerle frente” al gobierno encabezado por Rafael Correa.

Un sinfín de contradicciones y preguntas me surgían. Cuando salimos de la reunión, con gran interés pregunté, *Taita ¿Qué le pareció la reunión?* Y simplemente, me respondió, “había algunos intereses políticos”. Ingenuamente pregunté *¿pero usted sabía que era una reunión convocada por el Movimiento CREO?* “sí, sabíamos”, guardó silencio, no hubo más explicaciones y continuó manejando hacia la comunidad que nos dirigíamos.

Quise recordar este paisaje porque me parece esencial para explicar la expulsión de Auki Tituaña de la CONAIE y del Movimiento Pachakutik y también, porque es interesante como un agente se moviliza en “espacios prohibidos” (en un sentido político) a espacios que no asistirían como “perteneciente a una clase social”. Con este escenario ejemplificado, primero, observo que entre los intelectuales indígenas existe una desmembración que pone de por medio, intereses políticos. Segundo, que determinados dirigentes e intelectuales que se muestran “críticos” frente al acercamiento de actores indígenas con sectores de la derecha son los mismos que participan en esta permeabilidad política.

5.3 Auki Tituaña expulsado del Movimiento Pachakutik por “vínculos con la derecha”

Como se muestra a continuación en la gráfica, después de once años, Tituaña pierde las elecciones municipales en el 2009. A partir de aquí, en Cotacachi gobierna Alberto Arango, candidato del movimiento gubernamental, Alianza PAIS. En este sentido, la postulación de Tituaña pierde “fuerza política”, mientras que, para las elecciones presidenciales del 2013, el intelectual es “expulsado definitivamente” del Movimiento Pachakutik y aparece declarando ante los medios convencionales, “la posibilidad de un binomio” con el Movimiento CREO de “centro derecha” liderado por Guillermo Lasso.



En este marco (2012), se realiza la expulsión de Tituaña del movimiento indígena como “rechazo” a la vinculación con el candidato presidencial Lasso. El presidente de la CONAIE, Humberto Cholango declara:

“Lasso está utilizando la imagen de Tituaña folclóricamente y a los indígenas como fachada de su candidatura”³⁵.

Por su parte, Tituaña expone:

“Yo fui muy sincero dentro de Pachakutik en Cotacachi y en Imbabura. Yo hacía insistentemente este llamado, que tenemos que pensar en una alianza amplia, pluralista, democrática y progresista. Sin duda, hay un cariño y un amor que no

³⁵ La hora nacional (2012). CONAIE expulsa a Auki Tituaña por formar parte del binomio presidencial con Guillermo Lasso.

desaparecerá por Pachakutik, el color del arco iris estará en nuestro corazón y en nuestra mente siempre. El plan B era la Asamblea, en caso de que Don Guillermo y su equipo pudieran considerar que no era mi momento”³⁶

La cercanía política de Auki Tituaña junto con los banqueros y empresarios (Joyce de Ginatta, Guillermo Lasso, Mauricio Pozo, Abelardo Pachano, Luis Fernando Torres) y con “políticos de la derecha” (César Montúfar y Martha Roldós) ha provocado antagonismos entre las élites indígenas del movimiento indígena, pero también ha provocado reacciones en las bases comunitarias, este panorama se puede leer como contradicciones de clase.

En torno a este punto prevalecen dos críticas importantes por parte de los intelectuales por parte de las bases, simpatizantes de la CONAIE y del Movimiento Pachakutik. Para estas, Tituaña es percibido como “radicalizado en sus posiciones de derecha, pretendiendo inducir una alianza de los indígenas con conspicuos representantes de la oligarquía”³⁷, segundo, reconocen la posición de la CONAIE, “mostró algo de dignidad en cuanto al poncho dorado Auki Tituaña al expulsarlo por recalar en CREO. Y ahora, ¿a dónde irá voto indígena?”³⁸

También, existen determinadas percepciones de las élites indígenas acerca de este evento político. Por un lado, las élites “dentro” del movimiento indígena expresan un “desacuerdo” y “señalan” al ex alcalde como “traidor” por sus vínculos con la derecha, generalmente, este grupo que se moviliza en contra del gobierno actual, prioriza coaliciones políticas con (también) sectores de la derecha tradicional, pero se encuentran “dentro” del movimiento Pachakutik, aquí, surgían las “etiquetas” directas como poncho dorado hacia el agente.

Entonces, vemos la diversidad de testimonios. Aquí, los intelectuales indígenas (que movilizamos durante el desarrollo de los diversos espacios sociales) opinan respecto de la decisión política del agente Tituaña.

El *Yachak* Luis Maldonado que, pertenece al campo académico explica:

“Antes era muy difícil ubicar alguien que está con la derecha como militante, ahora tú ves a Auki Tituaña que se supone era seguidor de Fidel Castro y del Che Guevara

³⁶ La hora (30 de octubre de 2012). Auki Tituaña: no traicioné al movimiento indígena.

³⁷ PCMLE. Disponible en http://www.pcmle.org/EM/article.php3?id_article=4642

³⁸ Twitter. (29 de octubre del 2012). Patluz. Nombre de usuario: @Patovegaluzuria

y está con el CREO, eso nos muestra cuanto ha cambiado las condiciones materiales”³⁹

El ex funcionario de PRODEPINE, Ariruma Kowii que se moviliza únicamente en el campo académico coincide también, con las opiniones anteriores:

“Ahí existe una decisión personal, una desviación personal, porque supuestamente él era un radical de izquierda, una cosa es el discurso, otra cosa es la práctica, cuando él estaba en la alcaldía tenía la foto enfrente del Che Guevara y de Fidel Castro y después ya está con Nebot y Lasso, pero es porque hay cálculos individuales, es porque hay una degeneración de su ser, el tema del poder te daña, entonces, eso le pasa al indio, al negro, al mestizo, es normal, los indios no somos santos, también tenemos nuestras debilidades”⁴⁰

Ahora, en relación a agentes que pertenecen al movimiento indígena exponen. La intelectual Nina Pacari que se moviliza en los espacios de la CONAIE y ECUARUNARI, explica:

“Habiendo sido un alcalde de referencia que aplicó en la administración principios básicos para hacer una buena gestión, tuvo su límite y su límite fue la ruptura con el proceso de organización y que no es suficiente ser talentoso ni aplicar temporalmente los principios, sino la coherencia con el proceso, la fidelidad con el proceso y si a ese proceso, que es colectivo, no le pongo un equilibrio, sino que superpongo lo individual, viene la ruptura”⁴¹

Otro agente que también participa en este espacio social explica:

“Tituaña pertenece a esa clase social que básicamente es comerciante, que logra un poderío económico y una incidencia política, por tanto, tiene poder político y ese poder político lo orientan a sus intereses personales”⁴².

³⁹ Maldonado, Luis. Entrevista realizada el 12 de noviembre del 2013. Quito, Ecuador.

⁴⁰ Ariruma, Kowii. Entrevista realizada el 23 y 24 de octubre del 2013. Quito, Ecuador.

⁴¹ Pacari, Nina. Entrevista realizada el 14 de octubre del 2013. Quito, Ecuador.

⁴² Diversas entrevistas realizadas. Suprimí el nombre del intelectual puesto que no tengo autorización para usarlo.

Por su parte, Lourdes Tiban, asambleísta del Movimiento Pachakutik, se sorprende porque “su formación [de Tituaña] fue de izquierda, y no entiende este giro a la derecha”⁴³.

Por último, Humberto Cholango, presidente de la CONAIE opina:

“La CONAIE no tiene nada que ver en la alianza entre Tituaña y Guillermo Lasso porque ahora se ha sacado el poncho y mostró su verdadera imagen”⁴⁴.

Sin duda, este acontecimiento representa una crisis del Movimiento Pachakutik que se resiente en las elecciones presidenciales desde el 2009. Un síntoma es que, la UNORCA junto con Minga Intercultural pasan a la defensa y filas de la Revolución Ciudadana, como resultado de ello, en las últimas elecciones presidenciales del 2013, Rafael Correa gana principalmente, con el apoyo “indígena local”, obteniendo el 63% de los votos. Actualmente, en Cotacachi existen tres programas sociales promovidos arduamente durante su gobierno: Bono de Desarrollo Humano (con 8591 beneficiarios), Crédito de Desarrollo Humano (con 9 beneficiarios), Instituto de la Niñez y la Familia (con 2759 beneficiarios)⁴⁵

Ahora, ¿Cuál es la apuesta del agente Tituaña que prioriza las coaliciones políticas con sectores políticos de derecha? Wallerstein explica que a partir de la filosofía política durante el siglo XIX surgen tres “ideologías políticas”, conservadurismo, liberalismo y socialismo. “Las tres ideologías han cambiado y se han mantenido en lucha entre sí” (Wallerstein, 2011: 76). No pretendemos centrarnos en el debate respecto del concepto “ideología”⁴⁶ sino más bien, cómo se traduce esta escena en Ecuador, y desde que perspectivas son vistas estas luchas ideológicas, porque sin duda existe una visible línea que separa los intereses políticos del movimiento indígena y del Movimiento CREO.

En Ecuador se encuentra en el viejo debate respecto de las ideologías políticas que derivan a partir de la fundación de la República: conservadurismo y liberalismo. Es hasta la segunda mitad del siglo XX cuando surge el “socialismo democrático” y la “democracia cristiana”, que reencarnan la ideología de izquierda y derecha en el ámbito político. en el país, históricamente, la derecha se caracteriza por la “liberalización de los servicios

⁴³ El universo (29 de octubre, 2012). Indígenas dicen que Tituaña giró a la derecha. Recuperado <http://www.eluniverso.com/2012/10/29/1/1355/indigenas-dicen-tituana-giro-derecha.html>

⁴⁴ En rueda de prensa abierta, realizada en Quito, Ecuador.

⁴⁵ INEC Censo Población y Vivienda 2010

⁴⁶ Para mayor detalle sobre esta categoría, sugerimos ver *La ideología alemana de Marx y Más allá del liberalismo* de Wallerstein.

públicos, sometiéndolos a un régimen de libre competencia, fomentando la prestación de estos servicios por parte de las empresas privadas” (Cevallos, 2011: 21) mientras que la izquierda, propone que los servicios públicos deben ser controlados y planteados por instituciones Estatales, “la izquierda asegura que de esta manera se garantiza la prestación del servicio con una visión social que responde a los intereses de las grandes mayorías y no a los intereses de unos cuantos empresarios” (ibíd.) Referimos a este debate entre la derecha y la izquierda porque el Movimiento CREO se asume como un partido político de “centro derecha”.

Se debe mencionar que, debido “trabas burocráticas⁴⁷” finalmente, Tituaña no participa como “candidato” a vicepresidente del Movimiento CREO. Estas trabas se refieren a que, necesariamente Tituaña debe presentar ante el Consejo Nacional Electoral un “certificado” donde consta su expulsión del Movimiento Pachakutik para poder participar, sin embargo, este último argumenta que para la expulsión del agente, “debe haber un proceso de defensa, investigación, réplica y contrarréplica” y anuncia, mediante su representante, la asambleísta Lourdes Tiban que, “este caso será analizado después de las elecciones del 17 de febrero”:

“Además, el artículo 336 del Código de la Democracia ordena que los afiliados y adherentes permanentes no podrán inscribirse como candidatos en otras organizaciones políticas a menos de que hubiese renunciado con 90 días de anticipación a la fecha del cierre de las inscripciones del proceso electoral. Y ese no es el caso de Tituaña”.

En estas elecciones presidenciales (2013) Guillermo Lasso obtiene el segundo lugar a nivel nacional. Actualmente, cuenta con dos asambleístas nacionales⁴⁸ y cuatro provinciales (Chimborazo, Esmeralda, Loja y Pichincha), un prefecto y veinte alcaldes.

⁴⁷ Tituaña entregó un certificado donde consta su aceptación a su expulsión del Movimiento Pachakutik, sin embargo, según este mismo Movimiento “debe haber todo un proceso de defensa, investigación, réplica y contrarréplica”. Disponible. La hora. (6 de Noviembre de 2012). Lasso inscribirá su candidatura en el Consejo Nacional Electoral el jueves. Recuperada de http://lahora.com.ec/index.php/noticias/show/1101418440/-1/Candidatura%20de%20Auki%20Titua%C3%B1a%20podr%C3%ADa%20complicarse%20.html#.V7Dk_pjhDIU

⁴⁸ Asambleístas nacionales: Mae Montaña y Patricio Donoso. Asambleístas provinciales: José Moncayo, Ab. Pavel Chica, Raúl Auquilla, Andrés Paez.

Asimismo cuenta con representación en el Parlamento Andino⁴⁹. El Movimiento CREO aglutina “sectores de derecha” y surge apenas en el 2010:

“Nace de la inquietud de construir una organización política que pudiera representar una alternativa dentro del escenario nacional, que permitiera a muchos ecuatorianos aportar nuestras ideas libremente, uniendo esfuerzos con el objetivo de buscar soluciones urgentes a los grandes problemas nacionales”⁵⁰.

Sin embargo, las fisuras políticas entre las élites indígenas continúan vigentes justamente, por este hecho reiterado del acercamiento político entre intelectuales indígenas y empresarios inmiscuidos en partidos políticos de derecha. Guillermo Lasso y Auki Tituaña continúan “cercaños” –políticamente hablando–. Actualmente, Lasso “no descarta” la “posibilidad de una participación” junto con el intelectual indígena para los comicios del 2017.

Tituaña vuelve a explicar lo importante que es una “nueva generación de políticos”. Mientras el agente simpatiza con el Movimiento CREO, decide fundar y dirigir el Movimiento Humanista GENTE, por lo tanto, funge como Director Nacional, ambos movimientos reúnen propuestas políticas cercanas, por lo tanto, tampoco “no descarta” la posibilidad de participar como binomio de Lasso:

“Estamos discutiendo la posibilidad de un binomio, hay apertura y responsabilidad, para ello esperemos que en los próximos meses podamos anunciar una resolución, estamos trabajando con Compromiso Ecuador, CREO es parte, tenemos importantes conversaciones con la organización de servidores públicos, jubilados del país, de grupos de militares y policías de servicio pasivo, con grupos campesinos, con jóvenes ecologistas, y con mujeres de tal manera que hay una buena estructura que pueda dar un soporte a cualquier candidato de la costa especialmente [...] cuento con el apoyo de autoridades y dirigentes de la Amazonía, de comunidades de la provincia de Imbabura, de amplios sectores de comunidades indígenas quichuas que

⁴⁹ El 25 de octubre de 1979 se suscribió el Tratado Constitutivo del Parlamento Andino, institucionalizándolo como el órgano político, deliberante, representante de los pueblos, así como garante de los derechos y la democracia en la Comunidad Andina. Posteriormente, en 1996 mediante el Protocolo de Trujillo que modifica el Acuerdo de Cartagena, los gobiernos de la subregión le otorgaron atribuciones supranacionales, al definirlo como la instancia de Control Político del Sistema Andino de Integración-SAI en Historia del Parlamento Andino <http://www.parlamentoandino.org/>

⁵⁰ Movimiento CREO. Disponible en <http://creo.com.ec>

están muy felices y muy dispuestos a la lucha respetivas en la contienda electoral (...) Me ha llamado el ex presidente de la CONAIE de Cotopaxi para respaldar mi candidatura”⁵¹

El Compromiso Ecuador surge en el 2014 como un colectivo al cual pertenece tanto el Movimiento CREO, liderado por Lasso como Movimiento Humanista GENTE⁵², liderado por Tituaña.

Existen diversas posturas de las élites indígenas, mientras que unas apelan a que, la ideología de izquierda y derecha no importa siempre y cuando se trabaje desde “el apoyo y espíritu de las bases comunitarias”, otras critican fuertemente, la mezcla de las dos para las tareas políticas necesarias en la construcción del Estado Plurinacional. En cambio, otro grupos de la élite en el campo político, reclaman que “debe seguir vivo el espíritu” de izquierda con el que se plantea la Constitución de Montecristi (2008). Actualmente, en las diversas posiciones políticas de las élites indígenas, prevalecen dos temáticas principales, el tema de los comicios electorales para el 2017 y el diálogo con el gobierno actual.

Guillermo Lasso ha declarado que su Movimiento pertenece a “centro derecha”:

“[...] el movimiento CREO es un movimiento de centro derecha, que, de alguna manera, está pujando por un espacio de representación de ese sector, que lo ha venido representando en los últimos años o décadas el Partido Social Cristiano, y, sin duda alguna, creo que es una organización que tiene vida propia hoy porque tiene estructuras naciones en las 24 provincias del país”⁵³

¿Cómo entendemos en el espectro político pertenecer al “centro derecha”? “No es la derecha extrema, pero tampoco llega a la frontera de la izquierda política”, dice un intelectual. En Ecuador, los partidos de centro derecha pertenecen a una tendencia

⁵¹ Ecuador Inmediato (25 de febrero de 2016). Auki Tituaña no descarta ser binomio del precandidato presidencial, Guillermo Lasso. Recuperado de http://www.ecuadorinmediato.com/index.php?module=Noticias&func=news_user_view&id=2818797041

⁵² Debido a su creciente creación, no existe información al respecto, excepto algunas declaraciones que ha realizado el intelectual Tituaña, pero sí existe una página de *Facebook* y un canal de *Youtube* con actualizaciones de las actividades realizadas. Ver <https://www.facebook.com/MovimientoHumanistaGENTE>

⁵³ Ecuador Inmediato (22 de enero de 2016). Guillermo Lasso: CREO incomoda a Jaime Nebot porque ahora representa la tendencia de centro derecha que la ostentaba el PSC. Recuperado de http://www.ecuadorinmediato.com/index.php?module=Noticias&func=news_user_view&id=2818795105

conservadora inspirada por la “doctrina social de la Iglesia católica”. Esta tendencia brota principalmente, a principios de la década de 1950 con el Movimiento Social Cristiano. Actualmente, el caso más representativo es el Partido Social Cristiano (con más influencia en la región costa) y recientemente, el Movimiento CREO.

De acuerdo al agente Tituaña, la centro derecha apela a una posición abierta contra la "partidocracia socialista" del actual gobierno. El agente se moviliza en espacios políticos particulares, sostiene reuniones con políticos y dirige el Movimiento Humanista GENTE, que aglutina “a nivel nacional a líderes barriales, comerciantes, empresarios, estudiantes” con el objetivo de “buscar una alternativa de alianza y participación en el proceso electoral”⁵⁴.

Observamos que, para el intelectual más que puntualizar una diferencia entre el espectro político de izquierda y derecha, o un “problema de ideología” debe existir (desde cualquier tendencia) “una minga por la democracia”, y explica:

“Nadie se puede alejar de la lucha histórica y reivindicativa del movimiento indígena, pero la parte electoral es distinta y es operativa, en nuestro caso, hemos mostrado una actuación pluralista amplia desde el primer momento, cuando fui alcalde en el 95 trabajé con todos los sectores sociales y vinieron los premios internacionales, se dio la visita por ejemplo, de la reina Sofía de España, no creo que la reina Sofía se identifique con la izquierda necesariamente”⁵⁵.

Tituaña se muestra orgulloso al mencionar el anterior testimonio. El agente pronostica que es indispensable “luchar por cambios sociales” que prioricen demandas de las nacionalidades indígenas, y plantea que el debate debe superar las dicotomías entre la derecha y la izquierda en el contexto ecuatoriano.

Leímos anteriormente, que Tituaña pertenece al grupo de la élite indígena donde el agente es “desacreditado y malmirado”, las bases militantes (que simpatizan con el movimiento indígena) al igual los intelectuales indígenas cuestionan la postura política del intelectual debido a que representa el “indígena estigmatizado de la derecha ecuatoriana”, a saber:

⁵⁴ Movimiento Humanista GENTE. Los Desayunos 24 Horas, viernes 19 de febrero Auki Tituaña. <https://www.youtube.com/watch?v=ufDPTpWJjhA>

⁵⁵ *Ibíd.*

“Nosotros hemos dicho públicamente, no podemos seguir tapando esto. El movimiento indígena no puede ser acusado de derechización por las acciones de algunos políticos o políticas indígenas que siguen coincidiendo con la derecha. No están sintiendo la necesidad que tienen las bases, de la comunidad, sino están pensando en sus negocios, en sus bienes, en como crecer como familia y no como pueblo, en cómo construirse como figura política como cualquier político y no de manera comunitaria⁵⁶”.

El agente Tituaña explica la importancia de “formar equipos” y por lo tanto, apuesta por las alianzas políticas con “sectores diversos” en el espectro político. En esta dirección, indica:

“El movimiento indígena suscribe toda una lucha, una propuesta política y un contenido ideológico y filosófico alineado con la izquierda. Pero queremos diferenciarnos de aquella izquierda extremista, dogmática y fundamentalista, que en el país ya ha causado daño”.⁵⁷

En general, las élites indígenas atribuyen este evento a la “pérdida de intereses colectivos” por parte de Tituaña y dicen “antepone intereses individuales y ajenos a los pueblos indígenas”. Las élites que conciernen al movimiento indígena, además de reclamar una “posición individualista” reclaman que este agente no se sume a la lucha por la soberanía territorial, pues afirman que “con la derecha no ocurrirá un cambio político y social”. Asimismo, la temática de realizar coaliciones políticas genera disputas al interior del movimiento, en este sentido, el Consejo de Sabios “toma como ejemplo” este evento del agente y las consecuencias políticas que conlleva las alianzas con sectores de la derecha.

Ahora, respecto a la posición del agente frente a la Revolución Ciudadana. El agente claramente, pertenece al grupo de oposición al gobierno actual, desde la fundación del Movimiento Pachakutik, se ha mostrado crítico al rol político del economista Rafael Correa, debido a su “intromisión” y a los insultos dirigidos a los dirigentes e intelectuales.

⁵⁶ Suprimí el nombre del intelectual entrevistado puesto que no tengo autorización para usar dichos nombre.

⁵⁷ El universo (03 de agosto de 2008). Tituaña: Rafael Correa utiliza el fantasma del No a su favor.

Recuperado de

<http://www.eluniverso.com/2008/08/03/0001/8/640BAAAB662F44CE84FD76485B086507.html>

Para el intelectual, el distanciamiento viene principalmente de las “manifestaciones racistas” que ha dicho públicamente el mandatario contra los indígenas que, corresponde a expresiones “hacendataria y de terratenientes”:

“Él [Rafael Correa] cansado y agobiado por la resistencia de los indígenas, dijo longos, indios, roscas, déjenos trabajar, a mí principalmente, me han calificado de poncho dorado, de un burgués indígena”⁵⁸

El intelectual rememora cómo ocurre desde un principio la “intromisión” del Presidente Correa en el movimiento indígena y explica:

“Correa quería que yo fuera el candidato a la vicepresidencia y yo no acepté, precisamente porque invadió nuestro espacio, no fue respetuoso con Pachakutik facilitado por Lourdes Tiban. Claro, ahora están peleados, pero allí visibilicé que Correa no era el líder indicado”⁵⁹

El agente Tituaña crítica las “estrategias divisionistas” por parte del gobierno, mediante determinadas convocatorias o “almuerzos en Carondelet”, así es más fácil, “tener el control de todos los sectores, a algunos ofreciéndoles subsidios, a los que callan y agachan la cabeza les dan recursos adicionales.”⁶⁰ Sin duda, en la actualidad, Tituaña es crítico frente al principal tema que “no ha encontrado contenido” de la plurinacionalidad en la Revolución Ciudadana. Tituaña califica el gobierno actual como “populista, demócratacristiano y neoliberal”, enseguida se le cuestiona, *¿Cuál es la tesis principal del Estado Plurinacional para Tituaña?*

“La tesis de la revolución ciudadana no deja de ser una propuesta de cambios revolucionarios ente comillas, pero desde una visión individual: el ciudadano, pero no se reconoce los colectivos, los pueblos y nacionalidades, entonces, cuando haya una revolución de los pueblos incluirá a los ciudadanos, pero los ciudadanos no

⁵⁸ Tituaña, Auki. Entrevista realizada el 8 de abril del 2014. Quito, Ecuador.

⁵⁹ *Ibíd.*

⁶⁰ El universo (03 de agosto de 2008). Tituaña: Rafael Correa utiliza el fantasma del No a su favor. Recuperado de <http://www.eluniverso.com/2008/08/03/0001/8/640BAAAB662F44CE84FD76485B086507.html>

incluyen a los pueblos y nacionalidades. Hace falta combinar las aspiraciones individuales con las aspiraciones nuestras, colectivas”⁶¹.

Al mismo tiempo, explica que, cuando Rafael Correa surge como opción, los intelectuales Lourdes Tibán, Humberto Cholango y Ricardo Ulcuango “dejan la tesis que estábamos trabajando de presentar un trabajo propio y quieren apuntalar la candidatura de Correa”. En este contexto, de acuerdo a nuestro entrevistado, “el pueblo, las organizaciones de base pidieron un candidato propio”, entre estos candidatos está Tituaña y Macas,

“Él [Macas] quedó en penúltimo lugar, no era el hombre indicado, pienso que yo podía jugar un papel mejor en esa elección y en esos años, de crisis política”⁶².

El intelectual explica que existen diversos elementos que “permitirían” la construcción del Estado Plurinacional, como la democracia participativa, menos fuerzas armadas en las comunidades, impulsar la educación intercultural bilingüe y la salud indígena, intercultural.⁶³ En este sentido, observa que durante el pasaje de la Revolución Ciudadana han sido “pocos” los sectores sociales que se han beneficiado de los programas gubernamentales. En suma, el grupo de la élite indígena al que pertenece el agente entrevistado, apuesta por un modelo económico y político que contemple y respete los derechos colectivos de los pueblos y nacionalidades.

Brevemente, y por último. El agente Tituaña se moviliza en tres campos: el político, económico y académico. Respecto a este último, ha fungido como docente universitario. En esta dirección, con el intelectual realizamos en conjunto⁶⁴ una “actividad académica” en The Institute for the International Education of Students (sede Quito). Aquí, también podemos visualizar que las élites indígenas no se encuentran “estables” o “solidas” en un determinado campo, sino que se articulan y participan simultáneamente en diversos. El papel del intelectual indígena cobra importancia en un espacio social particular, que se define por las relaciones de acuerdo a un capital cultural (detentado por Tituaña).

⁶¹ Tituaña, Auki. Entrevista realizada el 8 de abril del 2014. Quito, Ecuador.

⁶² *Ibíd.*

⁶³ Tituaña, Auki. Entrevista realizada el 8 de abril del 2014. Quito, Ecuador.

⁶⁴ En el marco de la clase Diversidad Cultural que impartía la autora en el IES Abroad.

Tituaña al igual que los intelectuales, movilizados en el campo académico, observan una contradicción entre la teoría respecto de los derechos indígenas y avances legislativos que “respaldan” a los pueblos y nacionalidades, se ignora en este ámbito, las “normas vigentes” para la aplicación de los mismos.

La trayectoria política resulta interesante para debatir la “estigmatización” de cómo “se ha mirado al indígena”, ahora perteneciente a una cúpula de élite y no a roles que históricamente, corresponden a un “contexto comunitario”:

“Ahora tiene una hostería, tiene propiedades, ¿es malo que tenga solo porque es indio? Si es que le ha robado a alguien está mal, pero si es su propio esfuerzo tiene derecho⁶⁵”.

De acuerdo algunas percepciones, la trayectoria política de Tituaña representa el estereotipo de la figura discursiva de poncho dorado. Es interesante porque en el caso de este agente, las etiquetas vienen directamente de los intelectuales que se movilizan al interior del movimiento indígena, y con frecuencia de las bases militantes. Cuando Tituaña “entra” en los esquemas sociales y simbólicos a los que anteriormente, no tenía acceso el *indio* y que representaban únicamente “posiciones superiores” de la clase blanco mestiza en la sociedad nacional, representa un altercado de discusión entre las propias élites para “mirarse a sí mismas” versus las clases políticas tradicionales. Es bajo estos prejuicios coloniales que se ha ido construyendo la figura de poncho dorado en relación a la historia de vida del presente agente.

En suma, con la trayectoria particular de Tituaña, encontramos que las “acusaciones” y “etiqueta” de poncho dorado derivan de cinco elementos, relacionados entre sí. El primero, por la acumulación de un capital económico. El segundo, es porque todo todo *puschacuna* debe realizar su trabajo en el ámbito individual, familiar y colectivo, entonces, a Tituaña se le reprocha que tal acumulación económica, la ha realizado excluyendo el ámbito colectivo en relación al movimiento indígena. Aquí, el líder encuentra sentido únicamente, una vez que está insertado en el sistema comunitario. El tercer elemento, se relaciona a sus “vínculos” directos con la “centro derecha” ecuatoriana, esto, nos transporta a un segundo componente de análisis. ¿La propuesta política de Tituaña

⁶⁵ Ariruma, Kowii. Entrevista realizada el 23 y 24 de octubre del 2013. Quito Ecuador.

sobre la construcción del Estado Plurinacional es posible llevarla a cabo con la centro derecha?, aquí, la principal crítica al agente es que, con esta clase “no existe una demanda” categórica frente a la disputa de la soberanía territorial. Y por último, es que su experiencia como “uno de los mejores ex alcaldes indígenas” actualmente, se encuentre vinculado y negociando con otras clases política y no con el movimiento indígena. En este contexto, se le cuestiona que “sus prácticas y sus capitales movilizados “no aporten al proceso organizativo”.

A continuación, pasemos analizar la siguiente trayectoria de vida que corresponde al intelectual Ariruma Kowii. ¿A qué nos conduce este fenómeno de racismo si miramos a la inversa la expresión de poncho dorado?

5.4 Campo académico: Ariruma Kowii

A diferencia del intelectual Auki Tituaña, con la trayectoria política del agente Ariruma Kowii, ponemos más énfasis en un espacio social particular: el campo académico, en contraste con el anterior agente movilizad o principalmente en el campo político. Sin embargo, como recurso, retomaremos eventos puntuales de la participación de Kowii en el campo político como Subsecretario de Educación Para el Diálogo Intercultural en el 2006. Brevemente, explicamos el surgimiento de la propuesta de la educación intercultural bilingüe, –como parte del proyecto político de la CONAIE–. Hemos visto, en el capítulo III su participación como Coordinador Nacional del Componente de Recursos Humanos y también, como Coordinador del Programa de Becas del PRODEPINE.

Actualmente, Ariruma Kowii es Coordinador de la Catedra Pueblos Indígenas y Estado en América Latina de la Universidad Andina Simón Bolívar (UASB). Al mismo tiempo, se desempeña como poeta. Combina, en ese sentido, la academia y la poesía.

Teníamos una cita agendada y no esperé siquiera un minuto. Ariruma Kowii me recibe amablemente en su oficina de la UASB. Habla con la secretaria en kichwa y al verme atenta a la conversación, me dice “le digo que no nos interrumpen”. Kowii se muestra generoso al brindarme cuantificables horas de entrevista. Debatimos mucho respecto de la temática de las élites indígenas, y del análisis en torno al concepto de poncho dorado. Claramente, se posicionó crítico ante éste. Desde un principio, me subrayó, “no estoy alardeando que Foucault, que Bourdieu, que ellos, nada, si es que en algún rato yo hago alguna referencia es de mis abuelos, o tal anciano, tal sahaman porque eso es para mí importante”. Con ésta frase, Kowii me invitaba a tomar en cuenta “las filosofías” de los pueblos indígenas para contextualizar la presente investigación.

Durante nuestra conversación, abordamos muchas temáticas en relación a los pueblos indígenas, particularmente, nos referimos a la trayectoria política como “voluntario” en la CONAIE, como subsecretario de Educación Intercultural y Bilingüe. Pero enfatizamos en las actividades académicas del intelectual y su pasión por la poesía “como acto de resistencia”.

Sin duda, con la conversación de Kowii, se me abrieron otras opciones para mirar desde otras matices la estratificación social. En esta trayectoria política, adentramos a la

temática del *racismo* para debatir cómo “social e históricamente”, se han construido los roles asignados al actor indígena. Particularmente, con las críticas de Kowii, la esta expresión de poncho dorado resulta cada vez más discutible, ¿se asimila al indígena de acuerdo a un “comportamiento de un mestizo”?

Entonces, es importante aclarar que, entendemos el racismo, desde la perspectiva de Wallerstein, como la “justificación ideológica de la jerarquización de la fuerza de trabajo y de la redistribución sumamente desigual de sus recompensas” (Wallerstein, 2013: 68). Tanto Wallerstein como Kowii consideran que el racismo ha sido el “pilar cultural” del capitalismo histórico.

5.5 Kowii como Subsecretario de Educación Para el Diálogo Intercultural

Con la tradicional *Danza de Coraza*, simbólicamente se inaugura la creación de la Subsecretaría de Educación para los Pueblos Indígenas en la comunidad indígena Cascada de Peguche, ubicada en Otavalo. Al evento asiste la Secretaría de Estado de la Dirección de Educación Bilingüe de Imbabura, el alcalde de Otavalo y representantes de instituciones educativas. Ariruma Kowii viste un poncho azul y da su primer discurso como Subsecretario en kichwa⁶⁶ (Kowii, 2013).

De acuerdo al entonces, Ministro de Educación, Rafael Vallejo, el objetivo principal de la creación de la Subsecretaría es “la coordinación de las políticas de diálogo intercultural entre los subsistemas hispano y bilingüe; la definición de las líneas educativas generales; la revisión de la reglamentación vigente”⁶⁷.

Por su parte, el nuevo Subsecretario electo, Ariruma Kowii explica:

"La subsecretaría es un esfuerzo más de cómo entender la construcción de un Estado pluricultural y multiétnico. Hay dos líneas de trabajo, para el fortalecimiento e interacción de los sistemas hispano y bilingüe. Es importante trabajar en políticas de educación que sean un reflejo de la multiculturalidad como eje macro que impulsaremos".

Kowii explica cómo se envuelve en el proceso de la defensa de la educación intercultural:

“Por ejemplo, yo me involucro porque entro en principio como asesor del Ministro (Raúl Vallejo), me invita hacer parte de ese quipo porque somos amigos, porque es profesor de la Universidad Andina, entonces, y luego crean la Subsecretaría que se iba llamar Subsecretaría de las Nacionalidades y Pueblos y eso hubiera sido bueno, pero como hubo oposición se llamó Dirección Nacional de Educación Intercultural Bilingüe (Dineib)”⁶⁸.

⁶⁶ La hora. (23 de Agosto de 2006). Kowii asumió subsecretaría. 2006. Recuperado de <http://lahora.com.ec/index.php/noticias/show/466598/-1/home/goRegional/Loja#.V08IXJHhDIU>

⁶⁷ *Ibíd.*

⁶⁸ Kowii, Ariruma. Entrevista realizada el 24 de octubre del 2013.

Recordemos que, las principales luchas en torno a la educación intercultural bilingüe se encuentran en las reivindicaciones empleadas por el movimiento campesino⁶⁹, que plantea, la creación de un sistema educativo, que reconozca la diversidad de idiomas en los pueblos indígenas, en este sentido, los proyectos educativos se proponen fuera del marco de una “uniformidad de idioma”.

Los antecedentes de la educación intercultural bilingüe se encuentran en diversas experiencias de propuestas educativas enfocadas a los pueblos indígenas que arrancan principalmente, durante la década de los cuarenta en el país andino. Aquí, encontramos la fundación de las escuelas indígenas en Cayambi promovidas por mujeres indígenas, lideradas por Dolores Cacuango, “los profesores pertenecen a las comunidades indígenas y enseñan en lengua materna”. Anteriormente, hemos mencionado cómo durante los Consejos Ampliados y durante las movilizaciones, se recurre a los rostros de Cacuango, es decir, a la simbología sobre la estructuración y representaciones colectivas y su relación con el pasado. En este sentido, movilizar la figura de Cacuango representa un mecanismo que fortalece la legitimidad de la contienda política sobre la fuerza de la tradición de resistencia indígena a lo largo de los siglos.

Enseguida, encontramos el Instituto Lingüístico de Verano promovido a principios de la década de los cincuenta (1952 a 1981) el objetivo es “evangelizar y traducir la Biblia a las lenguas indígenas”. Al mismo tiempo, la Misión Andina, principalmente en la provincia de Chimborazo con proyectos educativos⁷⁰.

A partir de los años sesenta (1964), surgen las Escuelas Radiofónicas Populares en todo el país con el objetivo de alfabetizar a las personas adultas, en este proyecto destaca la participación del Obispo de Riobamba, Monseñor Proaño (ibíd. & Entrevistados 2013).

A partir de la década de los setenta, se fomentan las actividades en las Escuelas Indígenas de Simiatug (Provincia de Bolívar) implementadas por la organización Fundación Runacunapac Yachana Huasi⁷¹, –organización que opera actualmente en 27 comunidades de la misma provincia–. Mientras tanto, en la Provincia de Cotopaxi marcha el Sistema de Escuelas Indígenas que fundan las misiones salesianas. Al mismo tiempo,

⁶⁹ Aglutinado en torno a la FEI, que más tarde liderará la CONAIE

⁷⁰ Modelo del Sistema de Educación Intercultural Bilingüe. Disponible en <http://educacion.gob.ec/wp-content/uploads/downloads/2014/03/MOSEIB.pdf>

⁷¹ Fundacion Alli Causai. Disponible en <http://www.allicausai.org/contrapartes/organizaciones-de-base/>

(1972) se promueven propuestas dirigidas a los pueblos amazónicos, como el Sistema Radiofónico Shuar para “formar maestros indígenas y auxiliares radiofónicos”, en este Sistema, se utiliza la combinación del “castellano y la lengua materna”. A finales de ésta década (1979), se oficializa el Sistema de Educación Radiofónico Bilingüe Bicultural Shuar que, depende del Ministerio de Educación. Por último, aunque no tiene gran participación debido a “carencia de fondos económicos”, encontramos las escuelas bilingües de la Federación de comunas Unión de Nativos de la Amazonía Ecuatoriana. En síntesis, a finales de los setenta protagonizan principalmente los programas de alfabetización en kichwa.

A partir de los ochenta, figura el Proyecto de Educación Bilingüe Intercultural⁷² (1986) prácticamente, se enfocan en 53 escuelas distribuidas en las siete provincias del país para elaborar propuestas educativas en el idioma kichwa. Recordemos también, la participación de las misiones salesianas que trabajan (entre 1890 y 1930) con los pueblos amazónicos shuar y shuar-achua⁷³. Y finalmente, aterrizamos al Convenio entre el Ministerio de Educación y la CONAIE (1988) que da como resultado la creación de la Dirección Nacional de Educación Intercultural Bilingüe (DINEIB) (Conejo, 2008 & Kowii, 2013).

En este panorama, Ariruma Kowii contextualiza y explica que las bases legales de la educación intercultural bilingüe, se encuentran en la reforma al artículo 27 en la Constitución de 1983 que versa:

“[...] En los sistemas de educación que se desarrollen en la zonas de predominante población indígena, se utilizará como lengua principal de educación el quichua o la lengua de la cultura respectiva; y el castellano, como lengua de relación intercultural”.

También, en el Decreto Ejecutivo 203 que reforma el Reglamento General a la Ley de Educación (1988) en el que, se implementa la creación de DINEIB. Ésta surge para “realizar investigaciones lingüística y pedagógicas, elaborar material didáctico de alfabetización y post-alfabetización”. De acuerdo a la CONAIE, la propuesta educativa, se

⁷² Inicia mediante un convenio entre la República Federal de Alemania, y el Gobierno ecuatoriano.

⁷³ Modelo del Sistema de Educación Intercultural Bilingüe. Disponible en <http://educacion.gob.ec/wp-content/uploads/downloads/2014/03/MOSEIB.pdf>

enfatisa los estudios lingüísticos de las lenguas: awapit, cha'palaa, tsafiki, kichwa, a'ingae, paikoka-baikoka, waotededo, achuarchicham, shuarchicham⁷⁴.

Para 1992, el Congreso Nacional reforma la Ley de Educación donde la educación intercultural bilingüe, mediante la DINEIB, recibe “autonomía técnica, administrativa y financiera” (Kowii, 2013).

La CONAIE considera una “conquista histórica de los pueblos y nacionalidades la creación de la DINEIB, pero demanda que prevalece un “excesivo control administrativo del Estado Uninacional”. En esta dirección, la posesión del cargo como Subsecretario de Kowii comienza en medio de disputas políticas. La CONAIE y su filial imbabureña, – Federación de Pueblos Kichwas de la Sierra Norte– son las dos principales organizaciones que se oponen. En la posición política de la CONAIE se lee:

“La creación de la Subsecretaría de Educación de Pueblos Indígenas no es más que una fantasma para la Dirección Nacional de Educación Intercultural Bilingüe DINEIB y nos indignan a pueblos indígenas [...] rechazamos enérgicamente la creación de dicha subsecretaría de educación de pueblos indígenas y alertamos a los pueblos indígenas y las direcciones provinciales de la jurisdicción intercultural bilingüe”⁷⁵

Con esta nueva creación de la DINEIB se profundiza las pugnas entre la CONAIE y el gobierno de la Revolución Ciudadana, en un primer punto, porque el gobierno nacional “da por terminado el convenio” (en junio del año 2010) y en un segundo, debido al Decreto Ejecutivo 196, que básicamente “concentra” la administración del sistema intercultural en el Ministerio de Educación. Anteriormente, la CONAIE puede “asignar y nombrar” a los directores bilingües en las diversas provincias del país. Ahora, mediante este decreto, se crea un Consejo de Participación Ciudadana que “preselecciona” a los candidatos y finalmente, es el Ministro quien elige a los nuevos directores (Kowii, 2013).

En síntesis, este espacio que, primeramente es “controlado” (política y simbólicamente) por la CONAIE, más tarde, queda subordinado al Ministerio de

⁷⁴ Modelo del Sistema de Educación Intercultural Bilingüe. Disponible en <http://educacion.gob.ec/wp-content/uploads/downloads/2014/03/MOSEIB.pdf>

⁷⁵ Boltin de prensa. (26 de agosto del 2006). Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE). Disponible en <http://www.llacta.org/organiz/coms/2006/com0445.htm>

Educación. Este último, ahora va cuestionar la “autonomía de los contenidos” de los textos difundidos en Ecuador. Constan diversos ejemplos interesantes de citar, a los que refiere el subsecretario Kowii, “existía una colección de 57 tomos llamados *Cucayo Pedagógico*”, mediante los cuales, la dirigencia de la CONAIE intenta “adoctrinar” a los estudiantes para que “siguieran la línea de acción política trazada por la organización”⁷⁶. También, en algún tomo que corresponde a Historia y Geografía los contenidos de los libros reivindican los “logros políticos, las movilizaciones y los procesos organizativos de la CONAIE”, pero se “desconocen otras organizaciones indígenas” [FEINE, FEI] que históricamente, han estado en disputa permanente con la CONAIE.

Las contiendas políticas por la DINEB no solo radican pues, en la “autonomía financiera” sino también, en los “contenidos educativos” que debían “aprender” las nacionalidades indígenas. Evidentemente, dice el Subsecretario, “el Ministerio no consciente que la participación histórica de la CONAIE sea incluida en los textos” (Entrevistados, 2014 & Kowii, 2013).

Por lo tanto, el puesto político de Ariruma Kowii, no es “aceptable” para la CONAIE, pues fomenta y “participa en la destrucción de la autonomía” de la reclamación de los pueblos indígenas, a favor de una *Educación Bilingüe Intercultural, Científica y Humanista y Autónoma*⁷⁷ en el marco del Estado Plurinacional. Según el proyecto político de la Confederación, ésta propuesta de educación representa una alternativa para “refutar” a las instituciones públicas, privadas y religiosas que han sido responsables de “educar, civilizar e integrar” a los pueblos indígenas. Ante este panorama, el subsecretario Kowii plantea:

“Lamentablemente, un sector de la dirigencia de la CONAIE lo que desea es tener el control del sistema intercultural bilingüe para ubicar personal que responda a sus intereses”⁷⁸.

⁷⁶ Diversas entrevistas realizadas del 06 de agosto del 2013 al 06 de agosto del 2014 en Ecuador. con información complementaria de “El control de la Dineib profundiza la pugna entre Conaie y Gobierno”. Disponible en <http://www.eluniverso.com/2010/03/08/1/1355/control-dineib-profundiza-pugna-conaie-gobierno.html>

⁷⁷ Proyecto político de la CONAIE.

⁷⁸ El universo (08 de marzo de 2010). Ariruma Kowii: Min. de Educación debe tener rectoría de todo el sistema. Recuperado de <http://www.eluniverso.com/2010/03/08/1/1355/ariruma-kowii-min-educacion-debe-tener-rectoria-todo-sistema.html>

En esta dirección, Kowii expone que, “no ha sido fácil” debido a disputas políticas: “Trabajar con el sistema educativo, pero principalmente pueblos indígenas pero aquí tuvimos muchas dificultades, cómo desarmar 21 años de control de la dirigencia [de la CONAIE], en esos 21 años, el 80% de educadores no saben la lengua y el otro porcentaje si bien sabe la lengua no han sido capacitados para enseñar en su lengua y además, que no hay suficientes textos, entonces, ¿cómo hacer una educación bilingüe propia? Desarmar todo esto es difícil”.⁷⁹

Kowii evalúa en un panorama general que, “se hizo algo de trabajo dentro de la Subsecretaría”, pero reconoce que existen “serios” obstáculos políticos y explica:

“Si es que realmente queremos que ese sistema intercultural bilingüe se consolide, se necesitan decisiones fuertes y decisiones tanto de las autoridades del estado como autoridades del movimiento indígena, porque toda la dirigencia saben, conocen, de la crisis del sistema bilingüe, pero nadie ha hecho nada para que eso mejore, toda la dirigencia sabe de los líos de corrupción que hay en el sistema, pero nadie hace nada salvar eso, ¿por qué? Porque hay muchos dirigentes involucrados en eso, entonces, cuando tenemos la dirigencia política, por la presión política les piden a los directores provinciales de educación bilingüe, les mandan una lista y les dicen nosotros queremos que les des títulos de bachiller a este compañero. Esto es corrupción. Y claro, muchos directores tenían que cumplir porque eran puestos por la dirigencia de la CONAIE, entonces, no quieren arreglar nada de eso simplemente porque muchos se han beneficiado”⁸⁰.

De acuerdo al intelectual, a pesar de las diversas “debilidades” y “prácticas de corrupción” que prevalece al interior de la Confederación, la propuesta de educación intercultural bilingüe encuentra cumbres importantes, por ejemplo, los convenios y articulación entre la CONAIE y la cooperación internacional, el más representativo es con *Ibis Dinamarca* donde “se elabora materiales educativos para diez lenguas de las nacionalidades”, posteriormente, entre la CONAIE, *Gobierno de Finlandia*, *UNICEF* e *Ibis*

⁷⁹ Kowii, Ariruma. Entrevista realizada el 24 de octubre del 2013.

⁸⁰ Kowii, Ariruma. Entrevista realizada el 24 de octubre del 2013.

Dinamarca, se “profesionaliza con el título de tercer nivel en once Centros de Desarrollo Curricular”, ubicados en diversas nacionalidades indígenas⁸¹.

En este marco, el intelectual rememora que, desde el inicio de su “formación política”, siempre ha estado haciendo trabajo “voluntario”: “En ese momento la CONAIE necesitaba involucrar personal y como cumplía con todos los requisitos, entonces me involucraron en eso”⁸².

Sin embargo, debido a este paisaje explicado respecto del nuevo cargo político, “toma distancia” de la Confederación. Actualmente, este agente no pertenece “simbólicamente” o no se moviliza al interior de la CONAIE, pertenece al grupo de la élite indígena que mantiene una posición crítica frente a la implementación de las políticas educativas que ha promovido el gobierno de Rafael Correa y frente al aparato discursivo del “cambio de matriz productiva”.

El intelectual es crítico ante una economía de producción tecnológica y de conocimiento que permite el establecimiento de la primera ciudad planificada para la “innovación tecnológica y negocios intensivos en conocimiento” llamada *Yachay* (Sabiduría), y la implementación de institutos públicos y privados de investigación, los centros de transferencia tecnológica, las empresas de alta tecnología y la comunidad agrícola y agro industrial del Ecuador⁸³. Mediante este proyecto, no solo está en debate quienes tienen acceso a ésta universidad, sino directamente, se construye un discurso de “educación de calidad y del mérito burgués y capitalista” sustentado en los parámetros del Consejo de Evaluación, Acreditación y Aseguramiento de la Calidad de la Educación Superior.

A pesar de que el sector educación representa (hasta el periodo de julio-septiembre del 2015) el 12.88% del gasto total, con USD 3,160.42 millones, principalmente, por la participación del Ministerio de Educación y de las Universidades y Escuelas Politécnicas Públicas, existe una contradicción, en el sentido que el sistema educativo bilingüe intercultural resulta el antípoda al proyecto educativo de “educación de calidad”. Para ilustrar, tenemos el cierre de la Universidad Intercultural Amantay Wasi (UIAW), debido a

⁸¹ Modelo del Sistema de Educación Intercultural Bilingüe. Disponible en <http://educacion.gob.ec/wp-content/uploads/downloads/2014/03/MOSEIB.pdf>

⁸² Kowii, Ariruma. Entrevista realizada el 24 de octubre del 2013.

⁸³ Yachay ciudad del conocimiento www.yachay.gob.ec

que no cumple los parámetros de evaluación. Según la Ley Orgánica de Educación Superior (LOES) son parámetros que impulsan la transformación del sistema de educación superior para la “transformación productiva”, en este sentido, se implementan las 59 Unidades Educativas del Milenio. De acuerdo al Ministerio de Educación, estas unidades surgen para:

“Brindar una educación de calidad y calidez, mejorar las condiciones de escolaridad, el acceso y la cobertura de la educación en sus zonas de influencia, y desarrollar un modelo educativo que responda a las necesidades locales y nacionales”⁸⁴.

Ante este escenario, ¿a qué actores incluye esta transformación de la matriz productiva en el ámbito educativo y a quienes excluye? Atawallpa Oviedo sostiene que este proyecto retoma “logotipos andinistas” para “bautizar algo que por sí mismo no representa a su matriz”, (Oviedo, 2013: 248). Oviedo muestra indignación por utilizar algo que es, según él, profundo, milenario y cósmico desde una perspectiva superficial y plantea:

“En dicha universidad no se aplicará nada del cosmocimiento sistémico, espiralado, toroidal, simbiótico del paradigma andino ancestral. Lo que significa que el nombre solo será un adorno indigenista de la lengua kichwa en el membrete de dicha institución, pero nada de la esencia de la filosofía andina (¿interculturalidad?). Es más, toda la institucionalidad y parafernalia del paradigma universitario de la ciudad del conocimiento Yachay será totalmente contrapuesta al paradigma multiversitario de los originarios Yachay Wasi” (Oviedo, 2013: 254).

Kowii afirma que, las “políticas públicas en materia educativa” prevalecen desde una mirada “hegemónica y racista”:

“La única propuesta desde el gobierno es hacer ciudades del milenio y este es un atentado contra los pueblos indígenas porque está pensado en otra lógica y la soberanía territorial de los pueblos indígenas sigue siendo violentada”.⁸⁵

⁸⁴ Ministerio de educación. Unidades educativas del Milenio. Disponible en <http://educacion.gob.ec/unidades-educativas-del-milenio/>

⁸⁵ Kowii, Ariruma. Entrevista realizada el 24 de octubre del 2013.

En suma, reconoce que la educación intercultural bilingüe no ha llegado a la cúspide “de cómo es pensada y elaborada”, sostiene que encuentra aún desafíos por cumplir:

“Tenemos claro el derecho de los pueblos indígenas a educarse en la lengua propia. Tenemos un sistema creado en 1988 para hacer realidad ese objetivo del derecho a educarse en la lengua propia, 21 años bajo el control de la CONAIE, de la FEINE, de la FENOCIN y en esos 21 años, no tenemos textos, no tenemos profesores capacitados, y no enseñamos en lengua indígena. Es una muestra de que, no tenemos claro el proyecto educativo para los pueblos indígenas, porque si fuéramos radicales, deberíamos hacer educación en lengua indígena y no lo hacemos”⁸⁶.

Por último, el intelectual realiza un recuento de su participación en la CONAIE y explica que es urgente “implementar propuestas en acciones, no solo discursivas”. A continuación, hace una reflexión en torno a la crisis interna que actualmente atraviesa la Confederación:

“En cualquier espacio cuando se pierde el sentido crítico se pierde el proyecto. Es lo que le hace falta a la CONAIE, porque la dirigencia no acepta que haya críticas y no acepta que en el movimiento indígena hay corrupción y esto debilita al movimiento. ¿Cuál es la razón para que la CONAIE esté débil ahora? Es consecuencia de los errores políticos de la dirigencia, aparecen unos jóvenes por ahí que asumen la representación indígena y dicen que, ellos han luchado por los derechos de los pueblos indígenas y se ganan premios internacionales, eso es personal, toda la gente ve eso y no cree en ellos”⁸⁷

Aunque Ariruma Kowii no participa en los anteriores mencionados Consejos Ampliados coincide con la perspectiva de que existen “jóvenes carentes de experiencia política”. También, y a pesar de las críticas a las políticas públicas educativas, el agente es promotor de “agotar” las negociaciones de un diálogo con el gobierno actual, para enfrentar los desafíos políticos que avizora el movimiento indígena, antes que realizar vínculos con partidos tradicionales de derecha:

⁸⁶ Kowii, Ariruma. Entrevista realizada el 24 de octubre del 2013.

⁸⁷ Kowii, Ariruma. Entrevista realizada el 24 de octubre del 2013.

“Pienso que es una obligación de la dirigencia, en este caso la CONAIE como representante de las nacionalidades, tiene que ir y negociar bien y agotar las posibilidades de negociación y si no hay chance en eso, entonces, tener claro cuáles son las otras alternativas”.

El campo político en el que se moviliza el agente Kowii permite la acumulación al mismo tiempo, de otros capitales como es el capital cultural, este agente se moviliza actualmente, en el campo académico. Kowii, como agente, simpatiza con las exigencias del movimiento indígena, pero las “debate y promociona” desde el campo académico. Pasemos a ver la movilización y participación del intelectual en este espacio social.

5.6 Un poeta kichwa: “Por la liberación de nuestro pueblo”

“Para que la Madre Tierra no muera, volvamos a danzar alrededor del Sol y de la Luna, la danza del cóndor, la serpiente, el venado. Dejemos que nuestros corazones se desborden en cataclismos”
Ariruma Kowii

Ariruma Kowii es uno de los poetas reconocidos a nivel nacional e internacional por sus poemas escritos en kichwa que “reivindican su cultura como un signo de resistencia”. El poeta nace en la comunidad de Peguche, ubicada en la parroquia Miguel Egas Cabezas, a 2,5 kilómetros de Otavalo:

“Los cinco lagos, las lomas, las montañas que bordean el lugar, constituyen el aire que los otavaleños respiramos para renovar las energías, recomponernos y continuar en el día a día” (Kowii, 2014: 161).

Los dos sitios sagrados más característicos de Otavalo son: la montaña Chinpalloma y la Cascada de Peguche. Actualmente, los adultos mayores realizan ofrendas:

“Acostumbran dejar *tumines* (presentes) que dejan junto al árbol mitológico del lechero-; en este lugar, que se encuentra en la cima de la loma, hacen sus oraciones y piden a los dioses que les transmitan su energía” (ibíd).

Kowii, al igual que sus compañeros militantes, cambia su nombre “cristiano” como “muestra de rebeldía”, ahora Jacinto Maldonado será Ariruma Kowii que significa “Árbol de la Paz”, de aquí, que en alguno de sus poemas versa: “*Ñaupapachakunapika patronkunapun, bibliakunapa shutikunata churanata, yacharka, chaymanta mishu, shutikunata charinchik*”⁸⁸ (En tiempos antiguos solían bautizarnos con nombres de los patronos y la Biblia, por eso tenemos nombres en español).

Kowii, que al igual que Tituaña, pertenece y participa en la fundación del Taller Cultural Causanacunchic, explica que gracias a este Taller, él y sus cinco hermanos “fueron visibles por promover temas culturales en Otavalo y dice, “entonces, comienza a haber un reconocimiento social”. Respecto al Taller recuerda el eslogan *hemos vivido, vivimos, seguiremos viviendo*, desde este espacio “se construyen discursos” para reivindicar un movimiento cultural:

⁸⁸ Kowii, 2007 en *Memoria, identidad e intercultural de los pueblos del Abya Yala*.

“En esa época por la influencia de los movimientos de izquierda, partidos de izquierda, el socialismo, el comunismo, promovían la lucha de clases y todo el tema indígena se reducía a la lucha de clases, no se reivindicaba el tema cultural, entonces, allí hay una tensión de los grupos culturales y el movimiento social, [...] se comienza a debatir en el tema cultural, el hecho de que todo lo indígena era folclor o artesanía y todo lo no indígena era arte, cierto, entonces, nosotros participábamos en todos esos debates, defendiendo el tema de que lo nuestro también es arte [...]”⁸⁹

Así, explica que a mediados de la década de los 70, 80 y 90 en Otavalo existen “barreras raciales” y frente a esto, se crea un movimiento cultural dirigido por jóvenes indígenas:

“Esto motivó a que se sienta en Otavalo y en sus comunidades aledañas, como, Peguche, Quinchuqui, la Comunidad Imbaya de Ibarra, la presencia de grupos culturales, individuos de la población kichwa que trabajaron por los derechos culturales y políticos del Pueblo Kichwa, una propuesta que se contraponía a la tradicional propuesta de los movimientos campesinos de ese entonces que, reivindicaban mejoras salariales y reducían el problema indígena a una lucha de clases” (Kowii, 2005)⁹⁰.

Con esta experiencia, los jóvenes indígenas permiten “el tratamiento de la cultura desde conceptos kichwas” con el objetivo de “fortalecer la conciencia de la identidad”, en el caso del agente Kowii, comienza “hacer investigaciones de literatura oral y a conversar con los ancianos”⁹¹. Cuenta que los jóvenes reaccionan “al sistema porque es fuerte el tema de la discriminación”.

Explica que desde el pueblo kichwa al que pertenece: “conservan tradiciones y manejan códigos lingüísticos que fundamentan y facilitan la comprensión y aplicación de la

⁸⁹ Entrevista de Gema Tabares y Adilson (estudiante de Brasil)

⁹⁰ Aportes Andinos N. 13 Gobernabilidad, democracia y derechos humanos. Disponible en <http://www.uasb.edu.ec/padh>

⁹¹ Kowii, Ariruma. Entrevista realizada el 24 de octubre del 2013.

interculturalidad (ibíd. & Entrevistados 2013). En este sentido, escribe un ejemplo como producto del movimiento cultural:

“Un ejemplo de ello constituye la recuperación de las fiestas del Inti Raymi, en este caso el estudio de su herencia histórica, el análisis de la riqueza simbólica de la fiesta, la identificación y uso de parámetros culturales propios de la cultura, la identificación y uso de signos espirituales existentes en la fiesta” (Kowii, 2005 & Entrevista 2013).

Desde esta plataforma y en defensa de la cultura kichwa, con el apoyo económico de su familia, Kowii parte a Quito para estudiar Ciencias Sociales y Política en la Universidad Central del Ecuador, en este trayecto narra pequeñas acciones que contribuyen a “romper” con la “estigmatización del indio”:

“Nosotros cuando éramos estudiantes de la universidad en esa época, en la calle Amazonas había un sitio exclusivo, era prohibido que los indios entremos a comer ahí, entonces, nosotros de estudiantes, con lo mínimo para el sustento, nos íbamos y nos metíamos ahí, y armábamos bronca, y discusión con el gerente, y nos salíamos con lo que queríamos de comer, no porque teníamos, pero por romper esos esquemas y estereotipos nos metíamos a comer ahí. Es una lección para un mestizo porque el racismo es fuerte”⁹²

En toda la conversación con el poeta, siempre recurre a la temática del racismo, porque dice, ha sido el principal elemento que ha constituido las desigualdades en Ecuador, temáticas que ha plasmado en su poesía. *Runa Llaktakunapak kishpirinamanta*, “Por la liberación de nuestro pueblo” versa un poema de Kowii.

El primer libro que compendia es una colección de poemas, se publica en 1988 y se titula *Mutsuksurini* escrito completamente en kichwa. Después en 1993 *Tsaitsik: poemas para construir el futuro* -edición bilingüe y por último, *Diccionario de nombres kichuas en* 1998. En sus poemas podemos leer que refuta la idea de “civilizar al indio”. Kowii narra que ha “sentido orgullo” cuando lo han reconocido como poeta en su propio país:

“Una vez, estábamos en la Amazonia, en un barrio muy popular, con unos compañeros de allá tomando cerveza, y nos presentaban con otros compañeros y un

⁹² Kowii, Ariruma. Entrevista realizada el 24 de octubre del 2013.

joven dice: eres tu Ariruma y dice es un gusto conocerte, yo leo tu poesía, y cada vez que leo me siento más indio, para mí eso ha sido muy significativo porque primero, en el país tenemos muy poca tradición de leer, y entonces, ahí en la Amazonia que, se supone que son lugares marginales alguien ha leído, para alguien un gusto como autor, pero sobre todo la idea de que diga –me siento más indio- y cuando lo que yo he escrito es pensando precisamente, en eso”.⁹³

“Mi objetivo principal es llegar a la comunidad, en mi caso con la poesía” dice Kowii, relata que la escribe desde temprano, y “comienzan a invitarlo” a eventos internacionales y nacionales. *¿De qué habla entonces, su poesía?* “De lo mío, de mi pueblo, de mi cultura, ese ha sido siempre mi discurso”⁹⁴. Sus poemas han sido publicados en *Encuentros de los senderos de Abya Yala*, en *La Oralitura*⁹⁵ y en el Diario El Espectador de Bogotá. Esta publicación resulta la primera mini antología de literatura indígena realizada y publicada en Colombia. Asimismo, ha participado en uno de los eventos más representativos, el Festival de Poesía en Medellín, Colombia⁹⁶.

Aquí, Kowii cuenta que, combina su pasión por la académica y por la poesía, con un objetivo particularmente:

“Creo que cuando escribimos algo es importante que esos códigos llegue a la gente y si llega a la gente entonces, está cumpliendo su rol para lo que ha sido creado el texto, a mí no me interesa quedar bien ante la élite intelectual no indígena, a mí me interesa poder llegar a la comunidad, a mi propio pueblo”.

Ahora, desde el principal espacio donde se moviliza, el intelectual reivindica diversos tópicos en relación a los pueblos indígenas, defiende arduamente la cultura del pueblo kichwa otavaleña y se define como “solidario con otras culturas indígenas”. Kowii cuenta una experiencia durante sus estudios del Doctorado

“Mi capital cultural no es porque haya estudiado en el doctorado, hay una pregunta que nos hizo la profe ¿por qué estudiamos y qué vamos hacer? Entonces, cuando

⁹³ Ibíd.

⁹⁴ Kowii, Ariruma. Entrevista realizada el 24 de octubre del 2013.

⁹⁵ En 1997 por Freddy Chikangana

⁹⁶ Realizado el 24 de junio y el 2 julio de 2005

tocó mi turno, primero, estudio porque quiero saber que se está pensando en la cultura y segundo, porque después inicia un proceso de descivilización de todo esto, y de civilización en lo mío, que era lo que siempre he estado trabajando, por ejemplo”⁹⁷

La UNESCO establece y promociona la Cátedra sobre Pueblos Indígenas en América Latina en la Universidad Andina Simón Bolívar en Quito, el objetivo es “fomentar una cultura de paz y entendimiento entre los pueblos”, actualmente, Kowii es Doctor en Estudios Culturales Latinoamericanos de la Universidad Andina Simón Bolívar (sede Ecuador), y responsable de dicha Cátedra:

“La Cátedra coordina con las diferentes áreas académicas de la Universidad, para que en los programas de los cursos de maestría, especialización y abiertos se inserte el estudio de temas referentes al proceso histórico, cultural, lingüístico, económico y político de las nacionalidades y pueblos del país y de la Región; en esta misma dinámica se involucra a docentes indígenas en estos cursos”⁹⁸.

La Cátedra representa un instrumento para realizar intercambios con instituciones educativas, organizaciones, pueblos indígenas, grupos de la sociedad e instancias oficiales⁹⁹. El intelectual Kowii ha sido uno de los promotores para que, mediante la Cátedra, se haya implementado un curso “básico e intermedio de lengua y cultura del pueblo kichwa”. En esta dirección, el intelectual además de escribir poesía, ha puesto en la mesa de debate temas que anteriormente, han sido discutidas “solo desde una mirada occidental”, los principales aportes académicos radican en el análisis de los conceptos de la cultura kichwa, el más representativo es el de *governabilidad* para entender el proceso histórico de la lucha de los pueblos indígenas.

El agente Kowii utiliza este espacio académico para romper los “prejuicios civilizatorios” en relación a los pueblos indígenas que:

⁹⁷ Kowii, Ariruma. Entrevista realizada el 24 de octubre del 2013.

⁹⁸ Universidad Andina Simón Bolívar <http://www.uasb.edu.ec/>

⁹⁹ *Ibíd.*

“Han influido en catalogar y definir qué es lo racional, qué es o no es cultura, y con ese propósito han construido discursos y conceptos que justifican dichas posiciones, como el concepto de folclor, que por lo general es utilizado para referirse a todas aquellas expresiones culturales de los pueblos indígenas, o la idea de que en las comunidades, no existe literatura, por el hecho de no estar registradas, en suma, lo indígena no calzaría en los cánones de arte, literatura, una manera de decir, qué es lo culto y lo inculto, lo civilizado e incivilizado, lo racional e irracional”.

Enseguida, el intelectual explica las críticas al “eurocentrismo” y sus categorías “manifestadas” en las ciencias sociales. Aquí, Wallerstein define al eurocentrismo como constitutivo de la geocultura del mundo moderno y dice, que “es un monstruo de muchas cabezas que ha pasado por muchos avatares” (Wallerstein, 2007).

Kowii dice que mediante los “prejuicios civilizatorios,” se ha opacado la “filosofía kichwa andina”, y que “han influido en definir principalmente, qué es la cultura indígena, de allí que sus textos giran en torno a la reflexión: ¿Pueden existir otras definiciones, otras visiones que expliquen la razón de ser de la cultura?” (Kowii, 2005). Y explica que, “lo más cercano a este concepto” se encuentran los “valores culturales”:

“Ñukanchik kausay o simplemente kausay, literalmente significa nuestra vida, o Kausay, Vida, es decir, hace referencia a la vida, a lo que poseemos y transformamos en nuestra cotidianidad, encierra una visión muy estrecha, que está encarnada en cada uno de nosotros, hace referencia al origen, a la pertenencia, a la identidad”.

Entonces, desde el espacio académico se encuentra discutiendo las principales “categorías” que hacen referencia y “reivindican” al pueblo otavaleño. Al mismo tiempo, funge como compilador de *Identidad lingüística, de los pueblos indígenas de la región andina* (2005). Para esto, defiende los siguientes conceptos desde una “mirada intercultural”: procesos culturales, gobernabilidad, cultura, principio de vida, buen gobierno. Por contrario, se muestra crítico frente a los conceptos construidos desde las ciencias sociales de “raza, civilización y progreso”. Enfatizamos aquí el recordatorio de Wallerstein, para “tener cuidado” a la hora de “combatir” al eurocentrismo, porque de lo

contrario, “podemos criticarlo utilizando premisas eurocéntricas y, de ese modo, reforzar su influencia en la comunidad de estudiosos” (Wallerstein, 1996: 97).

En síntesis, podemos observar que el agente no mantiene “relaciones subjetivas” con la multiplicidad de élites que se movilizan en diversos campos políticos y “lamenta” no pertenecer (en un sentido político) al movimiento indígena:

“La dirigencia no me van a pedir ayuda, porque después del 90, digamos, los espacios se han ido transformando en espacios controlados por grupos determinados que les interesa mucho tener el control de la organización, no tanto por el proyecto político sino por los beneficios de representación y los beneficios económicos”.

Esta ruptura o alejamiento del intelectual con el movimiento indígena encuentra su raíz desde su participación en torno a la DINEIB. En los diversos Consejos Ampliados se hace referencia y críticas a los intelectuales indígenas que participaron en la “pérdida de autonomía de la educación intercultural bilingüe”. Existen algunos testimonios que surgieron durante las entrevistas, los cuales no se pudieron comprobar, acerca de un “castigo físico” que se le otorgó a Kowii por “vender la educación intercultural”. Cuentan que una anciana Yachak, se encargó de aplicar la justicia indígena:

“Le pidieron que se quitara su traje para recibir el contacto de uno de los productos de la Pachamama, la medicinal ortiga. Taita Ariruma, no creas que es un castigo, es una curación fue la voz que dio la orden para que los azotes de ortiga cubra su cuerpo. De inmediato, *marco*, *guantu* y otras planta medicinales también fueron utilizados para la limpieza. Los consejos para que recuerde que es hijo del movimiento indígena y mal hace en traicionar, fue repetido a cada instante”¹⁰⁰

En este caso, Kowi posee “relaciones simbólicas” únicamente con las bases militantes y explica:

“En mi caso, sigo vinculado y estoy preparando algunas cosas para la comunidad, con profesores bilingües que están en la comunidad mantengo relación, con la dirigencia no. [...] Quiero hacer unas filmaciones para hacer unos talleres por mi

¹⁰⁰ Ruptura universitaria. (22 de agosto de 2009). Aplicación de justicia indígena. recuperado de <http://rupturauniversitaria.blogspot.mx/2009/08/aplicacion-de-justicia-indigena-un.html>

propia convicción, pero quiero filmar eso, porque mi idea es hacer el taller, explicarles, darles el video para que lo vean con más tranquilidad y lo tengan como herramienta de trabajo, si es que les gusta lo utilicen. Pero suponte que si la utilizan entonces, indirectamente ya estoy involucrado, llegando a diferentes generaciones.”¹⁰¹.

Sin duda, se trata de “distinciones significantes” que van a expresar “las diferencias de condición y de posición” (Bourdieu, 2011). Kowii mantiene una relación simbólica con las bases comunitarias y no con las élites indígenas movilizadas en el campo político. Simpatiza con las posturas y debates promovidos por agentes indígenas movilizadas en el campo académico.

A continuación, veremos exclusivamente, cómo Kowii refiere y cuestiona la expresión de poncho dorado. Explica que “ver” al actor indígena en movilizadas en la academia resulta “extraño”, porque es un lugar que ha sido “negado” en la construcción del Estado Plurinacional para los indígenas. En esta dirección, insiste que la expresión es un concepto empapado de racismo, inclusive, dice que el hecho de que los propios agentes indígenas lo utilicen en sus “discursos políticos y habitus” es porque existe un “auto racismo”.

¹⁰¹ Kowii, Ariruma. Entrevista realizada el 24 de octubre del 2013.

5.7 “Auto racismo: Poncho dorado hace referencia a lo que es burguesía, pero eso es una cosa desatinada”¹⁰²

Cuando comenzamos hablar acerca de la élite indígena, el intelectual especifica que “siempre ha existido, pero en Otavalo” y rememora:

“La élite indígena siempre ha habido, no es nuevo, pero son procesos diferentes, en Otavalo son dueños de tres, cuatro edificios, entonces, tienen cualquier cantidad de plata que, en mi caso junto a ellos, no tengo nada”.

Irónicamente Wallerstein plantea que en ocasiones, “nos felicitamos por haber superado la crudeza del racismo”, fórmula que refuta Ariruma Kowii a lo largo de su reflexión. Los autores coinciden plenamente en que “solo hemos superado formas más crudas y menos defendibles” (Wallerstein, 2007: 96). En este punto de la reflexión, Kowii explica que en Ecuador un principal problema ha sido el “racismo estructural” para percibir diversas temáticas relacionadas los pueblos indígenas.

De hecho, a diferencia de otros agentes, él se enfoca en las categorías raciales para explicar cómo en el sistema “funciona para mantener gente adentro mientras mantiene gente afuera”, en el sentido literal de la frase que plantea Wallerstein. Así, Kowii explica que el problema también radica en que, “siempre estamos pensando en los códigos de occidente” e invita a realizar un ejercicio al revés. Así, después de la explicación del surgimiento del término poncho dorado, cuestiona *¿Es pecado que un indio tenga?* Enseguida reflexiona:

“La élite es una noción que no calza, por ejemplo, el hecho que hayas estudiado ya te pone en otro nivel. Por ejemplo, en el caso de mi familia, mi padre muere muy joven, mi madre queda con seis hijos, y en esa época que ya estábamos en el colegio, en Otavalo somos muy visible, no porque tengamos plata, porque mi mamá lo que tenía es una casita con un cuarto largo y ahí vivíamos todo, la cocina, el sitio de trabajo, los telares y un sitio para descansar. Y con su negocio de artesana, en el mercado tenía su puestito y vendía, pero en esa época que trabajamos como gestores culturales en Otavalo una generación nos volvemos muy visibles, y en esa época,

¹⁰² Kowii, Ariruma. Entrevista realizada el 24 de octubre del 2013.

había gente que tenía cualquier cantidad de plata que no eran visibles y que eran más discriminados que nosotros, para nosotros la discriminación no fue tan fuerte porque éramos visibles”

Nuevamente, percibimos que los agentes “automáticamente” vinculan la expresión poncho dorado con la “acumulación de un capital económico”. Kowii reflexiona que a partir de la entrada del actor indígena en proyectos vinculados a organismos financieros internacionales, se rompe con la estigmatización del rol que “la colonia ha asignado al indio”. Kowii explica con un ejemplo interesante:

“Yo tenía un automóvil y una vez venía manejando y se cruza un mestizo y me insulta porque mi carro era mejor que el de él, y entonces, ahora tengo otro carro que es más bueno y la gente se asusta viéndome manejar o cuando voy con la familia, porque es muy notorio, no disimulan, las reacción es en ese momento de ver a un indio manejando a un buen carro”.

Es en ese sentido, retomamos la definición de Wallerstein acerca del racismo, ya que es útil para percibir cómo los propios intelectuales orgánicos del movimiento indígena han observado también el racismo:

“Conjunto de enunciados ideológicos combinados con un conjunto de prácticas continuadas cuya consecuencia ha sido el mantenimiento de una fuerte correlación entre etnia y reparto de la fuerza de trabajo a lo largo del tiempo” (Wallerstein, 2013: 68)

Después de ejemplificar, el intelectual señala, “Si yo tuviera plata, me comprara uno de los carros más caros, solamente por ver la reacción del mestizo”. Con la perspectiva del poeta acerca del sistema racista y de la herencia colonial que se ha otorgado a las formas de “mirar al indígena”, podríamos encontrar una lectura, sí que demuestra una crítica al racismo como elemento fundamental del sistema mundo, pero también, podríamos cuestionar cuál es la sugerencia, una vez que se interpela el mundo social del mestizo, cuando Kowii dice, “el mestizo no acepta que un indio o un negro esté en mejores condiciones que él”, es interesante para la reflexión porque una vez que irrumpes en su

clase social, ¿cómo recomponer este debate de la estigmatización del indio, ¿qué implica superar el racismo?, ¿convirtiendo al indio en un mestizo socialmente y conservando signos externos de su *indianida*? ¿Qué implica ser reconocido por el blanco mestizo?

Con esta reflexión nos adentramos el análisis de la estratificación en el mundo indígena. En este escenario, Kowii explica la noción de élite:

“En las sociedades mestizas en muchos casos son grupos de poder económicos que se han beneficiado de los recursos del Estado, o que han sido los herederos de la época de la colonia, que han acumulado las riquezas a través de sus mecanismos, pero en los indígenas y en los negros no es eso”.

De inmediato, Kowii refiere a la noción de poncho dorado desde una perspectiva económica o desde la perspectiva del ingreso que reciben los técnicos indígenas en la década que se ejecuta el PRODEPINE. Como Kowii funge como Coordinador Nacional del PRODEPINE del Componente de Recursos Humanos y también, como Coordinador del Programa de Becas, iremos remontando a testimonios puntuales con el PRODEPINE en relación a la participación de los actores indígenas.¹⁰³ En este sentido, dice:

“Con el tiempo, mi primer trabajo bueno, es el PRODEPINE porque de ahí todo el tiempo ha sido trabajo voluntario en la CONAIE. Porque en PRODEPINE el sueldo era bueno en comparación de lo que se ganaba en esa época en el país, era de 1500 o 2000 dólares, a pesar de que lo bajaron, ahí trabajo 5 años y me da una estabilidad, entonces, me permite comprar un departamento o una casa, asegurar el tema del estudio de los hijos”.

El proyecto PRODEPINE ha servido de plataforma para hablar de la construcción de las élites indígenas. Kowii explica que el racismo es una categoría que “no permite visualizar” al actor indígena al “interior” de PRODEPINE, debido a que “es esta misma categoría que legitima las desigualdades”:

“El eje del argumento es que a quienes tienen un estatus étnico bajo –y por ende una posición ocupacional baja en la mayoría de los casos– se encuentran en esta

¹⁰³ A pesar de que ya se explicó el Proyecto en el capítulo III

posición debido a una desafortunada aunque teóricamente erradicable herencia cultural” (Wallerstein, 2007: 97)

En este sentido, para el intelectual Kowii, pertenecer a la élite sería “pertenecer a un grupo reducido de las clases dominantes” y apela a que, ésta clase se define exclusivamente por la propiedad de los medios de producción, por lo tanto, “es una clase construida desde el un sistema dominante venidero de la colonia”. Ante esto, explicábamos las “condiciones” históricas sobre las cuales están construidas las élites.

Anteriormente, Kowii se muestra crítico frente a las diatribas realizadas al proyecto PRODEPINE, sin embargo, reconoce que mediante éste, se forman “líderes políticos”, pero no mira al Proyecto como “mecanismo” que complementa la generación de élites indígenas:

“Una contribución desde el punto individual, familiar, comunitario y organizativo es el hecho de que algunos becarios indígenas ya están como técnicos, como profesionales y como dirigentes, para mi esta es una contribución porque aumentaron más cuadros políticos, algunos de ellos son dirigentes en la actualidad”.

Enseguida, interpela la expresión de poncho dorado y dice, “la élite es una cosa forzada”:

“Por ejemplo, un negro que llega tener algo es porque ha trabajado duro y logra tener una casa adecuada, vivir en la ciudad, comprarse un terreno en un sitio que no debería ser prohibido para él, por ejemplo en la Gonzáles Suarez, ¿tiene derecho, o por qué es negro tiene que comprarse en algún suburbio? Pero las maneras de cómo hemos llegado a tener algo es por un gran esfuerzo de los padres y luego de los mismos hijos”.

Este testimonio nos remite a la discusión antropológica respecto de los “fenómenos fisiológicos” que han sido socialmente definidos. El racismo en este caso, como señala Kowii, resulta esa “ideología global” que va permitir, en términos de Wallerstein, “mantener a raya a los grupos inferiores y que una vez, que estos, se ubican en otra determinada jerarquía social que no ha sido otorgada cultural, ni socialmente, resulta fuera del marco del comportamiento legítimo” (Wallerstein, 2007: 203).

Kowii explica que, “es el racismo, el instrumento que no acepta que un indio trabaje en PRODEPINE” y argumenta, “resulta chocante” debido a la correlación histórica entre “etnia y reparto de la fuerza de trabajo”. Observamos que en todo caso, a través de dicha correlación el concepto de poncho dorado interpela los lugares políticos y sociales asignados a los “grupos étnicos”. Entendemos aquí, como:

“Grupos considerables de personas a las que estaban reservados ciertos papeles ocupacionales / económicos en relación con otros grupos de ese tipo que vivían en las proximidades geográficas” (Wallerstein, 2013: 65).

El agente Kowi reitera que son los “prejuicios civilizatorios” que funcionan como dispositivos para que “la población blanca mestiza no asimile” la participación política de los intelectuales indígenas en PRODEPINE. A pesar de que Kowii no participa en las tomas de decisiones políticas ni en la organización de la CONAIE, en efecto del movimiento nacional, explica:

“Muchos pueden divorciarse totalmente del movimiento indígena, porque tenemos un problema histórico de memoria, de conciencia, hasta hoy el ideal vivir es como un europeo, entonces, como esas categorías como esos prejuicios son tan fuertes, corremos el riesgo de llegar a eso y de olvidarnos totalmente de la comunidad y convertirnos en otros explotadores de la propia comunidad, que sí está pasando, o el otro camino es que tú puedes lograr todos los niveles de formación, puedes tener todo el capital por tu dinámica, por tu trabajo y no dejas de seguir trabajando con la comunidad. O por último, no perder tu origen de sentirse orgulloso”¹⁰⁴.

Mediante el testimonio anterior, Kowi nos invita a interpelar “los rasgos genéticos y culturales” que han sido la principal causa del “reparto diferencial de las posiciones en las estructuras económicas” (Wallerstein, 2013 & Kowii, 2013). En cierta forma, encontramos como el culturalismo antropológico ha planteado que, “la cultura puede funcionar también como una naturaleza, especialmente como una forma de encerrar a priori a los individuos y a los grupos en una genealogía, una determinación de origen inmutable e intangible” (Wallerstein, 1991:36).

¹⁰⁴ Kowii, Ariruma. Entrevista realizada el 24 de octubre del 2013.

La figura de poncho dorado provoca *mucho ruido* porque sistemáticamente, el *indio* se ha movilizó en la esfera “inferior” determinada culturalmente; los espacios sociales al que pertenecen los actores indígenas no corresponden a una esfera de jerarquía social, económica y política. Ya que, sistemáticamente han sido “sujetos invisibilizados y negados”. Wallerstein plantea que históricamente:

“Se dice a los oprimidos que su posición en el mundo social puede transformarse siempre y cuando aprenden las habilidades necesarias para actuar de ciertas maneras que son las que explican los grandes beneficios otorgados a los grupos de mayor jerarquía” (Wallerstein 2007: 97).

A pesar que en Ecuador, la categoría de racismo resulta trascendental para contribuir a la construcción y reproducción del sistema de dominación cultural y económica, en efecto, al proceso de racionalización, con la participación de los agentes principalmente, en el campo político y en el campo académico, se demuestra en cierto sentido que, el racismo está “sufriendo una deslegitimación”. Ahora, con la movilización en diversos campos, las élites indígenas están auto-identificándose con proyectos políticos, sociales, académicos, comunicacionales, entre otros.

En otras palabras, podríamos decir que, la participación del indígena se ha estigmatizado desde la fundación de la República hasta la actualidad, cargada de categorías como *pobre, campesino, huasipunguero, llucho pata*, ahora, con la figura de poncho dorado, se interpela toda esta estigmatización formulada porque justamente, rompen el “rol tradicional” que estaciona al indígena y por lo tanto, los agentes que cruzan esta frontera reciben “el casito simbólico”, tanto de las bases militantes como de las propias élites indígenas. A esta figura, justamente, remiten los testimonios de los diversos agentes indígenas cuando plantean que debido a los “montos” que ganan los técnicos indígenas se genera un “racismo”. Encontramos pues, que la participación de los grupos étnicos va cambiando debido a la “volatilidad de las fronteras” (Wallerstein, 2007 & Balibar 2007).

Observamos cómo las categorías étnicas han variado debido a las “condiciones económicas cambiantes” (Wallerstein, 2013). Por ejemplo, vale la pena citar el testimonio de otro agente que dice, “obviamente, esos cambios generan reacciones racistas, la gente que ha venido acostumbrada toda su vida, por herencia, a tener a los indios como

campesinos, y que luego se dé la vuelta a la tortilla no les gusta obviamente y eso genera confrontaciones racistas muy fuertes”.

Las élites indígenas ya no se movilizan en un lugar inferior de la jerarquía sino que ahora, intervienen en diversos campos sociales, como el académico o el político. Esto no significa que las élites indígenas representan un grupo reducido dominante, sino que detentan determinados capitales simbólicos para su participación en la cimentación del teórico Estado Plurinacional. En esta dirección no podemos observar a las élites indígenas como “demonios y herejes”¹⁰⁵ como “se puede percibir a simple vista” el término, sino que defendemos nuestra definición anterior de la multiplicidad de élites y la emergente participación en la esfera social que vislumbran los pueblos indígenas. Esta multiplicidad de élites que involucra una dimensión clasista y una dimensión étnica, rompe con los esquemas de “inferioridad” en los cuales, se ha colocado al sujeto indígena.

En síntesis, durante las entrevistas los intelectuales remarcaban diversos puntos de vistas y maneras que ha sido “definido” el racismo por diversos científicos sociales. Diversos agentes, y principalmente Kowii, recurren a dos corrientes teóricas que sitúa el nacimiento del racismo, la primera, que deriva de la época de la modernidad pos ilustración a lo largo del siglo XIX y la segunda postura que, deriva del “Proyecto Modernidad / Colonialidad / Descolonialidad” también conocida como, “colonialidad del poder” que remonta a 1492. Sin embargo, más allá de señalar cuándo surge el racismo, se observa que, con la participación de los agentes, se distinguen las luchas simbólicas entre las élites indígenas, una lucha no en términos económicos pero sí políticos.

Finalmente, a diferencia del agente Tituaña que se le “recremina” la acumulación de un capital económico, Kowii es “etiquetado” como poncho dorado, debido a que “traiciona” la educación intercultural bilingüe y también, debido a que prioriza otros espacios sociales como el académico. Vemos que hay dos significantes diferentes de la construcción discursiva de poncho dorado, uno remite al capital económico y otro al capital cultural.

Es interesante porque en el inicio de la investigación, los entrevistados historiaban a la noción de poncho dorado para referir a los montos que ganaban los técnicos indígenas en el Proyecto PRODEPINE, (donde emerge la expresión) sin embargo, hasta ahora con la

¹⁰⁵ Estos términos fueron mencionados durante algunas entrevistas.

trayectorias políticas de Kowii y Tituaña encontramos otros elementos imprevistos en la construcción de la figura poncho dorado no solamente implica la acumulación de un capital económico, sino que existen otros elementos que la van “sosteniendo”, tales como, las formas de comprender el ushay (poder), las relaciones de poder entre las élites y las bases militantes, el sentido colectivo de las formas de hacer política, los deberes y compromisos en el sistema comunitario, entre otros. Nos acercamos a un punto no visualizado inicialmente y nos indica definitivamente, que poncho dorado es una *categoría controversial*.

5.8 Campo político: Lourdes Tibán

“Mi mamá me decía: mejor debes prepararte para que te cases, debes saber cocinar, lavar, cultivar la tierra”
Lourdes Tibán¹⁰⁶

Durante mi estancia en Ecuador, en determinados Consejos Ampliados, observo que los periodistas preguntan, ¿va asistir la asambleísta Lourdes Tibán?, cuando se responde que “sí”, ellos esperan, cuando se responde “no”, los periodistas se marchan.

“Ya viene la asambleísta!”, “ya viene *mama Lourdes*”, dicen las diversas voces. Tibán siempre llega con una sonrisa, y hace referencia a una broma para explicar “porque se le hace tarde”. Sonríe y saluda amablemente a todos. En diversas ocasiones, inclusive la esperan para que presencie el ritual ancestral en agradecimiento a la Pachamama y a la vida con el que, se inauguran los espacios de reflexión colectiva del movimiento indígena. Carmen Lozano, dirigente de Mujeres de Ecuarrunari y Lourdes Tibán, asambleísta de Movimiento Pachakutik, son las dos mujeres que están presentes en la *mesa de presidium*.

Lourdes Tiban representa una figura política que ha transgredido los lugares sociales y culturales que debe ocupar la mujer en un contexto comunitario. Tiban encarna una agente que continúa confrontando los mecanismos de control de la protesta social, y defensa de territorios en la actual Revolución Ciudadana.

La intelectual está presente “física” y simbólicamente en todos los eventos políticos que ha emprendido el movimiento indígena. Las bases comunitarias tienen una percepción de ella, los intelectuales indígenas tienen otra diferente. Viajo a la comunidad de Tibán para conversar no con ella, pero sí con la gente que habita allí, en general, tienen un “aprecio” a Lourdes “porque a pesar de su cargo político, no deja de cumplir con las responsabilidades comunitarias”¹⁰⁷. Converso con señoras que tienen puestos en los mercados y me dicen que la quieren “porque les compra”, además, “es madrina de varios jóvenes”. Los varones con los que conversé, también tienen una valoración de que, una mujer indígena “sea política”.

La presente trayectoria de vida, se centra en el campo político de la agente Tibán, en efecto, a la participación política de la mujer indígena. Debido a que la trayectoria es extensa, principalmente priorizo algunas temáticas que resultan útiles para culminar el debate respecto de las élites indígenas y de la movilización de estas en diferentes espacios

¹⁰⁶ Lourdes Tiban, (2005). “Lean esta historia y dejen de ser acomplejados”. Recuperado de <http://www.asambleanacional.gob.ec/es/blogs/lourdes-tiban>

¹⁰⁷ Diversas entrevistas realizadas del 06 de agosto del 2013 al 06 de agosto del 2014 en Ecuador.

sociales. Evidentemente, contextualizamos el lugar de origen de Tibán, enseguida, la participación como asambleísta en el Movimiento Pachakutik y su posición política contra el modelo neo extractivista, en efecto, frente al diálogo con la Revolución Ciudadana. En este punto, es importante señalar un Tribunal Ético por la Justicia, liderado por Tibán para denunciar la criminalización social dirigida a los intelectuales del movimiento indígena. Con este gobierno se están agotando las posibilidades de las libertades de expresión y manifestación, por lo tanto, donde se moviliza la intelectual Tibán, se genera resistencia y oposición al gobierno.

La mayoría de la información que se proporciona acerca de la asambleísta corresponde a conferencias de prensa, participaciones realizadas en los Consejos Ampliados y textos escritos por ella. Algunos entrevistados me decían “Lourdes Tiban nunca se queda callada” y así lo percibí frente a los insultos racistas del Presidente actual. Pasemos, entonces, a recorrer la vida política de la intelectual.

5.9 De campesina bonita a assembleísta del Movimiento Pachakutik¹⁰⁸

Lourdes Tibán nace en Chirinche Bajo, cantón de Salcedo, en la provincia de Cotopaxi¹⁰⁹. El cantón de Salcedo cuenta con seis parroquias y con un total de 58.2 mil habitantes, el 14.2% respecto a la provincia de Cotopaxi, el 21.5% corresponde a la población urbana y el 78.5% a la población rural¹¹⁰. La principal ocupación en Salcedo es la agricultura, ganadería, silvicultura y pesca que corresponde a un 49.3%, enseguida está la ocupación de la construcción con un 11.3% y comercio al por mayor y menor con un 10.1%, después encontramos otras actividades como industrias manufactureras, transporte y almacenamiento, enseñanza, administración pública y defensa, actividades de alojamiento y servicios de comida, entre otras¹¹¹. De acuerdo al Consejo Nacional Electoral, los tres partidos con mayor representación política son el Movimiento PAIS, Partido Sociedad Patriótica y Movimiento CREO.

El analfabetismo de las mujeres en el cantón Salcedo corresponde al 15.7%. Tibán crece en un contexto comunitario donde “enseñan a las mujeres a prepararse para su marido”. De hecho, a los 15 años Tibán es considerada como “soltera” porque a ésta edad, la mayoría de las mujeres están casadas. Ella, cambia los roles sociales y culturales asignados para la mujer y a los 14 años tiene “a escondidas” su primer “acercamiento político” con la Unión de Organizaciones Campesinas de Mulalillo (Unocam) que imparte cursos de “corte y confección”.

Aunque actualmente, es una mujer que se autoidentifica como indígena, “en un principio” no fue así, debido al “racismo y discriminación”. El tema de la identificación indígena ha sido un sumario de diversas experiencias que no resultaron fáciles para la intelectual. Como vimos con los anteriores agentes indígenas que, cambiaron el nombre para referir a nombres que conlleven una simbología de la cosmovisión kichwa andina, a diferencia, Lourdes Tibán no cambia de nombre y dice:

¹⁰⁸ Este título es una frase empleada por la propia intelectual y que también, varios medios convencionales han retomado para titulares periodísticos.

¹⁰⁹ El prefecto actual de la Provincia de Cotopaxi es Jorge Guamán Coronel

¹¹⁰ Ficha de datos generales del Cantón Salcedo. Disponible en http://app.sni.gob.ec/sni-link/sni/Portal%20SNI%202014/FICHAS%20F/0505_SALCEDO_COTOPAXI.pdf

¹¹¹ *ibíd.*

“En el caso de la Dra. Nina, del Econ. Auki Tituaña, la Dra. Alkamari, el Dr. Ariruma, entre otros, no son nombres con las que se asentaron las partidas de nacimiento, sino que en un proceso colectivo de lucha por la identidad y como una autovaloración a la identidad indígena cada uno en sus momentos cambiaron los nombres originales y retomaron nombres que les identifiquen desde el significado de la identidad indígena. Pero todo esto tiene una explicación lógica de los tiempos y las condiciones en que el colectivo indígena y nosotras hemos desarrollado nuestro paso a paso.”¹¹²

Tibán decide no cambiarlo como sí lo hacen sus compañeros militantes. Las dificultades de asumirse como indígena en una provincia donde el 72,1 % se autoidentifica como mestizo, mientras que apenas el 22,1% como indígena¹¹³, tienen que ver con las “discriminaciones raciales”, en este sentido, Tibán cuenta:

“Quería dejar de ser indígena cueste lo que cueste, a toda costa quería parecerme o al menos fingir que no soy indígena, a pesar de mi forma de vida comunitaria e indígena [...] la autodefinición no es cuestión de horas o días, es toda una convivencia de confusiones, de perdiciones, incluso de desprecio causado por la discriminación racial, de preguntas sin respuesta”¹¹⁴

Cuenta que el tema de la identidad es complejo sobre todo, debido al “miedo y reproche” de la “otra sociedad”. Cuestiona, *¿Creen qué era fácil decir soy indígena hace una década atrás? ¿Alguien en la época del 80 y 90 nos felicitarían por la autoidentidad de ser indígena?*¹¹⁵

“Si el indígena era considerado un ser sinónimo de animal, hasta hace muy poco tiempo atrás, a nosotros nos daba vergüenza ser o autodefinirnos como indígenas, pues implicaba un significado peyorativo, de analfabeto, de ignorante, de no poseer

¹¹² Amablea Nacional. Lourdes Tiban, (2005). “Lean esta historia y dejen de ser acomplejados”. Recuperado de <http://www.asambleanacional.gob.ec/es/blogs/lourdes-tiban>

¹¹³ Ecuador en cifras. Resultados provinciales. Recueprado de <http://www.ecuadorencifras.gob.ec/wp-content/descargas/Manu-lateral/Resultados-provinciales/cotopaxi.pdf>

¹¹⁴ *Ibíd.*

¹¹⁵ Amablea Nacional. Lourdes Tiban, (2005). “Lean esta historia y dejen de ser acomplejados”. Recuperado de <http://www.asambleanacional.gob.ec/es/blogs/lourdes-tiban>.

alma y peor conocimientos y sentimientos, no tener cerebro, ser considerados dentro de los grupos de discapacitados, menores de edad, algo muy cercano a la bestia, se decía que era mitad hombre y mitad animal, a la que se sumaba la idea de leproso, pobre material y espiritualmente. Con esta connotación ¿a quién le gustaría autodefinirse como indígena?”

Para Tibán, la construcción de la identidad representa el corolario de un proceso colectivo, no individual, en esta dirección, la intelectual dice que se va construyendo un tipo de “liderazgo indígena”, para enfrentar las “condiciones de discriminados y excluidos”, a diferencia de los “liderazgos empresariales o políticos”. En este sentido, Tibán se incorpora al proceso organizativo de la CONAIE y explica:

“No era fácil, ni para mí ni para nadie en esta época de manera individual identificarnos como indígena. Pues, lo indígena era la peor parte dentro de la clasificación de las clases sociales ¡no sé si podríamos llamarnos clases sociales! Pues, esta definición de clases antes de la llegada de los españoles no existía, todos éramos iguales, no había ricos ni pobres. Los pueblos originarios antes de 1492 ni siquiera conocían el término indio, este término fue impuesto por los españoles que de manera equivocada pensaron que llegaron a la India, y como una forma de identificar y calificarnos nos dijeron aquí habido indios”¹¹⁶

La intelectual dice que “ser indio” representa desde la época colonial hasta la actualidad “ser analfabeto, cochino, desaseado, ignorante, feo, negro, tacho, oscuro, natural, aborigen, apestoso, bruto, sin pensamiento, sin derechos humanos, borracho, puerco”¹¹⁷, y explica lo difícil que resulta la identidad “interna” y “externa”:

“La identidad interna la tenía muy clara toda la vida, conocí a mis abuelitos, viví con ellos, aprendí kichwa con ellos, fui parte de sus usos y costumbres, aprendí de ellos muchos valores que lo práctico hasta la actualidad, pensaba y actuaba conforme mi ayllu y mi comunidad pensaban y desarrollaban su cultura. Por otro lado, la identidad externa estaba jodida, no sabía cómo vestirme, pues, mis tres

¹¹⁶ Amablea Nacional. Lourdes Tiban, (2005). “Lean esta historia y dejen de ser acomplejados”. Recuperado de <http://www.asambleanacional.gob.ec/es/blogs/lourdes-tiban>

¹¹⁷ *Ibíd.*

abuelas hablaban kichwa, usaban anaco de paño, reboso, washkas, y sombrero, pero mi mamá usaba falda y sombrero y el kichwa al igual que mi papá hablaba como segunda lengua”¹¹⁸

Ante esto, Lourdes Tibán escribe apasionadamente cómo incorpora el discurso y posición política de una identidad indígena a pesar de que, ha sido un proceso de “confusión”. Cuenta que este proceso de confusión se remarca aproximadamente en 1989, cuando trabaja como empleada doméstica en el sector urbano, y entonces, empieza “acoplarse a todo un proceso de mestizaje”, en este contexto dice que “sentía vergüenza de ser indígena”. Este año Tibán participa como candidata a reina del cantón Salcedo, denominado *Campesina Bonita*:

“Para el reinado no sabía cómo presentarme, con vestido de luces o con vestimenta indígena. Al momento de tomar la decisión no era tan difícil como pensaba, me presente con la vestimenta indígena y tomé la decisión de hablar mi mensaje de entrada en kichwa. Para resumir, en 1989 gané el reinado y me convertí en la primera campesina bonita en la historia de las fiestas del cantón Salcedo”¹¹⁹

Este evento, marcaría la vida de Lourdes Tibán pues asume públicamente su identidad indígena y el hecho de “ofrecer y participar con un discurso” en kichwa representa una interpelación a todo el proceso de “castellanización” en las comunidades, fomentado por los gobiernos en turno.

Cuando los medios masivos gubernamentales “agreden mediáticamente” a Tibán, refieren a esta etapa de su vida en al que no “asumía” una identidad indígena. Ella enumera algunas expresiones:

“Ella que va ser indígena si más blanca que yo es pues”.

“Si fuera indígena debería solo hablar el kichwa y no el castellano”

“Si fuera indígena como va manejar carro, váyase al carajo”¹²⁰

¹¹⁸ *Ibíd.*

¹¹⁹ Asamblea Nacional. Lourdes Tiban, (2005). “Lean esta historia y dejen de ser acomplejados”. Recuperado de <http://www.asambleanacional.gob.ec/es/blogs/lourdes-tiban>

¹²⁰ *Ibíd.*

Así, Tibán con “una mezcla de confusiones, decepciones, y al mismo tiempo con muchas esperanzas de vencer a *sus* propios temores” viaja a Quito para estudiar Derecho en la Universidad Central del Ecuador (UCE). Ya una vez en Quito. Una de las anécdotas favoritas¹²¹ de Tiban es cuando un profesor de la UCE la obliga “a quitarse el sombrero porque no estaba en un corral de borregos”. Durante la universidad, se tiñe el cabello de rubio, para “parecer quiteña”¹²²

Ya en la capital, Tibán cuenta cómo obtiene la primera beca durante los estudios universitarios, otorgada por la fundación alemana Hans Seidel.

“Empezando el segundo año fui en busca de una beca estudiantil [...] Con solo ver mi parada y mi presentación externa, Armin, un alemán, que luego se convirtió en mi amigo de siempre, me dijo: ¿Qué desea usted o a quién busca?, le respondí, busco a usted y quiero pedirle una beca, él me respondió ¿Srta. Sabía usted que aquí damos becas solo a indígenas? [...]Hasta hable kichwa pero sé que no entendió nada, él apenas hablaba el español”¹²³

Entonces, al mismo tiempo que cursa la licenciatura, además de trabajar como “empleada doméstica”, Tibán trabaja en el Hotel Hilton Colon. Más tarde, se incorpora como secretaria en el Despacho Leonidas Iza (diputado indígena por la provincia de Cotopaxi). Un año después, en 1997 tiene la oportunidad de realizar un Diplomado en Derechos Indígenas y Desarrollo de los Pueblos Indígenas en el Centro de Investigación y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS) en la Ciudad de México. Estos tres meses en México resultan importantes para Tibán, por qué “sigue la interrogante ¿eres o no indígena?” Sin embargo, Tibán explica que regresa al país con la convicción de asumirse como mujer indígena:

“Regresé totalmente transformada, convencida de quien soy, todas las confusiones de identidad se aclararon, y solo tenía que tomar una decisión y casi estaba decidido”¹²⁴

¹²¹ Esta anécdota la menciona en la mayoría de sus entrevistas de semblanza

¹²² *Ibíd.*

¹²³ Asamblea Nacional. Lourdes Tiban, (2005). “Lean esta historia y dejen de ser acomplejados”. Recuperado de <http://www.asambleanacional.gob.ec/es/blogs/lourdes-tiban>

¹²⁴ *Ibíd.*

Al volver a su país natal, Tibán comienza a trabajar en la CONAIE como “secretaria”, institución que la avala para postular a una beca otorgada por la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO) para la maestría en Ciencias Sociales, con mención en Asuntos Indígenas.

Como estudiante, se suma al levantamiento indígena de 1999. Este levantamiento confronta el modelo excluyente en el ámbito político y económico para con los pueblos indígenas y se realiza en el contexto de la crisis financiera y monetaria que atraviesa Ecuador con la dolarización de la economía. Anteriormente, explicábamos que en el movimiento indígena entrabamos un nuevo protagonismo, en este caso de la mujer indígena debido a la primicia de las relaciones de género. A partir de aquí, Lourdes Tibán se involucra en el movimiento indígena “por completo”.

La intelectual proporciona una definición de la identificación en relación a “ser indígena” vinculada a su trayectoria política, pero sobre todo, reconoce el conjunto de acciones colectivas que le permiten “asumirse” abiertamente, como indígena:

“Lo indígena es la autodefinición de uno mismo, es el auto reconocimiento de pertenencia originaria a un territorio indígena, a un origen y pasado histórico, a un proceso de convivencia colectiva con sus propias costumbres, tradiciones y formas de vida. En mi caso personal, con la complejidad que implica ser indígena, lo que antes luché contracorriente para dejar de ser indígena, ahora digo: me autodefino como indígena, y esa soy yo”¹²⁵

Vale la pena recordar el proceso de auto-identificación mediante proyectos culturales, que promueve el movimiento campesino durante la década de los setenta. Las acciones colectivas a las que refiere Tibán, se relacionan con la lucha de la recuperación de raíces históricas y en la que persiste la identidad cultural.

También, la intelectual dice que ha resultado difícil “ser mujer e indígena” en un contexto comunitario, ya que las críticas más fuertes provienen de la comunidad por el hecho de trasgredir los roles sociales de la mujer indígena. En este sentido, cuenta una experiencia:

¹²⁵ Amablea Nacional. Lourdes Tiban, (2005). “Lean esta historia y dejen de ser acomplejados”. Recuperado de <http://www.asambleanacional.gob.ec/es/blogs/lourdes-tiban>

“[...] Fui candidata a la alcaldía de Salcedo. Estaba preparada para muchas cosas como el racismo, el machismo, pero estaba embarazada con una barriga de siete meses, y las mismas mujeres me rechazaron, decían esta mujer no tiene dignidad, cómo va a ir a la alcaldía con un bebé.”¹²⁶

Observamos que, se remarcan los “patrones culturales” que establece los “quehaceres” para la mujer indígena pues, “aún está presente la idea de que las mujeres deben mirar como un atributo o una virtud todas las tareas domésticas que deben desempeñar”¹²⁷ y tiene que ver con el hecho de que, “la mujer históricamente se ha enfrentado a un espacio excluyente y por excelencia machista”¹²⁸.

Adela Guala, madre de la intelectual, otorga poca importancia al hecho de que “la mujer estudie”. Sin embargo, Tibán rompe la regla y dice:

“La educación tiene que ser vista como un proceso de reconstrucción de la identidad y de fortalecimiento de lo que somos nosotros, de nuestra identidad”¹²⁹,

En un panorama general, del total nacional, en Ecuador el 49.4% de la población corresponde a mujeres en el sector rural (y 51.0% en el sector urbano). El mayor índice de analfabetismo, según la “autoidentificación étnica” del último censo, corresponde a la mujer indígena con un 27.7%, y las “razones de no asistencia a un establecimiento educativo” por parte de las mujeres en el mismo sector son el 36.9% por falta de recursos económicos, el 15.8% por quehaceres del hogar, y el 14.8% por trabajo¹³⁰.

Ahora, el acceso a la salud es una problemática característica de las mujeres en el sector rural, el 60.1% no tiene seguro social, el 16.2% tiene acceso al Seguro Campesino, y el 14.5% tiene el seguro MSP, respecto al porcentaje de causas maternas, el 38.6% lo enfrentan las mujeres por “muerte obstétrica de causa no especificada”. Respecto de la rama de actividad, el 61.9% se ocupa en agricultura, ganadería, caza y silvicultura, el

¹²⁶ BBC. (16 de septiembre de 2005). Trato de ser un grano de arena. Recueprado de http://news.bbc.co.uk/hi/spanish/latin_america/newsid_4133000/4133358.stm

¹²⁷ *ibíd.*

¹²⁸ Los derechos de las mujeres en la justicia indígena. Lourdes Tibán

¹²⁹ Entrevista realizada por Mercedes Prieto, retomada del artículo *Respeto, discriminación y violencia: mujeres indígenas en Ecuador, 1990-2004*.

¹³⁰ INEC. Encuesta Nacional de Empleo, Desempleo y Subempleo ENEMDU Diciembre de 2012.

11.5% se ocupa en el comercio, y el 4.5% a hogares privados con servicio doméstico. El 4.4% a hoteles y restaurantes, es decir, el sector laboral en de las mujeres corresponde al 73.0% al sector informal y el 14.0% al sector formal.

En el contexto comunitario en el que crece Tibán, la mujer debe “casarse y atender al marido”, se reproduce con frecuencia el rol de la mujer “sumisa y abnegada” que vive para la “maternidad” y el “matrimonio”. Tibán explica, “la mujer es muy criticada y muy sancionada dentro de la misma comunidad, dentro de la familia”. Hay una frase estigmática muy conocida en la sierra ecuatoriana, “aunque pegue, aunque mate, marido es”. De hecho, un apunte interesante es que, Tibán vivió por quince años en unión libre con su pareja [Raúl Ilaquiche] y explica que de acuerdo a la “costumbre indígena” esto le ha traído *algunos desaires*: “Nos decían cómo van a vivir así, no les da vergüenza, la gente ha de murmurar, fue más del lado moralista”¹³¹ Sin duda, Tibán ha roto el esquema social y cultural del rol de la mujer indígena.

En cuanto a la participación política de la mujer en contextos rurales, tiene que ver con el acceso al “derecho al voto”. La Constitución Política de 1929 incorpora el derecho del sufragio a favor de las “mujeres analfabetas”. Es hasta 1979 que las “mujeres indígenas analfabetas” obtienen el reconocimiento de su derecho al voto (Prieto, 2012). Recientemente, en el 2012, 13 mujeres han sido nombradas integrantes en el gabinete ministerial, en la Corte Nacional de Justicia participan 9 mujeres, en el Consejo de Participación Ciudadana y Control Social 4 y en el Consejo Nacional Electoral participan 2¹³².

En suma, Tibán ha representado el papel de una mujer que confronta los “discursos despreciativos” respecto de los pueblos indígenas. Pero también, ha sido crítica en el proceso organizativo del propio movimiento indígena y apela con frecuencia:

“El mismo hecho de que la mujer es considerada la primera portadora, conservadora y procreadora de la cultura, el cimiento del hogar, el pilar de la organización

¹³¹ Cotopaxi noticias (02 de diciembre de 2011). La pareja que desafió los moralismos de su época se casa ante Dios este Día del Amor y la Amistad. Recuperado de <http://www.cotopaxinoticias.com/seccion.aspx?sid=12&nid=19186>

¹³² En este apartado, el estudio no indica si las mujeres pertenecen al sector rural o urbano

comunal, etc., no ha tenido la oportunidad de estudiar, de ser dirigente, de compartir igual que el hombre el proceso organizativo.”¹³³

Durante la primera experiencia electoral por ejemplo, del Movimiento Pachakutik, que en 1996 obtiene 13 alcaldías y 8 asambleístas¹³⁴, ninguna mujer participa. Existen tres mecanismos legales que fomentan y obligan a la participación política de la mujer, la Ley de Amparo Laboral de 1997 que establece un cupo mínimo del 20%, la Reforma Constitucional de 1998 en su artículo 102, que establece la participación equitativa de hombres y mujeres y por último, Ley de Elecciones o Ley de Participación Política del año 2000 que fija cuotas, todas ellas con el objetivo de erradicar a “discriminación de género en materia electoral” (Pacari, 2006).

Es hasta el 2000 que, el Movimiento Pachakutik incorpora en “su listas a ocho mujeres indígenas”, elegidas como concejalas. En este sentido, de acuerdo a Pacari:

“Desde la perspectiva de los pueblos indígenas y, particularmente, de la mujer indígena, ésta tampoco manifiesta un interés decidido en participar en los partidos políticos tradicionales por su carácter excluyente, hegemónico y homogeneizante. De ahí que su frágil participación la haya canalizado mayoritaria y exclusivamente a través del movimiento político Pachakutik”(Tibán, 2011: 97)

Tibán coincide con Pacari en que, la discriminación de la mujer en materia de participación política “la sufre con mayor dureza” la mujer indígena.

“La actual situación de la mujer indígena en el Ecuador no sería tal, ni sería reconocida constitucionalmente como un sujeto activo [...], sino no hubiera existido una activa participación de la mujer en los procesos de la lucha por el ejercicio de los derechos de los pueblos indígenas”(Ibíd).

En sus diversas participaciones, durante los Consejos Ampliados, Tibán evoca la participación y el liderazgo de mujeres indígenas, como Dolores Cacuango y Transito

¹³³ Lourdes Tiban (2001). Revista Yachaikuna.

¹³⁴ De 82 parlamentarios

Amaguaña, enfatiza que, “las mujeres constituyen la fuerza espiritual, cultural, organizativa para que en el ejercicio de los derechos”.

En este punto, vale la pena enfatizar en los análisis y propuestas de Tibán respecto a la participación de la mujer en la justicia indígena. Al mismo tiempo que defiende la participación activa de la mujer en la administración de justicia indígena, también es crítica a las sanciones que reciben estas en el ejercicio de la justicia indígena, por ejemplo:

“¿Viola o no su derecho cuando un pueblo decide sancionar (en casos de infidelidad) a una mujer con el corte total del pelo y que pida perdón ante el público y que por meses se exhiba con el cabello cortado hasta que le crezca de modo natural? Mientras tanto, por ese mismo hecho al hombre le dan otro tipo de sanción física: baño, ortiga, látigo, etc. En otros pueblos se aplica la misma sanción de baño, ortiga y látigo al hombre y la mujer” (Tibán, 2011: 98)

Tibán claramente señala las diferentes sanciones que recibe el hombre y la mujer en la aplicación de la justicia indígena, la intelectual crítica en este sentido, cómo tradicionalmente, la mujer se ha subordinada a mecanismos de “control” por parte de “hombres” (que comúnmente, son los que aplican las sanciones). Con este ejemplo, Tibán invita a debatir los “elementos culturales” que pueden desprender de la justicia ordinaria y la justicia indígena.

Enseguida, el siguiente ejemplo, demuestra cómo en un contexto comunitario la conducta de la mujer está determinada por la “colectividad” como parte de la “convivencia humana”:

“Una mujer que sufre violencia doméstica y que no tiene independencia económica ni empleo, y según la costumbre por los wawas – hijos, se ve obligada a regresar con el esposo que la ha maltrata física y psicológicamente bajo el simple compromiso de que ya se portará bien. Así, la mujer debe volver a dormir con el enemigo; o tiene que aceptar que la suegra se quede con el hijo cuando la pareja decide separarse y con ello se separa también a los hijos, o porque la mujer decide rehacer su vida con otro hombre, también le quitan a los hijos porque es considerada mala mujer o inmoral”(Ibíd.)

La intelectual reconoce la justicia indígena (reconocida en el artículo 171 de la Constitución del 2008) como una práctica milenaria e invita a debatir la compleja pregunta *¿cómo entender los derechos individuales de las mujeres indígenas y los derechos colectivos?* Históricamente esta práctica ha sido administrada por “dirigentes y líderes”, aquí, Tibán señala la urgencia de la participación activa de la mujer en este ejercicio, así, para la autora la justicia indígena debe analizarse en el marco del Sumay Kaway y repensar esta práctica con la participación dual “complementaria y activa de kari – warmi” (hombre y mujer), tomando en cuenta los tratados y convenios internacionales¹³⁵ que reconocen los derechos colectivos. No se puede negar que Tiban propone nuevas relaciones de género frente a las relaciones asimétricas donde domina el varón.

La trayectoria política de Lourdes Tibán es extensa. Resumimos, en este caso, las referencias más representativas. En el 2001 Tibán se gradúa de Doctora en Jurisprudencia simultáneamente, asume la vicepresidencia del Movimiento Indígena y Campesino del Cotopaxi (MICC). Para el 2007 se gradúa de Master en Ciencias Sociales de la FLACSO. Ha trabajado para Fundación para la Defensoría Quichua (Fundaqui). Durante el gobierno de Lucio Gutiérrez asume la subsecretaria de Desarrollo Rural en el Ministerio de Bienestar Social. Del 2005 al 2009 es secretaria ejecutiva del Consejo de Desarrollo de las Nacionalidades y Pueblos del Ecuador (CODENPE). Para el año 2009, postula como candidata a asambleísta (por parte de la Provincia de Cotopaxi) y obtiene una curul en la Asamblea, al mismo tiempo, forma parte de la Comisión de Derechos Colectivos, Comunitarios y la Interculturalidad.

A continuación, percibimos la cercanía política de la asambleísta Tiban con diversos partidos políticos o partidos que estén “contra el gobierno”.

¹³⁵ A nivel nacional: Constitución Política del 2008. Código orgánico de la Función Judicial (artículo 343, 344, 345, 346). A nivel internacional: Convenio 169 de la OIT (Artículo 8, 9 y 10), Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas en su artículo 34 y 35 (aprobado el 13 de septiembre del 2007).

5.10 Asambleaísta del Movimiento Pachakutik

La asambleaísta parte de una plataforma particular y se involucra al Movimiento Indígena y Campesino de Cotopaxi (MICC), este protagoniza en 1980 mediante reivindicaciones campesinas, uno de los conflictos que extiende desde su creación hasta la fecha es la “confrontación entre comuneros evangélicos y católicos”. En este hilo, Tibán explica:

“El MICC juega un papel muy importante en la contienda electoral de 1996; priorizando los poderes locales como forma de comenzar a tomar el poder y participar en la toma de decisiones respecto al desarrollo social, cultural, económico y político; un desarrollo que se basa en principios ancestrales”.

Hoy, el Movimiento Pachakutik cuenta con cuatro asambleaístas provinciales y una asambleaísta nacional por la Unidad Plurinacional de las Izquierdas, ésta última figura es representada por Lourdes Tibán que durante seis años, ha asumido de rol de asambleaísta, dos veces a nivel nacional y cuatro a nivel provincial por Cotopaxi, e integra la Comisión de Soberanía Alimentaria. Anteriormente, participa en la Comisión de Derechos Colectivos, Comunitarios y de la Interculturalidad.

Durante la trayectoria política de Tibán, ha promovido vínculos con sectores políticos de derecha, el evento más marcado y repetido por intelectuales (que no participan en la toma de decisiones del movimiento indígena), es el “respaldo” que realiza en los años 2003 – 2005 al gobierno del ex coronel Lucio Gutiérrez y el acercamiento político que suscita entre este y el movimiento indígena, cuando participa como Subsecretaria del Ministerio de Bienestar Social (2003).

La agente pertenece al grupo de la élite indígena que está a favor de realizar alianzas políticas con diversos sectores de la clase política tanto de izquierda, de centro izquierda, de derecha y de centro derecha, con estos últimos no significa que se circunscribe al discurso de la oligarquía, al contrario, sino que apela a un discurso de lucha por los derechos colectivos y la aplicación de la plurinacionalidad. Entonces, este hecho de realizar dichas coaliciones políticas con “diversos sectores políticos” es un punto que se le ha cuestionado, por parte de las élites indígenas. A diferencia del agente Tituaña, la tendencia política de Tibán es más “aceptable” en términos de que representa al Movimiento Pachakutik en la

Asamblea Nacional, es decir, recibe “críticas menos fuertes” que otros agentes de las élites indígenas vinculados directamente con la derecha ecuatoriana.

Actualmente y en el marco de los próximos comicios electorales del 2017, la asambleísta sostiene que “están plenamente identificados con la izquierda”. A pesar de que, mantiene un vínculo cercano en con sectores de izquierda, centro izquierda, centro, centro derecha y derecha: Unidad Popular (socialismo), Partido Sociedad Patriótica (centro), Partido Social Cristiano (derecha), Partido Avanza (social demócrata), Partido Fuerza EC (populismo), Movimiento Creando Oportunidades (centro derecha), Sociedad Unida Más Acción (centro), Movimiento Concertación (progresismo), Montecristi Vive (izquierda), Izquierda Democrática (centro izquierda). Ante tales vínculos, Tibán ha argumentado que busca “control y transparencia” y explica, “en el tema del proceso electoral, esto no es de derecha o izquierda, nos van a robar los votos”. Por otra parte, la intelectual apuesta por coaliciones políticas con sectores “que no estén con el gobierno”.

Con frecuencia, en la alocución que emplea Tibán, incorpora un “discurso izquierdista” y sostiene: “esto no significa que nos vamos a despojar de nuestra identidad y a entregarnos en bandeja de plata como ocurrió en el pasado, con los resultados que ya se conocen”.¹³⁶

En la práctica, la intelectual es criticada por parte de intelectuales movilizados en el campo académico y en el campo político (no participes de la toma de decisiones del movimiento indígena) quienes atribuyen a que “gran parte” de las discrepancias existentes entre la CONAIE y el Movimiento Pachakutik, se deben a su “postura adaptable” a las coyunturas políticas. También las bases militantes han criticado esta postura, sin embargo, rescatan el hecho de que, Tibán *haya continuado y asumido compromisos* en la “errada vinculación” [con el gobierno de Lucio Gutiérrez]. Muestra de ello es la reciente elección interna del Movimiento Pachakutik para elegir al “candidato (a) oficial” para las elecciones del 2017. Con más del 90% de “ausentismo electoral”, Tiban es electa en estas primarias internas con un 46.71% de los votos, ganando en 18 provincias del país (frente a Salvador Quishpe con un 27.61%, Carlos Pérez con un 12.14%, Cléver Jiménez con el 9.27% y Patricio Zambrano con el 1.15%¹³⁷). La propuesta de Tiban consiste en:

¹³⁶ Expreso (14 de agosto de 2016). Lourdes Tibán: “Solos, como izquierda, ya probamos”. Recuperado de <http://expreso.ec/actualidad/entrevista-lourdes-tiban-politica-ecuador-NE565618>

¹³⁷ El comercio (06 de agosto de 2016). Lourdes Tibán triunfó en las primarias de Pachakutik. Recuperado de <http://www.elcomercio.com/actualidad/lourdestiban-triunfo-primarias-pachakutik-elecciones.html>

“Que se respete los derechos de todas las personas a la libre educación, salud de calidad, a la naturaleza y revisar las ventas de las regalías adelantadas por la venta de petróleo con las firmas chinas.”¹³⁸

Para el contexto de los próximos comicios electorales, se constituye el Acuerdo Nacional por el Cambio (ANC) en el que participa el Movimiento Pachakutik (quién postula a Tibán como candidata). El ANC está conformado además del Movimiento Pachakutik por Unidad Popular, Izquierda Democrática y Montecristi Vive, coalición de movimientos pertenecientes a una posición de “centro izquierda” y una ideología de “socialismo”. Hasta la fecha, el ANC no acuerda quién será el candidato oficial para las elecciones del 2017.

¹³⁸ El comercio (18 de junio de 2016). Carlos Pérez es el tercer precandidato por Pachakutik a la presidencia de la República. Recuperado de <http://www.elcomercio.com/actualidad/politica-carlosperez-precandidato-presidencia-pachakutik.html>

5.11 Tibán: “nos catalogan como ponchos dorados, dándonos un estigma de oportunistas o ladrones”

Es en este panorama que, Tiban es “señalada” como poncho dorado. Mostramos determinadas percepciones de las élites indígenas hacia la asambleísta. Un sector refiere a la intelectual como *mama*:

“Para nosotros, cuando una persona cobra ese rol de trabajo se gana un título, como diríamos en el mundo occidental: *mama*, no es la doctora, no es la política, es *mama* Lourdes. En el ámbito político es un estatus, es un título honorífico: *mama* Lourdes.”¹³⁹

En este testimonio, carece de valor el hecho de que Tibán posee algún tipo de capital simbólico, sino sobre sale, el compromiso de la agente con el movimiento indígena, es decir, las funciones que debe cumplir. En otra referencia:

“¿Qué te dice el gobierno de Tiban? Que ella es la accionista de una empresa petrolera y que tiene 15 millones de dólares. Significa de que el gobierno la autorización, esto esta fácil de utilizar. Pero es un práctica xenofóbica”¹⁴⁰

Otro agente de la élite indígena explica:

“Una mujer que ha trabajado con los sectores pobres y desde sus funciones ha hecho escuchar la voz de los perseguidos por el Régimen actual”¹⁴¹

En todo caso, si Tibán representa la figura de poncho dorado, dice el anterior agente entrevistado es porque “ha tenido la posibilidad y oportunidad de viajar y estudiar, esto no significa que va a desconocer a su gente, sino que va a ayudarle”.

En cambio, otro sector de la élite indígena se refiere a que, “gran parte” del estado de crisis que atraviesa el movimiento indígena nace de la antigua relación fabricada entre Tiban y el gobierno actual, de hecho, un sector crítico de la élite indígena, la

¹³⁹ Entrevista 1. En este apartado es importante mencionar que, suprimí los nombres de los intelectuales entrevistados puesto que no tengo autorización para usarlos, motivo por el que únicamente enumeré las entrevistas.

¹⁴⁰ Entrevista 2

¹⁴¹ Entrevista 6

“responsabilizan” de haber “dejado la tesis de la autonomía del Movimiento Pachakutik” para realizar colaciones con el gobierno de Rafael Correa. Éste, “invadió nuestro espacio, no fue respetuoso con Pachakutik facilitado por Lourdes Tiban”.

Otro de los agentes cuenta:

“Lo que podemos criticar de ella es su manera de hacer política, las propuesta que ha tenido, que son diputados no indígenas, entonces, ¿a quién está representado?”

Enseguida, hace referencia a que la intelectual protagoniza un “caudillismo terrible”. En este plano, el intelectual entrevistado dice, “los ponchos dorados fue una muletilla para llamar la atención sobre algunas declaraciones excesivas que hacían algunos compañeros, como Tibán¹⁴²”

Otro testimonio más crítico aún con la trayectoria política de la asambleísta, dice:

“Ella forma parte de una empresa de comité empresarial indígena, y dentro de eso había un ex agente de la CIA, una empresa a nivel nacional. Entonces, son cosas que no estamos de acuerdo. La Lourdes Tibán no está de acuerdo con el proceso Venezolano, cómo puedes estar en contra de un proceso que ha aportado al continente, y simplemente, es por estar en contra de Correa, no evalúa el contexto general.”¹⁴³

Algunos entrevistados críticos argumentan que, la asambleísta “ha asumido su rol de manera muy personal, y es por eso que siempre se le está cuestionando acciones.”¹⁴⁴ Percibimos que las críticas hacia Tibán provienen de los intelectuales que no participan en el movimiento indígena, sobre todo, son agentes movilizados en el campo académico.

Al inicio del presente proyecto, citamos la “carta enviada” por parte de la intelectual en la que denuncia los “insultos racistas”. Tibán ha cuestionado el término de poncho dorado porque dice, “apareció en el año 1998, como un término despreciante y racista desde la oligarquía de la derecha”.

Anteriormente, Tibán simpatiza con el gobierno, actualmente, se moviliza “en contra” del modelo neo extractivista que promueve la Revolución Ciudadana. La “visible

¹⁴² Entrevista 3

¹⁴³ Entrevista 4

¹⁴⁴ Entrevista 5

oposición política y mediática” de la asambleísta frente al presidente representa una especie de “fuerza política” al interior de las organizaciones indígenas, motivo por el cual Tibán tiene un “respaldo fuerte” en términos políticos en Movimiento Pachakutik y en las numerosas comisiones en las que ha participado en la Asamblea Nacional.

El Ejecutivo utiliza esta figura discursiva de poncho dorado para referir a la intelectual, en efecto, la intelectual está en desacuerdo con la connotación peyorativa del término, y lamenta que en el marco de un Estado Plurinacional, se utilice dicha expresión. En la actualidad, Tibán no se queda callada y denuncia ante los medios:

“Hacer notar que las mujeres ya no nos callamos. Cuando una mujer le hace un alto al mismísimo Presidente, unos dicen que tengo ovarios y otros dicen que soy una insultadora. Pero no es así. Yo le estoy pidiendo respeto al Presidente, si el Presidente no me trata mal, yo no tengo por qué tratarle mal a él”¹⁴⁵.

La intelectual apela a la raíz racista de la expresión y dice:

“Hoy todos los líderes estudiados o funcionarios públicos nos catalogan como ponchos dorados, dándonos un estigma de oportunistas o ladrones.”¹⁴⁶

En este sentido, observamos cómo coincide con Kowii cuando hablan de que, las “herencias culturales de la colonia” quedan impregnadas en los hábitos de la sociedad ecuatoriana. Es aquí, cuando decimos que, la noción de poncho dorado representa una construcción mediática, ajena a la realidad de los pueblos indígenas y por lo tanto, es cuestionada cuando los indígenas, en este caso Tibán entran en este rol construido de “manera ilegítima”, es decir, un rol que no responde con la lógica comunitaria de la cultura política de los pueblos y nacionalidades.

Tibán ha confrontado las expresiones racistas emitidas por el Ejecutivo, en este sentido, dice:

“Esta fracasada Revolución [Ciudadana] no acepta indios críticos, sino indios sumisos que se engañen y crean en las mentiras del régimen. La falsa revolución no

¹⁴⁵ La hora. (19 de octubre de 2014). De campesina bonita a diputada polémica. Recuperado de <http://www.lahora.com.ec/index.php/noticias/fotoReportaje/1101739865#.VEXNYvlwtcR>

¹⁴⁶ Lourdes, Tibán. E liderazgo indígena, una construcción colectiva. Disponible en <http://www.usfq.edu.ec/>

me cambiará porque mi voz y mis palabras no tienen diplomacia para callarme frente a las injusticias y a las ofensas del correísmo”¹⁴⁷

Cuando el presidente Rafael Correa gana las elecciones, Tibán funge como Secretaria Ejecutiva del Consejo de Desarrollo de las Nacionalidades y Pueblos del Ecuador (CODENPE), enseguida, la intelectual renuncia al cargo debido a que, el gobierno suprime el “presupuesto destinado” a dicha institución, y debido a “su palmaria oposiciones de la Ley Minera”. Recordemos que el CODENPE funciona un actor en el marco del PRODEPINE. Representa el actor interlocutor con el Estado para la generación y articulación de “políticas de desarrollo” destinadas a los pueblos indígenas. La creación de ésta institución promueve las políticas públicas para “mejorar las condiciones económicas, sociales, políticas y culturales de los pueblos y nacionalidades”¹⁴⁸.

La asambleísta Tibán insiste en que la fabricación de estereotipos respecto de los pueblos indígenas en la Revolución Ciudadana es “racista” y explica que existe “cero tolerancia” hacia el indígena reflejada en la “burla a estos”¹⁴⁹. Durante un Enlace Ciudadano (realizado por el Ejecutivo los días sábados) se le ha “dedicado” una sección titulada, *La Tibanada de la semana*. Ante esto, Tibán cuestiona, “Si preguntará al Presidente qué significa eso: ¿burlarse de una mujer, de una política, de una persona? Esto cae de inmediato en el tema de violencia política”¹⁵⁰.

Cabe resaltar que, en los diversos Consejos Ampliados, Tibán tiene una participación activa y se muestra crítica frente a las políticas de repercusión “por parte del gobierno que “sufren” los intelectuales críticos y condena las “políticas de criminalización” que el aparato gubernamental. De hecho, la asambleísta encabeza un Tribunal Ético por la Justicia que, se constituye como un espacio para analizar las “sentencias” de la justicia

¹⁴⁷ Ecuador Inmediato. (12 de octubre de 2009). Lourdes Tibán denuncia que simpatizantes de PAIS la agredieron. Recuperado de http://ecuadorinmediato.com/index.php?module=Noticias&func=news_user_view&id=118111&umt=lourdes_tiban_denuncia_que_simpatizantes_pais_agredieron

¹⁴⁸ El antecedente de dicha institución, lo encontramos en la Secretaría Nacional de Asuntos Indígenas creada en 1995, que más tarde en 1997, se convertiría en Institución se transformó en el Consejo de Planificación y Desarrollo de los Pueblos Indígenas y Negros (COMPLADEIN). Es hasta 1998 que a través del Decreto Ejecutivo No. 386, se crea el CODENPE como organismo público.

¹⁴⁹ Reflexiones durante Consejos Ampliados.

¹⁵⁰ Plan V. (04 de octubre de 2015). Tengo miedo pero no me callo. Recuperado de <http://www.planv.com.ec/historias/politica/lourdes-tiban-tengo-miedo-no-me-callos>

ordinaria contra las cuarenta y un personas que enfrentan cargos de “terrorismo, rebelión, sabotaje”. En este evento, participan personajes “aliados” al movimiento indígena, como jueces, entre ellos, Elsie Monje, de la Comisión Ecuménica de Derechos Humanos (CEDHU), Raúl Moscoso, abogado especializado en Derechos Humanos y Ambientales y ex Defensor del Pueblo adjunto y Julio César Trujillo, abogado y experto en Derecho Constitucional, laboral, social e integrante de la Comisión de la Verdad. Además de los “condenados” que rinden sus testimonios. Los jueces determinan la siguiente conclusión:

“Estas sentencias se inscriben en la estrategia política del gobierno nacional de acabar con el movimiento indígena como actor social y político con incidencia protagónica en el destino del país, con los movimientos sociales que piensan con cabeza propia; con los partidos, que se han propuesto construir el modelo de convivencia armónica entre los seres humanos y de estos con la naturaleza, el buen vivir, sobre la base del respeto de la dignidad y los derechos de las personas, comunidades, pueblos y nacionalidades [...]”

En este marco, de la criminalización de la protesta social dirigida a intelectuales del movimiento indígena. Tibán se posiciona frente a la temática del diálogo y frente al gobierno actual. Explica que, el movimiento indígena por su parte “siempre ha mantenido la cultura de diálogo”:

“El ¿diálogo para qué? Para tomarse la foto? Para comer comida belga? Para negociar puestitos en embajadas o ministerios? Para asistir a aplaudir las sabatinas? Para esto no se necesita diálogo, porque varios indígenas ya están trabajando con el gobierno lo cual no es problema del movimiento indígena. El diálogo debe ser para trazar políticas y parámetros del buen vivir en el Estado Plurinacional, para el cual necesariamente debe existir condiciones de un diálogo franco, sincero, transparente, de puertas abiertas, y de carácter público. El diálogo no debe implicar estar de acuerdo con este gobierno o sumarse a las calenturas “revolucionistas”, sino más bien, para decir por qué no estamos de acuerdo con este gobierno que intenta

hacernos creer que es socialista, pero que su proyecto político y su línea de acción es sin duda de derecha”¹⁵¹.

En este contexto, Tibán menciona que deben existir cinco elementos importantes para que el movimiento indígena acepte un “posible diálogo”. El primero, consiste en respetar a las autoridades indígenas y “sus simbolismos”; el segundo, crear un “escenario pre diálogo” en el sentido de que, el Presidente debe “hacer un alto definitivo y cese la persecución a los líderes sociales”; el tercer en que, “cese los insultos a las mujeres indígenas”; el cuarto, exige “respeto a toda la institucionalidad de los pueblos indígenas y a los derechos colectivos”¹⁵² consagrados en la Constitución del 2008 y los instrumentos internacionales” y por último, la derogación del Decreto Ejecutivo 16¹⁵³.

Con éstas condiciones, dice la asambleísta, se podría tener un “franco, sincero, transparente diálogo”. En ese sentido, remonta a las técnicas de los anteriores gobiernos de Rodrigo Borja, Sixto Duran Ballén, Abdala Bucaram, Fabián Alarcón, Jamil Mahaud, Gustavo Noboa, Lucio Gutiérrez, Alfredo Palacios que han dialogado con la CONAIE y movimientos sociales. Explica, sin embargo, que con el gobierno de Correa, el primer acercamiento político, se da con un “lamentable hecho”¹⁵⁴, encabezado por el líder indígena Marlon Santi, “días después de la muerte del Profesor Bosco Wisuma, en Morona Santiago”.

En síntesis. A diferencia de algunos autores que sostienen, que durante el gobierno de la Revolución Ciudadana el actor indígena se muestran “aún pasivo”, diferimos completamente de esta idea porque a pesar de la represión, criminalización y campañas de desprestigio contra el movimiento, los agentes indígenas están presentes simbólicamente, como es el caso particular de la asambleísta Lourdes Tibán quien es violentada

¹⁵¹ Asamblea Nacional

http://www.asambleanacional.gob.ec/es/contenido/lourdes_tiban_dialogo_sin_condiciones_y_de_rodillas

¹⁵² *Ibíd.*

¹⁵³ “Que tiene por objeto establecer instancias, mecanismos, instrumentos, requisitos y procedimientos adecuados para el funcionamiento del Sistema Unificado de Información de las Organizaciones Sociales (SUIOS) como garantía e incentivo del derecho de las personas, comunas, comunidades, pueblos, nacionalidades y colectivos, a asociarse con fines pacíficos en toda forma de organización libre, igualitaria y lítica para la sociedad”. Disponible en http://www.oas.org/juridico/pdfs/mesicic4_ecu_dec16.pdf

¹⁵⁴ Reflexiones durante los Consejos Ampliados.

simbólicamente, mediante la construcción mediática del actor indígena como contendiente político (y como es el caso de las múltiples élites indígenas).

Vemos una especie de violencia simbólica que, se dedica a glorificar y exaltar las posiciones de los agentes indígenas de “adentro” (en el gobierno) para hacerlos confrontar con los agentes indígenas de “afuera” (en el movimiento indígena). Es decir, en esta construcción mediática, se niega agencia a los actores indígenas críticos y fortalece la presencia de los indígenas que pertenecen y simpatizan con la Revolución Ciudadana.

Para concluir acerca de la trayectoria de Tibán. Con lo anterior, observamos que la etiqueta de poncho dorado hacia la intelectual proviene directamente de la oposición. Esta construcción mediática y simbólica hacia Tibán encuentra la causa en que, es una de las figuras más representativas en la dirigencia del movimiento indígena.

A pesar de las “erradas vinculaciones” y las “diversas posturas” de la assembleísta, las bases comunitarias la respaldan como la “representante más fuerte del Movimiento Pachakutik” (como vimos en las recientes elecciones primarias internas), otros le llaman “la mujer fuerte de los indígenas”. Es menester recalcar que las bases militantes no son uniformes, con frecuencia Tibán recibe “burlas y ataques” por parte de las bases que anteriormente simpatizan con el Movimiento Pachakutik y que ahora simpatizan con las alianzas del Movimiento ALIANZA PAIS y del Movimiento Pachakutik (a nivel local).

También, los intelectuales indígenas movilizados al interior del movimiento, sobre todo, los partícipes en el Consejo de Sabios de la CONAIE reconocen el trabajo de Tibán, realizando evaluaciones colectivas acerca de sus vínculos diversos con partidos políticos de diferentes posturas ideológicas.

5.12 Reflexiones: Dilemas y rupturas entre *Yachaks* y la figura del *poncho dorado*

Encontramos por parte de los agentes indígenas la refutación a la expresión poncho dorado. Es indiscutible que no requerimos que los agentes se “auto reconozcan” en esta figura, pues si así fuera, no tendría sentido este debate. El objetivo de presentar las anteriores trayectorias políticas es para ilustrar a representantes de las élites en el campo político y académico.

Los tres *Yachaks* poseen el “saber”, en un sentido de “tener habilidades cognitivas”. Para realizar los estudios básicos, Kowii y Tituaña reciben apoyo económico de sus respectivas familias, en el caso de Tibán, trabaja para sostener tales estudios. Sin embargo, para cursar la universidad, los tres agentes reciben becas, pero nuevamente, Tibán al mismo tiempo que estudia, trabaja como “empleada doméstica”. Los tres intelectuales apuntan y reconocen que prevalece un *resquebrajamiento* al interior del movimiento indígena, en consecuencia, visualizan que existe una crisis organizativa tanto en la CONAIE como en el Movimiento Pachakutik.

Con la trayectoria política de Kowii, encontramos su calidad de élite simplemente como intelectual. No es casual que el intelectual priorice temáticas culturales respecto del pueblo quichua Otavalo ya que, se debe principalmente, a la fuerza política del movimiento cultural que se constituyó durante la década de los setenta en Otavalo y que priorizó elementos culturales como la música, danza e historia oral para fortalecer la identidad cultural de los Otavalos. Recordemos que, la trayectoria histórica de este pueblo, llamados *Mindalaés* en la época del incario (como principales mercaderes¹⁵⁵) ha sido fundamental en el consolidado y actual movimiento cultural (en respuesta al movimiento campesino que reivindicaba problemáticas de carácter clasista y agraria) que ha fortalecido un elemento fundamental en el aspecto social y cultural: lo *identitario*. Kowii relata en este sentido:

“En el mito del pueblo kichwa otavaleño, los otavalos tuvieron que caminar largas jornadas hasta encontrar el lugar ideal y proceder a la construcción del mismo”(Kowii, 2014: 161).

¹⁵⁵ Ver señores étnicos de Quito en la época de los Incas. Salomón, 1980 en Maldonado, 2004.

Para los intelectuales movilizados “dentro” del movimiento indígena, la competencia cultural o los bienes culturales de Kowii (y de intelectuales movilizados en el campo académico) encuentran sentido, siempre y cuando la capacidad de poder de estos “conocimientos” estén insertados en la dinámica del movimiento. Las críticas que surgen aquí, se encuentran reunidas en la siguiente pregunta, *¿A quién beneficia esta forma de pensar por más indio que sea dentro de la academia?*¹⁵⁶ Argumentan comúnmente, que, “sirve a la misma producción de conocimiento occidental, no de los pueblos indígenas”¹⁵⁷. Con la trayectoria política de Kowii, observamos que su “separación” con el movimiento indígena se debe a las disputas que generó su posición respecto de la educación intercultural bilingüe. En esta dirección, es que el agente mantiene relaciones simbólicas con determinadas bases militantes y no con la dirigencia.

Por su parte, Tituaña y Tibán son representantes de la élite del campo político. Tibán moviliza su capital tanto cultural como académico en pos del capital político. Mientras que a Tituaña su capital económico le permite moverse en otros tipos de campos sociales, como el político y el académico.

Ahora, Tituaña se moviliza “fuera” del movimiento indígena directamente trabajando con sectores de “centro derecha”, a este agente, además de sus vínculos con este sector político, se le atribuye que la adquisición de poder [económico] o la adquisición de propiedades objetivadas e incorporadas, ha sido en base a “méritos individuales olvidándose del proceso organizativo de lucha”, de aquí, surge el castigo simbólico que recibe el ex alcalde por “pactar” con la derecha: la expulsión del Movimiento Pachakutik. También, se le cuestiona que su trabajo se conjuga en el ámbito individual y familiar y no en el ámbito colectivo, se le “reprocha” que “después de su función pública donde está de lunes a domingo” no retorne al trabajo comunitario, “no apoye a la provincia, o a su propia comunidad”. Aquí, el predominio de lo comunitario rechaza una visión basada en la condición de la individualidad, por tanto, el punto recurrente versa sobre *¿cuál será la tarea que deba cumplir en la comunidad?*¹⁵⁸

En cambio, a Tibán no se le discute la acumulación de un determinado capital económico, debido a que cumple el mandato comunitario con “deberes”, es decir, cumple

¹⁵⁶ Diversas entrevistas realizadas del 06 de agosto del 2013 al 06 de agosto del 2014 en Ecuador.

¹⁵⁷ *Ibíd.*

¹⁵⁸ Diversas entrevistas realizadas del 06 de agosto del 2013 al 06 de agosto del 2014 en Ecuador.

con la *minka* o *maki-maki* (trabajo obligatorio). Tibán se vincula directamente con su comunidad, mediante eventos sociales, para ilustrar, “ha tenido más de mil ahijados”, o por ejemplo, el año pasado la intelectual se casa e invita “chocolate caliente a los vecinos”, a cambio, la comunidad le entrega “mote, papas, leña, cuyes, hasta un chanco”, comenta Tibán, “eso queda en el alma y eso es una deuda para mí; es un trueque que nos caracteriza a las comunidades.”¹⁵⁹ Tibán se rige en este sentido, bajo el principio del *Ayni* (solidaridad de la familia y la vecindad).

Este pasaje podría remitir a una reflexión para diferenciar entre élite y elitista, con esto último nos referimos a “sobreponer” intereses personales. En suma, la perspectiva del trabajo (propia a la cosmovisión de las nacionalidades indígenas), tiende a reproducir la vida comunitaria, en forma de redes de auto-organización y debe prevalecer el *maki purarina* (darse la mano) y la “solidaridad” con los miembros de la comunidad:

“Esta conducta es observada con mucha atención por los anfitriones de una actividad productiva o de una fiesta, de registrar los tumines que llevan los acompañantes y de esta forma tener presente las obligaciones que adquiere con todos y cada uno de los mismos” (Kowii, 2014: 165).

Cuando decíamos al inicio que, el ascenso social de los intelectuales se ha realizado con el “enemigo”, en el caso de la agente Tibán, que anteriormente, promueve el acercamiento político con el ex coronel Lucio Gutiérrez, o con el presidente Rafael Correa, representa una “lección meditada” precisamente, por las “consecuencias políticas” que produjo tal vinculación política. Quizá la “aprobación y aceptación” de la asambleísta provenga también de esto, del hecho de que, “no se haya alejado” y “haya asumido una responsabilidad” (ofreciendo disculpas públicas) de su cercanía con los anteriores gobiernos para continuar en la gestión del proyecto teórico de la refundación del Estado. La intelectual reitera: “que no nos pase lo que con Lucio Gutiérrez: fuimos, nos embarcamos y, a medio camino, nos patearon. Eso ya no va con el movimiento”¹⁶⁰. Esto nos remite a uno

¹⁵⁹ Cotopaxi noticias (02 de diciembre de 2011). La pareja que desafió los moralismos de su época se casa ante Dios este Día del Amor y la Amistad. Recuperado de <http://www.cotopaxinoticias.com/seccion.aspx?sid=12&nid=19186>

¹⁶⁰ Expreso (14 de agosto de 2016). Lourdes Tibán: “Solos, como izquierda, ya probamos”. Recuperado de <http://expreso.ec/actualidad/entrevista-lourdes-tiban-politica-ecuador-NE565618>

de los primeros planteamientos respecto de la conformación de las élites, mediante estrategias neoliberales, a partir de la década de los noventa en adelante.

Para los intelectuales movilizados al interior del movimiento indígena, Tiban representa una mujer preparada con formación académica, y se valora el hecho de que, con su capital social y los aspectos simbólicos que moviliza, *no se va por otro lado*, es decir, la perciben con un carácter “colectivista que ayuda al movimiento”, pero sí se le cuestiona “el (des) control de las reacciones compulsivas” que deben tener como “virtud” un *Yachak* (intelectual).

En este sentido, la “etiqueta” discursiva de poncho dorado asignada a Tiban, proviene principalmente, por parte de la oposición, por parte de intelectuales movilizados en el campo académico y político que no participan en el movimiento indígena y por parte de las bases militantes que simpatizan con la coalición del Movimiento Pachakutik (a nivel local) y el Movimiento gubernamental (ALIANZA PAIS). A diferencia de Kowii y Tituaña que son “señalados” como “ponchos dorados”, por parte de intelectuales movilizados al interior del movimiento y frecuentemente, por las bases y la dirigencia militante del mismo. En síntesis, los agentes Tibán y Kowii atribuyen una connotación racista a la noción de poncho dorado, mientras que Tituaña se muestra crítico con el término, a pesar de que, él mismo explica “ser señalado como poncho dorado” y a su vez explica: “soy pendejo porque no hice fortuna, negocios, para unos soy pendejo para otros soy una élite indígena”, reconoce ese racismo que mencionan los otros agentes, pero defiende la existencia de clases sociales al interior del movimiento, no como “sectores dominantes” sino como intelectuales movilizados en diversos espacios sociales en contextos globalizados. Con esto, vemos que prevalecen interpretaciones distintas respecto de la figura de poncho dorado y mediante los debates acerca del racismo, se encuentra, sobre todo, la medida que la rodea. Así, la construcción discursiva de tal figura, se encuentra en los discursos empleados por las propias élites indígenas, además de las élites políticas tradicionales, bases militantes, dirigencia y por el gobierno actual.

Respecto al debate de la configuración de las élites, Kowii define a esta clase en relación a los medios de producción. Al contrario, Tituaña subraya la estratificación social debido a las “condiciones históricas” que atraviesan los pueblos indígenas. Para Tibán, el

tema de las élites se vincula directamente con esfuerzos individuales, “sin perder de vista las responsabilidades con el sistema comunitario”.

Con los tres representantes de las élites tanto políticas como académicas encontramos que, una de las principales críticas por ejemplo, que han recibido los agentes es que, se acercan más a la perspectiva de liderazgo del “mundo occidental”, y por lo tanto, queda opaca la figura del *pushacuna* o *yachachicuna* que necesariamente, debe cumplir “principios básicos” del mundo andino para la participación de determinados espacios sociales. Percibimos que, a pesar de que en teoría podría sonar “distante”, los intelectuales se movilizan en las fronteras de una figura que pertenece a ambos mundos sociales, que por tanto, implica parámetros “occidentales” (no validados en la concepción de liderazgo en el marco de los componentes epistemológicos en la estructura kichwa andina). Este es otro motivo por el que los intelectuales son criticados constante y permanentemente.

A propósito del debate epistemológico en torno a los conceptos de liderazgo, dirigencia y élite, encontramos una referencia interesante. Las élites encuentran vigencia en el *Alli Kawsay* que significa (además de armonía y estado de bienestar) conformidad, vivir mejor o que “equivaldría decir también, prosperidad económica” (Macas, 2005) – aclaramos que esta concepción no se relaciona con el significado de la propuesta política del *Sumay Kawsay*–. Entonces, otra de las razones por la que los agentes son “etiquetados” como ponchos dorados, es que esta “prosperidad económica” no se sostiene en los tres ámbitos comunitarios: individual, familiar y colectivo, que a su vez debe combinarse con los valores esenciales: *ama killa*, no a la pereza, *ama llulla*, no a la mentira, *ama shua*, no al robo, para alcanzar la máxima: *Llankayka kushikuypa shunkumi kan* (el trabajo es el corazón de la felicidad)¹⁶¹.

Esta referencia conlleva a otro punto. El ascenso social de las élites se cuestiona porque se realiza a través de liderazgos “individuales y jerárquicos” (predominante en la vieja izquierda) y pierden sentido, la propuesta de una dirección colectiva y horizontal, que ha caracterizado al movimiento indígena (como parte de la familia de los movimientos antisistémicos), es por esto, que existe una sanción simbólica a los agentes que se “individualizan” y que forman parte de las “crisis de las formas antiguas de liderazgos”. Esta crítica comúnmente proviene de las bases militantes. Reiteramos que las élites

¹⁶¹ Kowii, 2014 & Entrevistados 2014

indígenas pueden ser una mixtura de ambos pensamientos ya que, se mueven simultáneamente, según los conceptos quichuas y según los conceptos occidentales. Aquí, es interesante que las élites indígenas sean impugnadas y cuestionadas por sus propias poblaciones, es un reclamo profundo de las clases, ya que representa un hecho latente en el futuro inmediato respecto de *formas de hacer política* y de sus posiciones en el espectro político.

De manera general, existen diversas “miradas” entre las élites. Las élites indígenas “más aceptadas” simbólicamente son las que se movilizan al interior del movimiento, como el caso de representantes de las élites políticas; en cambio, las élites movilizadas en el campo académico no adquieren la misma aceptación y dimensión en la toma de decisiones políticas que emprende el movimiento indígena. Por ejemplo, representantes de las élites que se encuentran “fuera” del movimiento cuestionan *¿quién tiene la autoridad moral para decidir quién pertenece o no al movimiento indígena?*, en este sentido, critican a los agentes que “no aceptan o que deciden” este punto. Estas élites sobre todo, movilizadas en el campo académico refutan que el movimiento tanto como su columna electoral (Movimiento Pachakutik), no tienen la “misma lógica” de un partido político, por lo tanto, no puede haber “afiliados” o “expulsados”. Es importante apuntar que, las élites indígenas de este campo son respetadas, pero son cuestionados únicamente si “ensamblan” un discurso en “nombre de todos” los pueblos. No hay que percibir esto en un sentido de que las élites indígenas, se encuentren en un estado de “guerra” entre ellas.

Continuando con los mismos intelectuales, pertenecientes al campo académico, sostienen la urgencia de diferenciar entre la izquierda y la derecha ecuatoriana, debido a las coaliciones políticas de las élites y sus vínculos con los grupos políticos de derecha, y sobre todo, apuntan en “desigualar revolución y reforma”, se retoma en este sentido, el viejo debate de lucha entre “liberales y conservadores” donde los primeros sostienen los “reformismos conscientes, continuos e inteligentes”, con aquella máxima de que, “el tiempo es el amigo universal, que inevitablemente trae más felicidad para un número cada vez mayor de personas” (Schapiro, 1949 en Wallerstein, 2011), mientras que los segundos priorizan “su programa político”, mediante la permanencia en el poder estatal. Entonces, los agentes apelan a las consecuencias políticas que conlleva la convergencia de ideologías para el Movimiento Pachakutik, en el marco de las próximas elecciones del 2017.

Por ejemplo, ante la homogeneidad de las ideologías políticas, en el 2011 nace la Coordinadora Plurinacional por la Unidad de las Izquierdas conformada por los “ex ideólogos” de la Revolución Ciudadana, integrada únicamente por partidos políticos de izquierda: el Movimiento Popular Democrático, Participación, Montecristi Vive, Poder Popular y Corriente Socialista Revolucionaria, y el Movimiento Pachakutik. Entre estas consecuencias, la más visible se refleja en la “deslegitimización” de la Coordinadora en la última (2013) participación electoral que obtiene un 3,26% en los sufragios, (alcanzando cinco escaños).

Evidentemente, la convergencia genera posiciones divergentes y antagónicas entre las élites indígenas, creemos que los vínculos entre la izquierda y el movimiento indígena ha resultado la posición menos equívoca porque han demostrado cómo hacerle frente al proyecto posneoliberal, sobre todo, porque proponen una “gestión diferente de Estado”¹⁶². Cuando referimos a las izquierdas, estamos conscientes de la fragmentación interna que atraviesan actualmente, en esta dirección, en términos de Sousa Santos: “la izquierda del futuro tiene que ser intercultural y organizarse a base de las luchas contra las diferentes dominaciones como condición necesaria a su eficacia” (Sousa Santos, 2015). Aquí, las élites participes en el Movimiento Pachakutik deben enfrentar una ruptura con proyectos posneoliberales que priorizan la propuesta ideológica del buen vivir como discurso y no como práctica, para participar en la refundación del sistema político, que implica no sólo el reconocimiento sino la implementación de mecanismos que permitan la práctica del texto Constitucional (aprobado en el 2008). La acción política de los pueblos y nacionalidades se centra en la necesaria reorientación de la actividad económica bajo la gestión responsable de los bienes naturales. En este sentido, ¿la soberanía territorial cómo la entiende la derecha ecuatoriana, la centro derecha ecuatoriana y cómo la entiende el movimiento indígena?, y mencionamos la soberanía territorial, porque es precisamente, lo que está en disputa en la base del proyecto plurinacional en la actual época pos neoliberal.

Por su parte, intelectuales en el campo político recurren a un *discurso indianista* para argumentar sus vínculos con la derecha, centro derecha e izquierda. Las alianzas políticas con diversos sectores (sobre todo de derecha) generan rupturas y censuras al interior de las élites movilizadas al interior del movimiento indígena, emulsión que refuerza

¹⁶² Entrevista realizada a Pablo Dávalos, 2014. Quito, Ecuador.

el ambiente de inestabilidad política que atraviesan las confederaciones indígenas y el Movimiento Pachakutik.

En el caso de las trayectorias políticas presentadas, las críticas “más reñidas” son asignadas a Tituaña y las “menos fuertes” son otorgadas a Tibán, debido a que esta agente tiene representación electoral en la Asamblea Nacional. Comúnmente, las acciones y posiciones de Tibán son analizadas y evaluadas por el Consejo de Sabios de la CONAIE. También, con las trayectorias de los intelectuales, encontramos diversos puntos de vista respecto del diálogo entre el movimiento indígena y el gobierno actual. Con los tres agentes observamos diferentes especies de capital y los modos de circulación correspondientes que les permite negociar y posicionarse ante un “acercamiento político con el gobierno” y un “posible diálogo”.

Mientras que Tibán, como asambleísta de Movimiento Pachakutik prioriza una coalición política con “sectores de derecha” y al mismo tiempo, con sectores de centro izquierda e izquierda, Tituaña trabaja en conjunto con Movimiento CREO de ideología “centro derecha”, por su parte, Kowii apuesta a “agotar” las instancias para un diálogo nacional con el objetivo de llevar a cabo la aplicación de la plurinacionalidad en las políticas públicas, y alude a la “autonomía” del Movimiento Pachakutik frente a los próximos comicios electorales del 2017. Aquí, es importante ver cómo las élites negocian en sus respectivos campos y que sin duda, poseen un “capital simbólico” entendido como “cualquier forma de capital aprehendida simbólicamente, en una relación de conocimiento, de desconocimiento y reconocimiento” (Bourdieu, 2001: 17). Por lo tanto, podemos leer que las “negociaciones” de las élites no necesariamente, tienen que ver con recursos estrictamente económicos, sino que las relaciones que se establecen para realizar coaliciones políticas están en función de los diferentes capitales e intereses de las élites indígenas. Así, el hecho de convocar coaliciones que estén “en contra del gobierno”, hace que las élites indígenas se posicionen conscientes en las “negociaciones políticas” para confrontar el proyecto político de Alianza PAIS.

Ante este panorama, no podemos percibir a las élites indígenas desde la perspectiva de una negación de agencia, en el sentido que, los indígenas son víctimas de las clases políticas tradicionales. Algunos teóricos dicen que estas clases políticas tradicionales, son élites por sus “valores de racismo colonial” que no aceptan que los indígenas “asuman un

papel activo en la construcción de nuevos Estados”, es decir, se continúa mirando a las élites indígenas como “incapaces” de perpetuarse en los diversos espacios sociales. En nuestro caso, el acercamiento político por parte del líder del Movimiento CREO hacia el agente Tituaña refuta la idea anterior.

Es decir, las élites indígenas que priorizan coaliciones políticas [independientemente de sus posiciones] mantienen un rol activo en relación con las élites tradicionales, ya que resulta, según los entrevistados, “necesarias para el emergente debate respecto la plurinacionalidad”¹⁶³. En este sentido, existe un intercambio simbólico en las relaciones entre ambos actores, mediante “actos institucionalizados”, Bourdieu plantea que, éstas relaciones se basan en “el capital social, en los aspectos materiales y simbólicos” (Bourdieu, 2001: 151). Aunque este trabajo no pretende realizar un comparativo, es evidente que existe una gran diferencia entre las prácticas de las élites políticas tradicionales y las élites indígenas, ambas actúan de acuerdo a una “coherencia práctica” (Bourdieu, 2011), pero estas últimas incorporan y movilizan un discurso “indianista”, mediante el cual, pretenden extirpar el proyecto de ciudadanía que suscita el gobierno, para así, mantenerse en el campo político, mientras que las otras defienden *otros intereses*¹⁶⁴. Esto no significa que las élites indígenas sean “inexpertas”, sino que están conscientes de las estrategias y “riesgos calculados” del respectivo juego en el campo político y académico. Lo que está en juego, como dice Wallerstein, no es la articulación del aspecto económico, sino el aspecto político de la lucha de clases (Wallerstein¹⁶⁵, 1991:24).

Ahora, respecto a la visión del racismo que cada agente discute y proporciona, no vemos que las élites indígenas se “auto perciban” como inferiores en sus posiciones políticas, al contrario, encontramos unas élites que tienen claro cómo opera el racismo en las relaciones políticas y que intentan, a pesar de las “vallas”, democratizar espacios locales y no unas élites “ineficientes, sumisas o dóciles a la instrucción de los poderes externos” (Quispe, 2008: 107).

En algunos estudios respecto de las élites se plantea que, “no tienen capacidad ni los medios necesarios para cambiar la imagen social y generalizada de estigmas desde los

¹⁶³ Diversas entrevistas realizadas del 06 de agosto del 2013 al 06 de agosto del 2014 en Ecuador.

¹⁶⁴ Diversas entrevistas realizadas del 06 de agosto del 2013 al 06 de agosto del 2014 en Ecuador.

¹⁶⁵ Raza, noción y clase.

espacios de poder” (ibíd.: 114), en el caso de las élites indígenas en Ecuador, sí aparecen posicionadas (posiciones definidas relacionamente) y muestra de ello, podría ser el “urgente” aparato discursivo gubernamental respecto de los pueblos indígenas que criminaliza la protesta social, que sistemáticamente invisibiliza –mediante campañas– a los intelectuales opositores, que promueve políticas públicas restrictivas y Decretos Ejecutivos en “materia plurinacional”. En otros términos, sostenemos que precisamente, por la movilización de las élites indígenas, existe esa “maquinaria de poder” (Dávalos, 2014).

En la medida que se conforman las élites, se revela que los intelectuales indígenas no renuncian al proyecto del Estado Plurinacional y por ende, están inmersos en las posiciones políticas, antes negadas culturalmente al indígena. Evidentemente, estas negaciones no contribuyen a la construcción de una sociedad ecuatoriana igualitaria, para eso, Wallerstein explica:

“No hay una formula rápida para un mayor despliegue del universalismo, ya que es preciso eliminar no sólo las barreras legales e institucionales anti universalistas, sino también las estructuras interiorizadas de la etnificación y esto requiere tiempo, al menos una generación” (Wallerstein, 1991: 59)

Palpablemente, con la participación de las élites indígenas no se elimina la operación del racismo en la sociedad ecuatoriana y los efectos dogmáticos respecto del sujeto indígena. Es interesante que, las élites indígenas construyen también “opiniones públicas” del indígena, es cierto, que ya no en un plano de “sorpresa” como en los años noventa, sino ahora son percibidos como “disidentes, ágiles y resistentes”. Es decir, también las élites fabrican discursos. En esta lógica, las élites demuestran que los agentes ya no son “ignorantes o incapaces por su condición étnica”.

Las élites indígenas coinciden y “están inclinadas a reunirse prácticamente, para juntarse como grupo práctico” (Bourdieu, 2002) para reforzar el proyecto plurinacional, por lo tanto, Tibán, Kowii y Tituaña como agentes de una clase “para sí misma” están sujetos a “similares factores condicionantes”, es decir comparten “intereses semejantes” (ibíd.) en pro del proyecto político que vislumbra los pueblos indígenas, por ejemplo, en torno a la serie de propuestas políticas sobre las cuestiones de derechos colectivos, la defensa de los recursos naturales, la administración de justicia indígena.

También, dentro de esos similares factores condicionantes, las élites indígenas comparten y constituyen la *identidad* como elemento político, que evidentemente, tiene que ver con el proceso de lucha colectiva del movimiento campesino al movimiento indígena, lo que hace compartan un “discurso étnico”. Esto no significa que como clase social no se encuentran fragmentadas, las élites conllevan un proceso de “conflictos internos”, lo que Althusser denomina “sobredeterminación del antagonismo”, pues se debe a que no hay un “tipo ideal” de élites indígenas.

CONCLUSIONES FINALES

"En la imagen el cuerpo pierde su realidad corpórea; en el rito, el no cuerpo encarna."
Octavio Paz.

La maestría la cursé en la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, sede Ecuador. La tesis que realicé en aquel entonces, versaba sobre proyectos políticos y comunicacionales de los pueblos indígenas, fue así que para la investigación doctoral, me interesé por el proceso político y organizativo del movimiento indígena ecuatoriano. Realicé mi trabajo de campo en Quito, desde agosto del 2013 hasta agosto del 2014.

Al iniciar este proyecto deambulaba por un “mar de emociones”, por así llamarlo, en relación al “compromiso” y “simpatía” para con el movimiento indígena, porque como lo expliqué en un inicio, fui arduamente cuestionada por plantear la construcción de unas élites internas a los pueblos y nacionalidades en el Ecuador contemporáneo, frente a esta temática, “mecánicamente” los entrevistados referían a la figura de poncho dorado, motivo que impulsó a ubicar cómo se construye y en qué contexto surge.

La primera entrevista que realicé fue representativa, en primer lugar, porque fue a una intelectual a la cual admiro por el trabajo que ha realizado en defensa de la administración de justicia indígena. En segundo lugar, porque interpeló la propuesta de tesis doctoral, por mirar “desde la supremacía del mundo occidental”. Recuerdo perfectamente, que la intelectual, (parte de Consejo de Sabios de la CONAIE), cuestionó:

“No sé si está pensado el daño que está causando el presidente Rafael Correa con los insultos hacia los dirigentes de los pueblos y nacionalidades, como por ejemplo, llamarles *ponchos dorados* o *pelucones*”.

Evidentemente, dijo esto después de escuchar el planteamiento de la investigación, ¿Qué autoridad tenía yo para cuestionar la participación de los intelectuales indígenas e intentar buscar el origen de la figura de poncho dorado?, ¿por qué retomé una expresión que únicamente es un insulto para los intelectuales indígenas en el actual contexto de la Revolución Ciudadana? La conversación continuó, sin embargo, “al utilizar el término de poncho dorado”, la entrevistada me dejó claro que, también estaría participando desde un espacio académico en “promover y reafirmar esos daños”. Esto contribuía, según la intelectual a “fortalecer la colonialidad” y reiteraba:

Conclusiones finales

“Me parece que hay un error enorme al analizar al movimiento, con teoría del mundo occidental, ¿a dónde lleva? simplemente a reforzar lo que ya piensa el mundo occidental”

Entonces, debatimos qué lugar ocupa la interculturalidad en el mundo académico y en una posición convincente, la intelectual defendía:

“Lo que están haciendo [los académicos] es imponiendo su código, su visión y desde este parámetro, analizar todo lo que tenga que ver con movimiento indígena”.

Más tarde, la anterior frase la relacioné con las interrogantes que Pablo Dávalos me realizó cuando revisó el “primer borrador” de la propuesta de esta investigación, *¿y nuestros académicos? ¿Y nuestros autores? ¿Por qué seguir utilizando autores de afuera, ¿A poco ensambla el universo de una élite y el universo del pushak comunitario? Al mismo tiempo, la relacionaba con otras interrogantes a las que me enfrenté durante entrevistas con intelectuales orgánicos, ¿a quién beneficia este estudio?, ¿para qué sirve decir que hay división en el movimiento indígena cuando lo que hay son criterios distintos?, ¿para qué sirve analizar al indígena desde la teoría de un gringo, para afirmar qué?*

Recuerdo que en alguna escena, un intelectual indicó que mediante una categoría de la “modernidad” como la de *élite*, no se podía comprender las “relaciones sociales” al interior del movimiento indígena. Además, apuntó que no tendría sentido la propuesta de reconstrucción teórica epistemológica que se planteaba en la presente. “Me parece pertinente, pero contrario a la lógica del movimiento”, contribuía en este sentido, según él, a la “desaparición ontológica” del indígena. Sin embargo, defendí que reprocesar (o plantear) el concepto de élites indígenas servía para visualizar las relaciones de clase. Sin embargo, de ésta y otras escenas brotaron los debates más fructíferos con los y las intelectuales.

Me cuestioné más de una vez, ¿cómo hablar de élites indígenas, en un sentido absoluto o apriorístico, para “grupos históricamente menos favorecidos”, dentro de una sociedad desigual?, entonces, para encontrar un método de análisis, intenté reflexionar en el cambio, al cual está sometido el “mundo real”, el apunte de Wallerstein de que, lo

Conclusiones finales

pertinente para la política contemporánea está necesariamente “sujeto a un cambio constante” fue útil para aterrizar. Sería una gran equivocación creer que, este estudio resuena el eco de los “estudios académicos” que no visualizan las contradicciones internas del movimiento indígena. Realizar este ejercicio, implicó un “compromiso”, pero al mismo tiempo, un “distanciamiento simbólico¹”.

Fue durante el trabajo de campo que conocí la “raíz racista” de la expresión poncho dorado, pero sobre todo, comprendí las discrepancias que le rodean. Por lo tanto, se volvía una expresión más debatible, “imputada” de una finalidad política. Pero también, durante el trabajo de campo me desanimaba el planteamiento de la propuesta en general, en este periodo, me restringí a realizar actividades meramente “técnicas”, (entrevistas, transcripción, sistematización de datos) debido a mis “cercos” surgidos de las reclamaciones de los primeros entrevistados. Mi bloqueo principalmente, se alimentó de las “objeciones e impugnaciones” de los intelectuales orgánicos hacia el tema: “Las élites indígenas sólo existían en Otavalo”, era el argumento más repetido. Esta temática generaba, en los entrevistados, un conjunto de “impresiones, emociones y turbaciones”.

Las contradicciones que me surgieron como autora, a veces me llevaban a escribir discursos fofos acerca del rol de las élites indígenas. Una vez que salí de Ecuador pude recomponer los contornos de la investigación. En un principio, pensé que con un *recurso moral* no se podía visualizar más que *negativamente* el tópico. Entonces, con tales réplicas y argumentos, me comprometí a indagar, pero únicamente con la participación de los intelectuales en la sierra, mediante la CONAIE y su filial ECUARUNARI, particularmente, con la participación de tres agentes indígenas.

Con mis *auto lecturas* descubrí que, he intentado escudar mi “lealtad” para con el movimiento, pues ha sido personalmente, difícil retomar una, la temática de estratificación de clase y dos, la construcción discursiva de una expresión que estaba en el imaginario colectivo como una noción “permanente y racista”, (que quizá, “chocará” hasta a los lectores). El rasgo fundamental de la noción poncho dorado era que, conformaba una concepción “incoherente e inconsecuente²”, pero el rasgo más característico sin duda, lo

¹ Me refiero a observar desde afuera y no desde la inmersión del trabajo de campo las contradicciones y complejidades que atraviesa el mundo indígena. Quizá me refiero a un mero distanciamiento físico.

² Expresiones en diversas entrevistas realizadas del 06 de agosto del 2013 al 06 de agosto del 2014 en Ecuador..

Conclusiones finales

encontré conforme a la posición social y cultural de las élites indígenas. Es decir, de un concepto “equivoco o contradictorio” en los espacios sociales donde se movilizaban las élites, resultó un concepto “multiforme” que ponía en cuestión la “imperatividad de la solidez de sus creencias” y las afirmaciones sobre él. Un concepto construido en relación a los diversos esquemas de pensamiento, percepción y acción. Por eso, invito a los lectores a mirar esta expresión con sobriedad, y no como jueces para “validarla”.

Fue cuando revisé archivos de datos y con las entrevistas que, encontré la construcción mediática y discursiva de la figura de poncho dorado. En este sentido, se hablaba de ponchos dorados, pero no se cuestionaba sobre su trayectoria y “naturaleza”. Por lo tanto, consideré necesario abrir este debate porque trae consigo prácticas, discursos y representaciones de estereotipos del agente indígena en diversos campos sociales.

Con las numerosas entrevistas descubrí que, una de las representaciones de poncho dorado constituía la cúspide de la dirección política en la cultura de la clase blanco mestizo, debo reconocer que me sujeté a esta idea, cuando una de las entrevistadas en un tono de voz determinado, me dijo, *¿A cuántos debe dolerles que seamos ponchos dorados?*, fue para mí una frase que alumbró el estudio, pero también una frase oportuna para comprender la realidad social. Por otro lado, de acuerdo a los entrevistados, poncho dorado era una figura que había que olvidar para “no reproducir el discurso racista” de las clases políticas tradicionales, que había que olvidar para “no ser parte del juego” de los insultos que operan en la Revolución Ciudadana. Resultaba interesante porque, era una expresión que no sólo se encontraba refutada en la carta citada (en la introducción) por una assembleísta indígena dirigida al Ejecutivo, sino que se encontraba en el discurso también, de los propios intelectuales orgánicos. Es decir, la realidad mostraba que la noción adquiriría una especie de “legitimidad” siempre y cuando la emplearan intelectuales indígenas “dentro del movimiento” hacia intelectuales indígenas “fuera del movimiento”³, me surgían preguntas, quizá provocadoras, específicamente, ¿por qué al plantear la temática de las élites indígenas los agentes referían directamente a la figura de poncho dorado? ¿Era esta una figura (a veces) censurada entre los agentes indígenas? ¿Cómo operaba la legitimidad de la figura poncho dorado en el discurso de los intelectuales?, ¿Quién sí y quién no podría recurrir a

³ Cuando hago esta diferencia entre intelectuales de “dentro y fuera”, me refiero a aquellos que participan en la toma de decisiones y directamente con el movimiento indígena.

Conclusiones finales

esta construcción discursiva? Sin duda, las perspectivas respondían a una apreciación social y cultural, así las temáticas alrededor de la actividad social del sujeto indígena se volvían más discutibles.

Una vez que decidí usar la expresión poncho dorado para conocer qué implicaba recurrir a ella, en efecto, era obligatorio buscar su elaboración discursiva. El hecho que determinó recurrir a esta “representación” fueron las posteriores entrevistas realizadas después de mi primer bloqueo, entonces, despejado ese asunto, visualicé cómo se construyen históricamente las élites indígenas, me posicioné desde el campo académico, no como una “voz autoritaria” sino como una voz que necesitaba ser escuchada, que abriera las puertas a nuevos y obligatorias reflexiones, en torno al papel de las élites indígenas en las dinámicas políticas del continente.

Ahora, pasando (a través de una mirada panorámica) a la trayectoria del movimiento indígena, no quedó duda de la agencia de este frente a las políticas públicas neoliberales en la década de los noventa y frente al sistema político posneoliberal ya que, ha sido participe directo en las demandas de igualdad social (*nada solo para los indios*⁴) en el marco de la propuesta del Estado Plurinacional. Wallerstein ya ha indicado, que el movimiento indígena ecuatoriano representó “los gritos de dolor contra la irracionalidad que oprimía en nombre de una lógica universal racionalista” (Wallerstein, 2007: 87) a través de su renovación organizativa, de su ciclo de movilizaciones.

Retomé en este punto, una introducción teórica sobre la transición histórica de los “viejos” a los “nuevos” movimientos antisistémicos, partiendo del pasaje del movimiento campesino al movimiento indígena. Este pasaje, de la clase social al grupo cultural, sirvió para explicar los conceptos movilizados en la presente: movimiento antisistémico e identidad colectiva desde la perspectiva de Wallerstein, Rojas, Melucci y Zibechi, así como también, desde los planteamientos teóricos de los intelectuales orgánicos. Por otro lado, retomé los aportes teóricos de Bourdieu para comprender las relaciones entre las élites indígenas, mediante actos institucionalizados, que sólo tenían propiedad en virtud de la función que llevaban a cabo en el sistema de relaciones. Después, cuando abordé la

⁴ Es una frase que surge en el marco de las movilizaciones que protagoniza el movimiento indígena en enero y febrero del 2001.

Conclusiones finales

temática acerca de las nuevas formas de hacer extractivismo, me apoyé de los debates teóricos de Gudynas, Muñoz, Acosta, Dávalos y Ospina.

Fue a partir de este marco interpretativo que se observó que, en las décadas de los setenta y ochenta, la transformación del movimiento campesino (que orientaba las luchas y reivindicaciones principalmente, hacia el tema de la Reforma Agraria) en movimiento indígena, se debió, en gran medida, a la irrupción de un nuevo factor simbólico: la identidad. Asimismo, se resaltó que debido la represión de los gobiernos militares –de 1971 a 1976– inició un proceso de renovación organizativa en el movimiento, que respondió a la creación de las tres principales confederaciones indígenas: la Runacunapac Riccharimui (ECUARUNARI) en 1972, la Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Amazonia Ecuatoriana (CONFENIAE) en 1980 y la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE) en 1986.

Este panorama teórico dio cuenta de que, frente al desconocimiento por parte del Estado moderno a la existencia de una cultura política en la organización social de los pueblos indígenas y frente a la imposición pública del neoliberalismo (que rompía las formas territoriales y simbólicas que conforman la vida de los pueblos), la lucha del movimiento indígena radicó en cuestionar el modelo del Estado-nación. Esta interpelación implicaba debatir diversos tópicos al sistema tanto político, jurídico como económico, ya que, este modelo no admitía los problemas y necesidades de los *pueblos indios*, pues la “unidad nacional” histórica y sistemáticamente, los ha subsumido y marginado. En otros términos, este cuestionamiento al Estado, se realizó a través de una propuesta política de un nuevo modelo que incluiría sin duda, la reestructuración del aparato estatal, mediante las bases doctrinales de la plurinacionalidad y la interculturalidad; bases que representaron un intento decisivo para la superación del paradigma clásico del Estado-nación: la construcción del Estado Plurinacional.

Este proceso de construcción del Estado Plurinacional ha sido complejo. Por un lado, incluía una nueva relación entre el Estado y los pueblos indígenas. Esta nueva relación ponía en debate no sólo el exclamado respeto a las culturas, sino también a modos de producción y derecho de autodeterminación, incluidos en el paradigma del *Sumay Kawsay*.

Conclusiones finales

Es en este marco, que el movimiento indígena además de la construcción de una autonomía material y simbólica, frente al Estado y su política instituida, incorporó elementos, tales como la construcción de una nueva territorialidad, la reubicación de la movilización en nuevos territorios, la revalorización de la cultura y la afirmación de la identidad de los pueblos y nacionalidades, la capacidad de formar intelectuales y profesionales propios al movimiento, el nuevo protagonismo de la mujer indígena, debido a la transformación de las relaciones de género en los pueblos, nuevas maneras de producir en relación con la *Pacha Mama*, la implementación de nuevos repertorios de acción colectiva y la creación de un nuevo partido político: el Movimiento de Unidad Plurinacional Pachakutik – Nuevo País (Zibechi, 2003 & Entrevistados, 2013). En esta dirección que el análisis del movimiento, no sólo pasó por una interacción con la autoridad pública, sino que representó también, la expresión de cambios culturales en la sociedad nacional.

Ante este panorama, para la presente investigación, el movimiento indígena se visualizó como parte de la familia de los nuevos movimientos antisistémicos debido a que, representó “una crítica consciente y abierta al capitalismo”, al identificar una forma de opresión que sobrepasa las relaciones de producción: las categorías raciales del sistema mundo (Wallerstein, 2013:74). Entonces, en el marco institucional de la modernidad política se hacía presente el “conflicto étnico”, en términos de Wallerstein, adquiriría sentido en la realidad política del sistema mundial en crisis.

El apunte de que, el movimiento indígena como agente político cuestionaba al Estado, en efecto, al sistema político, me llevó a ubicar dos tensiones fuertes y visibles: por un lado, el discurso democrático del presidente Rafael Correa y por el otro, el Proyecto Político de las nacionalidades indígenas. Estas tensiones activaban una serie de dilemas al interior del movimiento indígena acerca de: “entrar o no al Estado”, este dilema era importante porque, los intelectuales se posicionaban como actores principales en la construcción del Estado Plurinacional, sin embargo, el problema no radicaba en “ser parte” del Estado, sino en “ser parte” de un Estado posneoliberal que, se sostenía en un proyecto neoextractivista, que al mismo tiempo, enarbola(ba) un modelo de desarrollo: “nueva era petrolera” (con la paradoja de la minería responsable).

Conclusiones finales

Frente a este escenario de dilemas, observé que existe una gran segmentación política entre los “viejos e históricos dirigentes” y los “jóvenes e intelectuales” indígenas del movimiento. Por un lado, para los primeros, “entrar al Estado representaba una traición”, mientras que para los segundos, implicaba una “tarea urgente”, el hecho de incidir en las políticas estatales. Consecuentemente, estas posturas tenían que ver con las condiciones y trayectorias políticas de vida distintas.

Cuando hablé sobre el posneoliberalismo, usé el término bajo la óptica de Dávalos, como la “continuación lógica en su variante de neoliberalismo institucional, en el cual se disputa el valor de las instituciones por la vía del extractivismo minero” (Dávalos, 2014:53). En este sentido, la razón del Estado posneoliberal no ensamblaba con el Proyecto Político de la CONAIE, es por esto, que las demandas de las nacionalidades indígenas no han sido prioridad para el Estado ecuatoriano.

Es decir, en la actualidad existen dos proyectos políticos diferentes con dos agendas diferentes ¿cómo se entiende el modelo del buen vivir en cada proyecto? por ejemplo, para ilustrar una respuesta, en el texto Constitucional, el Buen Vivir está incorporado en la Constitución Política como “bienestar social”, en el Título II Capítulo Segundo: agua y alimentación, ambiente sano, comunicación e información, cultura y ciencia, educación, hábitat y vivienda, salud, trabajo, seguridad social, etc. Mientras que los Derechos de la Naturaleza, se encuentran separados de los Derechos del Buen Vivir. Referencia que indica que la Constitución entiende el Buen Vivir como derecho social y no como la entiende el movimiento indígena. A la fecha, el conflicto radica en que, este proyecto del Estado posneoliberal entiende el Proyecto Político de la CONAIE (en base a la interculturalidad y la plurinacionalidad) como una simplificada y reducida versión folclórica de los símbolos de los pueblos y nacionalidades indígenas, y no como un verdadero cambio paradigmático para el quehacer político del *buen vivir*. Consecuentemente, en el proyecto posneoliberal, que ha priorizado el gobierno en una propuesta discursiva de cambio de matriz productiva, las temáticas relacionadas con las nacionalidades indígenas quedan relegadas, por contrario, prevalecen sectores estratégicos como refinería, petroquímica, metalurgia y siderúrgica. La interpretación institucional respecto del modelo del *buen vivir* refuerza los dilemas y se vigoriza la complicada relación entre del movimiento indígena y el gobierno.

Conclusiones finales

En el capítulo IV, refuté la propuesta gubernamental de que, existía un “cambio” de matriz productiva porque el sector menos favorecido corresponde a los pueblos y nacionalidades, es decir, predomina un acelerado neoextractivismo en los territorios indígenas, mediante proyectos mineros. Esta lógica de Estado que promueve la propuesta teórica acerca del “cambio de matriz productiva para alcanzar el Ecuador del Buen Vivir”, se rige por el impulso del neoextractivismo bajo el lema de “minería responsable”, se refuerza en este escenario, las disputas políticas frente a la soberanía territorial.

Este proyecto político del Estado posneoliberal ha invertido en sectores de transporte y vialidad, por ejemplo, el 60.68% se destinó a obras de construcción, reconstrucción, mantenimiento y fiscalización vial a nivel nacional, mientras que, los proyectos de inversión de agricultura correspondían a un 2% del total de inversión del Presupuesto General del Estado (hasta el 2014) a pesar de que ésta sigue siendo la rama de actividad más representativa del país que hasta el 2012, ocupaba a más del 67% de los trabajadores. (Muñoz, 2014). Y las inversiones menos atendidas corresponden a “las obras de riego y manejo de aguas” y ha relegado las políticas redistributivas que permiten el acceso del campesinado a la tierra.

La máxima promovida por el Ejecutivo de que, “no podemos ser mendigos sentados en un saco de oro”⁵ es incompatible con los datos estadísticos. La pobreza a nivel rural aumentó de 40,91% en 2014 a 43,35% en 2015, con “un incremento no significativo” de 2,43 puntos porcentuales⁶. Ahora, los mayores índices de “pobreza extrema” se encuentran en la población rural que corresponde de 3,87% a 3,90%⁷. Así, el proyecto político de los pueblos indígenas refuta el discurso que encarna la frase representativa de que, “no hay otro camino, necesitamos ese dinero [de la renta extractiva] para superar la pobreza”⁸. Es con estas cifras palpables que se puede encontrar una raíz al reclamo político del movimiento indígena para encontrar “otras formas de financiamiento del desarrollo económico”. Además, mediante estas políticas mineras, consecuentemente, se generan desplazamiento,

⁵ Ecuador firma primer mega proyecto minero. El Universal. Disponible en <http://www.eluniversal.com/internacional/120306/ecuador-firma-primer-megaproyecto-minero-a-cielo-abierto>

⁶ De acuerdo al último reporte de pobreza en marzo del 2015. Disponible <http://www.ecuadorencifras.gob.ec/>

⁷ De acuerdo al último reporte de pobreza en marzo del 2015. Disponible <http://www.ecuadorencifras.gob.ec/>

⁸ El comercio.(24 de abril de 2014). Rafael Correa dice que Ecuador necesita el dinero del Yasuní para superar la pobreza. Recuperado de <http://www.elcomercio.com/actualidad/politica/rafael-correa-dice-que-ecuador.html>.

Conclusiones finales

despojo de territorios (como el caso de los waorani y tagaeri taromenane), estrategias de destrucción ambiental y desarticulación social. En suma, el sector que recibe menos subsidio está destinado a proyectos de Desarrollo Agrícola, seguido de proyectos de Agua Cruda, y el subsidio mayor va destinado al sector de Combustibles, es decir, los avances en esta gestión gubernamental “consolidan a las clases medias” (Dávalos, 2014 & Entrevistados 2014), el problema entonces, radica en que, el *proyecto indio* está olvidado, se mira como parte del pasado y no del presente, ha sido un proyecto minimizado porque justamente, va contra de *la razón de Estado*.

El debate entonces, se encuentra vigente en los dilemas entre dos proyectos políticos. Mientras que el Proyecto posneoliberal enarbola un modelo neo extractivista, el otro, reclama la gestión responsable de los bienes naturales. Uno pretende “transformar” el patrón de especialización de la economía con el fin de “lograr una inserción estratégica y soberana en el mundo” y el otro proyecto, exige una alternativa a la economía minera. Es ante este panorama, que la CONAIE ha planteado que, a partir del texto Constitucional del 2008, se “debilita, la interpretación política y teórica de los derechos colectivos”

Ante este horizonte, actualmente, el movimiento indígena atraviesa un “estado de crisis” debido al cúmulo de reconocimientos en una dimensión nacional y debido a las experiencias en sus interacciones estratégicas con la autoridad pública del Estado, además, de “poderes facticos”; en términos de Reygadas, se debe a una “crisis de éxito”. Por ende, también el Movimiento Pachakutik como columna electoral del movimiento, comparte tales causas fundamentales de debilitamiento.

Esto conlleva, a la discusión de que, la “transformación del Estado”, no ha encontrado cabida en la práctica cotidiana debido a que, el Estado y su institucionalidad no genera las condiciones significativas para la implementación de las mismas. En la actualidad, el más despejado ejemplo, es la criminalización de la protesta social, mediante procedimientos de pena y coacción con figuras jurídicas, justificadas en el Código Orgánico Integral Penal, mediante las figuras de rebelión (art 336), sabotaje (art 345) y terrorismo (art 366). Se desdibuja entonces, y se relega la propuesta política del movimiento indígena, esa “transformación sustancial del Estado” se mira bajo lentes cóncavas. Considero que, a pesar de la persecución política por parte del gobierno de la

⁹ Evaluación de la CONAIE.

Conclusiones finales

Revolución Ciudadana, el movimiento indígena no deja de “salir a la luz” a nivel nacional e internacional, ya no como la “izquierdista infantil”, como la ha proyectado la propaganda gubernamental, sino como un “cóndor andino”, no porque sea una especie amenazada en “peligro de extinción”, sino porque es capaz nuevamente, de volar, que debido a su gran peso, necesitará refuerzo para mantenerse en el aire. Esta metáfora significa que, el movimiento indígena compartirá necesariamente, las agendas políticas de luchas de otros movimientos sociales, particularmente, del movimiento ambientalista, feminista y estudiantil.

Ahora, además de este escenario teórico que permitió ubicar los dos proyectos políticos anteriores. Durante la búsqueda de una literatura que abordara la temática de élites indígenas, me enfrenté con una indudable escasez teórica, pues, la principal bibliografía que respaldaba la propuesta de estratificación social, se encontraba en los discursos de los propios pueblos y nacionalidades indígenas.

En esta dirección de búsqueda, la aplicación de conceptos clásicos para la dirección política de las sociedades, (desde el pensamiento occidental) encontró rápidos límites al momento de interpretar los roles *intrínsecos* a los pueblos, entonces, me propuse leer, desde “categorías propias” la participación orgánica de los intelectuales, y desde las cuales en teoría, los roles de los líderes no partían desde una “lógica individualista”, por tanto, comprender los marcos filosóficos explicados y sugeridos por los intelectuales, resultaron trascendentales para esta investigación en relación a la construcción de una *traducción intercultural*. En efecto, realizar esta *traducción intercultural* implicó partir desde el holismo de las herramientas conceptuales de los pueblos y nacionalidades indígenas para encontrar puntos reflexivos y de negociaciones de los roles de los intelectuales que participan en la dirección política del movimiento indígena.

Para poder realizar este ejercicio de interculturalidad epistémica (como la llamaba Nina Pacari), fue fundamental visualizar los componentes (explicados por los intelectuales indígenas) elementales de la racionalidad, del *Karywarmikay* (dualidad) y del *Ayni* (reciprocidad). Con ello, se pudo mirar otras realidades y diversos escenarios del mundo social. Coincidió este ejercicio con la herramienta planteada por Sousa Santos de la *sociología de las ausencias* para develar la diversidad que existía al interior de las élites indígenas (diversos actores, diversos proyectos políticos) y sobre todo, para visualizar la

Conclusiones finales

multiplicidad de las prácticas sociales, es decir, se pudo construir “diferentes universos simbólicos”. ¿Por qué servía realizar este ejercicio? El motivo sustancial fue que, las diversas estructuras del conocimiento fundadas desde la construcción liberal de las modernas ciencias sociales, ha delimitado la comprensión de estos “marcos filosóficos” de los pueblos indígenas como “nuevas condiciones de saberes”. Aquí, debía tener cuidado para “no idealizar” los saberes populares, motivo por el que los confronté y negocié con los andamiajes occidentales de percibir al mundo social. Sin embargo, la respuesta más sincera era que, manifestaba ese reclamo de una reconstitución y reconstrucción teórica epistemológica (indicada por los agentes entrevistados) para entender la crisis política y los faccionalismos internos en el movimiento indígena, pero también porque me permitió hablar de unas élites muy peculiares, no desde una perspectiva “individual o voluntarista”, sino desde una perspectiva clasista. Por tanto, el resultado sin duda, fue colocar las “premisas distintas” que formaban parte de nuevos y variados modelos de científicidad (Wallerstein, 2003 & Entrevistados, 2013). Es cierto, que existían dos concepciones de vida diferente, pero también coexistía una intersección política que era justamente, donde se movilizaban los intelectuales y era en esa intersección que traté de proveer el carácter intercultural a esta investigación.

Entonces, partiendo de esta dimensión epistémica, un apunte de gran relevancia fue que se pudo percibir que justamente, desde la perspectiva kichwa andina, los roles del *pushak*, *cunag*, *yachak*, *yachachicunas*, “no tenían nada que ver”¹⁰ con los roles de los líderes o dirigencia construidas desde el pensamiento occidental, debido a que los primeros debían presentar una serie de principios básicos, virtudes y funciones en tres ámbitos primordiales: individual, familiar y colectivo, bajo los valores esenciales: *ama killa*, no a la pereza, *ama llulla*, no a la mentira, *ama shua*, no al robo, que conjuntamente se encontraba en el pensamiento *Llankayka kushikuypa shunkumi kan* “el trabajo es el corazón de la felicidad”¹¹

Precisamente, surgía la crítica hacia los intelectuales indígenas que se desempeñaban, mediante los “parámetros occidentales” y no mediante los “parámetros del mundo andino”, motivo por el que recibían, por parte de diversos intelectuales indígenas,

¹⁰ De acuerdo a los intelectuales orgánicos.

¹¹ Kowii, 2014 & Entrevistados 2014

Conclusiones finales

la “etiqueta” de poncho dorado: por individualizarse, por ascender socialmente sin contemplar el ámbito colectivo, por adquisición de poder olvidando los principios fundamentales del sistema comunitario, por no cumplir con el rol de un *verdadero pushacuna*, etc.,. Desde este panorama, la tarea principal del líder se cuestionaba debido a la falta del *pakta kausay* (equilibrio) y la *alli kawsay* (armonía) no le permitían cumplir con el mandato comunitario: la *minka* (trabajo obligatorio). Sin embargo, en este apartado, fue útil identificar que, los intelectuales podían ser una combinación de ambos pensamientos debido a que, se movían según los conceptos quichuas y al mismo tiempo, según los conceptos occidentales.

Ahora, el enfoque que se utilizó en esta investigación fue el enfoque de la antropología de las élites en Ecuador, por un lado, resultó interesante para distinguir los desafíos mencionados que enfrenta esta clase social en la actualidad y contribuyó a indagar en la estigmatización del sujeto indígena mediante las participaciones de los intelectuales indígenas. Por otro lado, permitió develar las relaciones internas de dominación que estructuran todo grupo social, es decir, contribuyó a la necesaria superación del reduccionismo economicista que identificaba de manera exclusiva a los grupos dominantes con la propiedad de los medios de producción, subestimando sin duda, el papel explicativo de las relaciones productivas dentro de las estructuras capitalistas de dominación. Por tanto, desde este enfoque de las élites indígenas, se pudo formular una visión cualitativa de dichas estructuras, donde otras formas de capital definidas intervienen, tal como lo vimos con el capital cultural, simbólico y político, ya que no se podía continuar con la contemplación central de los fenómenos de la marginalidad social.

La respuesta del porqué usé este enfoque, fue a partir del rechazo sistemático del enfoque sobre el cual se ha construido la visión culturalista del movimiento indígena, que ha conllevado la invisibilización de una problemática de fondo para el análisis de dicho movimiento: la existencia de una élite interna a los pueblos y nacionalidades del Ecuador. La vida de los pueblos y nacionalidades se rige ahora por relaciones de producción que determinan la participación en el mercado moderno y por tanto, en contextos globalizados. La búsqueda de este enfoque no resultó fácil debido a que manejar la categoría de élite en el caso particularmente del movimiento indígena, generó (durante las diversas entrevistas)

Conclusiones finales

“confusiones” debido a que resultaba una categoría “escandalosa” y al mismo tiempo, “contradictoria” o “moderna” en el campo social aplicado.

A propósito, en la sección *por qué hablar de élite indígena* referí a que, una de las causas se debía a la continuidad del indigenismo en el inconsciente de las ciencias sociales sobre la cuestión india, que ha negado las contradicciones de clase. Evidentemente, la propuesta consistía en no perder de vista ese antagonismo de clase, pero tampoco las particularidades étnico-culturales de las élites indígenas. Argumenté en este marco, que esta categoría se construía en relación directa con la visible realidad socioeconómica y política de las nacionalidades. En este apunte, remarqué que las bases militantes impugnaban y cuestionaban a las élites indígenas y resultaba interesante que las propias poblaciones, reclamaban las posiciones políticas de las élites porque exigían la aplicación del *ushay* (poder), tal como era percibido desde el mundo indígena, (más en un sentido colectivo para cambiar las relaciones de poder entre los intelectuales y las bases), ese reclamo representaba finalmente, un urgente reclamo de las clases.

Entonces, de este enfoque derivó la utilidad de mapear el Proyecto PRODEPINE. Partí de la reflexión de que, durante la aplicación de este Proyecto, el contexto político nacional se caracterizaba por el protagonismo del movimiento indígena y la formulación de proyectos políticos alternativos; A partir del marco epistémico político del PRODEPINE, se inició una etapa de “disciplinamiento” en el discurso y acciones del movimiento (Entrevistados, 2014). Allí, las políticas de etnodesarrollo, se promovían a través de una metodología denominada “participación razonada” de las confederaciones indígenas, y fue cuando retomé el análisis de los “casos de cooptación de la dirigencia”, que consecuentemente, generaron contiendas y redes políticas, motivo por el que la CONAIE rechazó la segunda etapa de ejecución de dicho Proyecto. Sin embargo, debo mencionar que la meritocracia como discurso “político mundial”, en la actualidad, ha fomentado la “entrada” de actores indígenas al gobierno de la Revolución Ciudadana. La meritocracia entendida como la igualdad de oportunidades, en términos de Wallerstein, “la ausencia de obstáculos jurídicos para la movilidad individual entre las categorías de clase” (Wallerstein, 2007: 95).

A partir de la descripción del PRODEPINE, derivó el interés de percibir las disímiles interpretaciones y construcciones discursivas de la figura poncho dorado porque

Conclusiones finales

fue en este contexto que surgió. Fue útil el uso de esta figura porque colocaba la controversia y abría varias cuestiones que se ocultaban bajo lo “políticamente correcto”. En el capítulo IV testimonié los diversos análisis de los significantes diferentes de tal figura. Los agentes “etiquetados” como ponchos dorados, no se miraron en esta investigación como “culpables o responsables” más bien, se subrayó el proceso complejo y complicado en el que intervenían los agentes debido a que rompían y confrontaban la estigmatización de los roles tradicionales del indígena.

Ahora, si cito la figura como “unidad de contenido” (Barthes, 1993) resulta que no fue una categoría objetiva, pues dependía del “cristal con que se miraba”, en efecto, era una figura “variable” que se movía debido al uso que le otorgaban, por un lado la clase política tradicional y por otro, los propios intelectuales. Entonces, de acuerdo a las diversas interpretaciones y construcciones discursivas. Para un grupo de intelectuales, poncho dorado representaba una expresión (en un marco cultural) que se definía por capitales simbólicos y que “habitualmente”, no estaban “aceptados” desde la cosmovisión kichwa andina.

La anterior interpretación se relacionaba con la siguiente. Era una “figura amonestada” debido a que, el sujeto indígena irrumpía y sobre todo, se empezaba a movilizar en espacios “tradicionalmente occidentales”, o asumía roles que sistemáticamente “no le correspondían”, roles comúnmente “sancionados” en el mundo indígena ya que implicaba, una especie de “traición” y por ende, el indígena recibía el castigo simbólico: la etiqueta del poncho dorado.

Otro aspecto analítico es que, poncho dorado encarnaba un concepto investido de una tácita “ambición de autoridad”, en el que recaía todo el significado de las “prácticas racistas” de percibir al sujeto indígena. Conllevaba, en este sentido, la “perpetuación de la relación de dominación” entre el indígena y las clases oligarcas que participaron en el Proyecto PRODEPINE. Por tanto, para algunos intelectuales, esta figura simbolizaba una prelación cultural propia de una “cultura dominante”, desde donde se instituyeron “retratos” de líderes indígenas, y esto a su vez, fomentaba una “interpretación errónea” sobre las expresiones de una “cultura dominada”, como la de los pueblos indígenas. Todas las construcciones discursivas adquirirían sentido porque remitía a la ruptura de los universales antropológicos.

Conclusiones finales

Para otros intelectuales, poncho dorado personificaba una figura reprendida debido a que, en el marco de la Revolución Ciudadana, se utiliza(ba) para “clasificar” la identidad social de las nacionalidades indígenas.

Era interesante todos los símbolos discursivos que otorgaban los intelectuales a esta figura, porque a través de estos símbolos se analizó que, una vez que el indígena entró el “elevado rango” de la clase blanco mestiza, empezó el debate y con ello, las tensiones a la hora de hablar de la participación de los intelectuales indígenas.

En suma, es como se describe, una figura controversial que indica sí, un estereotipo del *indio* como parte de una *forma de opresión* por parte de las clases oligarcas, empero, pienso que al mismo tiempo, confronta “por sí misma” el conjunto de enunciados ideológicos que la componen. Por tanto, implica una red conjunta de “reflejos de poder” que no se agota justamente por la “lógica” de sus propias contradicciones, con esta idea, “tenemos que volver sin cesar a la vieja tarea de comprender nuestras ambigüedades, nosotros que somos, después de todo, parte interesada de nuestro sistema histórico” (Wallerstein, 1991: 357).

Una vez comprendido estos roles de dirección política desde los dos pensamientos, y el enfoque utilizado pude construir la propuesta de las élites indígenas. Cuando abordé las élites me referí a una clase conformada por los *Yachaks* (intelectuales), que han colaborado en el Proyecto Político de la CONAIE para la refundación del Estado, que han participado en instituciones estatales y en el Proyecto PRODEPINE y que compartían indiscutiblemente, un espacio asimétrico de producción y distribución del capital (Bourdieu, 2001).

En este escenario, planteé una multiplicidad de élites que, se identificaban con sus respectivos pueblos o nacionalidades, esto no quiere decir que estuvieran exentas de tensiones en el “sistema de relaciones objetivas” entre esas multiplicidades y sus “especificidades culturales y organizativas”. Sin duda, las élites indígenas compartían un “sistema de competencias sociales” que evidentemente, dependían de la distribución de capitales culturales y capitales políticos de los intelectuales indígenas (Bourdieu, 2002).

Tomé principalmente, la noción de orgánico, desde la matriz gramsciana, para explicar la creación de relaciones orgánicas al interior del movimiento indígena (Gramsci, 1967). Subrayé que algunas élites participaban y se movilizaban en el campo político, y

Conclusiones finales

otras élites en el campo académico, mediante *intereses* que les permitían *permanecer* en esos respectivos campos. En este sentido, existía una élite mayoritariamente académica y una élite mayoritariamente política porque los sectores sociales correspondientes con estos tipos, venían acumulando en proporciones desiguales tipos sociales diferentes de capital.

Sin embargo, a pesar de que describí cinco fracciones de la élite indígena, en la propuesta de etnografía del *yuyanacuna* (pensar entre dos), únicamente representé las élites indígenas en el campo político y campo académico, mediante las historias de vida. Las tres trayectorias políticas dieron cuenta de las élites indígenas no como una clase de “puro artefacto teórico¹²”, sino como agentes que compartían características estructurales (el lado objetivista de esta clase), pero también, como agentes que mantenían una proximidad en espacios sociales, mediante las posiciones en la estructura social, mismas que generaban prácticas en el campo político y académico. Realizar estas tres historias de vida sociales fue importante porque en primer lugar, permitió ver las variables tanto objetivas como subjetivas de la élite indígena como clase social, y en segundo lugar, porque a través de ellas, se vió el desplazamiento de los agentes, no desde una especie de azar, sino desde “trayectorias según su procedencia” (Bourdieu, 2002 & 1984).

Como eje principal, la presente centraba su atención en la construcción de élites indígenas, determinadas por una serie de factores históricos, y en las “indudables” consecuencias que contrae la conformación de tales élites al interior del movimiento indígena, en un principio, esta cuestión hasta cierto punto, me llevó a “caer” en una especie de “marxismo vulgar”, para tratar de develar las razones de la particularidad de las élites. Empero, poco a poco, la cuestión de “mirar perversamente” a las élites se fue alejando para encontrar preguntas cada vez más imprevistas, que no iban a encontrar respuesta desde esta perspectiva. Por lo tanto, una de las hipótesis planteadas de que, el proceso degenerativo que experimenta el movimiento indígena en la actualidad, se debía al protagonismo de las élites indígenas resultaba discutible y no incisiva. En este sentido, es que se pudo reflexionar sobre el rol “negativo” de las élites intelectuales y políticas y al mismo tiempo, contrastar con los aspectos “positivos”.

A partir de aquí, con la participación de los intelectuales, se visualizaba también determinadas “aportaciones” de esta clase social al movimiento indígena. Para ello, fue

¹² Como lo explica Saturnino s/r en *Las clases sociales y el capital* en Pierre Bourdieu

Conclusiones finales

necesario reconocer la multiplicidad de élites. No encajar a todas las élites en una élite era la clave.

En efecto, vale la pena detenerse para decir que, existen aspectos positivos de una élite intelectual y dirigente, no necesariamente económica, debido a que los pueblos sin estas élites son desprovistos de herramientas de emancipación (no en el sentido de vanguardia organizada marxista-leninista de la clase obrera) sino como *frente de vanguardia antisistémico mundial* en el marco de reconocer la necesidad de las prácticas de los intelectuales ya que, se convierte en un elemento perentorio para la emancipación simbólica de las nacionalidades indígenas. Además, la configuración de imaginarios respecto de los pueblos indígenas, resulta cada vez más cuestionada debido a la participación activa de agentes indígenas que se posicionan y visibilizan frente a coyunturas políticas, y que al mismo tiempo, fomentan mecanismos de identidad, es decir, contribuyen a reforzar procesos de autoidentificación y proyectos políticos, económicos y sociales. En este sentido, las prácticas de las élites indígenas, se retoman como referentes simbólicos y se sustenta en la legitimidad de las luchas endógenas de los pueblos.

Las élites demuestran la complejidad de la realidad política, ya que es visible no sólo la “evolución de la retórica” sino el propio proceso político en el que se movilizan. Sin ninguna duda, este no es un manual sobre las maneras de actuar de las diversas élites indígenas, pero sí anunciamos la urgencia de focalizar el fortalecimiento que pugne posibles estrategias de acción para reconstruir el tejido social en el escenario ecuatoriano.

Ahora, respecto a los aspectos negativos (y con esto me refiero a la posiciones políticas de las élites, las contradicciones es entre las élites y no en el hecho de ser élite). Las fisuras políticas y actuales entre la CONAIE y el Movimiento Pachakutik se debe pon un lado, a que las élites representativas de la primera defienden una “autonomía” en la toma de decisiones del proceso electoral (en el capítulo VI mencioné el “histórico reproche” de la CONAIE por realizar “alianzas erradas” con puntuales partidos políticos), mientras las representantes del segundo, mantienen posiciones actuales y alianzas políticas con la derecha y centro derecha. Para las élites indígenas movilizadas aquí, este podría ser un punto de declive que no permite formular un proyecto que trascienda la crítica al gobierno actual o inclusive que no permite retomar esas *nuevas formas de hacer política*.

Conclusiones finales

Personalmente, no creo ni visualizo que, con la derecha ecuatoriana existan otras formas de financiamiento del Estado que no sea la renta extractiva, es por esto, que en el marco del Estado Plurinacional, el movimiento indígena cuestiona ese “desarrollo económico” y propone formas nuevas de relacionarse con el territorio. La disputa de la soberanía territorial es un debate obligado de las autoridades simbólicas que intervienen en la decisión política del movimiento. Aquí encuentra sentido, la propuesta del *Sumay Kawsay*, una demanda franca frente a la destrucción ambiental y al acelerado neo extractivismo.

Frente a estas alianzas políticas y posiciones políticas, sin duda las élites se enfrentan a una serie de desafíos, debido a que deberán ser promotoras de la tarea refundacional del Estado. Las élites deberán ser capaces de incidir en las agendas políticas (monopolizada en la actualidad por las clases políticas tradicionales), no sólo respecto de los temas relacionados con la vida de los pueblos y nacionalidades, sino también en los temas generales de interés público. En efecto, replantear ese “poder ciudadano” partidario en el gobierno actual.

Aquí fue útil identificar a las élites indígenas surgidas en la época neoliberal para comprender las posiciones políticas actuales en la época *posneoliberal*. El escenario explicado anteriormente acerca de las disputas entre los dos proyectos políticos, evidentemente, conduce a un proceso de dialogo fracturado (como el referido Diálogo por la Equidad y la Justicia Social en el Capítulo IV). Así, en el contexto de la Revolución Ciudadana, se pudo visualizar las posiciones y génesis de las prácticas sociales de los intelectuales indígenas, en este sentido, las élites indígenas se enfrentan con una serie de desafíos tanto estructurales como políticos. Las élites confrontan la propuesta teórica y promovida acerca de la transformación de la matriz productiva, en consecuencia, el modelo neo extractivista bajo el contenido de “minería responsable”, indiscutiblemente, la búsqueda de la aplicación a los derechos colectivos de las nacionalidades deberá permanecer vigente. Por lo tanto, a las élites indígenas les concierne incidir en el contexto actual donde los reformismos en el proceso revolucionario ciudadano son prioridad.

Los senderos que recorrerán las élites serán largos y sinuosos y serán más complejos aún “pactando con la derecha” (que llevan a cabo políticas socioeconómicas, conservadoras y represivas) para contribuir a los procesos de construcción de la plurinacionalidad y la

Conclusiones finales

interculturalidad a escala global. Nuevamente, aludo a que las élites indígenas no son todas uniformes, las posiciones políticas del sistema social nos demuestran lo contrario.

Para terminar las reflexiones. En síntesis, resultó encantador combinar tres temáticas que van relacionadas: la estratificación de clase, en efecto, disputas en torno al ascenso de una élite indígena y la crisis del movimiento indígena. Indudablemente, con todas las preguntas (provocadoras y complejas) planteadas durante el desarrollo de la presente, se generaron diversas inquietudes, mismas que permitieron una profundización de la reflexión sobre la dinámica del movimiento.

Si bien, la presente investigación incluye posibles errores analíticos acerca de la participación de las élites indígenas, no está exenta de condiciones para la generación de nuevos debates en torno a la estratificación de clase. Considero que existen diversos tópicos que ameritan enfoques singulares y novedosos, por ejemplo, profundizar en la subjetividad de la percepción que tienen las bases de las élites indígenas, o también, la clase burocrática de agentes indígenas que trabaja en el gobierno de la Revolución Ciudadana.

Por último, quiero dejar planteadas las diversas complejidades que se le pueden otorgar a la construcción de las élites como clase participe en la dirección política para comprender los laberintos políticos que recorre el movimiento indígena bajo reflexiones de lecturas críticas. El movimiento indígena ecuatoriano es uno de los movimientos más consolidados a nivel del Abya Yala, no se pude desconocer la inspiración que ha generado en otros movimientos indígenas debido a su carácter antisistémico. Sin embargo, a pesar de las “conquistas políticas” aún no deja de enfrentarse a dilemas fuertes en las cuales la participación de las élites son esenciales para repasar la participación política no sólo a nivel nacional sino global. Finalmente, señalo que las nuevas epistemologías y los nuevos modelos de interculturalidad se ha construido desde el movimiento indígena, en esta dirección, suscribo la investigación en el marco de la emergente reflexión acerca de la dinámica de las problemáticas a las que se enfrenta el movimiento indígena en las ciencias sociales.

A modo de epílogo: “También hay élites en la Amazonía”

Las reflexiones más críticas respecto a la temática de la estratificación social en el mundo indígena, las encontré con intelectuales y dirigentes de la Amazonía, aunque este estudio no versa sobre esta región, me pareció útil acercarme a ellos. La razón que me llevó a establecer un contacto fue porque uno de los actores indígenas trabajó en el Proyecto PRODEPINE. Sin embargo, visualicé también, las posiciones política de la CONFENAIE respecto a la CONAIE y se reflexionó acerca del contexto particular (que está en constante confrontación con empresas trasnacionales y con el actual gobierno) de los intelectuales y dirigentes amazónicos. Aproveché entonces, que visitaban la capital del país por motivo de un “evento político”.

En la charla que sostuve con algunos dirigentes e intelectuales, claramente, referían que, a partir del proyecto PRODEPINE se constituyen las élites como tales, pero enfatizaban en que, al interior de ellas existe una especie de “fracciones clasistas y religiosas” lo que “orilla” a las élites a un “fascismo indígena”. Durante la conversación, atribuían que, el actual estado de crisis de la CONAIE, se debe a que, “se separa de las raíces izquierdistas, todos se visten de ponchos, aparece el indígena de la izquierda, el indígena del partido socialista, el indígena del partido comunista, el indígena religioso”.¹ “En la Amazonía también existen élites” repetían, pero la construcción es diferente a las élites en la sierra. “Aca” las empresas mineras y el Estado son actores importantes. En este punto, me sugirieron realizar un estudio a profundidad acerca de la participación de los intelectuales orgánicos en la Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Amazonía y las relaciones de estos con empresas extractivas. Insistían en que en la Amazonía se veía afectada por las políticas mineras promovidas por el gobierno de la Revolución Ciudadana. Cabe mencionar que, cuando estaba a punto de culminar la investigación, se realizó el cambio de directiva del Movimiento Pachakutik, salió de la directiva la primer mujer “mestiza” en ocupar el cargo y se eligió al dirigente amazónico de pueblo Sarayacu Marlo Santi como Coordinador Nacional², quien recibió apoyo principalmente de las provincias del centro y norte de la Amazonía.

¹ Entrevista con diversos dirigentes e intelectuales amazónicos.

² Integró la lista A, que ganó con 562 votos, y la lista B, liderada por la excoordinadora Fanny Campos, obtuvo 311. Disponible en <http://www.eluniverso.com/noticias/2016/06/04/nota/5614128/nueva-directiva-pachakutik-ya-fue-aprobada-cne>

GLOSARIO DE PALABRAS QUICHUA

La propuesta de este glosario se realiza con el objetivo de que, el lector ubique los conceptos escritos en quichua movilizados en la presente investigación. Los conceptos no tienen un sentido único por lo que se comprenden en un contexto particular y definido, por tanto, esta construcción, toma como fuente principal, las explicaciones durante las entrevistas realizadas a los intelectuales indígenas, al mismo tiempo, se utiliza el diccionario quichua castellano de la colección Kashkanchikrakmi de Luis Cordero Crespo, y el libro de Sumak Yachaypi, Alli Kawsaypipash Yachakuna.

Abya Yala: tierra en plena madurez, noción geográfica que representa al conjunto de los pueblos y nacionalidades indígenas a nivel continental, desde la Patagonia hasta el Ártico.

Alli kausay: armonía, estado de bienestar, vivir mejor, prosperidad económica

Allyu: parentesco, parentela

Ama killa: no a la pereza

Ama llulla: no a la mentira

Ama shua: no al robo

Ayni: reciprocidad

Chakana: puente entre el pasado y el futuro

Chicha de jora: bebida ancestral en ceremonias prehispánicas

Cunag: persona que aconseja, guía y amonesta

Guanto: planta medicinal

Karywarmikay: dualidad

Kausay: vida

Kawsay: vida en equilibrio con el universo y el ser humano

Llaqui: crisis, dificultad, tristeza

Maki Maki: organización del trabajo comunitario, trabajo obligatorio.

Maki purarina: darse la mano

Maki: mano

Glosario

Mama: persona mayor, sabia de la comunidad, estatus, título honorífico

Mashi: compañero, compañera

Minka: trabajo comunitario y obligatorio

Ñaupá o Ñawpa: delante, mundo antiguo y futuro, variable de tiempo

Ñawpapacha: antes y después, variable de tiempo

Ñukanchik kausay: nuestra vida

Pacha Mama: madre del universo

Pacha: tiempo y espacio

Pachakutik: retorno de los tiempos de antes, que siendo de antes [ese tiempo] también se convierte en futuro.

Pakta kausay (equilibrio)

Paktachi: lograr lo soñado

Purarina: estrechar la mano

Pushacuna: dirigencia

Pushak: persona que conduce o dirige

Rimanakuy: diálogo

Rurak: ejecutor

Sumak: ideal, hermoso, realización

Sumay Kawsay: plenitud de la vida

Tayta: persona mayor, sabio de la comunidad, estatus, título honorífico, padre

Tumines: presentes para agradecer a la naturaleza y a las personas

Ushay: poder

Uyai: escuchar

Yachachicuna: dirigentes que están enseñando constantemente / enseñarme / enseñarte

Yachakys: personas que tienen el saber cognitivo

Glosario

Yachana: saber, tener noticia o conocimiento de algo

Yachay: ciencia, educación

Yuyacuna: pensar entre dos

Yuyay: acto de recordar, pensamiento, memoria, reflexión

Anexo A

ANEXO A) Mapa del Ecuador.



1

Información de las nacionalidades y pueblos indígenas de acuerdo al instituto nacional de estadísticas y censos.

¿Qué es una Nacionalidad Indígena?

Es un conjunto de pueblos milenarios anteriores y constitutivos del Estado ecuatoriano, que se autodefinen como tales, que tienen una identidad histórica, idioma, y cultura comunes, que viven en un territorio determinado mediante sus instituciones y formas tradicionales de organización social económica, jurídica, política y ejercicio de autoridad.

¿Qué es un Pueblo Indígena?

Se definen como las colectividades originarias, conformadas por comunidades o centros con identidades culturales que les distinguen de otros sectores de la sociedad ecuatoriana, regidos por sistemas propios de organización social, económica, política y legal.

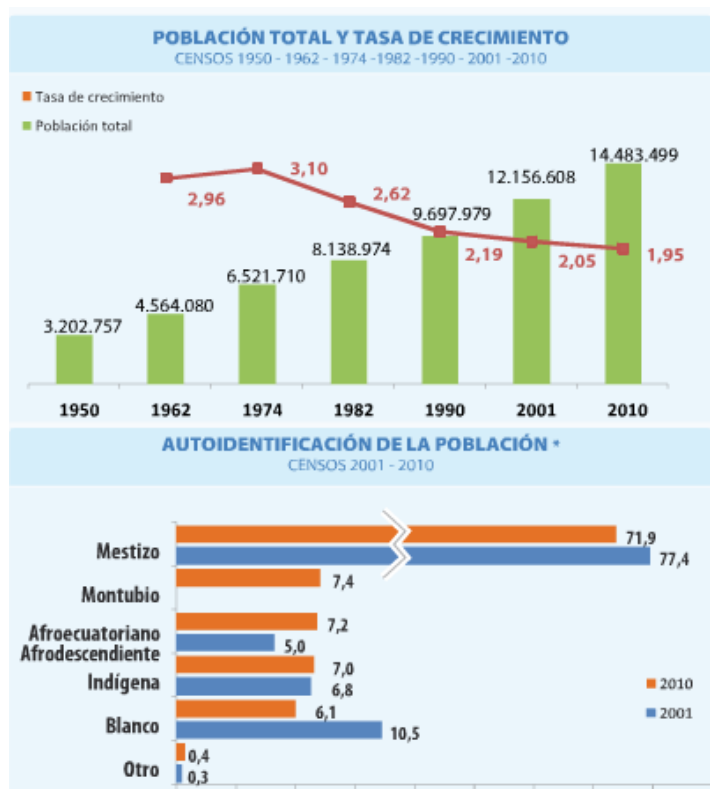
¹ Fuente: <http://www.inec.gob.ec/>

Anexo A

Información de las Nacionalidades y pueblos indígenas de acuerdo Consejo Nacional de Desarrollo de las Nacionalidades y Pueblos del Ecuador (CODENPE)

Costa	
	Awá
	Epera
	Manta – Huancavilca
	Cachi
	Tsa'chila
Amazonia	Ai Cofán
	Secoya
	Siona
	Huorani
	Shiwar
	Zápara
	Achuar
	Shuar
	Kichwa Amazonia
Sierra	Karanki
	Natabuela
	Otavalo
	Kayambi
	Kitukara
	Panzaleo
	Chibuleo
	Kisapincha
	Salasaka
	Kichwa
	Tungurahua2
	Waranca
	Puruhá
	Kañari
	Saraguro

Población de acuerdo a los resultados del último censo realizado por el Instituto Nacional de Estadísticas y Censos.

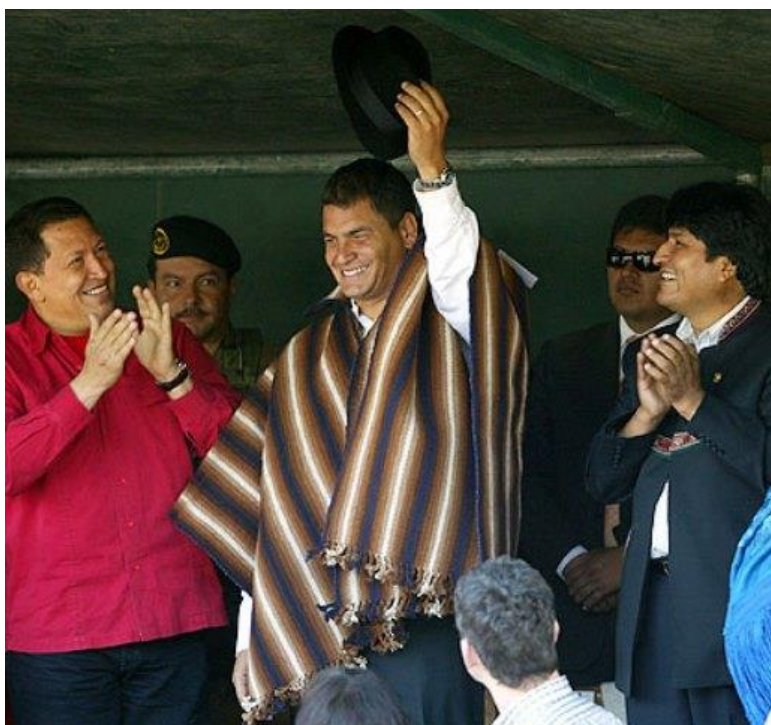


2

² Fuente de los gráficos: <http://www.ecuadorencifras.gob.ec/resultados/>

Anexo B

ANEXO B) Foto 1. El 14 de enero de 2007, el presidente Rafael Correa recibe el “bastón de mando indígena” en Zumbahua, provincia de Cotopaxi. Foto 2. Rafael Correa junto a los presidentes Hugo Chávez y Evo Morales, un día antes de posesionarse como Presidente.



¹ Lourdes Tibán explica que, “es un símbolo que equivale al bastón de oro que tenían los jefes indígenas antes de la colonización y que, actualmente, está elaborado en madera del árbol de chonta, envuelto en un látigo y formado por una serie de simbolismos con tres principios de las leyes indígenas: no robar, no mentir y no ser perezoso” en La jornada. 12 de abril del 2011. Indígenas exigen a Correa devolver bastón de mando. Foto disponible en http://news.bbc.co.uk/hi/spanish/latin_america/newsid_6261000/6261789.stm

² Foto y fuente disponible en <http://cotopaxinoticias.com/seccion.aspx?sid=29&nid=22364>

Foto3. El canciller Ricardo Patiño designa oficialmente el cargo diplomático a Ricardo Ulcuango como embajador de Bolivia.



3

³ Foto y fuente <http://www.ppdigital.com.ec/noticias/ciudadania/4/ulcuango-no-voy-a-dividir-a-indigenas>

Foto 4. Ricardo Ulcuango en la posesión al nuevo cargo de embajador de Bolivia, en el parque central de Cayambe.



⁴ Foto y fuente: La Hora disponible en http://lahora.com.ec/index.php/noticias/show/1101186776/-1/Posesionado_nuevo__embajador_Ulcuango.html#.V8MITZjhDIU

Foto 4. Consejo de Gobierno 2014- 2017electos en el V Congreso realizado el 16 y 17 de mayo en la Universidad Técnica de Ambato, provincia de Tungurahua.



⁵Foto 5. Jorge Herrera (postulado por la Ecuuarunari) electo como presidente de la CONAIE



6

⁵ Fuente: <http://wambraradio.com/>

⁶ Fuente: <http://www.eluniverso.com/noticias>

Anexo B

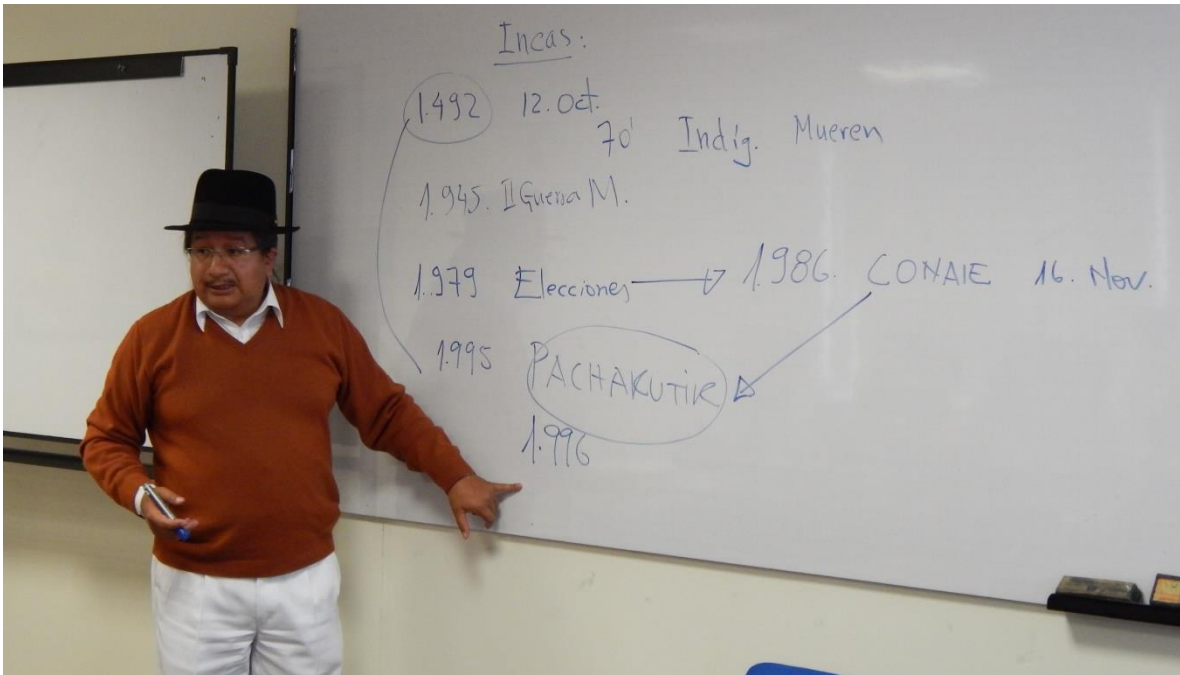
Foto 5. Econ. Pablo Dávalos y Econ. Auki Tituaña en el debate “Dilemas del Proyecto Político del Estado Plurinacional”, durante la clase de Antropología: diversidad cultural en el Ecuador realizada el 7 de mayo del 2014 en el *Institute for the international education of students*



⁷ Foto: Gema Tabares Merino

Anexo B

Foto 6. Econ. Auki Tituaña en el marco del debate “Dilemas del Proyecto Político del Estado Plurinacional”



⁸ Foto: Gema Tabares Merino

Foto 8. Asistentes en un Consejo ampliado



⁹Foto 9. Luis Fernando Sarango, Rector de la Universidad Intercultural Amawtay Wasi participando en un Consejo Ampliado.



⁹ Foto: Gema Tabares Merino

Anexo B

Foto 10. Carlos Pérez Guartambel, presidente de la ECUARUNARI, Cléver Jiménez y Lourdes Tibán, asambleístas del Movimiento Pachakutik.



Foto 11. Lourdes Tibán, asambleísta por el Movimiento Pachakutik.



¹⁰ Foto: Gema Tabares Merino

¹¹ Foto: Gema Tabares Merino

Anexo B

Foto 12. Humberto Cholango, presidente de la CONAIE asiste al homenaje realizado a Evo Morales en el Palacio de Carondelet, sede del gobierno de la Revolución Ciudadana.



12

¹² Foto y fuente: <http://www.confirmado.net/audio-humberto-cholango-reconoce-posible-acercamiento-con-el-gobierno/>

Anexo B

Foto 13. Humberto Cholango, presidente la CONAIE escucha una “autoevaluación colectiva” del Consejo de Sabios después de su “acercamiento político” con el presidente Rafael Correa (en el marco de homenaje que realizó a Morales en el Palacio de Carondelet).



¹³ Foto: Gema Tabares Merino

Foto 14. Con el poeta Ariruma Kowii en la Universidad Andina Simón Bolívar, sede Ecuador.



¹⁴ Foto: Gema Tabares Merino

Kowii participando en el 23 Festival Internacional de Poesía de Medellín



15

¹⁵ 23. Foto y fuente: <http://www.festivaldepoesiademedellin.org/es/Festival/23/Galeria/Botanico/index.html>

Anexo B

Foto 15. Humberto Cholango, presidente de la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (2011- 2014) en oficinas de la CONAIE.



16

¹⁶ Foto: Gema Tabares Merino

Anexo B

Foto 16. *Taita* Delfín Tenesaca impartiendo una charla “cómo entendemos la plurinacionalidad los pueblos indígenas” en Chimborazo.



17

¹⁷ Foto: Gema Tabares Merino

Anexo B

Foto 17. Con el *Taita* Delfín Tenesaca, ex presidente de la ECUARUNARI y de la Confederación del Movimiento Indígena de Chimborazo en la cosecha de papas.



¹⁸ Foto: Gema Tabares Merino

Foto 18. Mujeres sonriendo porque “los sucos trabajan la tierra”¹⁹



Foto19. Jugando



20

¹⁹ Sucos significa rubios o blancos

²⁰ Foto: Gema Tabares Merino

Foto 19. Limpiando la tierra



Foto20. Actividad grupal con Tamia, dirigente indígena



Foto 21. Familia Tenesaca



21



²¹ Foto: Gema Tabares Merino

Anexo B

Foto 25. Visita al cantón de Salcedo, provincia de Cotopaxi donde nace Lourdes Tibán, actual Asambleísta por el Movimiento Pachakutik.



Foto 26. Mujeres en el cantón de Salcedo, provincia de Cotopaxi.



Foto 27. Talleres sobre energías renovables



Anexo B

Foto 22. Con el Econ. Pablo Dávalos, después de la presentación de su libro “La democracia disciplinaria”



22

²² Foto: Librería Rayuela, Quito.

Anexo B

Foto 23. Oslo, Noruega 2015 con el rector de la Universidad Intercultural Amantay Wasi y un dirigente de la CONAIE en el marco de la Conferencia sobre Periodismo Global y Educación – “Diversidad de Voces”.



23

²³ Foto: Gema Tabares Merino

Anexo B

Foto 24. Katy Betancourt Machoa, del Pueblo kichwa de la Amazonía y actualmente dirigente de la mujer de la CONAIE y Dora Muñoz, Coordinadora de comunicación del Consejo Regional Indígena del Cauca –CRIC (Colombia)



24

²⁴ Foto: Gema Tabares Merino

Anexo B

Foto 26. Conferencia magistral “Epistemología del Sur y la utopía” por Boaventura de Sousa Santos en la Universidad Andina Simón Bolívar, sede Ecuador.



Foto 28. Visita a la Amazonia con Michel Uzendoski, profesor visitante de la FLACSO, sede Ecuador.



²⁵ Foto: Gema Tabares Merino

Foto 30. Mujer limpiando yuca en la Amazonia



26

²⁶ Foto: Gema Tabares


Foto 29. Ceremonia de la Wayusa de una comunidad de Kichwas Amazónicos.



27

²⁷ Foto: Gema Tabares Merino. La wuayusa es una bebida energética tradicional de las culturas del Oriente Amazónico , se debe tomar por temprano, a las cuatro de la mañana. Después de beber el té, se comparten los sueños y se programan los trabajos del día. Ver: <http://www.yasunicolodge.travel/oriente-amazonico-ecuador/>

Foto 24. Afiche del 9no Aniversario de la Universidad Amantay Wasi.



9^{no} Aniversario de creación de la
Universidad "Amawtay Wasi"
CONVERSATORIO
" La educación superior vista desde
los pueblos originarios "

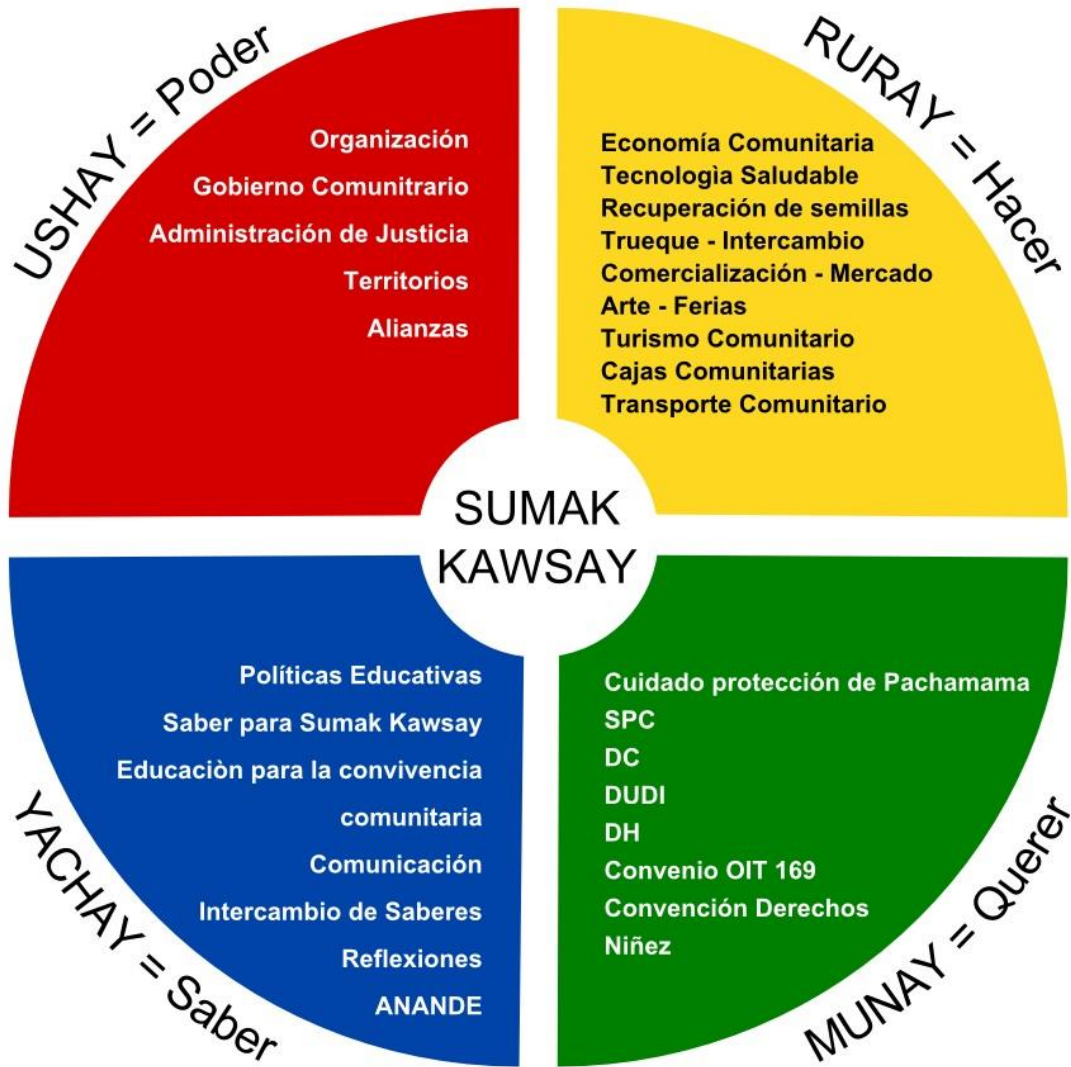
Participan

Humberto Cholango-CONAIE
Carlos Pérez-ECUARUNARI
Luis Macas-ICCI

Yuri Zapata - Universidad URACCAN - Nicaragua
Genaro Lemus - Universidad Intercultural del Estado de Puebla - México
Luis Fernando Sarango - Universidad Amawtay Wasi

Lugar: Granados E10-275 y 6 de Diciembre, auditorio de la CONAIE
Fecha: 15 de agosto de 2013
Hora: 15h00
Más información: 2905 203; www.amawtaywasi.edu.ec

Foto. Principios del pensamiento andino



²⁸ s/r gráfico proporcionado por estudiantes

BIBLIOGRAFÍA

Acosta, Alberto (2001). "Nada solo para los indios" en *El levantamiento indígena del 2001: análisis, crónicas, y documentos*. Abya Yala ediciones. Quito, Ecuador.

_____ (2009). *La maldición de la abundancia*. Abya Yala ediciones. Quito, Ecuador.

_____ (2013). "El correísmo, un nuevo modelo de dominación burguesa" en *El correísmo al desnudo*. Arcoiris Producción Gráfica. Quito, Ecuador.

Aguirre, Carlos (2012). *Movimientos antisistémicos: pensar lo antisistémico en los inicios del Siglo XXI*. Rosario, Argentina, Segunda edición aumentada, Prohistoria Ediciones.

Aguirre, Carlos (2003). *Immanuel Wallerstein. Crítica del sistema mundo capitalista*. Biblioteca Era, México, Distrito Federal.

Aguirre, Carlos. (2009). *América Latina en la encrucijada. Los movimientos sociales y la muerte política moderna*. Contrahistorias: la otra mirada de Clío. México.

Alaperrine-Bouyer, Monique (2007). *La educación de las elites indígenas en el Perú colonial*. Institut français d'études andines.

Albó, Xavier (2003). "Aymaras entre Bolivia, Perú y Chile" en *Lo transnacional. Instrumento y desafío para los pueblos indígenas*. 2da ed. Abya Yala ediciones. Quito, Ecuador.

Arrighi, G; Hopkins, T; Wallerstein, I (1999). *Movimientos antisistémicos*. AKAL cuestiones de antagonismo, Ediciones. Madrid, España.

Bartoli, Laura (2002). *Antropología aplicada. Historia y perspectiva desde América Latina*. Abya Yala, ediciones. Quito, Ecuador.

Becker, Marc & Trujillo, Silvia. (2009). *Historia agraria y social de Cayambe*. Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales. Abya Yala ediciones. Quito, Ecuador.

Bourdieu, Pierre & Passeron, Jean Claude (2003). *Los herederos: los estudiantes y la cultura*. Siglo XXI editores. México.

Bourdieu, Pierre (1984). *Espace social et genèse des "classes"*. Actes de la recherche en sciences sociales. Volume 52 Numéro 1 pp. 3-14

_____ (2001). *Poder, derecho y clases sociales*. 2da edición. Editorial Desclee de Brouwer. España.

_____ (2002). *La distinción. Criterios sociales sobre el gusto*. Taurus, México.

_____ (2007). *El sentido práctico*. Siglo XXI editores. Argentina.

Bibliografía

_____ (2011). *Las estrategias de la reproducción social*. 1ª Ed. Siglo XXI Editores, Buenos Aires, Argentina.

Bustos, Guillermo. (2013). *Revistas académicas y escritura de la historia en Ecuador: la contribución del Boletín de la Academia Nacional de Historia (1918-1920) y Procesos: Revista Ecuatoriana de Historia (1991)*. Vol. 40, suplemento N.º 1. Universidad Andina Simón Bolívar. Quito, Ecuador.

Bretón, Víctor. (2012). *Toacazo en los Andes equinocciales tras la reforma agraria*. Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales. Abya Yala ediciones. Quito, Ecuador.

Castro, Pablo & Nieto Rubén (2013). *Disputas, ciudadanías y élites*. Gedisa. México.

Coignet, Patricia (2011). *Gestión de políticas públicas desde las organizaciones internacionales hacia los pueblos indígenas. Estudio del Proyecto PRODEPINE del Banco Mundial en el Ecuador. 1998-2002*. Instituto de Altos Estudios Nacionales. Quito, Ecuador.

Dávalos, Pablo. (2011). *La democracia disciplinaria. El proyecto posneoliberal para América Latina*. Ediciones desde abajo. Quito, Ecuador.

_____. (2014). *Alianza PAIS o la reinención del poder. Siete ensayos sobre el posneoliberalismo en el Ecuador*. Ediciones desde abajo. Bogotá, Colombia.

Dieterich, Heinz. (2004). *La penetración militar monroeista de América Latina, los cuatro intereses estratégicos del imperialismo y el papel de la Flacso-Ecuador*. Instituto Municipal de Publicaciones. Alcaldía de Caracas. Venezuela.

Escobar, Arturo (2007). *La invención del Tercer Mundo. Construcción y deconstrucción del desarrollo*. 1ra. edición Fundación Editorial el perro y la rana. Ministerio del Poder Popular para la Cultura. Venezuela.

Foucault, Michael. (2012), *El poder psiquiátrico*. Fondo de Cultura Económica. México. González Vega. 1ra edición. Editorial Grijalbo, S.A. México, Distrito Federal.

Gaudin, Jean Pierre. (2002). *Pourquoi la gouvernance*. En *La Bibliothèque du Citoyen*. Paris : Presses de la Fondation National de Sciences Politiques.

García, Fernando, (2011). *La construcción del pensamiento antropológico ecuatoriano: derroteros y perspectivas*. Alteridades vol.21 no.41 ene./jun. 2011. México

García, Fernando & Tibán, Lourdes (2008). “De la oposición y el enfrentamiento al diálogo y las alianzas: la experiencia de la Conaie y el micc en Ecuador” en *Gobernar (en) la diversidad: reconstitución y reinención de gobiernos indígenas*. Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, Ecuador. CIESAS.

Gramsci, Antonio. (1967). *La formación de los intelectuales*. Grijalbo. México, Distrito Federal.

Bibliografía

Gramsci, Antonio. (2009). *La política y el Estado moderno*. Biblioteca pensamiento crítico. Diario Publico.

Guatemal, Miguel (2006): *La situación del movimiento indígena en Ecuador*. En Ganamos pero perdimos. Elementos para un balance del movimiento indígena en Ecuador. Escárzaga, Fabiola & Gutiérrez, Raquel, (coords.) México, Distrito Federal: Editorial, Centro de Estudios Andinos y Mesoamericanos, pp. 20-25

Guerrero, Andrés. (1986) *Haciendas, capital y lucha de clases andina disolución de la hacienda serrana y lucha política en los años 1960-64*. El conejo, editorial. Quito, Ecuador.

Gudynas, Eduardo. (2011). “El nuevo extractivismo progresista en América del sur tesis sobre un viejo problema bajo nuevas expresiones” en *Colonialismos del siglo XXI. Negocios extractivos y defensas del territorio en América Latina*. Icaria editorial. Barcelona, España. Pp. 75-92

_____. (1991). *La semántica de dominación: el concertaje de indios*. Libri-Mundi. Enrique Grosse-Luemern. Quito Ecuador.

_____. (1994) *Los oligarcas del cacao. Ensayo sobre la acumulación originaria*. El Conejo, editorial. Quito, Ecuador.

_____. (1996). *El levantamiento indígena de 1994: discurso y representación política en Ecuador*. Nueva Sociedad 142, Marzo – Abril.

_____. (1997). *Poblaciones indígenas, ciudadanía y representación*. Nueva Sociedad Nro. 150 Julio-Agosto 1997, pp. 98-105

_____. (2000), *Etnicidades*. Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales. Quito, Ecuador.

_____. (2010). *Administración de poblaciones, ventriloquía y transescritura. Análisis históricos: estudios teóricos*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos; FLACSO Ecuador.

Harnecker, Marta. (2008). *Reconstruyendo la izquierda*. Siglo XXI, México.

Harnecker, Marta (2011). *Ecuador: Una nueva izquierda en busca de la vida en plenitud*. Abya Yala editores. Quito, Ecuador.

Ibarra, Hernán (1999). *Intelectuales indígenas, neoindigenismo e indianismo en el Ecuador*. Ecuador Debate. CAAP N° 48, diciembre.

Instituto Científico de Culturas Indígenas, (2001). Levantamiento indígena, institucionalidad y estado en *El levantamiento indígena del 2001: análisis, crónicas, y documentos*. Abya Yala ediciones. Quito, Ecuador.

Imbaquingo, M. (2000), *Desarrollo sustentable con identidad*. Revista identidades. Editorial, Instituto Andino de Artes Populares (IADAP) No 12. Quito, Ecuador.

Bibliografía

Iuliano, Rodolfo. (2010). *Perspectivas clásicas y contemporáneas sobre la estratificación social: Aportes de análisis de clase y de la perspectiva de las elites para el estudio de los estratos superiores*. Revista de estudios regionales y mercado de trabajo. No. 6, p. 239-262.

Iturralde, Diego A (1984). Legislación ecuatoriana y población indígena en *Política estatal y población indígena*, ed Oficina Nacional de Asuntos Indígenas Ministerio de Bienestar Social, 21-33, Abya Yala, ediciones. Quito, Ecuador.

Korsbaek, Leif. (2010). “La fuente de la antropología política” en *Sistemas Políticos Africanos*. CIESAS, UAM, Universidad Iberoamericana. D.F. México.

Kowii, Ariruma. (2014) “El Sumak Kawsay” en *Antología del Pensamiento Indigenista Ecuatoriano sobre Sumak Kawsay*. Proyecto de Cooperación Interuniversitaria para el Fortalecimiento institucional de la Universidad de Cuenca en materia de movilidad humana y buen vivir (FIUCUHU). Cuenca, Ecuador.

Lalander, Rickard. (2010). *Retorno de los Runakuna, Cotacachi y Otavalo*. Editorial Abya Yala. Quito, Ecuador.

Lomnitz, Larissa & Pérez, Marisol (2012). *Una familia de la elite mexicana: parentesco, clase y cultura 1820-1980*. Miguel Ángel Porrúa, editorial.

Lucas, Kinto. (2000), *La rebelión de los indios*. 1ª edición. Ediciones Abya Yala. Quito, Ecuador.

Llano, Rafael. (1992). *La sociología comprensiva como teoría de la cultura. Un análisis de las categorías fundamentales del pensamiento de Max Weber*. Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Instituto de Estudios Sociales Avanzados. Madrid, España.

Macas, Luis (1992). *El levantamiento indígena visto por sus protagonistas*. En Indios. Una reflexión sobre el levantamiento indígena de 1990. Editoriales Ildis & Abya Yala. Quito, Ecuador.

_____ (2001). ¿Cómo se forjó la educación intercultural? en *Yuyarunakuy. Digamos lo que somos, antes que otros nos den diciendo lo que no somos*. Instituto Científico de Culturas Indígenas (ICCI). Amauta Runacunapac Yachai (ARY). Abya Yala ediciones. Quito, Ecuador.

_____ (2005). “La necesidad política de una reconstrucción epistémica de los saberes ancestrales” en *Pueblos Indígenas, Estado y democracia*. Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales - CLACSO. Buenos Aires.

MacFarland, Andrew S. (1969). *Power and leadership in pluralistic society*. Standford University Press. Stanford, California.

Maldonado, L & Jijón, H. (2011), *Participación política y ejercicio de derechos en los pueblos indígenas del ecuador* en Participación política indígena y políticas pública para pueblos indígenas en América Latina. Fundación Konrad Adenauer (KAS), Programa Regional de Participación Política Indígena. Bolivia.

Bibliografía

Mariátegui, J. Carlos (2007). *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Fundación biblioteca Ayacucho. Caracas, Venezuela.

Martínez, Carmen. (2007). *Antropología indigenista en el Ecuador desde la década de 1970: compromisos políticos, religiosos y tecnocráticos*. Revista Colombiana de Antropología, vol. 43, enero-diciembre, 2007, pp. 335-366. Instituto Colombiano de Antropología e Historia. Bogotá, Colombia

Martínez, Carmen (2009) "La crisis del proyecto cultural del movimiento indígena" en *Repensando los movimientos indígenas en América Latina*. FLACSO, Ecuador. Ministerio de Cultura. Quito, Ecuador.

Massimo, Carchi de (2013). *Territorios y representaciones: geografías del Yasuní. En Yasuní zona de sacrificio. Análisis de la Iniciativa ITT y los derechos colectivos indígenas*. FLACSO Ecuador. Quito, Ecuador.

Melucci, Alberto (2010). *Acción colectiva, vida cotidiana y democracia*. El colegio de México. Distrito, Federal, México.

Moreano, Alejandro (2001). "21 de Enero: simulacro o renacimiento" en: *La rebelión del arco iris*. Ediciones Peralta. Quito, Ecuador.

Muñoz, Francisco. (2014). *Balance crítico del Gobierno de Rafael Correa*. Arcoiris Producción Gráfica. Quito, Ecuador.

Nader, Laura (1972). "Up the Anthropologist: perspectives Gained from Studying Up". *Reinventing Anthropology*. New York: Pantheon Book

Ortíz, C. Santiago (2004). *Cotacachi: una apuesta por la democracia participativa*. Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales. Quito, Ecuador.

Ospina Peralta & Guerrero Fernando (2003). *El poder de la comunidad Ajuste estructural y movimiento indígena en los Andes ecuatorianos*. Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales. Buenos Aires, Argentina.

Ospina, Peralta. Comp. (2004). *Gestión Pública de los Recursos Naturales*. IEE, Instituto de Estudios Ecuatorianos. Consorcio CAMAREN. Quito Ecuador.

Ospina, Pablo (2009). "Nos vino un huracán político": la crisis de la CONAIE" en *Los Andes en movimiento. Identidad y poder en el nuevo paisaje político*. Corporación editorial nacional. Quito, Ecuador.

_____(2013). "Estamos haciendo mejor las cosas con el mismo modelo antes que cambiarlo" La revolución ciudadana en Ecuador (2007-2012). En *Promesas en su laberinto. Cambios y continuidades en los gobiernos progresistas de América Latina*. Centro de Estudios para el Desarrollo Laboral y Agrario (CEDLA). Bolivia.

Bibliografía

Oviedo, Atawallpa (2013). "Revolución educativa o recolonización posmoderna" En Correísmo al desnudo. Arcoiris Producción Gráfica. Quito, Ecuador.

Pacari, Nina (2007). *Todo puede ocurrir*. Editorial Universidad nacional Autónoma de México. Distrito Federal.

Palerm, Ángel. (2008). *Antropología y marxismo*. Universidad Autónoma Metropolitana. Distrito Federal, México.

Pinçon, Michel & Pinçon-Charlot, Monique. (2007) *Sociologie de la bourgeoisie*. Troisième édition. La Découverte, Éditions. Paris, Francia.

Polanco, Díaz (2002). México diverso. *El debate por la autonomía*. Siglo XXI editores. Distrito Federal, México.

Prieto, Mercedes (2004). *Liberalismo y temor: imaginando los sujetos indígenas en el Ecuador postcolonial: 1895-1950*. FLACSO, Ecuador y Abya Yala ediciones. Quito, Ecuador.

Prieto, M & Guaján, V. (2013), *Intelectuales indígenas en Ecuador: hablan y escriben mujeres kichwas*. Nueva Sociedad No 245.

Quijano, Aníbal. (2014) *Colonialidad del poder y clasificación social*. En Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder. CLACSO. Buenos Aires, Argentina.

Rappaport, J. (2008), *Utopías Interculturales. Intelectuales públicos, experimentos con la cultura y pluralismo en Colombia*. 1era edición en español. Editorial Universidad del Rosario. Colombia.

Restrepo, Eduardo (2016). *Escuelas clásicas del pensamiento antropológico*. Vicente Torres, editor. Cusco, Perú.

Rostoroswki, Maria. (1999). *La historia del Tahuantinsuyo*. Instituto de Estudios Peruanos. Lima, Perú.

_____. (2007). *Estructuras andinas del poder. Ideología religiosa y política*. Instituto de Estudios Peruanos. Lima, Perú.

Sánchez, Parga (2010). *El movimiento indígena ecuatoriano*. Abya Yala ediciones. Quito, Ecuador.

Santana, Roberto. (2004). *Cuando las élites dirigentes giran en redondo: El caso de los liderazgos indígenas en Ecuador*. Ecuador debate no. 61. Quito, Ecuador.

Santos, Boaventura de Sousa. (2009). *Una epistemología del Sur: la reinención del conocimiento y la emancipación social*. Editor José Guadalupe Gandarilla Salgado. México, Siglo XXI. CLACSO.

Bibliografía

Santos, Boaventura de Sousa. (2010). *Refundación del Estado en América Latina: perspectivas desde una epistemología del Sur*. Siglo del Hombre editores. Universidad de los Andes: Siglo Veintiuno. Colombia.

Shore, Cris & Stephen Nugent (eds). (2002) "Introduction: Towards Anthropology of the Elites." *Elite Cultures: Anthropological Perspectives*. ASA Monographs No 38. London, Routledge.

Tibán, Lourdes. (2011) "Los derechos de las mujeres en la justicia indígena" en *Los Derechos Individuales y Derechos Colectivos en la Construcción del Pluralismo Jurídico en América Latina*. Fundación Konrad Adenauer (KAS), Programa Regional de Participación Política Indígena. La Paz, Bolivia.

Tuaza, L. Alberto (2009). "Cansancio organizativo" en *Repensando los movimiento indígenas*. Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales Ecuador, Ministerio de Cultura. Quito, Ecuador.

_____ (2010). Concepción del Estado y demandas de las organizaciones campesinas e indígenas (1940 – 1960) en *Transiciones y rupturas. El Ecuador en la segunda mitad del siglo XX*. FLACSO Ecuador. Ministerio de Cultura. Quito, Ecuador.

Trujillo, León (2010). *Las organizaciones indígenas y el gobierno de Rafael Correa*. Iconos. Revista de Ciencias Sociales, núm. 37, mayo. Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales Ecuador. Quito, Ecuador.

Unda, Mario. (2013). *Ecuador en 2012: un largo año electoral*. Osal N° 33 Venezuela: nuevos horizontes. Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales. Buenos Aires, Argentina.

Valladares, Laura (2009). *Las luchas por las autonomías en México: políticas multiculturales vs movimientos indígenas*. Tesis doctorado s/r

Lee, Van Cott (2007). *The friendly liquidation of the past. The politics of diversity in Latin America*. University of Pittsburgh Press. United State of America

Wallerstein, Immanuel & Etienne Balibar (1991). *Raza, nación y clase*. IEPALA textos. Idra Comunicación. París, Francia.

Wallerstein, Immanuel (1996), *Después del neoliberalismo*. Colección El Mundo del Siglo XXI coedición CEIICH-UNAM/Siglo XXI Editores. México.

_____ (2007), *Impensar las ciencias Sociales*. Editoriales Siglo XXI, Universidad Autónoma de México

Wallerstein, Immanuel. (2008). *Historia y dilemas de los movimientos antisistémicos*. Los libros de Contrahistoria: la otra mirada del Clío. México.

Wallerstein, Immanuel. (2006), *Análisis del sistema mundo. Una introducción*. Siglo XXI Editores. México, Distrito Federal.

Bibliografía

Wallerstein, Immanuel. (2013), *El capitalismo histórico*. Siglo XXI. Distrito Federal, México.

Weber, Max (2014). *Economía y sociedad*. Fondo de Cultura Económica. Distrito Federal, México.

_____ (2012). *Estructuras de poder*. Ediciones Coyoacán. Distrito Federal, México.

Zabludovsky, Gina (1995). *Patrimonialismo y modernización, poder, y dominación en la sociología del Oriente de Max Weber*. Fondo de Cultura Económica. UNAM. Distrito Federal, México.

_____ (1995). *Sociología y política, el debate clásico y contemporáneo*. Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, Universidad Nacional Autónoma de México. Grupo Editorial Miguel ángel Porrúa. México.

Zapata, Claudia (2013). *Intelectuales indígenas en Ecuador, Bolivia y Chile. Diferencia, colonialismo y anticolonialismo*. Abya Yala ediciones. Quito, Ecuador.

Zibechi, Raúl (2008) *Autonomías y emancipaciones América Latina en movimiento*. 1era edición. Bajo tierra ediciones. México, Distrito Federal.

TESTIMONIOS RECUPERADOS DE INTERNET

Tripamishqui. (28 de marzo de 2013). Recuperado de <https://tripamishqui.com/category/lourdes-poncho-dorado-tiban>

La línea de fuego (07 de agosto de 2011). Recuperado de <https://lalineadefuego.info/2011/07/07/lourdes-tiban-usaid-y-el-movimiento-indigena/>

El tiempo. (04 de agosto de 2013) ¿fin de las ideologías. Recuperado de <http://www.eltiempo.com.ec/noticias-opinion/12635-a-fin-de-las-ideologa-as/>

Es Panampost (08 de agosto de 2015). Indígenas atraviesan Ecuador en rechazo a políticas de Correa. Recuperado de <http://es.panampost.com/rebeca-morla/2015/08/04/indigenas-atravesan-ecuador-enrechazo-a-politicas-de-correa/>

El telégrafo. (29 de agosto de 2016). El acercamiento con los grupos de derecha ahonda el desconcierto en Pachakutik. Recuperado de <http://www.eltelegrafo.com.ec/noticias/politiko-2017/1/el-acercamiento-con-los-grupos-de-derecha-ahonda-el-desconcierto-en-pachakutik>

Storify. Testimonios diversos. Recuperados de <https://storify.com/cumpaecuador/auki-tituana-fue-expulsado-de-la-conaie>

¿Por qué Estados Unidos abortó el TLC con Ecuador?. Rebelión. Disponible en <http://www.rebelion.org/noticia.php?id=33261>

La hora (22 agosto 2011). Ulcuango desata el debate político vs. Diplomacia. La hora. Recuperado de http://lahora.com.ec/index.php/noticias/show/1101192649/1/Ulcuango_desata_el_debate_pol%C3%ADtica_vs._diplomacia_.html#.V8WVLPjhDIU

DOCUMENTOS Y ARTÍCULOS DE REVISTAS ELECTRÓNICAS

Ayo, Diego & Spedding, Alison (2012) En Bolivia surgen nuevas elites conformadas por empresarios locales y coccaleros. Disponible en <http://www.boliviaprensa.com/index.php/noticias-bpa/1169-en-bolivia-surgen-nuevas-elites-conformadas-por-empresarios-locales-y-cocaleros>

Acosta, Alberto. (2012). Extractivismo y neoextractivismo: dos caras de la misma maldición. Disponible en http://www.ecoportel.net/Temas-Especiales/Mineria/Extractivismo_y_neoextractivismo_dos_caras_de_la_maldicion

Acosta, Alberto.(2012). El retorno del Estado. Primeros pasos postneoliberales, mas no postcapitalistas. Contextualizaciones Latinoamericanas. 14 Año 4, número 7, julio-diciembre, 2012. Disponible en <http://revistascientificas.udg.mx/index.php/CL/article/viewFile/2805/2547>

Bretón, Víctor (2007) A vueltas con el neo-indigenismo etnófago: la experiencia Prodepine o los límites del multiculturalismo neoliberal. Iconos. Revista de Ciencias Sociales, núm. pp. 95-104. Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales. Quito, Ecuador. Disponible en <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=50902907>

Dávalos, Pablo (2005). Movimiento indígena ecuatoriano: construcción política y epistémico. En libro: Cultura, política y sociedad Perspectivas latinoamericanas. Daniel Mato. CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina. pp. 337-357. Disponible en <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/grupos/mato/Davalos.rtf>

_____ (2013). Distopía y violencia neoliberal. Disponible en <http://www.rebelion.org/noticia.php?id=171087>

_____ (2013). La plurinacionalidad del Estado y las aporías del liberalismo. Disponible en <http://www.rebelion.org/noticia.php?id=171583>

Daza, Cevallos (2011). Documento técnico. Estado, agroindustria y campesinos en el Ecuador. Demandas por la tierra. Instituto de Estudios Ecuatorianos y el Observatorio del Cambio Rural. Por la tierra. Disponible en <http://porlatierra.org/docs/f3fae0c274f29b4e6ae20f4b0968f1e5.pdf>

Flores Carlos, Alejandra (2005). Intelectuales indígenas del Ecuador y su paso por la escuela y universidad. Maestría en Ciencias Sociales con mención en Estudios Étnicos; FLACSO sede Ecuador. Quito. 133 p. Disponible en <http://hdl.handle.net/10469/768>

Galindo, Fernando (2012). "Elites y desarrollo rural: líderes y emprendedores campesinos en el municipio de Torotoro, Potosi." Disponible en periódico digital PIEB <http://elitesydesarrollorural.pieb.org/proyecto.html>

García, Fernando (2001) *Política, Estado y movimiento indígena: nuevas estrategias de negociación en tiempos de la dolarización*. Indiana, núm. 17-18, 2001, pp. 69-81 Disponible en <http://www.redalyc.org/pdf/2470/247018427004.pdf>

Bibliografía

Guamán, Julian. (2010). *Liderazgo en los pueblos indígenas andinos*. s/r disponible en <https://ecuadorevangelico.files.wordpress.com/2010/07/liderazgo-en-los-pueblos-indigenas-andinos.pdf>

Gudynas, Eduardo (2015). La identidad del progresismo, su agotamiento y los relanzamientos de las izquierdas. Alainet. Disponible en <http://www.alainet.org/es/articulo/172855>

Kowii, Arima (2005). Gobernabilidad, democracia y derechos humanos. Aportes Andinos N. 13 Disponible en <http://www.uasb.edu.ec/padh>

Maldonado, Larrea, (2004). El movimiento indígena ecuatoriano: participación y resistencia. OSAL67 [AÑO V N° 13 ENERO-ABRIL. CLACSO Disponible en <http://biblioteca.clacso.edu.ar/ar/libros/osal/osal13/ACMaldonado.pdf>

Lee, Van Cott (2004). Los movimientos indígenas y sus logros: la representación y el reconocimiento jurídico en los Andes Revista: América Latina Hoy. Disponible en <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=30803606>

Maldonado Ruiz, Gina (2004). De la imagen etnoarqueológica de "lo indígena" al imaginario del Kichwa Otavalo "Universal". Maestría en Ciencias Sociales con mención en Asuntos Indígenas; FLACSO sede Ecuador. Quito. 112 p. Disponible en <http://hdl.handle.net/10469/636>

Martínez, V. Luciano (2006). Las organizaciones de segundo grado como nuevas formas de organización de la población rural. En publicación: La construcción de la democracia en el campo latinoamericano. De Grammont, Hubert C. CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Buenos Aires. Disponible en <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/grupos/gram/C04MValle.pdf>

Martínez, V. Luciano. (2002). Desarrollo rural y pueblos indígenas: las limitaciones de la praxis estatal y de las ONG en el caso ecuatoriano (Debate Agrario-Rural). Disponible en <http://hdl.handle.net/10469/4624>

Ospina, Peralta (2013). Lo que el correísmo le dice a la izquierda. La línea de fuego. Disponible en <https://lalineadefuego.info/2013/10/02/lo-que-el-correismo-le-dice-a-la-izquierda-por-pablo-ospina-peralta/>

Pacari, Nina (2006). "La participación política de la mujer indígena en el Parlamento ecuatoriano: una tarea pendiente". 2005. Disponible en http://www.quotaproject.org/CS/CS_Pacari_Ecuador.pdf

Perugachi, Marcillo (2005). Sistematización del proyecto de capacitación y vivero forestal de la comuna Santiago de Larcacunga, del cantón Otavalo, de la provincia de Imbabura. Tesis de licenciatura. Universidad Politécnica Salesiana.

Santillana Ortiz, Alejandra (2005). Proceso organizativo y límites del proyecto político de Pachakutik. Informe final del concurso: Partidos, movimientos y alternativas políticas en América Latina y el Caribe. Programa Regional de Becas CLACSO. 2005. Disponible en <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/becas/2005/partijov/santi.pdf>

Bibliografía

Sarabino Muenala, Zoila (2007). El proceso de constitución de las élites indígenas en la ciudad de Otavalo. Maestría en Antropología Social con mención en Estudios Étnicos, Flacso Sede Ecuador. Quito. 94 p.

Spedding, Alison. (2003) “Elites a la vuelta de la esquina. Vislumbres de un oficialismo en ciernes” en La voz de la cuneta, Colectivo editorial Pirata, La Paz.

Sierra, Natalia (2014). La racionalidad jurídica como instrumento de dominación, la marca de la Revolución Ciudadana. Ecuador libre red. Disponible en <http://ecuadorlibrered.tk/politica/3982-2014-05-14-23-42-13>

Simbaña, Floresmilo (2005). Plurinacionalidad y derechos colectivos. El caso ecuatoriano. CLACSO. Disponible en <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/gt/20101026011354/10Simbana.pdf>

Soriano, Silvia (2013). Entre la creatividad y el mandato político: indígenas y democracia. Entre Diversidades. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades, núm. 2, 2014, pp. 145-173. Universidad Autónoma de Chiapas. Disponible en <http://www.redalyc.org/pdf/4559/455944909006.pdf>

Tiban, Lourdes (2005). “Lean esta historia y dejen de ser acomplejados”. Disponible en <http://www.asambleanacional.gob.ec/es/blogs/lourdes-tiban>

Torres, Espinosa, Carlos de la (1996). *El racismo en Ecuador: Experiencias de los indios de clase media*. Colección Centro Andino de Acción Popular Ecuador. CLACSO. Disponible en <http://biblioteca.clacso.edu.ar/Ecuador/caap/20120928023907/torre.pdf>

Zapata, Claudia. (2005) Origen y función de los intelectuales indígenas. Cuadernos interculturales. N°3 N°4 ENERO-JUNIO 2005. Disponible en <http://www.redalyc.org/html/552/55200406/>

NOTAS Y ARTÍCULOS PERIODÍSTICOS EN LÍNEA

Agencia ecologista. (14 de Agosto de 201). Sumay Kawsay sin petróleo. Recuperado de <http://www.agenciaecologista.info/libros-recomendados/536-yasuni-el-sumak-kawsay-es-sin-petroleo>

Aldeah. (05 de noviembre del 2003). El verdadero precio de las políticas sociales de Rafael Correa. Recuperado de en <http://www.aldeah.org/es/el-verdadero-precio-de-las-politicas-sociales-de-rafael-correa>

Andes. (27 de agosto de 2015). Presidente de Ecuador reitera su disposición a un dialogo serio con un sector de la dirigencia indígena de oposición. Recuperado de <http://www.andes.info.ec/es/noticias/presidente-ecuador-reitera-disposicion-dialogo-serio-sector-dirigencia-indigena-oposicion>

Aportes Andinos N. 13 Gobernabilidad, democracia y derechos humanos. Disponible en <http://www.uasb.edu.ec/padh>

Bibliografía

Asamblea Nacional. Lourdes Tiban, (2005). “Lean esta historia y dejen de ser acomplejados”.

Recuperado de <http://www.asambleanacional.gob.ec/es/blogs/lourdes-tiban>

BBC. (16 de septiembre de 2005). Trato de ser un grano de arena. Recueprado

de http://news.bbc.co.uk/hi/spanish/latin_america/newsid_4133000/4133358.stm

Boltin de prensa. (26 de agosto del 2006). Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador

(CONAIE). Disponible en <http://www.llacta.org/organiz/coms/2006/com0445.htm>

Cancillería. BOLETÍN No. 373. Nace la diplomacia nueva para la patria nueva.

<http://www.cancilleria.gob.ec/nace-la-diplomacia-nueva-para-esta-patria-nueva>

Cipiamerica. (18 de abril del 2007). Una prolongada inestabilidad. Disponible en

<http://www.cipamericas.org/es/archives/1083>

Cotopaxi noticias (02 de diciembre de 2011). La pareja que desafió los moralismos de su época se casa ante Dios este Día del Amor y la Amistad. Recuperado de

<http://www.cotopaxinoticias.com/seccion.aspx?sid=12&nid=19186>

Ecuador en vivo. (24 de septiembre de 2015) La CONAIE rechaza racismo y violencia desde el

gobierno. Recuperado de <http://www.ecuadorenvivo.com/politica/24-politica/36586-la-conaie-rechaza-racismo-y-violencia-desde-el-gobierno-se-solidariza-con-asambleista-lourdes-tiban.html#.VzoB6ZHhDIV>

Ecuador Inmediato (25 de febrero de 2016). Auki Tituaña no descarta ser binomio del precandidato presidencial, Guillermo Lasso. Recuperado de

http://www.ecuadorinmediato.com/index.php?module=Noticias&func=news_user_view&id=2818797041

Ecuador Inmediato (22 de enero de 2016). Guillermo Lasso: CREO incomoda a Jaime Nebot porque ahora representa la tendencia de centro derecha que la ostentaba el PSC. Recuperado de

http://www.ecuadorinmediato.com/index.php?module=Noticias&func=news_user_view&id=2818795105

Ecuador Inmediato. (12 de octubre de 2009). Lourdes Tibán denuncia que simpatizantes de PAIS la agredieron. Recuperado de

http://ecuadorinmediato.com/index.php?module=Noticias&func=news_user_view&id=118111&umt=lourdes_tiban_denuncia_que_simpatizantes_pais_agredieron

EcuadorInmediato. (17 de abril, 2011). Tituaña es un indígena burgués, asegura Tenesaca.

Recuperado de

http://www.ecuadorinmediato.com/index.php?module=Noticias&func=news_user_view&id=147824&umt=tituaana_es_un_indigena_burgues_aseguro_tenesaca

El comercio (24 de abril del 2014). Rafael Correa dice que Ecuador necesita el dinero del Yasuní para superar la pobreza. Recuperado de <http://www.elcomercio.com/actualidad/politica/rafael-correa-dice-que-ecuador.html>.

El comercio (06 de agosto de 2016). Lourdes Tibán triunfó en las primarias de Pachakutik.

Recuperado de <http://www.elcomercio.com/actualidad/lourdestiban-triunfo-primarias-pachakutik-elecciones.html>

Bibliografía

El Comercio (18 de julio de 2015). La CONAIE convoca a un levantamiento indígena y de pueblos del Ecuador. Recuperado de <http://www.elcomercio.com/actualidad/conaie-paro-ecuador-rafaelcorrea-politica.html>.

El Comercio (18 de junio de 2016). Carlos Pérez es el tercer precandidato por Pachakutik a la presidencia de la República. Recuperado de <http://www.elcomercio.com/actualidad/politica-carlosperez-precandidato-presidencia-pachakutik.html>

El Comercio (21 de enero de 2016). Los hechos que marcaron el derrocamiento de Jamil Mahuad. Recuperado de <http://www.elcomercio.com/actualidad/hechos-marcaron-derrocamiento-jamilmahuad-ecuador.html>

El Comercio (4 de febrero de 2015). Alianzas, el punto de discordia en Pachakutik. Recuperado de <http://www.elcomercio.com/actualidad/alianzas-discordia-pachakutik-elecciones-indigenas.html>

El Comercio. (05 de septiembre de 2012). El Gobierno se aísla de sus socios de izquierda. Recuperado de <http://www.elcomercio.com/actualidad/politica/gobierno-se-aisla-de-socios.html>

El Comercio. (19 de octubre de 2015). Ecuador pide archivar un caso por derechos de indígenas del Amazonas. Recuperado en <http://www.elcomercio.com/actualidad/ecuador-pide-archivar-caso-derechoshumanos.html>

El Comercio. (24 de abril de 2014). Rafael Correa dice que Ecuador necesita el dinero del Yasuní para superar la pobreza. Recuperado de <http://www.elcomercio.com/actualidad/politica/rafael-correa-dice-que-ecuador.htm>

El Comercio. (Febrero 2014). La unidad indígena se probará en estos comicios. Recuperado de <http://www.elcomercio.com/actualidad/politica/unidad-indigena-se-probara-estos.html>.

El internacionalista (julio 2003). El marxismo y la cuestión indígena en el Ecuador. Recuperado de <http://www.internationalist.org/ecuadorindigena.html>

El Norte, diario regional independiente. (07 de diciembre, 2007). Amaguaña, Lema. Castas y ponchos dorados. Recuperado de <http://elnorte.ec/editorial/editorialistas/29013-castas-y-ponchos-dorados.html>

El País. (30 de junio de 2015). Una fracción del indigenismo se levanta en Ecuador contra Correa. Recuperado de http://internacional.elpais.com/internacional/2015/07/31/actualidad/1438302292_183383.html

El País. 26 de mayo de 2006. Los indígenas ecuatorianos designan a Luis Macas su candidato a la presidencia. Recuperada en http://internacional.elpais.com/internacional/2006/05/26/actualidad/1148594406_850215.html

El Salvador. Correa pierde poder tras elecciones. (25 de febrero de 2014). Recuperado de <http://www.elsalvador.com/articulo/internacional/correa-pierde-poder-tras-elecciones-municipales-48606>

El tiempo. (24 de marzo de 2000). Destapan olla de la burocracia indígena. Recuperado en : <http://www.eltiempo.com/archivo/documento/MAM-1296763>

Bibliografía

El universal. (06 de marzo del 2012). Ecuador firma primer "megaproyecto" minero a cielo abierto. Recuperado de <http://www.eluniversal.com/internacional/120306/ecuador-firma-primer-megaproyecto-minero-a-cielo-abierto>

El universo (03 de agosto de 2008). Tituaña: Rafael Correa utiliza el fantasma del No a su favor. Recuperado de <http://www.eluniverso.com/2008/08/03/0001/8/640BAAAB662F44CE84FD76485B086507.html>

El universo (08 de marzo de 2010). Ariruma Kowii: Min. de Educación debe tener rectoría de todo el sistema. Recuperado de <http://www.eluniverso.com/2010/03/08/1/1355/ariruma-kowii-min-educacion-debe-tener-rectoria-todo-sistema.html>

El universo (29 de octubre, 2012). Indígenas dicen que Tituaña giró a la derecha. Recuperado <http://www.eluniverso.com/2012/10/29/1/1355/indigenas-dicen-tituana-giro-derecha.html>

El universo. (14 de agosto de 2006). César Sacoto acompañará a Macas en la lista de Pachakutik. Recuperado de <http://www.eluniverso.com/2006/08/14/0001/8/C826F10FE5FC4D41A592E79EBBC80810.html>

El universo. (16 de enero de 2009). Correa anuncia la recompra de deuda y la minería intensa. Recuperado de <http://www.eluniverso.com/2009/01/16/1/1355/6A6FB1F044304013B9D5765B2C9AC5A2.html>

El universo. (2 de agosto de 2015). Pachakutik y Conaie confrontan en vísperas de marcha. Recuperado de <http://www.eluniverso.com/noticias/2015/08/02/nota/5048668/visperas-marcha-pk-conaie-confrontan>

El Universo. Nuevo periodo legislativo une a coordinadora de Izquierdas. (29 de abril del 2013). Recuperado de <http://www.eluniverso.com/2013/04/29/1/1355/nuevo-periodo-legislativo-une-coordinadora-izquierdas.html>

Ellen Fieweger. Íntag. El primer periódico independiente. (2011). La indignación se globaliza. Disponible en <http://www.hoy.com.ec/noticias-ecuador/fondo-indigena-sta-por-el-momento-solo-en-papeles-118574.html>

Es Panampost (08 de agosto de 2015). Indígenas atraviesan Ecuador en rechazo a políticas de Correa. Recuperado de <http://es.panampost.com/rebeca-morla/2015/08/04/indigenas-atraviesan-ecuador-enrechazo-a-politicas-de-correa/>

Expreso (14 de agosto de 2016). Lourdes Tibán: “Solos, como izquierda, ya probamos”. Recuperado de <http://expreso.ec/actualidad/entrevista-lourdes-tiban-politica-ecuador-NE565618>

Expreso (14 de agosto de 2016). Lourdes Tibán: “Solos, como izquierda, ya probamos”. Recuperado de <http://expreso.ec/actualidad/entrevista-lourdes-tiban-politica-ecuador-NE565618>

Globalnet (17 de Agosto de 2012). Ecuador: Indígenas declaran emergencia por ilegítima consulta para licitación petrolera. Recuperado de <http://www.gloobal.net/iepala/gloobal/fichas/ficha.php?entidad=Textos&id=18223>

Hispanatv. (29 de julio de 2015). Correa reitera su disposición a dialogar con grupos contrarios. Recuperado de <http://www.hispanatv.com/newsdetail/Ecuador/40893/Correa-reitera-su-disposicion-a-dialogar-con-grupos-contrarios>

Bibliografía

<http://www.elcomercio.com/actualidad/ecuador-pide-archivar-caso-derechoshumanos.html>.
<http://www.explored.com.ec/noticias-ecuador/movilizacion-indigena-en-la-sierra-56170.html>

La fogata. (s/f). CONAIE dice no al Banco Mundial. Recuperado de http://www.lafogata.org/05latino/latino8/ecua01_1.htm.

La hora (30 de octubre de 2012). Auki Tituaña: no traicioné al movimiento indígena. Recuperado de <http://lahora.com.ec/index.php/noticias/show/1101415051#.Vz3f4JHhDIU>

La hora (30 de octubre de 2012). Auki Tituaña: no traicioné al movimiento indígena. Recuperado de <http://lahora.com.ec/index.php/noticias/show/1101415051#.Vz3f4JHhDIU>

La hora nacional (29 de octubre de 2012). CONAIE expulsa a Auki Tituaña por formar parte del binomio presidencial con Guillermo Lasso. Recuperado de <http://www.lahora.com.ec/index.php/noticias/show/1101414591/-1/Conaie%20expulsa%20a%20Auki%20Titua%C3%B1a%20por%20formar%20parte%20del%20binomio%20presidencial%20con%20Guillermo%20Lasso.html>

La hora nacional. (15 de agosto de 2003). Rompimiento fue con los ponchos dorados no con las bases: Mantilla. Recuperado de http://www.lahora.com.ec/index.php/noticias/show/1000184316/-1/Rompimiento_fue_con_los_ponchos_dorados_no_con_las_bases%3A_Mantilla.html#.U6GoX_15OSo

La hora. (10 de mayo 2004). Plantean redefinir recursos de Prodepine. Recuperado de http://www.lahora.com.ec/index.php/noticias/show/1000245837/-1/Plantean_redefinir_recursos_de_Prodepine.html#.VD0tm_15OSo

La hora. (19 de octubre de 2014). De campesina bonita a diputada polémica. Recuperado de <http://www.lahora.com.ec/index.php/noticias/fotoReportaje/1101739865#.VEXNYvlwteR>

La hora. (22 agosto 2011). Ulcuango desata el debate política vs. Diplomacia. Recuperado de http://lahora.com.ec/index.php/noticias/show/1101192649/-1/Ulcuango_desata_el_debate_pol%C3%ADtica_vs._diplomacia_.html#.V8WVLpjhDIU

La hora. (23 de Agosto de 2006). Kowi asumió subsecretaria. 2006. Recuperado de <http://lahora.com.ec/index.php/noticias/show/466598/-1/home/goRegional/Loja#.V08IXJHhDIU>

La hora. (6 de Noviembre de 2012). Lasso inscribirá su candidatura en el Consejo Nacional Electoral el jueves. Recuperada de http://lahora.com.ec/index.php/noticias/show/1101418440/-1/Candidatura%20de%20Auki%20Titua%C3%B1a%20podr%C3%ADa%20complicarse%20.html#.V7Dk_pjhDIU

La hora. (9 de abril del 2009). Conaie quiere reencontrar sus raíces. Recuperado de http://lahora.com.ec/index.php/noticias/show/861551/-1/Conaie_quiere_reencontrar_sus_ra%C3%ADces_.html#.V8oxuJjhDIU

La jornada. (12 de abril del 2011). Indígenas exigen a Correa devolver bastón de mando. Recuperado de <http://www.jornada.unam.mx/2011/04/12/mundo/025n3mun>

La Republica. (14 de julio de 2015). Conaie asegura que ya es “muy tarde” para el diálogo. Recuperado de www.larepublica.ec/blog/politica/2015/07/14/conaie-asegura-ya-muy-tarde-dialogo/

Bibliografía

Libro autentico de legislación ecuatoriana. Congreso Nacional
http://apps.asambleanacional.gob.ec/proleg/publico/navegar/navegar_documento.asp?codigo=I-97-065-R&path=/autenticos/1996-1997&numero=1&hojas=3&tipo=AUT&defWidth=992&serial=2396

Llacta. (8 de noviembre del 2006). Encuentro de Pachakutik y Rafael Correa: Frente social por la Vida, la Paz y la Dignidad Humana. Recuperado de
<http://www.llacta.org/organiz/coms/2006/com0543.htm>

Llacta.org. (06 de diciembre de 2001). "Pachakutik se alista para las elecciones del 2002". Recuperado de <http://www.llacta.org/notic/011206a.htm>

Ministerio de educación. Unidades educativas del Milenio. Disponible en
<http://educacion.gob.ec/unidades-educativas-del-milenio/>

No a la mina. (23 de octubre de 2009). Correa promete minería responsable. Recuperado de
<http://www.noalamina.org/latinoamerica/ecuador/item/3045-correa-promete-mineria-responsable>

Noticias en línea. (8 de agosto de 2011). CONAIE rechaza el nombramiento de Ricardo Ulcuango como embajador de Ecuador en Bolivia. Recuperado de
http://noticiasenlinea.com.ec/politica/15577_la-conaie-rechaza-el-nombramiento-de-embajador-en-bolivia-de-ricardo-ulcuango.html

Periódico Hoy. (17 de marzo del 2003). "El uso de los fondos aviva la pugna indígena". Recuperado de www.hoy.com.ec/noticias-ecuador/el-uso-de-los-fondos-aviva-la-pugna-indigena-141199.html

Pichincha Universal. (21 de julio de 2015). CONAIE explica las razones por las cuales no participarán en el diálogo nacional. Recuperado de
<http://www.pichinchauniversal.com.ec/index.php/extras/item/34266-conaie-explica-las-razones-por-las-cuales-no-participaran-en-el-dialogo-nacional-audio>

Plan V (7 de enero de 2016). El intento de unidad que no pasó la prueba de la "afinidad (2016). Recuperado de <http://www.planv.com.ec/historias/politica/el-intento-unidad-que-no-paso-la-prueba-la-afinidad>

Plan V. (04 de octubre de 2015). Tengo miedo pero no me callo. Recuperado de <http://www.planv.com.ec/historias/politica/lourdes-tiban-tengo-miedo-no-me-callos>

Plan V. (13 de agosto de 2015). Entre colibríes y Foucault, la criminalización de la protesta asoma en Puyo. Recuperado de <http://www.planv.com.ec/historias/sociedad/entre-colibries-y-foucault-la-criminalizacion-la-protesta-asoma-puyo>

Rebelión. (18 de junio de 2006). ¿Por qué Estados Unidos abortó el TLC con Ecuador? Recuperado de <http://www.rebelion.org/noticia.php?id=33261>

Rebelión. (26 de noviembre de 2015). Consulta previa: 17 años en deuda con los Pueblos y Nacionalidades indígenas del Ecuador. Recuperado de <http://www.rebelion.org/noticia.php?id=206222>

Bibliografía

Rebelión. Pagani, Nuñez. (02 de agosto, del 2006). La Constitución Socialista de Cuba y el fin de la historia. Recuperado de <http://www.rebelion.org/noticias/2006/8/35531.pdf>

Resultados oficiales elecciones 2006 primera vuelta. Disponible en <https://app.cne.gob.ec/ResultadosParciales2006/>

Ruptura universitaria. (22 de agosto de 2009). Aplicación de justicia indígena. recuperado de <http://rupturauniversitaria.blogspot.mx/2009/08/aplicacion-de-justicia-indigena-un.html>

Sputnik News (09 de enero de 2016). Indígenas de Ecuador proponen reformar nueva ley de tierras. Recuperado de <http://mundo.sputniknews.com/americalatina/20160109/1055553376/indigenas-Ecuador-ley-tierras.html#ixzz3xwE5wNmP>

Telesur.TV net (13 de junio de 2015). 10 claves para conocer el proyecto Ley de Herencia de Ecuador. recuperado de <http://www.telesurtv.net/news/Conoce-las-claves-del-proyecto-de-Ley-de-Herencia-de-Ecuador-20150613-0047.html>

Tripamishqui. (28 de marzo de 2013) Categoría: Lourdes “poncho dorado” Tibán. Recuperado de <https://tripamishqui.com/category/lourdes-poncho-dorado-tiban/>

SITIOS VISITADOS

Amazonia por la vida <http://www.amazoniaporlavida.org>

Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador conae.org

Empresa Nacional Minera www.enamiep.gob.ec

Movimiento CREO <http://creo.com.ec>

Instituto Científico de culturas indígenas. <http://icci.nativeweb.org/>

Movimiento Humanista GENTE. Canal youtube <https://www.youtube.com/channel/UCbw3cjHBiQW4NxoY4NzNqjw>

Página de Facebook del Movimiento Humanista GENTE. Disponible en <https://www.facebook.com/MovimientoHumanistaGENTE>

Ecuadorunari <http://ecuarunari.org/portal/info/historia>

Banco Mundial www.worldbank.org

Yachay Ciudad del Conocimiento www.yachay.gob.ec

DOCUMENTOS OFICIALES, INFORMES Y PONENCIAS

Amnistía Internacional (2012). Para que nadie reclame nada. ¿Criminalización del derecho a la protesta en el Ecuador? Madrid, España. Disponible en <https://www.es.amnesty.org/uploads/media/amr280022012es.pdf>

Bibliografía

Boletín de Comercio Exterior nov / dic 2014. Disponible en <http://www.proecuador.gob.ec/wp-content/uploads/2014/12/Boletin-BCE-NOV-DIC-2014FINAL.pdf>

Boletín de prensa. Quito 26 de agosto del 2006 disponible en <http://www.llacta.org/organiz/coms/2006/com0445.htm>

Boletín del Presupuesto General del Estado.

Carta abierta al Presidente Rafael Correa Delgado, Quito, 28 de septiembre de 2009. <http://www.llacta.org>

Censo 2010 de población y vivienda en el Ecuador www.ecuadorencifras.gob.ec

Censo de Población y Vivienda 2010 de la Provincia de Imbabura. Disponible en www.inec.gob.ec

CEPAL - Serie Políticas Sociales N° 205. CEPAL - Serie Políticas Sociales N° 205. Disponible <http://www.cepal.org/publicaciones/xml/5/53375/HaciaunsistemadeproteccionEcuador.pdf>

Código orgánico de la Función Judicial

CONAIE y Fundación Tukui Shimi. (2009). Los derechos colectivos de las nacionalidades y pueblos del Ecuador Evaluación de la década 1998 a 2008 por la CONAIE. Grupo de trabajo sobre Derechos Humanos y Derechos Colectivos CONAIE - Tukui Shimi Conferencia Magistral de Rafael Correa “La nueva economía ecuatoriana, un ejemplo de por qué el neoliberalismo es la vía equivocada” realizada el 7 de enero 2015 en Universidad de Tsinghua. Disponible en <http://www.presidencia.gob.ec/wp-content/uploads/downloads/2015/01/2015-01-07-CONFERENCIA-MAGISTRAL-UNIVERSIDAD-DE-TSINGHUA.pdf>
Consejo Nacional Electoral (CNE) <http://www.cne.gov.ve/web/index.php>

Constitución Política del Ecuador del año 2008.

Constitución Política del Ecuador del año 1978

Convenio 169 de la OIT

Corea del Sur y el programa de cooperación Knowledge Sharing Program. Disponible en http://www.planificacion.gob.ec/wp-content/uploads/downloads/2013/01/matriz_productiva_WEBtodo.pdf

Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos

Directorio de experiencias sobre género derivadas del trabajo en los proyectos de las carteras de Ecuador y Centroamérica. Disponible en <http://unpan1.un.org/intradoc/groups/public/documents/icap/unpan026765.pdf>

Discurso del Presidente Rafael Correa, en la ceremonia de inauguración de la Asamblea Nacional Constituyente, Montecristi. <http://www.presidencia.gob.ec/wp-content/uploads/downloads/2013/10/2008-07-25-Intervenci%C3%B3n-Presidencial-Clausura-Asamblea-Constituyente.pdf>

Bibliografía

Discurso presidencial: Encuentro nacional con transportistas. Quito 6 de agosto de 2015. Presidencia República del Ecuador.

Dialogo Nacional por la equidad y justicia social. Revista Chakana. Quito 5 de octubre de 2015. SENPLADES.

Ecuador en cifras. Resultados provinciales. Recueprado de <http://www.ecuadorencifras.gob.ec/wp-content/descargas/Manu-lateral/Resultados-provinciales/cotopaxi.pdf>

Estatutos del MUPP-NP; <http://www.llacta.org/organiz/pachakutik/>
Ficha de datos generales del Cantón Salcedo. Disponible en http://app.sni.gob.ec/snmlink/sni/Portal%20SNI%202014/FICHAS%20F/0505_SALCEDO_COTOPAXI.pdf

Forest Peoples Programme. Proyectos del Banco Mundial y los Pueblos Indígenas en Ecuador y Bolivia. Disponible en <http://www.forestpeoples.org/sites/fpp/files/publication/2010/08/wbipsecubolivmay00sp.pdf>

Fortalecimiento de la capacidad de autogestión de los pueblos indígenas y Afro-ecuatorianos: el caso de PRODEPINE. Ponencia preparada para presentación en el Primer Encuentro de LASA Sobre Estudios Ecuatorianos 18-20 de julio de 2002, Quito, Ecuador.

Governance and Development, Reporte número 10650, Washington DC, 1992, 1 p.
http://apps.asambleanacional.gob.ec/proleg/publico/navegar/navegar_documento.asp?codigo=I-97-065R&path=/autenticos/1996-1997&numero=1&hojas=3&tipo=AUT&defWidth=992&serial=239694
<http://educacion.gob.ec/unidades-educativas-del>

INEC Censo Población y Vivienda 2010

INEC. Encuesta Nacional de Empleo, Desempleo y Subempleo ENEMDU Diciembre de 2012. Informe Anual del Banco, 1997.

Informe de evaluación final externa del “programa de tercer ciclo en ciencias sociales con mención en asuntos indígenas” de la FLACSO, sede Ecuador.

Informe de la “evolución de la alfabetización en Ecuador” realizada por la UNESCO
<http://unesdoc.unesco.org/images/0018/001851/185161s.pdf>

Informe del Banco Mundial. Reporte número 25361

Instituto Científico De Culturas Indígenas –ICCI– No. 25, abril de 2001, Ecuador.

Documento. La alfabetización en Ecuador
<http://unesdoc.unesco.org/images/0018/001851/185161s.pdf>

La consulta inconsulta. Documental. Disponible en <https://www.youtube.com/watch?v=2bev3saOaTg>

Bibliografía

Libro autentico de legislación ecuatoriana. Congreso Nacional. Disponible en <http://apps.asambleanacional.gob.ec>
Lourdes, Tibán. E liderazgo indígena, una construcción colectiva. Disponible en <http://www.usfq.edu.ec/>

Manual de Operaciones 2.34 del Banco Mundial (1982)

Manual de Operaciones del Banco Mundial Directriz Operacional Od 4.20. Disponible en

Modelo del Sistema de Educación Intercultural Bilingüe. Disponible en PROGENIAL-Ecuador. Directorio de Proyectos y Experiencias sobre Género. Disponible en <http://www.ifad.org/> y <http://www.guiagenero.com/>

Ponencia, “Élites Indígenas en los Andes. Nobles, Caciques y Cabildantes bajo el Yugo Colonial”, compilación realizada por David Cahill y Blanca Tovías, en el 50° Congreso Internacional de Americanistas.

Proyecto de Desarrollo de los Pueblos Indígenas y Afroecuatorianos (PRODEPINE). Evaluación Intermedia. Julio de 2004 Informe No. Informe No. 1503-EC

Proyectos financiados por el Banco Mundial en Directorio de experiencias sobre género derivadas del trabajo en los proyectos de las carteras de Ecuador y Centroamérica. [Disponible en <http://unpan1.un.org/intradoc/groups/public/documents/icap/unpan026765.pdf>] visitado el 13 de Mayo.

Radicalizar la Democracia. Documento presentado en el II Congreso del MUPP-NP, 14 al 16 de septiembre del 2001.

Reporte de Pobreza por Ingresos. JUNIO 2015. Disponible en <http://www.ecuadorencifras.gob.ec/documentos/web-inec/POBREZA/2015/Junio2015/Informe%20pobreza%20y%20desigualdad%20junio15.pdf>

República del Ecuador: Proyecto de desarrollo de los pueblos indígenas y afroecuatorianos (PRODEPINE). Disponible en http://www.wds.worldbank.org/servlet/WDSContentServer/IW3P/IB/2001/06/29/000094946_01062004021745/Rendered/PDF/multi0page.pdf

Resolución legislativa sin número, publicada en el Registro Oficial No. 304 del 24 de abril de 1998, ratificada el 30 de Abril de 1998.

Resoluciones de la asamblea extraordinaria de las nacionalidades y pueblos indígenas del Ecuador en www.canaie.org

Sub Sahara Africa From crisis to sustainable growth, a long term perspective study, número 8209, 1989 del Banco Mundial.

Tratado Constitutivo del Parlamento Andino <http://www.parlamentoandino.org/>

ENTREVISTAS PERSONALES¹

Entrevistados	Cargo	Lugar	Año
Bretón, Víctor	Profesor de la FLACSO (sede Ecuador)	Quito, Ecuador	2013
Campos, Fanny	Coordinadora del Movimiento Pachakutik	Quito, Ecuador	2013
Cholango, Humberto	Presidente de la CONAIE (2011-20114)	Quito, Ecuador	2013
Chumpi, Marcelino	Prefecto de Morona Santiago	Quito, Ecuador	2013
Ilaquiche, Raúl	Docente en UNIANDES Ambato	Quito, Ecuador	2013
Katy, Betancourt	Dirigente de la mujer de la CONAIE	Oslo, Noruega	2015
Kowii, Ariruma	Poeta y académico de la UASB	Quito, Ecuador	2013 / 2014
Macas, Luis	Dirigente indígena	Quito, Ecuador	2013
Maldonado, Luis	Presidente de la Escuela de Gobierno y Políticas Públicas para la Nacionalidades y Pueblos del Ecuador	Quito, Ecuador	2013
Pacari, Nina	Consejo de Sabio de la CONAIE	Quito, Ecuador	2013
Paqui, Mauricio	Dirigente de territorios, recursos naturales y desarrollo de la CONAIE	Quito, Ecuador	2013
Sarango, Fernando	Rector de la Universidad Amantay Wasi	Quito, Ecuador	2013 / 2015
Tenesaca, Delfín	Dirigente de la ECUARUNARI	Quito, Ecuador	2013 / 2014
Tituaña, Auki	Director Nacional del Movimiento Humanista GENTE	Cotacachi, Ecuador	2013 / 2014

¹ En esta sección omito nombres de diversos dirigentes e intelectuales de la CONAIE y ECUARUNARI que prefirieron quedar en el anonimato en virtud de la “temática complicada” y que cito en el desarrollo de la investigación como Intelectual 1, 2, 3, 4, 5, 6.

Bibliografía

ENTREVISTAS EN RUEDAS DE PRENSA

Guartambel, Carlos	Presidente de la Confederación de Pueblos de la Nacionalidad Kichwa del Ecuador (ECUARUNARI)	Quito, Ecuador	2013 / 2014
Chancoso, Blanca	Consejo de Sabios de la CONAIE.	Quito, Ecuador	2013 / 2014
Cachimuel, Rocío	Presidenta de la Federación Indígena y Campesino de Imbabura, FICI	Quito, Ecuador	2013 / 2014
Tibán, Lourdes	Asambleísta del Movimiento Pachakutik.	Quito, Ecuador	2013 / 2014
Acosta, Alberto	Académico de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales.	Quito, Ecuador	2013 / 2014
Macas, Luis	Dirigente indígena	Quito, Ecuador	2013 / 2014