

## **REVISTA YACHAYKUNA**

No. 2, diciembre del 2001

Revista Semestral  
Instituto Científico de Culturas Indígenas, ICCI

Dirección Editorial: Luis Macas  
Edición: María Ullauri  
Asistencia General: Alicia Vacacela  
Diseño y Diagramación: Jaime Paredes  
Edición Electrónica: Marc Becker

© Los artículos de la presente revista  
son propiedad intelectual del ICCI.  
Pueden ser reproducidos citando la fuente.

ICCI  
Instituto Científico de Culturas Indígenas  
Dirección: Buenos Aires 1028 y Estados Unidos,  
Apartado postal: 17-15-50 B  
Telefax: 593 2 222 9093  
Quito-Ecuador  
E-mail: [icci@ecuanex.net.ec](mailto:icci@ecuanex.net.ec)  
Web site: <http://icci.nativeweb.org>

La presente publicación ha sido realizada  
**gracias al auspicio de IBIS-Dinamarca**

# CAPITAL SOCIAL, ETNICIDAD Y DESARROLLO: ALGUNAS CONSIDERACIONES CRÍTICAS DESDE LOS ANDES ECUATORIANOS

Dr. Víctor Bretón Solo de Zaldívar

Dentro del controvertido y polifacético mundo de las políticas de desarrollo rural y sus vínculos con la emergencia y la evolución de los movimientos sociales en un país como Ecuador –caracterizado, entre otras cosas, por la presencia de uno de los movimientos indígenas más dinámicos del continente–, el tema de las relaciones entre las Organizaciones No Gubernamentales (ONG), las financieras multilaterales que operan en el medio indígena-campesino y las organizaciones populares, se nos antoja fundamental desde la óptica de la investigación social. De hecho, ya en un trabajo anterior<sup>1</sup> nos interrogamos sobre las razones que inducen a muchas ONG a concentrar sus actuaciones en las áreas con mayor porcentaje de población quichua de la sierra ecuatoriana, así como sobre los efectos de esa orientación en la consolidación de los pisos intermedios del andamiaje organizativo indígena. Los resultados, como veremos, nos indujeron a calificar a esos modelos de intervención como *neo-indigenistas*, así como a llamar la atención sobre la relevancia que están adquiriendo las iniciativas que, capitaneadas por el Banco Mundial y otras instituciones del entramado financiero neoliberal, se articulan alrededor de la noción de *capital social*. Son remarcables aquí los programas que, como el *Proyecto de Desarrollo de los Pueblos Indígenas y Negros del Ecuador* (PRODEPINE), apuestan por el fortalecimiento organizativo como estrategia de lucha contra la pobreza y la exclusión, haciendo así una particular adaptación de las teorías del capital social a la realidad del mundo indígena.

En este sentido, los Andes ecuatorianos constituyen un espacio representativo de los logros y las potencialidades brindadas por esta nueva forma de entender la injerencia sobre la sociedad rural. Se trata, en primer lugar, de una zona caracterizada por la presencia de un porcentaje importante de población indígena y campesina que ha estado durante décadas incluida en iniciativas desarrollistas que, como los proyectos DRI de los años ochenta, por no tomar en consideración ni las expectativas de las comunidades ni las peculiaridades de sus formas de inserción en el mercado, han tenido unos resultados más bien escasos desde el punto de vista de su sostenibilidad y su eficiencia. Con todo, la trayectoria andina ha hecho que, desde mediados de la década de los noventa, organismos como el Banco Mundial y –en menor medida todavía– el Banco Interamericano de Desarrollo y la CEPAL hayan empezado a abrir líneas de trabajo en la mencionada dirección del capital social: se intentará garantizar el éxito de los programas, en consecuencia, a partir de vincular a éstos con los intereses y las expectativas *reales* de los

---

1. Este texto recoge, matiza y desarrolla algunas de las conclusiones de mi libro *Cooperación al desarrollo y demandas étnicas en los Andes ecuatorianos. Ensayos sobre indigenismo, desarrollo rural y neoindigenismo*, publicado en FLACSO / sede Ecuador (Quito, 2001).

beneficiarios a través, esencialmente, de un fortalecimiento institucional capaz de dotar a los indígenas y campesinos de las herramientas necesarias para liderar la implementación de esos proyectos y hacer extensiva la participación en los mismos a la totalidad de las bases. En esa dirección, las instituciones privilegiadas dentro del andamiaje organizativo indígena han sido las organizaciones de segundo grado (OSG). No es casual, de hecho, que tanto las ONG más importantes que operan en el callejón interandino como el mismo PRODEPINE coincidan en remarcar la posición privilegiada en que se ubican las OSG: son estructuras manejables –ni muy pequeñas (e irrelevantes en términos del impacto de la intervención), ni excesivamente grandes (lo que aumentaría el riesgo de diluir los resultados)–, aparentemente bien coordinadas con las organizaciones de base que las integran y que, a juzgar al menos por la retórica de sus líderes, condensan en sí mismas todas las virtudes emanadas del *comunitarismo* con que tantas veces han sido estereotipados los campesinos andinos desde posiciones esencialistas.

Es muy poco todavía, sin embargo, lo que conocemos sobre la verdadera naturaleza de las OSG. Es más: las pocas investigaciones disponibles sugieren que hay un notable desfase entre lo que los teóricos que aplican la noción de capital social a los Andes piensan que son y lo que son realmente. En lugar de la imagen de caja de resonancia de las bases y de la participación popular que la literatura especializada se empeña en proyectar sobre ellas, el trabajo de campo riguroso acerca de las complejas relaciones entre las organizaciones de primer grado y las OSG evidencia, por el contrario, la existencia de un universo conflictivo, contradictorio y definitivamente alejado de ese retrato estereotipado y edulcorado de la realidad microsociedad (Martínez V. 1997). Se hace indispensable, pues, perseverar en esa línea de análisis; y más en un escenario como el de los Andes del Ecuador, donde las mencionadas visiones irreales de la naturaleza de las OSG están legitimando la continuidad de políticas millonarias de desarrollo como las representadas en este momento por el PRODEPINE.

El objetivo de las páginas que siguen es, a la luz de la experiencia ecuatoriana, presentar para el debate algunas reflexiones sobre esos tres temas (capital social, etnicidad y desarrollo), así como sobre sus interrelaciones en la era de la globalización. Todo ello partiendo de una serie de premisas, tales como la empatía del que suscribe por el objeto de estudio –un movimiento social (el indígena) que ha puesto sobre la mesa, parafraseando a Rodrigo Montoya (1992), la consideración del *derecho a la diferencia* como un fragmento ineludible de la utopía de la *libertad*–; la convicción en la importancia estratégica del conocimiento científico como herramienta de cambio social; y la creencia en la indispensabilidad de desenmascarar el carácter conservador, sesgado y neocolonial de los nuevos modelos de interpretación e intervención sobre la sociedad rural. En base a ello, el texto está ordenado en torno a tres ejes: el sujeto –el movimiento indígena–, el contexto –el ajuste neoliberal– y el modelo, que no es otro que el fomento de la inversión en capital social como nuevo “tema-estrella” en las políticas de desarrollo.

## El sujeto: el movimiento indígena o la etnicidad como estrategia

El advenimiento del movimiento indígena como un actor político de primera magnitud ha sido, sin duda, uno de los acontecimientos más trascendentales de la historia social contemporánea del Ecuador. Aunque arranca de procesos que hunden sus raíces en las décadas precedentes, es en la de los años ochenta cuando, definitivamente, los indígenas consiguieron condensar en la CONAIE la que probablemente haya sido hasta el momento la plataforma de reivindicación identitaria con mayor capacidad de movilización y de interpelación de América Latina. Con la única salvedad, quizás, de la súbita entrada en escena de los neozapatistas chiapanecos en 1994, ningún otro movimiento indígena ha tambaleado tanto los cimientos del Estado-nación post-colonial en la región como el ecuatoriano: buena muestra de ello es la liquidación definitiva de lo que, con mucho acierto, Andrés Guerrero (1997, 2000) ha calificado como “las formas ventrílocuas de representación”. De una situación secular en la cual la voz de los indígenas tenía que ser “traducida” por intermediarios blanco-mestizos que hablaban en *su* nombre (el de los indios), elevando así *sus* “demandas” a las instancias del poder, se ha pasado a otra en la que la presencia de una nueva intelectualidad indígena con capacidad para articular un discurso político propio ha roto esos mecanismos tradicionales de intermediación pública: la voz de los indios es audible –directa y claramente audible– desde que en 1990 paralizaran por vez primera el país y cuestionaran, también por vez primera, la permanencia de un esquema estatal de relaciones excluyente e inequitativo.

El gran desafío para los científicos sociales es, pues, dar cuenta de cómo fue posible semejante transformación en tan poco tiempo, si medimos éste en términos históricos: explicar cuáles fueron las circunstancias que, en las postrimerías del siglo XX, posibilitaron la viabilización de la etnicidad como estrategia reivindicativa de una parte muy importante de la población rural pobre del callejón interandino ecuatoriano. En esta línea, y dado que la etnicidad se construye y se transforma en escenarios conflictivos<sup>2</sup>, el discurso indianista contemporáneo puede entenderse como derivado en última instancia de las presiones que la globalización neoliberal ejerce sobre las condiciones de supervivencia de los sectores subalternos. Unas presiones que, a su vez, darían cuenta de la revitalización identitaria como uno de los medios para enfrentarlas: no parece casual que la construcción étnica emerja con frecuencia asociada a formas de protesta social y, en la particular tesitura latinoamericana de los noventa, de fuerte contenido anti-neoliberal (o, cuando menos, anti-ajuste). En mayor o menor medida, y junto a no pocos elementos específicos de cada una de las casuísticas locales, así ha sucedido en Chiapas, en el Chapare boliviano, en el altiplano occidental de Guatemala, o en los Andes ecuatorianos.

---

2. Frente a las posiciones esencialistas –harto frecuentes en la literatura sobre el tema–, partimos aquí de una visión constructorista de la etnicidad: las identidades colectivas entendidas, no como entidades estáticas e inmutables, sino como construcciones sociales que, fundamentadas en un conjunto variable y arbitrario de indicadores étnicos, pueden encerrar un gran potencial estratégico desde el punto de vista de las demandas sociales, políticas y económicas.

En casos como el del Ecuador, además, el escenario que han ido definiendo todos esos procesos de afirmación étnica se caracteriza por el hecho de que, ante el descalabro del Estado desarrollista y ante la crisis y el descrédito generalizado de las propuestas procedentes del espectro de la izquierda clásica, el indígena haya sido el único movimiento social con una remarcable capacidad de enfrentar a sectores muy amplios de la población contra la implacabilidad de un ajuste económico de alto coste social presuntamente “inevitable”. Con esto no queremos decir que, gracias a ello, el Ecuador haya podido eludir los parámetros que delimitan hoy por hoy el devenir de las economías latinoamericanas, ni mucho menos: a la vista está, sin ir más allá, la dolarización de la economía nacional; un proceso que ha colocado al país “un paso al frente” en lo que al radicalismo en la traducción a la realidad local de los preceptos neoliberales se refiere. Lejos de ello, pensamos que la impronta de la fortaleza demostrada por el movimiento indígena en los últimos quince años se evidencia en las características del ajuste *a la ecuatoriana*: en lugar de un modelo unilineal y ortodoxo (como en la Bolivia de Sánchez de Lozada, en el México de Salinas o en el Perú del “fujishock”), en Ecuador los sucesivos ajustes fueron zigzagueantes, heterodoxos y sin ningún tipo de visión macro a medio o largo plazo. En el contexto de un Estado tan débil y clientelar como el ecuatoriano –históricamente débil y clientelar–, donde (con pocas excepciones) el populismo y la ausencia de escrúpulos acostumbra a ser atributos recurrentes en la clase política, la reiterada capacidad movilizadora de la CONAIE ha incidido más de lo que suele reconocerse en la errática trayectoria de la gestión económica del país, al obligar periódicamente a negociar, matizar y reorientar los lineamientos del gobierno de turno.

### **El contexto: el neoliberalismo y la privatización del desarrollo**

Liberalización y apertura son dos de las palabras mágicas de la ortodoxia neoliberal. En su nombre se ha procedido en toda América Latina –con titubeos más o menos intensos, según los países– a desproteger los mercados internos de insumos y producciones, así como a consolidar un marco jurídico capaz de garantizar el funcionamiento de un verdadero mercado de tierras plenamente capitalista. Sin menoscabo de la repercusión –dramática repercusión– que el primer tipo de medidas ha acarreado sobre las pequeñas explotaciones familiares de la región, este último aspecto ha supuesto, pura y llanamente, romper el pacto agrario del Estado con los campesinos, pacto a través del cual –recuérdese– el Estado había acostumbrado a mitigar –que no eliminar, ni mucho menos– los conflictos y a garantizar la paz social durante el dilatado período desarrollista. Esa fue al menos la primera consecuencia de las contrarreformas privatizadoras de México (1992), Perú (1993), Ecuador (1994) o Bolivia (1996).

Ese proceso vino acompañado de una sustitución del principio de la reforma agraria integral como *leit motiv* de las políticas a implementar sobre la sociedad rural por el del *desarrollo rural integral*. Una sustitución nada baladí, puesto que implicó abandonar la pretensión de una transformación estructural global del sector agrario en aras de una intervención parcial y focalizada a determinados grupos de productores rurales; abandono que supuso, en

segundo lugar, mutar su concepción inicial como estrategia de desarrollo en otra meramente asistencialista, a modo de programa social limitado y fragmentado por definición. El contexto institucional en que se ha intentado llevar a la práctica el paradigma del DRI (y post-DRI) es, por otro lado, el de un desentendimiento cada vez más notorio del Estado hacia estas cuestiones y el de la lógica proliferación de nuevos agentes en el medio rural –ONG de toda clase y orientación– que van a ir suplantando poco a poco al Estado en unas esferas de actuación casi desdeñadas por los poderes públicos. Hemos asistido como sin saberlo, en suma, a una privatización en toda regla de las políticas y las iniciativas en desarrollo rural.

Partiendo de esa realidad, la tesis que planteamos –tesis compartida con otros autores y sobre la cual empiezan a acumularse evidencias empíricas– es que el modelo de cooperación al desarrollo actual, fundamentado en buena parte en la actuación de las ONG, es la contraparte neoliberal en lo que respecta a las políticas sociales en muchos países de América Latina. Es verdad que la presencia de ONG en la región no es nueva, y que en el caso del Ecuador algunas de las más importantes se remontan a los tiempos de las luchas por la tierra. Lo que sí es realmente novedoso es la proliferación y la entrada masiva en escena de esta clase de organizaciones a partir de los inicios de la década del ochenta. Los datos aportados por Jorge León (1998) son bien ilustrativos al respecto: casi tres cuartas partes (el 72,5%) de las ONG que hicieron aparición en Ecuador a lo largo del siglo XX (hasta 1995) vieron la luz en los quince años que van de 1981 a 1994<sup>3</sup>; es decir, a la par de la puesta en marcha de las diferentes políticas de ajuste ensayadas desde 1982. Se constata, así, la existencia de una relación directa entre el replegamiento del Estado del ámbito de las políticas de desarrollo y el incremento, en plena crisis, de ONG en activo cuya intervención ha servido para tejer un cierto “colchón” capaz de amortiguar (siquiera someramente) los efectos sociales de aquélla. Desde este punto de vista, es innegable que forman parte del engranaje de un modelo global tremendamente acomodaticio para con el ajuste, por heterodoxo que éste sea.

Por otra parte, y atendiendo al ámbito específico de las intervenciones sobre el medio rural, ese brusco cambio de contexto macro también incidió sobre aquéllas otras ONG con mayor solera, en el sentido de que tuvieron que enfrentar un proceso más o menos traumático de redefinición de sus prioridades, de sus métodos y del papel a desempeñar en el escenario regional. Hay que decir, empero, que este proceso puede darse –y así ha sido en muchos casos– incluso *a pesar* del propio código ético de los responsables locales de las ONG: suelen ser las financieras externas (habitualmente europeas o norteamericanas) las que imponen las temáticas, los plazos y las orientaciones *políticamente correctas* de los proyectos a ejecutar. De ese modo, la economía política del neoliberalismo ha ido exigiendo a las viejas ONG repensar y replantear sus relaciones con el Estado, con el mercado y con

---

3. Arcos y Palomeque (1997, 25-26) elevan la proporción hasta el 80%.

los beneficiarios, generando a menudo una verdadera crisis en términos de identidad, legitimidad y continuidad institucional.

Nos parece oportuno señalar, por último, que el paradigma de intervención representado por el modelo de las ONG es, paradójicamente, una suerte de *anti-paradigma* o, si se prefiere, de *no-paradigma*. Decimos esto porque, en realidad, hay tantos modelos de actuación sobre las comunidades campesinas como agencias de desarrollo, siendo sencillo encontrar parroquias rurales del callejón interandino en cuyo territorio opera simultáneamente una multiplicidad inusitada de aquéllas. Además de la yuxtaposición consiguiente de otras tantas pequeñas estructuras burocrático-administrativas –aspecto éste que pone en entredicho la mayor eficiencia de las ONG en términos operativos–, esto genera la superposición sobre la misma base social de proyectos ejecutados desde patrones con frecuencia contrapuestos: no cuesta mucho, por poner un ejemplo recurrente, ubicar en los Andes comunidades indígenas sobre las cuales se estén implementando iniciativas inspiradas en la agroecología junto a otras emanadas de los preceptos más clásicos de la revolución verde. Adoleciendo por lo general de una visión holística e integrada de la realidad social, el cuadro que se obtiene con perspectiva es el de un coro con multitud de voces, con multitud de melodías y con multitud de directores que avanza, a trompicones, en una curiosa sinfonía sin un fin preciso, sin un horizonte claro y sin poder converger mínimamente en una partitura común que permita al menos evaluar cabalmente los resultados parciales a la luz del conjunto. Semejante heterogeneidad en los intereses y en los enfoques fomenta, como es lógico, todo tipo de reticencias a la colaboración interinstitucional a gran escala, aunque sólo sea por la simple incompatibilidad de paradigmas, además de una competencia ciertamente *darwiniana* por unos recursos –los de la cooperación– por definición escasos en relación a las ingentes necesidades del “desarrollo” convencionalmente entendido.

### **El modelo: el capital social como clave de bóveda del desarrollo**

En una sugerente investigación financiada por el Banco Mundial, Deepa Narayan y sus colaboradores han apuntado algunas de las muchas limitaciones que presenta esta curiosa vía de externalización de las políticas sociales. En su opinión, si bien las ONG han apelado a la participación popular como punta de lanza del desarrollo, “en muchos casos [y Ecuador es claramente uno de ellos] su cobertura es limitada y no ha repercutido en la vida de la mayor parte de la población pobre” (Narayan 2000, 136). Además de por su dependencia de los gobiernos y de los organismos internacionales que las financian, hecho que constriñe considerablemente su independencia y su capacidad de gestión, ello es así también por la demora (¿fracaso?) que suele constatarse a la hora de traspasar la gestión de los proyectos a las organizaciones populares beneficiarias. Todo y que es difícil generalizar, la experiencia acumulada en más de 50 países repartidos por todo el mundo conduce a Narayan y su equipo a afirmar que la alternativa a unos resultados tan poco edificantes sólo puede construirse a través de “la elaboración de diseños institucionales que combinen los valores y ventajas de las instituciones de los pobres con las capacidades de organización comunitaria de las ONG y los recursos de las instituciones

estatales”. Así –y sólo así– se conseguirá “respaldar la capacidad de los pobres para organizarse, movilizar recursos para las necesidades prioritarias y participar en el gobierno local y nacional” (Ibídem, 165). De este modo, la inversión en capital social se nos presenta como la clave de bóveda capaz de proporcionar organicidad a un *entramado del desarrollo* carente por decenios de un almacén sólido y coherente.

### *El Banco Mundial y el capital social*

Los teóricos del Banco Mundial llevan varios años defendiendo la tesis de que *el desarrollo sostenible* –todo desarrollo que se precie tiene que ser hoy en día sostenible– debe entenderse en términos de la acumulación y combinación de cuatro tipos distintos pero complementarios de capital (productivo, humano, natural y social). Argumentan que, por mucho tiempo, las concepciones dominantes en la institución identificaron *desarrollo* exclusivamente con *crecimiento económico*, siendo en consecuencia la generación de capital productivo el único indicador tomado en cuenta por los planificadores. Más adelante –y la publicación del *World Development Report* de 1990 marca un parteaguas en este sentido–, el capital humano (la disponibilidad de individuos con formación y capacidad para desempeñar tareas que requieren de esa formación) fue asimismo contemplado como un factor ineludible en el combate contra la pobreza extrema. La presión de los grupos ambientalistas y, en especial, la resaca de la *Cumbre de Río de Janeiro* (1992), influyeron con posterioridad en que se asumieran los impactos medioambientales del crecimiento desarrollista, entrando así el capital natural en la agenda de la institución. Finalmente, los trabajos del politólogo norteamericano Robert D. Putnam y su rápida difusión entre los científicos sociales, sellaron el reconocimiento de la importancia del capital social como agente potencialmente potenciador (valga la redundancia) del desarrollo (Serageldin y Steer 1994).

Tal como lo utilizó Putnam (1993), el capital social podría ser definido como la existencia de expectativas mutuas de cooperación entre los habitantes de una comunidad (o región) sostenidas por redes institucionales –las asociaciones u organizaciones– donde cristalizan en pautas de cooperación continuadas. Dicho con otras palabras: el capital social debe ser entendido como el conjunto de redes y normas de reciprocidad que garantizan la interacción y la cooperación social. La existencia de ese capital social facilita la colaboración y posibilita la consecución de mejoras sociales, permitiendo a los miembros individuales de la comunidad superar los dilemas centrífugos a que siempre induce la acción colectiva (envidias, tentación de lucro personal, inhibición, desconfianza, etc.). De acuerdo con este planteamiento, la abundancia de capital social coadyuva la existencia de instituciones de gobierno más eficientes en términos de responder a las demandas de los individuos, correspondiéndose directamente la densidad de participación asociativa en una comunidad dada con la calidad de la vida política y el grado de satisfacción de las necesidades sociales e individuales.

Más adelante, otros trabajos han puesto de manifiesto esa correlación entre patrimonio social (entendido como la concreción de la participación popular en



organizaciones de base) y nivel de ingresos en diferentes países, permitiendo consensuar, de un modo amplio y más bien difuso, que hablar de capital social implica referirse a los beneficios que a los individuos les reporta pertenecer a una red social. En el caso de los sectores más desposeídos, el acceso a recursos adicionales a través de esas conexiones les permite cubrir –mal que bien– parte de sus necesidades cotidianas. Además, “dado que casi nunca pueden sufragar el costo de obtener seguros formales para protegerse en casos de crisis, como desastres naturales, crisis financieras, y emergencias de salud, desempleo, etc., las relaciones sociales recíprocas suministran a los pobres fuentes de apoyo financiero, social y político a las que pueden acudir en épocas de necesidad” (Narayan 2000, 56). Las evidencias apuntan a que, en muchos países, la gente humilde confía más en sus propios grupos de solidaridad y en sus organizaciones de base a la hora de atender mejor sus prioridades y sus demandas. No obstante, y ahí reside la indispensabilidad de implementar políticas en esa dirección, sin apoyos externos que provean recursos foráneos, el capital social *per se* no será capaz de sacar a la población pobre de la miseria (Narayan, Chambers, Shah y Petesch 2000, 283).

La trayectoria de la *Social Capital Initiative* del Banco Mundial –operativa entre 1996 y 2001 y apoyada financieramente por el Gobierno danés– constituye hasta el momento la muestra más palpable de la importancia otorgada al capital social como paradigma rector de las políticas de desarrollo. La finalidad de esa iniciativa fue analizar las potencialidades de ese concepto, así como perfilar metodologías que permitieran cuantificar su densidad y medir su impacto sobre el bienestar de los actores sociales. Con este fin, se puso en marcha una docena de proyectos de investigación<sup>4</sup> cuya culminación ha mostrado –según concluyen Grootaert y Van Bastelaer (2001) en el documento que, modo de síntesis, marca el punto y final de esta etapa prospectiva– que el capital social juega un papel muy remarcable en los procesos de desarrollo y que, por ello, constituye una herramienta clave a tener en cuenta en las medidas orientadas a reducir la pobreza. Los estudios sugieren, concretamente, que una alta concentración de capital social facilita el éxito de los programas de desarrollo rural, ya que estimula el incremento de la productividad agrícola, facilita la gestión comunitaria de determinados recursos y fortalece las organizaciones campesinas. La inversión en capital social, por otra parte, puede desempeñar un rol destacado en el encauzamiento de los conflictos étnicos en países como los de América del Sur, orientando a éstos hacia escenarios que fomenten la consolidación de redes horizontales capaces de facilitar la cooperación y la reciprocidad al interior de grupos tradicionalmente marginados por la sociedad mayor en la que se insertan. La experiencia acumulada en estos años evidencia, sin embargo, que no es sencillo construir capital social: la vía más eficiente –argumentan– podría ser la que siguen aquellas ONG donantes que han optado por reforzar las

---

4. Proyectos que abarcaban escenarios tan dispares entre sí como India, Madagascar, Mali, Indonesia, Bangladesh, Rusia, Kenia, los países andinos (Ecuador, Perú y Bolivia), Camboya o Rwanda.

organizaciones supra comunitarias. Sería el caso, creemos que evidente y paradigmático, de las OSG presentes en los Andes ecuatorianos<sup>5</sup>.

Los países andinos –y en especial el Ecuador, dada la fortaleza de su movimiento étnico–, reúnen todos los números para convertirse en un laboratorio idóneo donde replicar ese modelo, habida cuenta la dilatada tradición organizativa del mundo indígena-campesino. A partir de una serie de estudios de caso ubicados en Ecuador, Perú y Bolivia, Bebbington y Carroll (2000) sostienen que las OSG poseen la peculiaridad de vincular a las comunidades y asociaciones de base alrededor de un conjunto de intereses económicos, políticos y culturales comunes. Se trata de un nivel estratégicamente muy importante, puesto que está cerca de las bases (al contrario de las organizaciones regionales o nacionales, muy alejadas ya del sentir de la cotidianidad popular) y, por ello, permiten la participación individual al tiempo que la condensan y proyectan hacia un nivel micro-regional más amplio. De ahí la relevancia del PRODEPINE como programa piloto dirigido a explorar las posibilidades del fortalecimiento organizativo –vía OSG– de cara a maximizar el potencial de desarrollo de los pueblos indígenas del Ecuador.

#### *La experiencia andina: del fortalecimiento organizativo al neo-indigenismo etnófago*

En realidad, hace ya muchos años que las ONG que operan en los Andes ecuatorianos trabajan *avant-la-lettre* en esa dirección. Es más: la sucesión de los acontecimientos y la forma particular en la que los técnicos del Banco Mundial han diseñado el PRODEPINE sugiere que esta iniciativa se ha nutrido en buena parte del humus sedimentado por las ONG locales –de un modo indiscutible al menos por las grandes– a lo largo de más de dos décadas de experiencia en apoyo a las federaciones de organizaciones de base. Desde el tiempo de las luchas por la tierra de los setentas, en efecto, muchas fijaron como prioridad de sus intervenciones el apoyo a las OSG como plataformas idóneas sobre las que construir el cambio social en el mundo rural de las post-reformas agrarias.

Para el momento actual, un buen inicio de aproximación al tema es intentar responder a una pregunta bien simple, “¿dónde prefieren intervenir las ONG?”; o, si se quiere de un modo más preciso, “¿dónde, cómo y por qué concentran sus esfuerzos e inversiones, si es que efectivamente los concentran?”. Para arrojar una primera luz en términos cuantitativos al respecto, procedimos en su momento a acopiar el mayor volumen posible de datos fiables sobre proyectos de desarrollo rural implementados por ONG en la región andina a finales de los años noventa, tarea harto compleja dada la reticencia de ese tipo de instituciones a ser fiscalizadas. A continuación, correlacionamos esas series con las estimaciones disponibles de población indígena serrana; con las

---

5. Eso significa que las OSG forman parte de ese capital social que en la literatura al uso se califica como *estructural* (diferenciado del estrictamente *cognitivo*, y que aludiría a sistemas de valores y normas que facilitan la cooperación). Esas estructuras formales canalizan la acción colectiva hacia el acceso a otros tipos de capital, facilitando el engranaje de las comunidades de base con los poderes públicos, la sociedad civil e incluso el mercado.

referentes a la distribución de OSG a nivel cantonal; así como con las más recientes mediciones de la magnitud y el alcance de la pobreza y la indigencia<sup>6</sup>. Los resultados de esa fase de la investigación permitieron plantear las primeras hipótesis interpretativas sobre los lazos existentes entre la proliferación de ONG y el grado de densidad organizativa del mundo indígena-campesino; hipótesis que pueden explicitarse sintéticamente en los tres grandes argumentos que resumimos a renglón seguido:

- Existe, en primer lugar, una correlación directa entre la concentración espacial de ONG y la existencia de OSG (a más agencias operando en un cantón, más organizaciones de segundo grado beneficiarias).
- Se constata, asimismo, y como corolario de lo anterior –o más bien lo anterior como corolario de esto–, que los municipios más agraciados por la generosidad de las ONG son también aquellos caracterizados por los contingentes más numerosos (en términos absolutos y relativos) de población indígena.
- Por el contrario, los datos indican que, atendiendo a los tantos por cien, no se puede establecer ningún tipo de analogía entre la incidencia cantonal de la pobreza e indigencia y el interés que esa variable pueda suponer por sí misma como acicate para las ONG<sup>7</sup>.

El análisis pone de manifiesto, pues, que se da una correspondencia territorial muy estrecha entre el volumen de población predominantemente indígena, el de organizaciones de segundo grado formalmente constituidas y el de ONG operando. Eso significa, en suma, que es efectivamente la indianidad el elemento primordial que ha inducido –e induce– a los agentes externos de desarrollo a hacer converger sus intervenciones en unas áreas y no en otras. Además, la presencia masiva, reiterada y sin solución de continuidad de esas agencias sobre las áreas quichuas explica la proliferación de OSG, y no al revés: la alta densidad organizativa característica de las zonas predominantemente indias tiene su origen en el afán mostrado por las ONG y otras financieras en consolidar interlocutores que, a la vez, sean institucionalmente representativos de los beneficiarios y lo suficientemente articulados –local y regionalmente articulados– como para dotar a los proyectos de una razonable repercusión espacial y social.

- 
6. Véase, para cada ítem, Zamosc (1995), Coronel (1998) y PNUD (1999). En cualquier caso, no vamos a entrar aquí en una descripción minuciosa de las fuentes disponibles ni de sus limitaciones heurísticas. Toda la reflexión al respecto, así como el análisis y procesamiento completo de los datos, se encuentran en la obra de referencia (Bretón 2001, 125-153). Únicamente queremos dejar constancia de que las cifras sobre las ONG se basaron en una muestra aleatoria de 170 agencias (Fundación Alternativa 1999) y de que, en lo alusivo al tema de la indianidad, utilizamos la noción de “áreas predominantemente indígenas” acuñada por Knapp (1991, 17) y felizmente aplicada por Zamosc (1995) a escala parroquial, cantonal y provincial. Conviene recordar que estos últimos datos son una proyección al censo de 1990 de aquellas zonas donde, en 1950, más de un tercio de su población fue catalogada como quichua-hablante. En el texto utilizamos como sinónimas las expresiones “población predominantemente indígena”, “población indígena” y “población quichua”.
  7. Es notoria la permanencia de numerosos espacios rurales que, caracterizados por una presencia nula o casi nula de población quichua, y a pesar de contar con unos niveles de hogares pobres superiores incluso al 70% del total local, están prácticamente fuera del mapa de preferencias de esas instituciones

Años y años de esfuerzo en pos del fortalecimiento organizativo, por otra parte, no han sido asépticos políticamente hablando. Más allá del impacto estrictamente económico de los proyectos –tema controvertido que vamos a dejar de lado en esta ocasión–, lo cierto es que sería ingenuo pensar que tanta insistencia y tantos recursos invertidos en el andamiaje federativo no hubieran tenido ningún tipo de efecto sobre las características de las OSG resultantes y sobre la orientación de las nuevas élites locales consolidadas al palio de la cooperación exterior. Las evidencias recogidas en el trabajo de campo que realizamos sobre cuatro organizaciones de segundo grado representativas de la sierra central (provincias de Chimborazo y Tungurahua)<sup>8</sup>, junto a las pocas referencias al respecto desparramadas por la bibliografía disponible<sup>9</sup>, nos llevó a formular una serie de tesis sobre la naturaleza de ese tipo de instituciones (Bretón 2001, 246-248); tesis que, sucintamente, reproducimos a continuación:

1. Las OSG se han constituido habitualmente debido a la promoción, apoyo e inducción de instituciones foráneas ligadas a programas de desarrollo; lo cual significa que las motivaciones para su existencia son externas, abarcando desde la puesta en funcionamiento de proyectos productivos hasta el proselitismo religioso. La información etnográfica avala y corrobora, derivado de lo anterior, la mencionada relación entre la intervención de agencias de cooperación y la densidad organizativa indígena. En ocasiones, además, esa prolijidad organizacional procede de escisiones en las propias OSG; escisiones vinculadas con la llegada de más ONG, con la financiación de alguna(s) actuación(es) en materia de desarrollo y con las expectativas que ello abre para el alumbramiento de una nueva organización y, con ella, de una nueva dirigencia.
2. Cada OSG compite con otras OSG por mantener e incrementar su “clientela” –sus bases–, produciéndose desencuentros, desavenencias y conflictos. Usualmente, en el interior de las OSG terminan constituyéndose élites de líderes y dirigentes que, si bien es cierto que consiguen gestionar – con mayor o menor fortuna, ese es otro tema– recursos y apoyos para sus bases, también es verdad que cada vez se distancian más y se divorcian de ellas. De hecho, en escenarios como los de los andinos, existen reiteradas muestras de hostilidad entre OSG vecinas; hostilidad generada por ambiciones de protagonismo, por competencia de liderazgo y representatividad y, directamente relacionado con ello, por el control de los fondos que emanan de los agentes externos. Es por esto por lo que, en paralelo, se producen situaciones verdaderamente clientelares entre esos agentes y sus respectivas OSG. El razonamiento es simple: del mismo modo en que las ONG rivalizan por la cooptación de OSG –en tanto sujetos de desarrollo que las legitiman institucionalmente– y por la captación de los

---

8. Estudiamos y reconstruimos a base de fuentes orales y archivísticas la historia de la *Corporación de Organizaciones Campesinas de Licto* (CODOCAL) del cantón Riobamba, Chimborazo; la de la *Unión de Cabildos de San Juan* (UCASAJ), también del cantón Riobamba; la de la *Federación Inca Atahualpa*, del cantón Alausí, Chimborazo; y la de la *Unión de Indígenas Salasacas* (UNIS), del cantón Pelileo, Tungurahua.

9. Véanse, sin ánimo de exhaustividad, Korovkin (1997); Bebbington, Ramon et alii (1992); Bebbington y Perreault (1999); Bebbington y Carroll (2000); y North y Cameron (2000).

recursos de la cooperación internacional, asimismo las OSG compiten entre ellas por convertirse en beneficiarias de la actuación de las ONG.

3. La creciente adecuación del quehacer de las ONG al modelo neoliberal se ha traducido, entre las OSG, en la sustitución simultánea de una dirigencia muy militante, ideologizada e identificada con un perfil político-reivindicativo (el característico de la etapa de las reformas agrarias y la alianza con los movimientos sociales de izquierda), por otra de carácter mucho más tecnocrático. Con ello no queremos decir que los líderes actuales no tengan capacidad de movilización ni sean ellos mismos combativos en lo personal (buena muestra de ello sería el grado de participación de las OSG en los diferentes levantamientos convocados por la CONAIE y otras coordinadoras); sino que, más allá de la retórica y de los meta-discursos del movimiento indígena, en el día a día de las OSG se ha impuesto una actitud conciliadora y concertadora por parte de los dirigentes –en consonancia con el nuevo estilo de sus mecenas y contrapartes ONG– más interesada por las características y la envergadura de los proyectos a implementar en su territorio que por un posible cuestionamiento del modelo *projectista* o del abandono del Estado y los poderes públicos de sus obligaciones sociales.
4. La cooperación al desarrollo está convirtiendo a muchas OSG en verdaderos cacicazgos de nuevo cuño. Los dirigentes son los nuevos administradores que tienen la potestad de redistribuir –o de incidir en la redistribución– las regalías que emanan de las agencias de desarrollo en forma de recursos o proyectos. Como es natural, esa redistribución no suele ser equitativa, sino que acostumbra a obedecer a lógicas clientelares instrumentalizadas por quienes controlan las organizaciones precisamente para poder seguir controlándolas. En el momento actual, y a diferencia de coyunturas pretéritas, los que tienen más posibilidades de acceder a ese nuevo estatus –y de mantenerse en él– son aquellos más capacitados para interlocutar con los agentes externos, descansando en buena manera el prestigio de los dirigentes en su destreza para atraer recursos externos para las organizaciones de base filiales, con quienes terminan consolidando un entramado complejo de favores prestados a cambio de apoyos futuros.
5. Otra consecuencia inevitable de esta situación es la conflictividad interna entre la dirigencia formal y los sectores de las bases descontentos con la gestión de la OSG; y entre aquella –cuya legitimidad a veces se cuestiona, en tanto que depende en última instancia de instituciones y financieras foráneas– y las *autoridades* emanadas de sistemas *tradicionales* que, como el de cargos, están ampliamente extendidos en los Andes.
6. Con todo, desde la lógica indígena, la densidad organizativa de algunas regiones debe entenderse también en términos de la maximización de los espacios y los recursos que ofrece un contexto externo a las propias comunidades, que las comunidades y la población rural en general no controlan, pero que para poder acceder a sus regalías plantea el requisito de la existencia previa o la constitución de una red de organizaciones de base (de una OSG, en definitiva). Dicho de otro modo: el acceso a los recursos de la cooperación por parte de los pobladores rurales depende, en

los escenarios predominantemente indígenas, de la relación con las ONG y demás agencias; relación que depende, a su vez, de la existencia de OSG.

Estas consideraciones, harto reveladoras por sí mismas, nos condujeron a definir los modelos actuales de intervención sobre las comunidades como *neo-indigenistas* y *etnófagos*<sup>10</sup>. Lo de *neo-indigenistas* viene porque se nos antojan similares a los del indigenismo clásico en su afán de situar la etnicidad en un plano “políticamente correcto”, aunque adecuando el horizonte final –la domesticación del movimiento indígena y la neutralización de su potencial revulsivo– al signo de los tiempos de la era de la globalización: la asunción de la pluriculturalidad, del plurilingüismo y, en el mejor de los casos, de la plurinacionalidad de los Estados latinoamericanos no tiene por qué atentar contra la lógica de la acumulación capitalista neoliberal. Esta es una lección que han aprendido los organismos multilaterales que han “descubierto” la importancia de la inversión en rubros tan poco convencionales como el capital social en países donde, con el Ecuador a la cabeza, los movimientos étnicos han mostrado su capacidad de aglutinar y canalizar el descontento popular ante el ajuste. La *etnofagia*, por su parte, alude a la peculiaridad más perversa y también más sutil del nuevo indigenismo: al hecho de que los programas sean con frecuencia gestionados y ejecutados parcialmente por indígenas. Una simple ojeada al funcionamiento del entramado institucional del desarrollo evidencia de qué modo sectores importantes de la intelectualidad quichua –la misma que elaboró un discurso contestatario y anti-neoliberal en la década de los ochenta– trabaja y vive enquistada en la maquinaria burocrático-administrativa del desarrollo. Lo mismo cabe argüir, como hemos visto, desde el punto de vista de los pisos intermedios del andamiaje organizativo indígena (las OSG y lo que éstas representan), dependientes funcional y financieramente del entramado de las ONG y de sus proyectos específicos. Es en esta tesitura, y no en otra, donde hizo su aparición el PRODEPINE con su “revolucionaria” propuesta de financiar y dar la mayor autonomía posible a las OSG como plataformas privilegiadas del etnodesarrollo sostenible.

El PRODEPINE es una iniciativa ideada desde el Banco Mundial que, con una duración en principio pensada para cuatro años (1998-2002), se ha convertido en la actuación más ambiciosa y mejor dotada presupuestariamente en materia de desarrollo rural en Ecuador. Nos hallamos, además, ante la institución que más ha apostado por el fortalecimiento organizativo como prioridad de sus inversiones, recogiendo así las esperanzas depositadas en los últimos tiempos en el capital social como motor del empoderamiento de los excluidos. Prueba de esto es el carácter innovador y experimental que tiene para toda América Latina, pues nunca antes se había ensayado un macro proyecto tan descentralizado, participativo y celoso de que las OSG orienten y gestionen el devenir de sus filiales: PRODEPINE se limita a financiar y

---

10. La expresión la hemos tomado parcialmente de Héctor Díaz-Polanco (1997), autor que habla literalmente de *indigenismo etnófago*. En la medida en que el término “indigenismo” está demasiado relacionado en América Latina con su utilización para calificar el paquete de políticas dirigidas a las poblaciones indígenas durante la etapa desarrollista, preferimos hablar de *neo-indigenismo etnófago* para aludir a la situación creada en el contexto de los modelos neoliberales de actuación.

asesorar a las organizaciones de segundo grado para que controlen y supervisen las intervenciones a realizar en su territorio. A través de la elaboración de un autodiagnóstico previo, se persigue que estas federaciones sean capaces de priorizar sus necesidades, de establecer líneas de acción susceptibles de convertirse en perfiles y de contratar al personal necesario a fin de traducir eso en sugerencias concretas y plausibles. La intención es, en esta línea, poner al alcance de las OSG los recursos para que asuman todas las acciones derivadas de unos planes de desarrollo local –habitualmente de ámbito parroquial– emanados a su vez de los diagnósticos participativos preliminares.

Un tema crucial para calibrar la naturaleza política del PRODEPINE es el de la cronología de su gestación, dado que no parece gratuito que fuera en 1995 cuando empezó a madurar la idea de articular una propuesta de esta naturaleza. Tras un año y medio de conversaciones se procedió a diseñar el Proyecto –tarea que demoró dos años más– hasta que, por fin, el once de septiembre de 1998 pudo éste iniciar sus actividades. La discusión sobre la conveniencia de una institución como PRODEPINE arranca, así, un año después de que el levantamiento indígena de 1994 hubiera hecho oscilar por segunda vez los pilares del Estado ecuatoriano y de que, muy al norte, en las lejanas tierras mayas del sudeste mexicano, un ejército de indios chiapanecos reaccionara con las armas en la mano contra la exclusión económica, política, social y cultural a que los condenaba la flamante ortodoxia salinista. En el momento de una cierta crisis del patrón macroeconómico imperante; cuando sin que fuera previsto por nadie la indianidad irrumpía en América Latina como un referente capaz de cuestionar públicamente la legitimidad moral de la globalización; cuando de pronto algunas de las *externalidades* del crecimiento económico –los costos sociales– se incrustaban sobre las perspectivas de los beneficios a corto y a medio plazo como verdaderas *internalidades* que hacían peligrar la viabilidad del modelo; en ese momento preciso fue cuando los planificadores del desarrollo voltearon sus caras hacia el capital social y el fortalecimiento organizativo como estrategia de lucha contra la pobreza y, de paso, como vía indirecta (¿o no tan indirecta?) para cooptar y limitar el alcance de los nuevos movimientos sociales. PRODEPINE emergió así, en suma, como el ensayo más sofisticado de intervención social desde los parámetros del nuevo neo-indigenismo etnófago.

### **Consideraciones finales desde los Andes profundos**

El cantón Guamate, en pleno corazón de Chimborazo, condensa y ejemplifica a la perfección muchas de las afirmaciones vertidas en este trabajo. Fue, para empezar, uno de los centros más emblemáticos de lo que significó el régimen de hacienda en los Andes septentrionales. Como resultado de la reforma agraria de 1973 y de la presión campesina, una parte importante de las grandes propiedades acabó en manos de los campesinos quichuas. En muchos casos, al igual que en otras zonas de la sierra, las comunidades tuvieron que adquirir personalidad jurídica a fin de poder negociar formalmente con el Estado futuras inversiones en proyectos relacionados con rubros tales como sistemas hidráulicos, carreteras, crédito, servicios sociales y demás. La

eclosión de las *comunas* legalmente reconocidas coadyuvó, lógicamente, la consolidación de una dirigencia local con un buen manejo del español y con un conocimiento nítido del funcionamiento de las instituciones y del entramado externo a las comunidades: generó, en suma, el capital humano y el capital social estructural necesario para garantizar un mayor acceso a los recursos (Bebbington y Perreault 1999). En esta evolución fue en todo momento indispensable el apoyo de agentes externos, desde la Diócesis de Riobamba y los proyectos DRI estatales hasta las ONG de todo tipo y orientación. No en vano Guamote –cantón de los de mayor porcentaje de población quichua de Chimborazo– se ha convertido en uno de los escenarios preferidos por las instituciones de desarrollo –las 30 agencias contabilizadas por Víctor Hugo Torres (1999, 108) dan buena fe de ello– y en uno de los espacios con una densidad organizativa más alta de toda la sierra ecuatoriana: 12 OSG y 158 organizaciones de primer grado para menos de 28.000 habitantes rurales. Con el paso de los años, además, gracias a la redistribución de la tierra y a los recursos externos canalizados a través de las OSG hacia las comunidades de base, fue aumentando la representatividad de los indios en el poder municipal. El proceso culminó con el acceso del primer alcalde quichua en 1992 y con el inicio de una democratización de los poderes locales que sorprende por su celeridad: cuarenta años no son tantos si tenemos en cuenta cuál era el punto de partida –el régimen gamonal– y los logros alcanzados. Es por eso por lo que Guamote ilustra para muchos las potencialidades que brinda el capital social al tiempo que, simultáneamente, marca el rumbo de lo que debieran ser las orientaciones políticas de las ONG del siglo XXI.

A tenor los argumentos aducidos en las páginas precedentes, sin embargo, nos parece pertinente cuestionar, incluso en casos tan aparentemente “exitosos” como este, hasta qué punto pueden los *stocks* en capital social, a través de las OSG y de la alianza de éstas con las ONG y otras instituciones externas, garantizar la consecución a largo plazo de unos niveles de ingresos capaces de reducir sustancialmente las carencias básicas. Decimos esto porque las cifras revelan que Guamote, teniendo un alto índice de densidad organizativa y estando entre los seis primeros en lo que a concentración de intervenciones de ONG se refiere, continúa siendo el cantón con mayor incidencia provincial de la pobreza (el 89,3% de los hogares) y con el porcentaje nacional más alto de familias literalmente indigentes (el 68,3%)<sup>11</sup>. Estas constataciones sugieren, en fin, que recetas como las de Deepa Narayan (1999; 2000) en torno a la viabilidad de los “puentes” tendidos entre las ONG y las organizaciones populares como instrumento de combate contra la miseria extrema no son, al menos en escenarios como los andinos, tan eficientes como se pronostica.

Dejando de lado el caso concreto de Guamote y situándonos en un plano más general, podemos plantear el tema de otro modo. Si estamos de acuerdo en la funcionalidad de la fragmentación paradigmática, la externalización y la

---

11. El *Informe de Desarrollo Humano* de 1999 completa el perfil de Guamote ubicando en su haber otros dos dramáticos récords nacionales: el de la tasa de mortalidad infantil (122,6 por mil) y el de desnutrición crónica de menores de cinco años (con el 70,3%, más de siete puntos por encima de la media serrana).



privatización de las políticas de desarrollo que representan las ONG en términos de la lógica neoliberal, tendremos que convenir en que poca debe ser su capacidad –su margen de maniobra, si se prefiere– para contribuir *de verdad* a articular alternativas a ese mismo modelo. Muy al contrario, la experiencia de los Andes del Ecuador muestra sus tremendas limitaciones como entidades aliviadoras de la pobreza y, a la vez, su extraordinaria eficiencia como cooptadoras y encapsuladoras de los pisos intermedios del movimiento indígena. Esa es la herencia –por lo menos una de las herencias– que recoge el Banco Mundial a través del PRODEPINE. Lo prioritario –se diga lo que se diga, y se justifique como se justifique– no son ya los proyectos productivos *estricto senso*, sino el encuadramiento de las élites locales y de sectores prominentes de la intelectualidad indígena en la maquinaria desarrollista. A tal fin, la praxis derivada de la aplicación a la realidad andina de las teorías manejadas desde Washington D.C. sobre el capital social vienen como anillo al dedo.

Un problema añadido, además, es que esas prácticas han sido vendidas de cara a la galería como si de un paradigma progresista se tratase; como si, de pronto, por el mero hecho de ser un poquito más sensibles al tono de la voz de los pobres, los problemas derivados de unas estructuras injustas y asimétricas –la pobreza y la indigencia– pudieran solventarse sin necesidad de cuestionar los cimientos que reproducen y amplifican la brecha de la exclusión. Este no es un problema menor, y la percepción de que PRODEPINE representa un espacio ganado por el movimiento indígena es, en nuestra opinión, la traba principal que impide, hoy por hoy, plantear un debate público y sosegado –dentro obviamente del propio movimiento indígena– sobre sus pros y sus contras. En este artículo hemos intentado argumentar de qué manera el capital social –y el PRODEPINE nace desde los presupuestos participativos del capital social como teoría para la acción– se está convirtiendo en una suerte de comodín capaz de dar un barniz de progresía y sostenibilidad a lo que, en el fondo, no es más que un nuevo ropaje con que maquillar y humanizar unos esquemas macroeconómicos de alto coste social, facilitando así su continuidad.

Permítaseme una última reflexión antes de terminar. Una de las características básicas del éxito del sistema colonial vigente en los Andes desde el siglo XVI hasta finales del XVIII también fue el de la cooptación de la intelectualidad indígena. La Corona española respetó las prerrogativas económicas y sociales de los nobles incas como herramienta que garantizó la continuidad secular de la *pax hispana*. Tras la rebelión de Túpac Amaru y el posterior descabezamiento de la aristocracia quechua, las sociedades indígenas perdieron la posibilidad de expresarse públicamente por sí mismas, de tener representación propia en los procesos de constitución de las nuevas repúblicas independientes y devinieron, como ha señalado Andrés Guerrero (2000) para el caso ecuatoriano, en una masa amorfa de “sujetos” a ser “administrados” por los ciudadanos. En ese nuevo marco de relaciones, la ventriloquía fue la forma institucionalizada de relación entre los pueblos indígenas y las diferentes instancias del aparato del Estado. En el mejor de los

casos, fueron los indigenistas quienes, a menudo cargados de buenas intenciones pero siempre desde la propia sociedad blanco-mestiza, interpretaron y defendieron puntualmente líneas de intervención política sobre los indios *pero sin* contar con los indios, a modo del viejo despotismo ilustrado europeo. La conformación, durante la segunda mitad del siglo XX, de una nueva intelectualidad indígena capaz de articular en Ecuador un gran movimiento político de reivindicación étnica y social supone, en perspectiva histórica, un acontecimiento importante e impensable por casi dos siglos. La respuesta del otro lado –del *poder* en un sentido amplio– tampoco se ha hecho esperar: del mismo modo en que el régimen colonial encuadró a la inteligencia quechua dentro de su esquema de dominación, asimismo la poderosa maquinaria del entramado neoliberal está procediendo –vía neo-indigenismo etnófago– a ubicar *en su lugar* a la dirigencia indígena contemporánea. Puede parecer una comparación algo forzada, pero no deja de sorprender la similitud de las estrategias del gobierno indirecto de hace trescientos años con las que parecen derivarse de iniciativas tan aparentemente benignas como las emanadas de esta peculiar forma de entender el fortalecimiento organizativo que tiene la cooperación para el desarrollo en la era de la globalización.

### Referencias bibliográficas

- ARCOS, C.; PALOMEQUE, E. (1997): *El mito al debate. Las ONG en Ecuador*. Abya-Yala, Quito.
- BEBBINGTON, A.; CARROLL, Th. (2000): "Induced social capital and federations of the rural poor". Social Capital Initiative Working Paper n° 19, Banco Mundial, Washington D.C.
- BEBBINGTON, A.; PERREAULT, Th. (1999): "Social capital, development, and access to resources in Highland Ecuador", en *Economic Geography*, vol. 79, n° 4, pp. 395-418.
- BEBBINGTON, A.; RAMON, G.; CARRASCO, H.; TORRES, V.H.; PERALVO, L.; TRUJILLO, J. (1992): *Actores de una década ganada*. COMUNIDEC, Quito.
- BRETON, V. (2001): *Cooperación al desarrollo y demandas étnicas en los Andes ecuatorianos. Ensayos sobre indigenismo, desarrollo rural y neoindigenismo*. FLACSO / sede Ecuador y Universitat de Lleida, Quito.
- CORONEL, R. [Coord.] (1998): *Censo Nacional de Organizaciones Indígenas y Negras e índice de fortalecimiento institucional*. PRODEPINE, Quito.
- DIAZ-POLANCO, H. (1997): *La rebelión zapatista y la autonomía*. Siglo XXI, México.
- FUNDACION ALTERNATIVA (1999): *Sistema de Información de Organizaciones Sociales del Ecuador*, correspondientes a 1996-1999. Quito, soporte informático.
- GROOTAERT, Ch.; VAN BASTELAER, Th. (2001): "Understanding and Measuring Social Capital: A Synthesis of Findings and Recommendations

from the Social Capital Initiative” Social Capital Initiative Working Paper n° 19, Banco Mundial, Washington D.C.

- GUERRERO, A. (1997): “Se han roto las formas ventrílocuas de representación’. Conversación con Andrés Guerrero”, en *Iconos*, n° 1, pp. 60-66.
- GUERRERO, A. (2000): “El proceso de identificación: sentido común ciudadano, ventriloquía y transescritura”, en GUERRERO, A. [Ed.]: *Etnicidades*. FLACSO / sede Ecuador, Quito, pp. 9-60.
- KNAPP, G. (1987): *Geografía quichua de la Sierra del Ecuador*. Abya-Yala, Quito.
- KOROVKIN, T. (1997): “Indigenous Peasant Struggles and the Capitalist Modernization of Agriculture. Chimborazo, 1964-1991”, en *Latin American Perspectives*, Issue 94, Vol. 24, n° 3, pp. 25-49.
- LEON, J. (1998): “Contexte social et cycle politique: les ONG en Équateur”, en DELER, J.P.; FAURE, Y.A.; PIVETEAU, A.; ROCA, P.J. [Eds.]: *ONG et développement. Société, économie, politique*. Karthala, Paris, pp. 659-671.
- MARTINEZ V., L. (1997): “Organizaciones de Segundo Grado, capital social y desarrollo sostenible”, en *Iconos*, n° 2, pp. 115-124.
- MONTOYA, R. (1992): *Al borde del naufragio. Democracia, violencia y problema étnico en el Perú*. SUR Casa de Estudios del Socialismo, Lima.
- NARAYAN, D. (1999): “Bonds and Bridges: Social Capital and Poverty”. Policy Research Working Paper 2167, Poverty Reduction and Economic Management, World Bank, Washington D.C.
- NARAYAN, D. (2000): *La voz de los pobres. ¿Hay alguien que nos escuche?* Trabajo realizado con la colaboración de Raj Patel, Kai Schafft, Anne Rademacher y Sarah Koch-Schulte. Publicado para el Banco Mundial por Ediciones Mundi-Prensa, Madrid.
- NARAYAN, D.; CHAMBERS, R.; SHAH, M.K.; PETESCH, P. (2000): *Voices of the Poor. Crying Out for Change*. Oxford University Press / World Bank, New York.
- NORTH, L.; CAMERON, J. (2000): “Grassroots-based rural development strategies: Ecuador in comparative perspective”, en *World Development*, vol. 28, n° 10, pp. 1751-1766.
- PNUD (1999): *Informe sobre Desarrollo Humano. Ecuador 1999*. Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo. Quito.
- PUTNAM, R.D. (1993): *Making Democracy Work. Civic Traditions in Modern Italy*. Princeton University Press, Princeton.
- SERAGELDIN, I.; STEER, A. [Eds.] (1994): “Making Development Sustainable: From Concepts to Action”. Environmentally Sustainable Development Occasional Paper Series n° 2, World Bank, Washington.

- TORRES D., V.H. (1999): "Guamote: el proceso indígena de gobierno municipal participativo", en *Ciudadanías emergentes. Experiencias democráticas de desarrollo local*. RIAD / COMUNIDEC / Abya-Yala, Quito, pp. 87-112.
- ZAMOSC, L. (1995): *Estadística de las áreas de predominio étnico de la sierra ecuatoriana. Población rural, indicadores cantonales y organizaciones de base*. Abya-Yala, Quito.

## SISTEMA LEGAL INDÍGENA

Bolívar Beltrán

### Algunas citas históricas:-

Ralph Linton escritor americano manifestó en 1945 que “La justicia tradicional es el método original empleado por los indios en la solución de disputas. Los métodos e instituciones de justicia de los indios han persistido hasta la actualidad y continúan siendo un método viable de derecho u justicia. Estos son un medio legítimo de gobernación autónoma y sirven de modelo para las sociedades industriales que recién reconocen las limitaciones de los sistemas y métodos judiciales del Estado.”

**La Justicia Indígena.-** ha nacido y existido con los pueblos, pero en el caso de América una vez llegados los españoles ha sobrevivido en la exclusión y clandestinidad en medio de un proceso de resistencia que le han permitido a lo largo de los tiempos obtener niveles de reconocimiento de su existencia.

“El derecho de los indios a gozar de sus propias leyes.- el concepto de las poblaciones distintas deben ser gobernadas por sus propias leyes es antiguo y fundamental en el pensamiento occidental. Este concepto tiene origen en el derecho romano, ya que manifestaba que la práctica romana dejaba que las poblaciones conquistadas observaran sus propias leyes”. Lylen Mc.Alister (1984).<sup>12</sup>

Este principio general que marco la política romana temprana en Italia de permitir que una comunidad súbdita retuviera sus propias leyes y que administrará la justicia entre sus ciudadanos, siempre y cuando ésta fuese consistente con un estado de subordinación al dominio de Roma. Por lo tanto, los ciudadanos de tal estado tendrían derechos los unos respecto de los otros.

En la iglesia católica desde la época de la colonia por su profunda influencia en los procesos de dominación, también existieron sacerdotes que defendían posiciones a favor de los indios, el dominico, **Bartolomé de las Casas (1474-1566)**, llevo el discurso académico al ámbito de la realeza española y lo empleo para abogar a favor de los indios. Aunque sus obras se basaron en las doctrinas de Aquino, el dominico Las Casas incorporó además el Derecho Español y el medieval en sus argumentos, en vez de basar su posición exclusivamente en la teología o el derecho canónico; Bartolomé de las Casas manifestó en su doctrina: **“Que los indios eran humanos y que por lo tanto poseían la facultad de la razón, tenían sus propias leyes y gobierno ( y el derecho a éstos) los cuales debían ser respetados por la corona española”**.

---

12

Al enfrentar la realidad, y toda la necesidad de asegurar una alianza voluntaria con los indios en la época colonial, tres escuelas de pensamiento se desarrollaron en torno a las ideas acerca del derecho y la gobernación de los indios en las Américas. Una de éstas, encabezada por Francisco de Vitoria, asumió la opinión de que los indios habiendo desarrollado sus propias sociedades, tenían derecho a preservar sus propias instituciones, la segunda escuela declaró la posición feudal de la monarquía española proponiendo que sólo existía una sociedad y por lo tanto una ley para todos. La tercera escuela de pensamiento entendía que existían dos repúblicas en las Américas, la española y la india.

Aparte de los debates, la visión de las dos repúblicas resultó con un nivel de reconocimiento dentro del ámbito legal. **El principio general, expresado en varios decretos, consistía en que las buenas costumbres, o las leyes de los indios “debían ser observadas” hasta el punto en que éstas no fueran contrarias a la religión cristiana.** La regla de reconocimiento fue expresada en decretos reales de los años 1530, 1542, 1556 y en la recopilación en una codificación de leyes pertenecientes a las Indias que se lee: **“Que se guarden las leyes que los indios tenían antiguamente para su gobierno, y las que hicieren de nuevo.**

**Ordenamos y mandamos que las leyes y buenas costumbres que antiguamente tenían los indios para su buen gobierno y policía y sus usos y costumbres observadas y guardadas después que son cristianos, y que no se encuentran con nuestra sagrada religión, ni con las leyes de este libro, y las que han hecho y ordenado de nuevo, se guarden y ejecuten, y siendo necesario, por la presente aprobamos y confirmamos, con todo que no podamos añadir lo que fuéramos servido, y nos pareciere que conviene al servicio de Dios nuestro señor, y al nuestro, y a la conservación y policía cristiana de los naturales de aquellas provincias, no perjudicando a lo que tiene hecho, ni a las buenas y justas costumbres y estatutos suyos.”**

Los españoles en la práctica fueron incapaces de entender el derecho tradicional indio y usaron el derecho español en el juzgado General de Indias a pesar del mandato real de que se guarden y ejecuten las buenas leyes de los indios.

**(Woodrow Borah, Justice by insurance 1983).**

#### **Reconocimiento a nivel internacional.-**

Este quehacer legal indígena también ha sido reconocido, la Asamblea General de las Naciones Unidas adoptó el “Convenio Internacional sobre los Derechos Civiles y Políticos” en 1966 y entro en vigencia el 23 de marzo de 1976, éste reconocimiento consiste en una codificación del derecho internacional y el

artículo 27 garantiza: “El derecho de las personas pertenecientes a minorías étnicas, religiosas y lingüísticas a disfrutar de su propia cultura, a la preservación de las costumbres y tradiciones legales”.

**A partir de 1983, los países que participaron en la conferencia de Bolivia y que ratificaron el acuerdo son:**

Colombia (29 de octubre de 1969),  
**Ecuador (6 de marzo de 1969),**  
México(23 de marzo 1981) y  
Perú (28 de abril de 1978).

\* El Convenio 107 adoptado por la Conferencia General de la Organización Internacional del Trabajo el 26 de junio de 1957; y el Convenio 169 de la OIT ratificado por Ecuador en 1998.

#### Introducción.-

Como el Ecuador es un solo Estado es imprescindible que éste se refunde y se construya el nuevo Estado Plurinacional Ecuatoriano, basado en el principio de la unidad en la diversidad, en el que todos los ciudadanos ejerzan sus derechos, por ello en la parte legal necesariamente se construirá armónicamente la pluralidad jurídica, que será el reconocimiento y convivencia de varios sistemas legales.

Este tema al ser estudiado y discutido tiene que ser analizado en el marco del modelo de Estado en el que se desarrolla, sin descuidar los desajustes estructurales que causan problemas como la corrupción, la deuda externa, la extremada pobreza, la migración interna y externa y la excesiva presencia de las fuerzas armadas en el quehacer defectuoso de esta imperfecta democracia.

#### **Sistema Legal Indígena.**

***Cosmovisión y filosofía Indígena.***— Las colectividades indígenas son entidades milenarias que se han desarrollado en base de instituciones económicas, sociales, culturales, filosóficas, políticas y lógicamente jurídicas; en ese quehacer podemos afirmar sin temor a equivocarnos que son sociedades desarrolladas en proceso permanente de perfeccionamiento.

Parte fundamental de la supervivencia de estas colectividades ha sido la existencia y pleno ejercicio de su sistema jurídico, aquello les ha permitido desarrollarse como sociedades organizadas.

***Concepto-definición y consolidación.***— En la actualidad se ha iniciado una serie de discusiones, investigaciones y teorizaciones sobre el quehacer legal en o de los pueblos y nacionalidades indígenas, por ello varios autores y los

propios indígenas han dado definiciones de la más variada concepción y aquello hay que recuperarlo como un aporte en éste proceso de construcción.

Se lo ha definido como:

Derecho Consuetudinario;  
Derecho Indígena;  
Derecho Shuar, Quichua, Siona, Secoya, etc,  
Justicia por mano propia;  
Justicia Tradicional;  
Mecanismos alternativos de resolución de conflictos;  
Sistema Legal Indígena;  
Derecho originario;  
Ley indígena, etc.

Cada definición responde a una realidad y a un momento del quehacer social y lógicamente están enmarcados dentro de una concepción de un momento histórico de la sociedad.

Para aquellos que mantienen que éste modelo social es el perfecto y que se sostiene en relaciones económico-sociales capitalistas neoliberales, todo lo que esta fuera de las normas impuestas y que se resisten al modelo de globalización es secundario, marginal y si es posible intentan desconocerlo con una exclusión deliberada, al punto de definirlo como delito, que esta fuera de la ley y que atenta contra aquella, por ello al quehacer legal indígena lo consideran como: crónica roja al castigo por mano propia, y nada más, cuando se ha demostrado en la práctica su efectividad en la resolución de las controversias lo minimizan diciendo que son meros mecanismos alternativos de resolución de conflictos, pero **nunca lo reconocen como un quehacer milenario, colectivo, inmediato, ágil, justo y duradero sustentado en una institución sólida que le permite, constituirse en un verdadero sistema legal de los pueblos y nacionalidades indígenas.**

**Al responder y ser parte fundamental de una organización social, éste sistema legal, necesariamente se constituye en un eje de consolidación y desarrollo de esta colectividad milenaria, de allí que esta institución se caracteriza por lo siguiente:**

**1.- Es milenaria.-** viene al igual que la existencia de las propias colectividades, un autor manifiesta: “ **Los pueblos están sometidos a sus propias leyes porque éstas derivan de su autoridad como pueblos**”, allí la importancia y ligazón de su origen al nacimiento de un pueblo.

**2.- Es colectiva.-** no pertenece a tal o cual Cabildo, a tal generación, peor a autoridad alguna, pertenece a la colectividad entera de ayer, de hoy y de mañana, no es derecho u obligación individual su ejercicio y aplicación, es responsabilidad comunitaria.



**3.- Esta en permanente proceso de perfeccionamiento.-** al venir de generación en generación le permite estar en proceso de perfeccionamiento, sin alcanzar a ser la respuesta última a cada realidad y circunstancia que se presenta para su tratamiento.

**4.- Es ágil, oportuna y dinámica.-** al ser un quehacer colectivo que repara antes que reprime, optimiza, prioriza y utiliza al tiempo como medida reparadora, lo que le permite dar tratamiento y resolución en un tiempo relativamente corto.( como dirían los entendidos en leyes es sumario)  
Junto a la agilidad se une la oportunidad, al unirse estos dos elementos generará como resultado la dinámica del sistema legal indígena.

**5.- Es justa.-** en controversias el resultado puede aparecer justo o injusto dependiendo del lado de los intereses que uno se encuentre, pero al ser un quehacer colectivo, sumario, dinámico, etc., este sistema tiene pocas posibilidades de constituirse en injusto, además en su ejecución, el control y participación social plena son su garantía.

**6.- Es oral.-** no esta escrito en textos, ni es parte de la historia escrita, es un quehacer que se transmite en las leyendas, mitos, en las reuniones familiares, de la colectividad y en toda la vida diaria de estos conglomerados humanos.

Podemos intentar un sencillo resumen y manifestar: **Que el Sistema Legal Indígena se adapta a los diferentes lugares y tiempos, de acuerdo a los modos de vida y a la realidad de cada Pueblo o Nacionalidad Indígena.**

## **DIALOGO DE CULTURAS: HACIA EL RECONOCIMIENTO DEL OTRO**

**Luis Macas**

La lógica del sistema occidental capitalista, el modelo económico neoliberal, la época de la globalización y la fuerza de la transnacionalización ideológica que vive la humanidad, son los que con agresividad han atentado contra la sobrevivencia y la resistencia de las diversas entidades culturales, sociales, políticas e históricas originarias. Por lo que es uno de los tiempos, históricamente el más violento que soportamos las culturas originarias, pero el menos reconocido por la humanidad, por las sociedades y los Estados nacionales con relación a los pueblos y naciones indígenas de nuestro continente.

No es menos cierto, que el sistema que atraviesa la historia presente basada en modelos y patrones de vida viciadas de prejuicios coloniales y esquemas totalmente enajenantes para los pueblos indígenas, son los que provocan una rápida descomposición social y cultural de nuestras sociedades con la agravante de la desaparición abrupta de identidades vivas, en el mundo de la homogenización que genera la modernidad, paradójicamente, reverenciada por casi todos nosotros. Los Estados Nacionales en América Latina, que es la constitución de una historia aún no esclarecida, vista y escrita desde el conquistador, versión reproducida por algunos científicos sociales actuales, en las que se refleja la visión eminentemente eurocéntrica, la misma que establece la supremacía de la cultura dominante sobre las culturas originarias. Esta visión limitada constituye aún como el único recurso y fundamento válido, en la justificación y explicación del desarrollo de la sociedad y cultural latinoamericana, con el menos cabo absoluto de la existencia de la diversidad de sociedades y culturas en América. El esfuerzo e intencionalidad óptima ha sido, en el caso de la presencia de una cultura diferente, plantearse la absorción cultural y social o lo que prefieren llamar desde las agendas gubernamentales o estatales, la "INTEGRACION" al proceso de desarrollo de las sociedades del Estado nacional como un modelo ideal de vida, cuando en realidad significa un proceso de exclusión y desaparición de la diversidad de culturas y pueblos de estas regiones del mundo.

Este proceso agresivo de pérdida de identidades y por ende la desaparición de la identidad nacionales, hecho que conlleva a una profunda crisis de valores y comportamientos, a la destrucción de instituciones válidas que norman las relaciones sociales, especialmente en las sociedades indígenas, como es el diálogo. Cuando la era de la expansión tecnológica y la superposición de la escritura sobre la PALABRA en la historia del momento es evidente, también el valor INSTITUCIONAL del DIALOGO se ha convertido en el simple ejercicio mecánico de segundo plano, especialmente en la concepción y cotidianidad de la cultura occidental y las culturas dominantes locales.

Tratándose de nuestras culturas, la institucionalidad del diálogo imprime

validez, por sobre los códigos escritos, otros signos como los quipus inclusive; por tanto este sistema (por cuanto el diálogo para nuestros pueblos, es considerado como un sistema y método de vida) constituye verdadera autoridad, poder y sobre todo convocatoria, establece las relaciones interpersonales y la reproducción de la cultura, la historia de generación en generación, permite el reconocimiento de realidades diversas. Pero de ninguna manera afirmaríamos la designación a las naciones originarias o pueblos indígenas, de lo exclusivamente orales en la comunicación.

Al introducirnos al tema del DIALOGO de culturas, es importante hacer algunos señalamientos puntuales que son necesarios desde nuestro punto de vista:

Es que el contexto del análisis y debate de las Ciencias Sociales, adquiere una configuración y dinámicas diversas, particularmente en las dos últimas décadas y a partir de la emergencia y evolución del movimiento indígena como sujeto histórico y como actor social y político en las Américas. Este hecho, permite la modificación de métodos y esquemas establecidos en función de admitir forzosamente conceptos y categorías nuevas y acceder a la comprensión de dimensiones distintas, de visiones milenarias pero vigentes, las mismas que significaron un aporte permanente a la cultura universal y que ahora contribuyen hacia el enriquecimiento del universo de las Ciencias.

La conceptualización de la interculturalidad, la plurinacionalidad, el reconocimiento de la diversidad cultural en América Latina y el Continente, entre otros, ha sido el resultado del ejercicio y la acción implementada desde los pueblos y las naciones indígenas. Este tratamiento, en su verdadero contenido, son temas que se profundizan en las décadas del ochenta y noventa; es cuando ha cobrado una inusitada evolución cualitativa, hacia a las formas colectivas de aporte a las culturas y ciencias universales, como son las prácticas y reflexiones desde las identidades locales y originarias, en el marco de la búsqueda a superar el clima y coyunturas adversas generadas por la crisis global que vive la humanidad y por la sobrevivencia de las identidades locales.

Sin duda alguna, estas categorías y conceptos, como lo han calificado algunos pensadores de subyacentes; obviamente nace desde las experiencias de lucha e iniciativa de cambios de nuestros pueblos, pero desde un análisis y reflexión colectiva en consenso con otros sectores sociales y populares, alcanzadas ya sea en contextos nacionales como también a nivel internacional. Por lo que, nos atrevemos a decir, que las dos décadas han sido ganadas para los pueblos indígenas, en cuanto a la concreción de sus luchas por sus derechos y los cambios suscitados hacia una redefinición del Estado y la sociedad .

## **EXPERIENCIA NACIONAL**

Los acontecimientos políticos y sociales que registra la historia ecuatoriana, a lo largo de las dos últimas décadas, está patentada por la irrupción y

surgimiento de un movimiento social más importante de los últimos tiempos, la presencia activa de las nacionalidades y pueblos originarios, o indígenas como nos hemos denominado.

Este acontecimiento protagónico, se desenvuelve en un contexto cotidiano de contradicciones entre los pueblos indígenas y el Estado, hechos que suscita en cualquier parte del mundo: En un país donde prevalecen los prejuicios sociales, la exclusión, la negación en los legítimos derechos de nuestros pueblos es común; la pobreza y la miseria se agudizan insosteniblemente; la corrupción y la impunidad están al orden del día; la ingobernabilidad es propio del sistema político en nuestro país; una crisis de valores en su máxima expresión. Situación insuperable, por cuanto el “modelo ideal de vida” ha llegado a su total desmoronamiento. Entonces, el concurso de otros actores fundamentales de la sociedad, como los pueblos indígenas, es muy importante desde nuestro entender.

El escenario difícil y de alto riesgo para los intereses de la gran mayoría, arranca con una gran despliegue de fuerzas cuyo objetivo es la de organizar y fortalecernos procurando una dinámica hacia lograr una constitución estructural y orgánica desde lo local hasta construir una estructura organizativa nacional, el mismo que se constituye en un espacio adecuado de todas las doce nacionalidades y trece pueblos que conformamos la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador CONAIE. En esta realización, concurren algunos ejes temáticos de reivindicación que articulan el movimiento indígena: desde el cuestionamiento a una estructura de Estado y el sistema político; la exigencia al Estado por el reconocimiento de los derechos sociales y políticos de nuestros pueblos; por ejemplo el reconocimiento de la diversidad social y cultural de nuestro pueblo, la implementación de la reforma estructural del Estado, entre otras, a partir de iniciativas y propuestas y abrir espacios de debate, consensos y una gran concertación nacional a través del dialogo.

La tarea de la construcción de la unidad estructural del movimiento indígena gira también alrededor de estos ejes, necesariamente estará orientada a un gran reencuentro histórico de los pueblos; es decir que, progresivamente la búsqueda de un eje que exprese la constante o el mínimo común para todos ha sido la meta. En este propósito, se instaura lo que hemos dado en llamar LA MOVILIZACION PARA DIALOGO, dando el valor original de nuestros pueblos a la institución del dialogo, y es el espacio donde se produce el análisis y el debate interno de las Nacionalidades y Pueblos, es donde se logran los consensos, es la reproducción de la cultura e historia de los pueblos, se norman y legitiman acuerdos. Estos procesos milenarios son los que se ponen en juego, cuando decimos que las propuestas tienen validez, que el avance cualitativo del movimiento indígena es tal, en tanto en cuanto, sea capaz de catalizar y principalice en sus acciones, PROPUESTAS GLOBALES y estructurales de cambio.

En este contexto, el PRIMER CONGRESO DE LAS NACIONALIDADES Y PUEBLOS, del mismo modo que, LOS LEVANTAMIENTOS DE LOS

NOVENTA, constituyen los hechos significativos por el reconocimiento de las identidades vivas y los derechos fundamentales, la revisión de una estructura y sistema inapropiados. Una lucha que ubica a un país en una situación difícil: atrasado, subdesarrollado, cargada de prejuicios, su institucionalidad y su sistema político cuestionada; pero la sabiduría milenaria y la hazaña de los hombres, mujeres, niños y ancianos, en sus luchas en plazas, carreteras, ciudad y campo, han sido siempre propositivos, y en función de establecer la práctica del diálogo en nuestro país, ha sido la meta de la PROPUESTA INDIGENA.

Además la incidencia significativa de estas luchas en la sociedad nacional que radica en una toma de conciencia sobre su identidad, una transformación cultural acelerada de la sociedad nacional; es decir que, la presencia y lucha indígena en los últimos tiempos ha suscitado un remezón en la práctica y concepción de la realidad histórica y cultural hacia el reconocimiento de la sociedad ecuatoriana como tal, (como sociedad mestiza), un gran paso en el camino a instaurar el proceso de dialogo de culturas, que se reconoce como un problema estructural.

En el contexto de un dialogo de las culturas, es necesario señalar como premisas que son irrenunciables:

El reconocimiento de la diversidad cultural, social, regional; es decir, que prevalecerá la aceptación de que somos distintos pero que propugnamos objetivos comunes;

El respeto mutuo para el establecimiento y sostenimiento del diálogo;

La importancia profunda de los valores endógenos de las culturas, como CONTENIDOS y sustentación del diálogo;

Un proceso de diálogo estará dirigida por una unidad colectiva, lo que significa que en nuestro país necesariamente funcionará un liderazgo colectivo, es decir, la fórmula de los consensos.

La movilización indígena que posibilita su UNIDAD, está encaminada hacia el DIALOGO y la búsqueda de la unidad en la diversidad, los levantamientos que procura definir y sustentar una PROPUESTA GLOBAL, estarán basados en contenidos reivindicativos y generales fundamentalmente hacia lograr el consenso con otros sectores de la sociedad, pero que no se ha logrado implementar las condiciones necesarias para ese dialogo intercultural, que posibilite la sustentación de propuestas comunes en el escenario nacional frente al Estado, la sociedad y la cultura dominante.

Precisamente, la aceptación y el tratamiento de una dimensión distinta, LA DIVERSIDAD, se ha convertido, hoy por hoy, en un verdadero conflicto para el Estado y en un sector de la sociedad cuya práctica y concepción está viciada de prejuicios y radica aún la visión eurocéntrica de la homogeneidad de la

sociedad, de la cultura, de los valores, de los conocimientos y de las formas de vida en general; menos podemos pensar, en la voluntad de admitir la presencia real de la diversidad de culturas y la posibilidad de avanzar en un proceso serio de diálogo de culturas desde la iniciativa indígena, o la búsqueda de condiciones que permitan el inicio, de lo que denominaríamos, LA INTERCULTURALIDAD de los pueblos.

Empero de aquello, para los pueblos indígenas, estas luchas por instituir la práctica del dialogo, una herencia histórica milenaria que procura arribar a acuerdos, resolución de conflictos, consensos y concertación, este prolongado aprendizaje al interior del mundo indígena ha significado el verdadero reencuentro y el reconocimiento en nuestros principios y valores; alcanzando a institucionalizar esta práctica, cual es LA CULTURA DEL DIALOGO, cuyos resultados advierten en nuestras agendas diarias: el control social, la transparencia, la tolerancia, el respeto mutuo. Pero sobre todo, el diálogo en base a un contenido real; se ha convertido en una bandera de lucha para nuestras nacionalidades y pueblos. Las propuestas de LA CONSTRUCCION DE UN ESTADO PLURINACIONAL, LA TERRITORIALIDAD, LA AUTONOMIA, entre otras, datan de una construcción en base ha ejercicios permanentes de la reflexiones y consensos entre todos los pueblos.

Esta escuela, con una riqueza permanente de sabidurías y experiencias ha dado lo que los quichuas denominamos: CAUSAYMANTA RIMANAKUY, dialogo para la vida, o la vida en diálogo.

## **EL DIALOGO Y LA INSTITUCIONALIDAD**

En un contexto, del desconocimiento deliberado de la realidad, esquemas de pensamiento aún coloniales, la PRACTICA Y LA CULTURA DEL DIALOGO se traslada a la institucionalidad misma del Estado. Esta evolución cualitativa del movimiento indígena, significa romper los dogmas, esquemas y mitos; y forzar la voluntad política de los representantes del poder y de los sectores dominantes, en función de converger hacia la instauración de la práctica del diálogo. La experiencia concreta, nos ha dado enseñanzas, que sin la presión social, a través de los levantamientos, donde la barbarie de una represión inhumana, ha sido el lenguaje de los gobernantes, poco o nada se ha logrado como saldo positivo e cuanto a la práctica del dialogo. No existe hasta el momento indicios hacia el aprendizaje de un dialogo social en nuestro país y no se avizoran las condiciones ni remotamente en procura de concretar un dialogo cultural e histórico precisamente por los problemas estructurales que viven nuestras sociedades.

Por las características que entraña este proceso, hemos dado en llamar LEVANTAMIENTO PARA EL DIALOGO, porque en las experiencias vividas, lo primero ha sido el lenguaje del levantamiento para luego sentarse en la mesa del diálogo. La gran convocatoria para el diálogo desde la sabiduría milenaria, siempre encuentra un eco, la unidad en la movilización indígena a partir de una

propuesta y dado que el contenido de la propuesta es controversial provoca convergencias y divergencias, consensos y disensos, es decir que, lo rescatable en cada uno de estos eventos es que el Movimiento Indígena instrumenta una iniciativa, LA PRACTICA DEL DIALOGO con el Estado y ha dejado marcada una demostración fehaciente de que las condiciones y capacidades desde el movimiento indígena para incidir en el diálogo aún que sea momentáneas son perfectamente realizables desde la unidad y la sustentación de la propuesta.

El salto cualitativo de la protesta a la propuesta, creemos que es importante reflexionar en tanto en cuanto la lucha coyuntural y puntuales no signifiquen la dispersión de la lucha estratégica, pero tampoco estas sean minimizadas en su tratamiento. Los planteamientos indígenas recogen desde las luchas reivindicativas propias, la tenencia de la tierra, educación intercultural bilingüe, hasta propuestas de carácter político: reforma constitucional, convocatoria a una Asamblea Constituyente, la Construcción del Estado Plurinacional, entre otros. Lo importante en el tratamiento de los temas son los resultados, sin descuidar la práctica del diálogo que creemos que ha sido el único sector social que ha luchado por la realización de ésta práctica como institución, que lo recatamos así:

La iniciativa indígena se convierte en una lección y enseñanza sobre el dialogo para el Estado y los sectores que ostentan el poder;

La presencia y la movilización indígena, rompe el silencio y la indiferencia histórica en tiempos de la modernidad, para imponer el dialogo;

La propuesta indígena, logra los consensos con diversos sectores sociales e instituciones progresistas del país;

El Movimiento Indígena se constituye en el actor y protagonista fundamental del proceso de dialogo en el país;

El diálogo, es válido para la resolución de los problemas nacionales en tanto existan voluntades, pero fundamentalmente para el reconocimiento en nuestra realidad histórica y cultural en el proceso de fortalecimiento de la identidad nacional;

No se resuelve el tema de la interculturalidad, si no se fomenta la cultura del dialogo, la controversia del tema de la diversidad y la aceptación a lo distinto, es decir el reconocimiento del otro está presente.

## **UNA PROPUESTA PARA EL DIALOGO**

Frente a los acontecimientos que la historia registra, frente a los conflictos, crisis y confrontaciones, hemos privilegiado la vía del DIALOGO y la

PROPUESTA, la utilización de nuestros propios mecanismos de lucha. Esto es, el tratamiento sostenido de una AGENDA propia, con el propósito de orientar siempre hacia el cambio, o la menos incidir en cambios más profundos del sistema. En este marco, y a lo largo de las dos décadas, se han obtenido algunos resultados del diálogo social y la presión a los gobernantes:

Reforma constitucional a través de la Asamblea Constituyente con participación de representantes indígenas, cuyo producto final es la inclusión y legislación de los DERECHOS COLECTIVOS. Un hito sin precedentes en la historia Constitucional de nuestro país, aunque no reflejan réditos esperados, en los cambios políticos, sociales, económicos y culturales a nivel global.

Otro hecho de singular acontecimiento, es la institucionalización de la educación intercultural bilingüe. Esta propuesta desde los pueblos indígenas hacia a convertir el sistema educativo del país en un modelo alternativo, fue dirigida prejuiciadamente a la población indígena únicamente, donde el impacto es limitado, para los propósitos de avanzar en el reconocimiento de la identidad nacional.

En el levantamiento y la toma de Quito, el Movimiento indígena demostró que fue lo suficientemente capaz de establecer políticas y estrategias de lucha a fin de detener los condicionamientos del Fondo Monetario y las pretensiones del Banco Mundial, cuya boracidad estaban dirigidas a la privatización de las áreas estratégicas y los recursos naturales; por todas estas razones, el movimiento indígena y la CONAIE ocupa un lugar de mucho respeto y credibilidad en la sociedad.

El saldo positivo, de este largo recorrido evidencia un acercamiento desde las direcciones sociales y populares. El reconocimiento hacia dentro, está marcado por la aceptación de la diversidad y consecuentemente, se admite la existencia y presencia del otro, lo que no sucede desde la dimensión del poder, dejando en tela de duda el mundo unidimensional, de la verdad absoluta y de creencias y formas de vida homogéneas.

La dinámica del reencuentro, ha tomado cauce en el mundo indígena desde las prácticas del diálogo. El desafío en la época de la globalización y en tiempos de la modernidad, es precisamente transformar la historia y el establecimiento de la armonía entre nosotros y la madre naturaleza. El diálogo debe convocarnos hacia el reencuentro de pueblos, sociedades y culturas. Si quinientos años hemos vivido juntos pero de espaldas, es necesario mirarnos de frente y reconocernos en el diálogo.

De todas maneras, a pesar de que la modernidad se nos viene como un torbellino arrasante contra las culturas indígenas o distintas a la occidental, el proceso de reconstrucción debe estar en proceso de fortalecimiento y su cobertura por todas las Américas, y cumplir la misión de indianizar América. Si tomamos en cuenta la óptica del Norte, nuestra América es india; la única transformación que ha sufrido durante los quinientos años y más, es un



proceso de aculturación en mayor o menor grado.

## **LA POLITICA DE PRESERVAR EL KECHWA**

**Martina Masaquiza**

Desde el pasado hemos sido pueblos colonizados y controlados físicamente por los Españoles. La religión, las instituciones educativas, el sistema gubernamental, el sistema económico, son controlados por los mestizos y usados como instrumentos de dominación y control sobre nuestro Pueblo. A los indígenas no se nos ha permitido tener el control de nuestras propias instituciones. Las iglesias y las escuelas y ahora la televisión y la radio, han sido los principales instrumentos que han sido utilizados como armas de ataque a nuestra cultura, con el fin de lograr la pronta asimilación.

El propósito fue borrar nuestra cultura, nuestro idioma, nuestras creencias, nuestra historia; y, a propósito, ignorar y negar nuestros derechos humanos. Por ejemplo, si comparamos la historia de los Afro-Americanos a la de los pueblos indígenas de Abya-Yala, podemos ver que los Afro-Americanos, aunque en estado de esclavitud, se les permitía tener sus propias iglesias y escuelas. Dentro de ellas, los Afro-Americanos cultivaron su propio liderazgo y una consciencia colectiva y defensora. En cambio, los pueblos indígenas no han sido permitidos de proteger, formar o controlar sus propias instituciones educativas, o mantener y desarrollar sus propias religiones, sino fueron imitaciones débiles de religiones cristianas.

Como pueblos cautivos, siempre hemos sido puestos bajo el control de misioneros y maestros de los pueblos invasores. Así, como hemos sido colonizados mentalmente, sin instituciones nuestras, no es sorpresa que los pueblos indígenas hayan tenido dificultad en cultivar liderazgo y una fuerte consciencia colectiva.

Al principio de la dominación mestiza, tanto el gobierno mestizo, como la religión cristiana, tenían poco control sobre nuestros pueblos. En nuestras comunidades todavía podíamos hablar nuestros idiomas, y practicar nuestras culturas. Hoy, en cambio, nuestras comunidades son invadidas severamente por misioneros y mensajes a través de los medios de comunicación masiva, como la radio, prensa y televisión. Estas nuevas instituciones electrónicas aceleran la destrucción de nuestros idiomas y nuestra identidad, así como nuestra memoria como Kechwas.

### **Es un problema la asimilación cultural?**

Algunos indígenas consideran que el aprendizaje del idioma Español y otros elementos de la cultura mestiza no son un problema, sino un avance que permite el progreso económico y social. Consideran que el saber el idioma Español, les permite hacer uso de las instituciones mestizas como: arreglos de las tierras, acceso a los servicios bancarios; así como entrenamiento profesional. Dado que casi todos los materiales de lectura (incluyendo

materiales técnicos, materiales de negocio, materiales gubernamentales) están escritos en Español. Incluso, muchos indígenas piensan que debemos olvidar nuestro idioma y cultura Kechwa.

Vale la pena analizar si el aprendizaje del idioma Español sería la solución. El Español no solucionaría todos los problemas que afrontan los pueblos indígenas, al contrario, se puede ver que la represión de idiomas e identidades indígenas, aumenta la confusión social y contribuye a los problemas, como el alcoholismo y la alta tasa de fracaso en la educación formal. Además, los indígenas debemos gozar de sus derechos culturales, lingüísticos, y territoriales. El optar por el aprendizaje solamente del idioma Español a cambio de la eliminación del Kechwa, estaríamos dejando de ejercer uno de nuestros derechos primordiales, como indígenas. Por otro lado, los niños monolingües Kechwas tienen el derecho de alfabetizarse y educarse en su propio idioma. Paralelamente a la educación en Kechwa los niños aprenderían el Español.

Por otro lado, el estado Ecuatoriano tiene la obligación de satisfacer las necesidades e intereses de la población. De manera que los gobernantes y servidores públicos son los obligados a servir a los gobernados, en su propio idioma.

Los indígenas, con cierto liderazgo político, deberían participar activamente en la búsqueda de la solución al problema para evitar la muerte de nuestro idioma Kechwa. El idioma, para los indígenas, es el medio que nos une, nos ata, y es la madre del pueblo. Si muere el idioma, nos debilitamos más, porque el idioma es nuestro medio de unificación política. Si el idioma desaparece, también la fuerza social del movimiento indígena se debilitaría.

### **Qué debemos hacer, entonces?**

Primero tenemos que revitalizar nuestro idioma, usándolo activamente en todas las esferas de la vida, en lo educativo, en lo económico, en lo político, y en el hogar. Para ello se necesita conciencia, voluntad, y lealtad de parte de los indígenas; así como el apoyo financiero y legal del estado. A los hermanos mestizos pedimos respeto hacia nuestro idioma y nuestra cultura, así como nosotros hemos respetado y aprendido el idioma del mestizo.

Debemos reconocer que el idioma es un instrumento político. Los mestizos, por ejemplo, usan el Español para fomentar su dominación sobre nosotros. Cuando todos los actos y decisiones en el sistema judicial están conducidas en Español, no importa si algunos de los afectados no entienden, el sistema judicial está conducida para servir los intereses de los mestizos, no de los indígenas. En los pueblos hay muchos cuentos verdaderos de cómo un mestizo u otro ha usado el sistema judicial para falsificar papeles y robar terrenos de Kechwa hablantes que no pudieron defenderse en un sistema designado para servir a una sola etnia. Lo siento mucho en decir, pero también hay cuentos verdaderos de indígenas quienes han aprendido el idioma Español

muy bien, han seguido el modelo mestizo y han usado el sistema mestizo, y la corrupción del sistema mestizo, para robar de otros indígenas o para explotar los tradicionales del Pueblo. Más que la dominación total en todas las instituciones públicas y en todos los medios de intercambio de información, el uso común del Español continuamente refuerza una jerarquía que pone los pueblos indígenas al grado más bajo del orden social. Vivimos en una sociedad colonial, no democrática ni igualitaria cuando en cada conversación con mestizos nuestro idioma está automáticamente empujado por un lado para que el Español domine. Si el estado tiene la ambición de algún día sea democracia, hay que buscar remedios que hará del estado un instrumento que sirve a todos los pueblos con justicia. Mientras tanto, nosotros también debemos cultivar formas defensivas y progresistas en las cuales usaremos el Kechwa como instrumento para desarrollar nuestras fuerzas como pueblos indígenas.

Para recuperar nuestro idioma, nosotros los Kechwas tenemos que tener control de éste. No podemos seguir permitiendo que los mestizos o extranjeros académicos decidan por nosotros sobre asuntos de nuestro idioma.

Lo que quiero decir es, que nosotros tenemos el derecho y la capacidad de decidir por nosotros mismos. Además, nosotros somos los dueños de los idiomas. Mientras que los extranjeros son ajenos a nuestra cultura, y nuestras necesidades. Los extranjeros solamente vienen a hacer investigaciones sobre nuestras comunidades y nuestros idiomas. Ellos no afrontan los problemas de represión de que somos víctimas, y muchas veces como estos investigadores - académicos, no recomiendan posibles soluciones a nuestros problemas. Muchas veces solamente describen los idiomas y/o los problemas que tenemos, haciéndose pasar por expertos de nuestra propia cultura. Generalmente, ellos no tienen interés en que los idiomas tengan un buen funcionamiento en el mundo de hoy.

Aunque los académicos extranjeros, incluyendo europeos, estadounidenses e hispano hablantes, han escrito libros sobre la gramática Kechwa, así como diccionarios, lo han hecho con fines académicos, para tener éxito profesional, pero no para informar o enseñar a los indígenas. Por supuesto, existen varias traducciones de la biblia del imperio cristiano que solamente tienen el fin de evangelizar a los indígenas, sin respetar a los valores culturales propios. Muchos de los misioneros vienen con la idea de salvar, conquistar, o civilizar nuestras culturas. Es decir, para borrar nuestra identidad, para colonizar nuestra mente, poner su historia sobre la nuestra, y debilitar nuestra fuerza política como Pueblo. Aún los académicos puros, por lo general, no han producido materiales prácticos para el uso del Pueblo. La mayoría de sus libros han sido para impresionar a otros académicos en sus propios países.

Los indígenas debemos prestar atención a nuestros lingüistas, pedagogos, sociólogos, antropólogos y maestros Kechwas conscientes que trabajan directamente con las comunidades indígenas.

Este es un reto nuestro, y será nuestra decisión de cómo hacerlo. Por eso diría que debemos participar más activamente en este proceso, así como tomar decisiones independientes. Claro que debemos ser abiertos en aceptar opiniones y sugerencias de soluciones de los profesionales mestizos, pero la toma de decisiones es nuestra, pues debemos ser los protagonistas. Por ejemplo, ya es momento en que debemos estandarizar el Kechwa. Necesitamos estandarizar para no estar con tantos problemas dialectales y producir materiales Kechwas que puedan ser utilizados en cualquier lugar de los Andes.

Pero aún más importante, es la fuerza política que podemos recuperar cuando nos unimos como Pueblo y tomamos los pasos para resolver nuestros problemas. Los Kechwas decidiríamos cómo debemos escribir el alfabeto Kechwa, no sólo a nivel local, regional o de país, sino que aún a nivel de los Andes. Debemos unirnos todos los hermanos Kechwas de los países: Ecuador, Perú, Bolivia, partes de Argentina, de Chile y de Colombia. Cuando comencemos hacer esto, estaremos tomando control de nuestro futuro.

Para sobrevivir con la fuerza política de nuestro idioma en este siglo necesitamos escuchar, discutir, y entender las noticias del mundo entero y noticias de otros Pueblos indígenas, y mejor si es en nuestro propio idioma Kechwa. Las mismas tecnologías que ahora están debilitando los idiomas indígenas se puede utilizar para protegerlos. Por ejemplo, la red internacional de computadoras, el Internet, se puede usar para formar redes de noticias, informes educativas, liderazgo, e intereses mutuos entre pueblos indígenas. Ahora hay radios comunitarios que cuestan como \$2,000 para los equipos. Hay organizaciones internacionales que les interesan en proteger los idiomas indígenas. El servicio de noticias Británica, el BBC, produce noticias internacionales diariamente en decenas de idiomas. Hay servicios de noticias indígenas que funcionan en Guatemala, Canadá y los Estados Unidos. Si tenemos el deseo, podemos usar éstos recursos para servir a nuestros pueblos y proteger los idiomas. Si ponemos informes y herramientas prácticas en Kechwa adelante del Pueblo, el Pueblo los usará y nuestro idioma vivirá y crecerá.

Igualmente necesitamos saber, pensar y hablar en Kechwa de los asuntos de nuestro Pueblo. Si los dueños de negocios son Kechwa hablantes también deberían usar rótulos en Kechwa y Español para que tenga mayor fuerza nuestro idioma.

Ahora aprovechando el mundo tecnológico que tenemos en nuestras manos debemos tener contactos directos con líderes de otros pueblos indígenas para compartir nuestras experiencias, sugerencias y soluciones.

Los Pueblos Kechwas debemos estar en redes de conferencias, compartiendo noticias e ideas, y aprovechar cuantos recursos sean posibles. Debemos tener congresos de Kechwa hablantes en el cual se persigan las siguientes metas:

- 1 Promover el uso del Kechwa en todos los niveles, tanto oral como escrito.
- 2 Estandarizar el Kechwa y promover los materiales de Kechwa estandarizado.
- 3 Producir materiales de enseñanza para escuelas Kechwa hablantes. En los materiales deben ser incluidos métodos de enseñanza Kechwa, nuestra historia, ciencias sociales, matemática, así como áreas prácticas para el Pueblo Kechwa.
- 4 Crear institutos Kechwas con programas de enseñanza del Kechwa por radio, televisión y producir periódicos mensuales en Kechwa.
- 5 Formar grupos de líderes Kechwas, en todos los niveles, formales e informales, en el que se haga respetar la estandarización del idioma Kechwa. Que estos líderes sean modelos de hablar el Kechwa en público, mostrando orgullo y lealtad a su cultura y a su comunidad.
- 6 Construir redes de intercambio de noticias indígenas del Abya-Yala.
- 7 Promover la creación de una Academia de Lengua Kechwa para que sea la rectora de la promoción, desarrollo, actualización, y estandarización del Kechwa.
- 8 Que los maestros que trabajan en escuelas con programa de educación bilingüe, refuercen la enseñanza del Kechwa.
- 9 Fundar bibliotecas públicas en cada comunidad, para documentar nuestra historia propia y dar acceso a materiales prácticos y útiles al Pueblo Kechwa.

# DESARROLLO, CONOCIMIENTO Y PARTICIPACION EN LA COMUNIDAD ANDINA

Víctor Alejandro Campaña

## 1. Un punto de partida

La siguiente puntualización convoca al lector a un punto de encuentro en aspectos que son de general aceptación y que nos permitirá avanzar igualmente juntos en la construcción de conceptos que proponemos.

- La participación de la comunidad es indispensable en todo proceso de desarrollo local.
- La participación de la comunidad supone una negociación de funciones entre los actores del desarrollo local.
- En la sociedad la distribución social del trabajo expresa también la distribución social del conocimiento: agricultores, ingenieros, sacerdotes, médicos, etc.
- También en el nivel institucional los roles o trabajos expresan una distribución social de conocimientos: administradores, contadores, guardias de seguridad, comunicadores, etc.
- Los individuos y sus gremios defienden sus espacios o jurisdicciones de conocimientos: médicos, abogados, etc. La delimitación de jurisdicciones es un proceso dinámico que requiere una previa comprensión y aceptación por parte de los actores involucrados.
- El proceso de desarrollo local en la comunidad andina, aún no ha reconocido un ámbito de conocimientos exclusivos a la comunidad. En la mayoría de experiencias su participación se limita al aporte de mano de obra local, cuotas, alimentos y materiales del medio.
- Para lograr verdaderos espacios de participación en el proceso de desarrollo local, la comunidad debe identificar aquellos conocimientos que son indispensables en el proceso y que, al mismo tiempo, no se pueden conseguir sin su participación.

## 2. El conocimiento de la comunidad

Esta propuesta de fortalecimiento institucional ha identificado este ámbito de conocimientos de la comunidad, que son indispensables para el procesos de desarrollo local, y los define con los siguientes términos: **“Ordenamiento y control de los medios de producción”**.

Intentemos algunos acuerdos adicionales:

- Sin el conocimiento de los medios de producción disponibles en una comunidad (recursos naturales, recursos humanos, relaciones de producción, tecnología, etc.) no se pueden planificar ni ejecutar iniciativas de desarrollo.
- La forma de acceso a los medios de producción, por parte de los actores locales, es un conocimiento exclusivo de la comunidad en su conjunto.
- La construcción de este conocimiento exige un nivel de autoridad (consentimiento y conocimiento) que solo reside en la Asamblea. Ni las autoridades formales (cabildos) y menos aún especialistas, locales o externos, pueden construir y presentar este conocimiento.

### **3. Importancia del conocimiento de la comunidad**

#### **Aspectos conceptuales**

Como veremos en la segunda y tercera parte de este trabajo, el orden es un concepto que no ha recibido la atención que merece al momento de describir la realidad existente en una comunidad, al momento de pensar en el desarrollo como una estrategia que articula la realidad con una visión de futuro.

Los instrumentos propuestos por esta metodología de fortalecimiento institucional facilitan una lectura del ordenamiento y control de los medios de producción en la comunidad andina. Desde esta perspectiva, la enumeración y cuantificación de los medios de producción, constituye un paso previo para comprender su ordenamiento y control por parte de los actores locales.

Podremos notar, entonces, el carácter culturalmente determinado del ordenamiento y control de los medios de producción en una sociedad. La asociación de actores procedentes de diversas culturas en un proceso de desarrollo local específico hace aún más relevante tener en cuenta la dimensión cultural.

Debemos aceptar como una exigencia pedagógica la necesidad de partir de las estructuras de significado vigentes, precisamente este ordenamiento, si se quiere garantizar sostenibilidad en las propuestas de innovación.

Debemos reconocer la estrecha relación que existe entre este ordenamiento y las estructuras locales de gobierno. En el nivel interno, el control de los medios de producción se relaciona con la gestión más o menos democrática en la distribución de las oportunidades y de los recursos disponibles para el desarrollo de la comunidad. En el nivel externo, está en juego la capacidad de gestión de una lectura particular de la realidad.

El capítulo II pone énfasis en la construcción social de la realidad y en la importancia cultural, pedagógica y política de los ordenamientos pre-existentes.

El valor de un medio de producción (la tierra, por ejemplo) difiere de una sociedad a otra. Lo mismo ocurre con las formas de acceso a esos recursos.



Es decir que el ordenamiento y el control de los medios de producción están culturalmente determinados.

El desarrollo entendido como un proceso educativo debe partir de un esquema o estructura de significado pre-existente. En este sentido conocer el ordenamiento y control de los medios de producción en una comunidad determinada es una exigencia pedagógica.

El ordenamiento y control de los medios de producción es un asunto de poder y un asunto político. Las innovaciones y los cambios no dependen exclusivamente de la adquisición de conocimientos técnicos, sino, de la voluntad de varios actores.

El ordenamiento y control de los medios de producción es un asunto de poder y un asunto político, respecto a la sociedad nacional y a la globalización. Se trata de defender o no defender versiones alternativas de la realidad.

Al respecto, podemos anticipar que el Art. N° 1 de la Carta Constitucional del Ecuador, reformada en 1998, que declara a nuestro país como un Estado plurinacional y multiétnico, debe leerse como el reconocimiento oficial de la existencia de versiones alternativas de la realidad, que definen, al mismo tiempo, jurisdicciones de conocimientos y de esquemas motivacionales e interpretativos competitivos. Ordenamientos que actúan masivamente sobre los individuos que encarnan aquellas instituciones a través del cumplimiento de roles en su vida cotidiana.

Sin detenernos en las ventajas reales de orden político logradas por esta definición de jurisdicciones, tanto para los representantes como para los representados en el nivel nacional, esta propuesta permite que estos logros se expresen también en el nivel local.

Este ejercicio teórico y metodológico sirve, por una parte, como un instrumento de control de las estructuras sociales de representación política, por parte de la sociedad civil. Ya que, al presentar la realidad de la vida cotidiana como estructura interpretativa y de validación de las reflexiones políticas y de sus resultados prácticos, exige que esta prerrogativa de definir la realidad que asumen sus representantes, se sustente, no solo en expresiones culturales superficiales o en estereotipos, sino, en las prácticas vigentes que garantizan la supervivencia biológica y cultural del pueblo que representan.

Por otra parte, este ejercicio teórico y metodológico sirve como un instrumento de control de las esferas científica y técnica por parte de la comunidad en su conjunto. Ya que, presenta a la realidad de la vida cotidiana como estructura interpretativa y de validación de las reflexiones y prácticas científicas y técnicas.

### **En el proceso de desarrollo local**

El conocimiento del ordenamiento y control de los medios de producción permitirá a la comunidad exigir la alineación de tiempos y recursos necesarios para el cumplimiento de al menos las siguientes actividades típicas de todo proceso de desarrollo local:

Formulación de “líneas de base”, de las cuales el ordenamiento y control de los medios de producción constituye una “hoja de trabajo” o un “documento de origen”.

La promoción y aprobación de proyectos, actividades que dependen del ordenamiento y control de los medios de producción como esquema motivacional y estructura de significado.

La selección de protagonistas y de “beneficiarios”. En función de las oportunidades reales de acceso a los medios de producción y al cumplimiento de compromisos al interior de la comunidad.

Seguimiento y evaluación de proyectos, actividades en las cuales la “línea de base” funciona como un esquema interpretativo.

En conclusión, la toma de conciencia por parte de la comunidad de los conocimientos que aporta al proceso de desarrollo local, unida al desarrollo de habilidades para su actualización y presentación autónoma, fortalecerá su capacidad de negociación al momento de dividir funciones con otros actores del desarrollo local.

Nótese que no se ha tratado aquí de garantizar solvencia “técnica” ni para la gestión de recursos económicos, ni para la gestión de recursos humanos (equipos técnicos, por ejemplo). Dos tipos de roles para los cuales una comunidad con altos índices de analfabetismo generalmente no está preparada.

Al mismo tiempo, nótese que estos servicios técnicos resultan instrumentales si se los compara con la capacidad de construir líneas de base y de evaluar resultados que, según esta propuesta, pueden asumir perfectamente las comunidades locales.

#### **4. Actualización y gestión del conocimiento de la comunidad**

La construcción del ordenamiento y control de los medios de producción en la comunidad andina se consigue a través del desarrollo de conocimientos, habilidades e instrumentos en tres niveles:

Trabajo de campo

- Selección y capacitación de responsables comunitarios.
- Diseño, construcción y manejo de material didáctico.
- Talleres para la comprensión y manejo de la propuesta metodológica.
- Talleres de campo para la aplicación de la propuesta.
- Talleres de presentación de resultados del trabajo de campo.
- Reglamentación básica, en asambleas generales, para la actualización y gestión del conocimiento de la comunidad.

#### Preparación de informes escritos

- Equipamiento de OSGs. (Muebles, computación, cámara de fotos y suministros básicos.)
- Selección y capacitación de responsables comunitarios.
- Diseño gráfico y de guías para el vaciado de la información.
- Elaboración de informe comunitario demostrativo.

#### Producción de mapas digitales

- Diseño e implementación de base de datos.
- Diseño e implementación de mapas digitales.
- Presentación de una “línea de base” a través de mapas digitales.

Sin el trabajo de campo no hay informes escritos, y sin los informes escritos no existe la posibilidad de traducir los resultados a imágenes visuales, que es lo que pretenden la producción de mapas digitales. En el trabajo de campo se involucra toda la comunidad en su conjunto y todo su conocimiento compartido. Las formas de presentación de esos conocimientos son aspectos importantes pero complementarios que pueden realizarse con el apoyo de especialistas locales o externos.

Sin duda alguna la mayor contribución de esta propuesta de fortalecimiento institucional consiste en definir las variables relevantes para la comunidad andina, en facilitar un material didáctico apropiado para una cultura oral y en facilitar un manual para el manejo de este material y para la representación en el campo del conocimiento de la comunidad.

El cronograma y el presupuesto requerido para el desarrollo de esta propuesta de fortalecimiento institucional están directamente relacionados con estos tres niveles de capacitación.

Por lo dicho en los párrafos anteriores, es fundamental el dominio comunitario del primer nivel y la apropiación de los productos finales del segundo y tercer nivel, que bien pueden ser construidos por especialistas externos o por especialistas de instituciones asociadas al proceso de desarrollo local. De ser este el caso, el cronograma y los recursos pueden ser divididos entre dos o más unidades operativas.

#### **5. El conocimiento de la comunidad en el proceso de planificación del desarrollo local.**

Con esto pretendemos delimitar estrictamente el alcance y las limitaciones de esta propuesta de fortalecimiento institucional.

Se limita a desarrollar conocimientos y habilidades para la "Descripción de la situación existente".

- Una buena descripción de la realidad existente interpela no solo a los esfuerzos realizados para construir la historia local y regional, sino, también a las etapas sucesivas de análisis y de formulación de hipótesis de desarrollo.
- Una equívoca descripción de la realidad existente conduce a un análisis defectuoso y a una formulación de hipótesis de desarrollo inconsistentes.
- Al final las hipótesis de desarrollo, y los proyectos que desencadenan, serán juzgadas (o deberían ser juzgadas), no por la ausencia de contradicción en su discurso, sino, por los cambios producidos en la situación existente.
- En conclusión las etapas de la planificación del desarrollo local, ilustradas en este esquema, no son equivalentes. Existe una etapa que es fundamental, mientras las otras son derivadas y dependientes.
- La naturaleza de las funciones (principales y secundarias) asigna estatus o importancia a los distintos actores. En este caso, la comunidad asume un rol protagonista.
- Esta propuesta de fortalecimiento institucional entiende la realidad como constituida por diferentes esferas. Prioriza la realidad de la vida cotidiana en tanto es la esfera interpretativa de todos los intentos técnicos, políticos, teológicos, estéticos, económicos, etc.

La propuesta de fortalecimiento institucional que está en sus manos **pone énfasis en los procesos de desarrollo más que en los proyectos específicos**. Aunque, como no podemos negar los procesos se manifiestan y se sostienen gracias a proyectos específicos.

## **6. Un servicio que genera ingresos**

Los resultados logrados a través de estos eventos de capacitación le preparan a la comunidad para ofertar en forma competitiva los siguientes servicios en proyectos concretos de desarrollo local:

- Formulación de "líneas de base"
- Promoción y aprobación de proyectos

- Selección de protagonistas y “beneficiarios”.
- Seguimiento y evaluación de proyectos.

Además de estas funciones explicadas en el punto 3 de esta presentación, los conocimientos y habilidades desarrollados al interior de la comunidad, además del equipamiento adquirido, le permitirán ofertar los siguientes servicios puntuales, tanto para las organizaciones filiales como para instituciones presentes o interesadas en intervenir en el área de influencia:

- Sistematización de experiencias.
- Eventos de concertación entre actores locales.
- Definición de estrategias de desarrollo
- Apoyo a la solución de conflictos
- Elaboración de mapas específicos de recursos
- Biblioteca y centro de documentación
- Banco de profesionales con experiencia en el área
- Banco de promotores locales
- Banco de fundaciones y ONGs. con experiencia en el área
- Banco de financieras nacionales e internacionales
- Banco de proyectos pendientes
- Programación de giras de observación
- Alquiler de casilla postal privada
- Alquiler de casilla electrónica privada
- Intermediación de becas y oportunidades de capacitación
- Servicios de secretaría, etc.

Por su presencia en el área, los tiempos y recursos requeridos serán menores a los tiempos y recursos requeridos por actores domiciliados fuera del área de influencia de la organización.

Un servicio que genera ingresos, no debe entenderse como que genera "utilidades". Sin embargo, del mismo modo que muchas ONGs locales sin fines de lucro; la organización local y sus dirigentes pueden legítimamente requerir que se cubran los costos de estos servicios.

Lo que sí se trata de decir es, que es una actividad "sostenible". Pues las habilidades e instrumentos adquiridos son necesarias en todos los proyectos de desarrollo y, más aún, convierten al desarrollo en un proceso continuo,

menos dependiente de la existencia de proyectos externos y por lo tanto menos intermitente.

## **7. La estructura y organización del texto**

**Una breve hojeada a este volumen nos invita a asociarlo con otras propuestas metodológicas de diagnóstico y planificación participativas. En verdad, está estrechamente asociado y se construye sobre esas experiencias. Para conocer el desarrollo de esta metodología le invitamos a revisar a partir de la página número 29 .**

Sin embargo, el tema escogido, “Desarrollo, conocimiento y participación en la comunidad andina” dirige nuestra atención hacia un nuevo aspecto no trabajado en las propuestas metodológicas existentes de diagnóstico y planificación participativas.

En el tema escogido podemos distinguir dos aspectos: qué hacer y cómo hacer. Lo primero que se propone hacer es revelar la importancia de los conocimientos con que aporta la comunidad ( o debe aportar) en todo el proceso de desarrollo local; lo segundo, es el método que indica cómo intentarlo.

La propuesta se desarrolla sobre un supuesto básico: la coexistencia de versiones divergentes en nuestro país en cuanto a modos de ordenar y controlar los medios de producción, en forma particular; y, de definir la realidad en forma general.

Para destacar la importancia del orden y de la jerarquía en todo intento de desarrollar una estructura preexistente (propia o ajena), como es el caso de la comunidad andina, está dedicado el Capítulo II.

El método y la metodología que aquí se proponen han sido creados para una cultura oral, caracterizada por una amplia socialización de todo mensaje. También tiene en cuenta la intervención de actores procedentes de culturas diferentes en el proceso de desarrollo de la comunidad andina.

Gracias a estudios existentes, que se mencionan más adelante, descubrimos que gran parte de la información que buscábamos ya estaba escrita (o más bien inscrita) en el espacio comunal (territorio, formas de acceso a la tierra, caracterización de dirigentes, organización social, actividades productivas, relaciones de género, etc.). Estas y otras orientaciones teóricas que se detallan en el Capítulo III guiaron el diseño y construcción de instrumentos, técnicas y materiales.

La propuesta metodológica ha sido validada con éxito en nueve comunidades quichuas puruháes de la Provincia del Chimborazo. Esto ha permitido sistematizar el trabajo y crear una guía práctica para personas e instituciones interesados en replicar la experiencia. La Segunda Parte (capítulos del IV al XV) explica, paso a paso, el proceso de los talleres de campo.

Por último, en la Tercera Parte se reproducen y se comentan los resultados de un trabajo de campo concreto. Estamos seguros que una lectura detenida de esos resultados demuestra la complejidad, la importancia y la exclusividad de los conocimientos que aporta la comunidad en su proceso de desarrollo local.

## **COALICIONES INTERÉTNICAS EN LOS AÑOS TREINTA: MOVIMIENTOS INDÍGENAS EN CAYAMBE**

**Marc Becker**

El 31 de marzo de 1932, Julio Miguel Páez, un hacendado blanco, quien era el arrendatario de la hacienda de Moyurco en el cantón de Cayambe, informó al Ministerio de Gobierno en Quito que cuatro días antes Antonio Lechón, un obrero indígena quien había dejado la hacienda hace más de un año, había regresado e intentado exigir un pedazo de tierra como su huasipungo personal. Los empleados de Páez en la hacienda se negaron a permitir a Lechón trabajar, y como resultado "los demás peones han abandonado el trabajo y se han insurreccionado". Páez le pidió al gobierno que enviara un escuadrón militar para suprimir el levantamiento indígena y reestablecer el orden en la hacienda (Egas 1932a:107). El gobierno respondió a esta demanda, y rápidamente envió las tropas que suprimieron la huelga. El gobierno acusó a cuatro peones indígenas (Marcelo Tarabata, Carlos Churuchumbi, Antonio Lechón y José Quishpe) de ser líderes del levantamiento y decidió expelerles de la hacienda. Los sirvientes en la hacienda, junto con los soldados, acorralaron los animales de los cuatro Cayambis y los pusieron en un corral, entraron en sus casas y confiscaron todo lo que estaba allí (granos, ropa, y los pocos utensilios que ellos poseyeron) descargándolos en un montón en el patio de la hacienda, y echaron el candado a las casas impidiendo que los indígenas volvieran. Los soldados llevaron a los cuatro protestadores a la cárcel en Quito.

Como otras haciendas en la zona norte de Cayambe, Moyurco no era una hacienda privada sino parte de los bienes de la iglesia que el gobierno liberal había nacionalizado en 1908 como parte de sus reformas anticlericales. La hacienda perteneció a la Junta de Asistencia Pública que la alquiló a otros propietarios como Páez y usó los fondos para ejecutar proyectos de bienestar social como los hospitales y orfandades. Pero nada de la riqueza de la tierra quedó en las manos de la gente más pobre del Ecuador, los indígenas trabajadores de las haciendas grandes. Por esta razón, los Cayambis luchaban por sus derechos.

Esta huelga en Moyurco siguió una más prolongada el año anterior que empezó en Pesillo e extendió a lo largo de las haciendas en la zona norte de Cayambe (vea Becker 1998 y Prieto 1980). La élite temió un repita de esos eventos, y como resultado los hacendados en alianza con el gobierno y ejército suprimieron esta huelga muy rápidamente. Esta huelga en Cayambe era parte de un movimiento más grande en la década turbulenta de los años treinta cuando obreros agrícolas lucharon contra el capitalismo agrario que estaba minando sus intereses sociales e económicos. Los obreros indígenas mantuvieron que los hacendados grandes eran llevando Ecuador por un camino de desarrollo del capitalista dependiente que beneficiaría sólo los ricos y produciría el empobrecimiento económico de las masas. Ellos utilizaron nuevas formas de estrategias organizativas que no eran tradicional en su



formación sino salieron de pensamientos muy adelantados. Como los rebeldes Zapatistas en Chiapas, México exigieron unos sesenta años después, "nuestra lucha no está contra el futuro, pero sobre quién forma el futuro y quién beneficia de él " (NACLA 1998:10). Cada vez más, los indígenas en Cayambe creyeron que una revolución socialista era la única manera para superar el subdesarrollo económico y lograr la justicia social.

¿Qué estrategias podrían usar los indígenas cayambis para hacer los cambios que ellos desearon en su lucha para una sociedad más justa e igualitaria? Hasta 1978, las constituciones ecuatorianas utilizaron requisitos de alfabetización para excluir a los indígenas de los derechos de ciudadanía. En los años treinta, sólo un tres por ciento de la población eligieron a oficiales gubernamentales que gobernaron encima del resto de la población. En las áreas rurales como Cayambe, poder político y económico permanecido firmemente en las manos de la misma clase hacendado quién explotó a los indígenas. No había mucho esperanza que ellos pudieran usar el proceso electoral como una avenida para hacer el cambio. Otras barreras también lo hicieron difícil para ellos desafiar la estructura de poder existente. Geográficamente, ellos se aislaron en las haciendas en el norte de Cayambe, lejos del poder centralizado en Quito. La falta de infraestructura (los caminos, el transporte, la comunicación) así como los fondos para utilizar la infraestructura limitada que existió también lo hizo difícil. Además, como analfabetizado Quichuahablantes, les faltó el idioma e entrenamiento legal para apretar sus demandas para cambios políticos que podrían mejorar su posición social e económico.

Después de la huelga en Moyurco, dos interpretaciones diferentes surgieron de lo que había pasado en la hacienda. Los funcionarios del gobierno y los hacendados vieron la huelga como una conspiración comunista en que agitadores urbanos habían forzado a los obreros indígenas a romper el orden establecido en el campo. Ellos creyeron que los indígenas eran trabajadores duros pero ignorantes y fácilmente susceptibles a influencias extrañas negativas. Por otro lado, los indígenas negaron que ellos hubieran organizado esta huelga de antemano o que extraños la habían planeado. Aunque los cuatro indígenas expelidos admitieron que ellos habían participado en la huelga, ellos descontaron la interpretación de la élite que subversivos externos la habían organizado, y en cambio indicaron que demandas legítimas y serias eran la causa fundamental. Era un movimiento masivo espontáneo que respondió directamente a la falta del propietario de pagar los sueldos legítimamente debido los obreros. En la raíz de esta disputa eran dos nociones diferentes del papel que los indígenas deben jugar en la sociedad ecuatoriana, sus relaciones apropiadas con la cultura dominante, y el tipo de economía política que debe criarse en Ecuador.

J. Rafael Sáenz, el depositario de la hacienda de Moyurco, mantuvo que este levantamiento era un resultado del apoyo e instigación que los indígenas recibieron de los líderes socialistas como Ricardo Paredes, Luis F. Chávez, y Rubén Rodríguez. La participación de Rodríguez, un izquierdista cayambeño

que sirvió en el gobierno municipal, particularmente molestó a Sáenz, porque su participación prestó la legitimidad a las acciones de los indígenas y atrajo a los izquierdistas quiteños como Chávez y Paredes, los fundadores de la joven Partido Comunista del Ecuador. Sáenz creyó que la intervención de agentes externos causaron a los indígenas apretar sus demandas malo\_encabezadas. Las acciones de los socialistas producían las imputaciones calumniadoras contra Páez y "una mal comprendida compasión para los revoltosos". Los cuatro peones estaban intentando extender la huelga a las haciendas vecinas, y su expulsión era necesaria para restablecer el orden en la hacienda. Aunque desalojando a los indígenas significó la pérdida de obreros de la hacienda, este castigo era necesario para prevenir más huelgas y disturbios (Sáenz 1932a:741).

Los hacendados primero y rápidamente presentaron su versión de eventos, pero con la ayuda de simpáticos izquierdistas urbanos, la perspectiva de los indígenas lentamente surgió. Lechón, un "indio suelto" de la hacienda, había estado enfermo durante el último año e incapaz de trabajar. Cuando su hermano se murió, le obligaron a que volviera para trabajar y se tomó el huasipungo de su hermano recientemente fallecido. Lechón unció a un par de bueyes para arar la tierra de su hermano, pero el mayordomo lo detuvo y cortó el cabestro de los bueyes. Otros peones que observaron lo que estaba pasando intervinieron y exigieron que el mayordomo le permitiera a Lechón proceder con su labor. Si el mayordomo no le permitiera a Lechón proceder, los peones amenazaron dejar el trabajar porque el propietario no les había pagado por tres meses. Como resultado de este conflicto sobre el pago de salarios, los indígenas se declararon en huelga.

El 22 de abril, los cuatro expulsados y encarcelados indígenas de la hacienda de Moyurco presentaron una petición al Ministro de Gobierno en protesta de su expulsión. Augusto Egas, el director de la Junta de Asistencia Pública, justificó y aceptó la evicción de los cuatro obreros. Los cuatro denunciaron el tratamiento cruel y tiránico que ellos habían recibido al Ministerio de Gobierno quién estaba arriba de Egas. "En esta amarga situación," ellos solicitaron, "venimos a pedir auxilio a Ud." (Cruz 1932a:639). Los Cayambis hubieron nacido y crecido en la hacienda, y ellos habían "trabajado con todo empeño siempre, y en ella quedan las gotas de sudor de nuestra frente inclinada siempre al suelo para hacerlo fructificar". Aunque ellos habían trabajado todas sus vidas en la hacienda, debido al sistema de huasipungo había sido imposible ahorrar suficiente dinero para comprar un pedazo de tierra en que podrían construir una casa y sembrar su propia comida. Páez había desalojado Lechón de la hacienda porque él era un "pícaro, bandido". Los otros disputaron esta acusación y más allá mantuvieron que en cualquier caso no fueran bases suficientes para desalojar a un obrero. El hacendado respondió que él había desalojado a Lechón porque "le daba la gana", y él también desalojaría a aquéllos que protestaron contra esta acción (Cruz 1932a:639). Los cuatro indígenas expelidos habían establecido reputaciones como revoltosos. El gobierno había identificado a Tarabata como un líder de la huelga en Pesillo el año anterior y le había arrestado y llevado por tren junto

con varios otros de Cayambe a Quito para enfrentar las acusaciones delante de un juez.

Los Cayambis mantuvieron que no era ninguna ley que permitió Páez, el arrendatario de Moyurco, a disparar y desalojar a los obreros y por eso él estaba en violación de la ley. Ellos imploraron el ministerio para defender las leyes. "Nuestra actual súplica," los cuatro declararon, "es la de que Ud. se digne disponer que el arrendatario nos deje tranquilos en los huasipungos, cuyas casas son construídas por nosotros, y de las cuales no puede despojarnos el señor Páez sólo por su capricho o voluntad arbitraria." Ellos atrajeron a los sentimientos humanitarios del ministerio y acabaron con una súplica que el asista a las necesidades de "unos indígenas ecuatorianos miserables e indefensos", y pusieron su fe en s contestación favorable a su petición (Cruz 1932a:639).

Los indígenas mantuvieron que las acusaciones del gobierno en contra de los cuatro peones quienes habían sido arrestado eran injustos. Churuchumbi, uno de los huelguistas, ni siquiera trabajó en la tierra dónde la huelga tuvo lugar, pero en la fábrica de queso de la hacienda. Él había unido a la huelga porque el propietario no lo había pagado su salario por más de un año. En violación de la ley de 1918 que suprimó el concertaje, el propietario confiscó su sueldo para reembolsar la deuda que su padre había contratado con la hacienda. Churuchumbi no sabía nada de esta deuda, y era cuestionable si esta deuda realmente había sido contraída. Aunque estas cuatro personas habían participado en la huelga, los indígenas mantuvieron que no había ninguna evidencia que ellos habían sido líderes de la huelga, mucho menos que había existido justificación para desalojarles de la hacienda. La huelga, sin embargo, había dado una justificación para otros abusos por parte de los hacendados. Por ejemplo, Páez, el arrendatario de Moyurco, amenazó a disparar a Elías Alba, uno de los huelguistas, cuando el se encontró en el camino a la ciudad de Cayambe dónde Alba había ido a protestar contra los abusos del hacendado. Los indígenas habían sufrido y perdido mucho, la petición declaró, y ellos pidieron al Ministerio de Gobierno para justicia, y para invertir los acciones arbitrarios e injustos del arrendatario de la hacienda (Cruz 1932b:657).

Sáenz respondió rápidamente a estas acusaciones. Aunque Churuchumbi trabajó en la fábrica de queso, esto no le impidió a ser el autor principal de la huelga que él había preparado por adelantado en la colaboración con Tarabata y Quishpe. Sáenz exigió que la hacienda no había confiscado las posesiones de los peones, pero sus esposas habían coleccionado el ganado, grano, y herramientas y los habían llevado con la ayuda de otros peones y empleados de la hacienda a un lugar llamado "El Llano" dónde los soldados los guardaban. En cuanto al sueldo que los obreros contendieron que se debieron, Sáenz exigió que después de deducir las deudas de los peones, no quedó nada para ser pagado a ellos. Sáenz también exigió que Páez no había atacado a Elias Alba, sino que se hizo víctima por él, y que el había visto todo eso porque él estaba con Páez en el camino a Cayambe cuando la casualidad tuvo lugar. En todo, Sáenz descontó todo las acusaciones que los obreros habían llevado

contra la hacienda y su administración y habían mantenido que las imputaciones de bienes confiscados y los animales matados eran mentiras (Sáenz 1932b:742). Egas, representando la posición del gobierno, negó las acusaciones de los obreros expelidos y apoyó y reforzó las declaraciones de Sáenz. Él minimizó la importancia del problema del fracaso de los propietarios para pagarles sus sueldos a los peones. Esto era meramente un resultado de las dificultades económicas que las haciendas estaban experimentando en el contexto de una depresión económica mundial que significó una falta de recursos en la hacienda. Además, Egas se resintió las acusaciones que la ley sólo sirvió los intereses de los hacendados que podrían permitirse el lujo de una defensa legal (Egas 1932b:193).

Este intercambio de cartas y peticiones indica las dificultades que los obreros indígenas en las haciendas enfrentaron en su lucha para ganar la justicia social. Dado la situación racista en el Ecuador en los años treinta, en vez de tomar en cuenta las intereses de los indígenas analfabetos quien estaban sujetos en una posición subyugada bajo la ley ecuatoriana sin disfrutaron los privilegios y protecciones de la ciudadanía, el gobierno más probablemente tomo en cuenta las ideas de los élites blancos educados que vinieron de la misma clase social y grupo étnico como los funcionarios del estado. Bajo estas condiciones, se puso más crítico para que los indígenas buscaran intermediarios quien podrían prestarles legitimidad y ayuda en presentar sus demandas al gobierno.

Aunque los indígenas desde hace mucho tiempo habían utilizado los mecanismos legales de estructuras estatales para presentar sus demandas al gobierno, en los años treinta en el contexto de la expansión del sistema capitalista internacional en los confines de una hacienda tradicional, estas protestas y demandas crecieron rápidamente. En 1941 el Ministro de Previsión Social y Trabajo quejó sobre la "tendencia al perenne litigio, que parece propia de nuestra gente de los campos" (Andrade 1941:103). Raramente hay indicaciones en las peticiones acerca del papel o identidad de quién las escribió. Dado la realidad de una fuerza obrera indígena analfabeta, las peticiones faltaron una voz directa. Los indígenas contrataron a una escriba estacionado delante del ministerio gubernamental para poner sus demandas en un formato apropiado y en el papel legal que el gobierno requirió, pero raramente eran estos escribas involucrados en el proyecto político de los peticionarios. ¿Representan las peticiones una transcripción literal de las palabras de los obreros? El idioma materno de los Cayambis era Quichua; ¿aplanaron y modifican los escribas a las palabras para que serían más presentable a un público educado y urbano? ¿Surgieron los propios estereotipos y asunciones de los escribas en estas peticiones? ¿En el mundo andino dónde la identidad es abrumadoramente local y en una situación política dónde los indígenas no eran ciudadanos, usarían ellos frases como "infelices ecuatorianos" qué normalmente surgió en las peticiones? ¿Ellos se verían como infelices, más aun como ecuatorianos, o era sólo una táctica para ganar la simpatía de oficiales gubernamentales quien articularon una ideología liberal que teóricamente incluyó a todos a la identidad ecuatoriana?

Los intelectuales izquierdistas urbanos jugaron un papel importante durante la huelga el año anterior en Pesillo. Esto representó un cambio conceptual y estratégico significativo en el desarrollo del movimiento popular de Ecuador. En los años veinte, los Cayambis habían estado organizando sindicatos campesinas mientras independientemente los blancos izquierdistas en Quito habían organizado un partido socialista. A través de los esfuerzos de individuos como Ricardo Paredes y Jesús Gualavisí, los dos grupos vinieron a ver sus intereses y preocupaciones comunes. Cada vez más, cuando ellos se apoyaron en sus luchas, una coalición interétnica surgió. Semejantemente, sesenta años después, Subcomandante Marcos describió por qué la lucha de los Zapatistas Mayas en México no se había convertido en una guerra de castas con los indígenas contra los ladinos. "Cuando los compañeros de las comunidades se encuentran con otras personas, blancas, rojas, negras o amarillas, y se dan cuenta que pueden ser compañeros o hermanos y no enemigos", declaró Marcos, "sino que reconoce en él a otra persona con la que puede hablar y a la que puede ayudar, pues eso tiene un efecto" ("Diálogo con el gobierno" 1998).

Los izquierdistas quiteños dieron fuerza y cohesión crítica a las organizaciones indígenas nacientes. Ellos se pusieron en contacto con sindicatos campesinas extendidas a lo largo de Ecuador. Ellos hicieron que el público sea consciente de las realidades en las haciendas y ayudaron a los indígenas a presentar sus demandas al gobierno. Cuando los huelguistas de Cayambe llegaron de pie al Quito en marzo de 1931 para presentar sus demandas directamente al gobierno, estos mismos izquierdistas les proporcionaron apoyo logístico. Luego estos izquierdistas urbanos empezaron a publicar un periódico bilingüe (Español-Quichua) llamado Ñucanchi Allpa (Nuestra Tierra) dedicado a la defensa de preocupaciones indígenas por todo Ecuador. Oswaldo Albornoz exigió que los marxistas ayudaron a presentar una nueva forma de organización a los indígenas que dieron "mayor fuerza y cohesión a sus combates reivindicativos, introduciendo la huelga como poderosa arma de batalla, que ya no será abandonada nunca y que desde un principio demuestra su gran efectividad" (Albornoz 1987:166). Indiscutiblemente, los izquierdistas proporcionaron una ayuda crítica en la consolidación del movimiento indígena en Ecuador.

Visto que previamente los indígenas habían sido obligados a confiar en extraños para presentar sus quejas al gobierno, cada vez más ellos ganaron sus propios recursos para presentar sus demandas. Utilizando herramientas y habilidades que ellos habían aprendido de los marxistas urbanos, los indígenas rurales eran cada vez más capaces de presentar sus propias defensas y crear un Ecuador que respondió a sus intereses y preocupaciones. En una petición en junio de 1932, José M. Amaguaña, un obrero indígena de Cayambe, escribió al Ministro de Gobierno y Previsión Social para prestarle más información y explicación sobre los eventos en la hacienda de Moyurco. Amaguaña no asume la voz de los obreros expelidos, pero intenta a explicar la situación desde el punto de vista de un obrero indígena en la hacienda. El

resultado es un cambio notable en el discurso. Se han ido las referencias a los obreros como los ecuatorianos infelices. En su lugar, Amaguaña usa la palabra "indígena" como una marca étnica, y además la usa como un término de identificación y orgullo en lugar de algo que debe esconderse o suprimirse.

La carta del junio de Amaguaña también sirvió otra función. Al contrario de la huelga el año anterior en Pesillo que se encontraba en las páginas principales de los periódicos quiteños, hasta este punto estos eventos en la hacienda de Moyurco habían sido principalmente invisibles y legos de los ojos del público. Ahora El Comercio, el periódico diario principal en Quito, notó que representantes de Tarabata, Churuchumbi, Lechón, y Quishpe habían presentado su caso al Ministerio de Previsión Social. El artículo simplemente notó que la hacienda había disparado los cuatro por ser líderes de una huelga en la hacienda ("Queja presentada" 1932:8). Aunque el artículo no presenta ningún detalle, análisis, o explicación de estos eventos, lo hizo más difícil para que el gobierno descontar estos eventos como ocurrencias aisladas e insignificantes. Los indígenas estaban insertándoles en debates públicos.

En octubre de 1932, Amaguaña e Ignacio María Alba una vez más escribió al Ministerio de Gobierno y Previsión Social en nombre de "un grupo de indígenas, cuyo pecado es el haber luchado, por conseguir mejoras" para solicitar para alivio y atención a sus preocupaciones. Ellos procedieron a proclamar que "la carta fundamental de la República garantiza el derecho de asociarse los trabajadores, en sindicatos". Dado este derecho, obreros habían organizado los sindicatos "Tierra Libre" y "El Inca" hace más de dos años. Ellos creyeron que a través de estas organizaciones ellos pudieran ganar el respeto y podrían hacer que su voz sea oída. Pero ellos averiguaron "que ninguna garantía podía haber para nosotros". Como resultado, como permitió la constitución, ellos lanzaron una huelga pacífica para mejorar los sueldos y condiciones de trabajo "lo cual, en nuestro concepto humilde, podía perfectamente ser atendido" (Jijón 1932:422).

Alba y Amaguaña no quedaron lejanos de las luchas de los obreros agrícolas en las haciendas de Cayambe. Los dos habían trabajado como "indios sueltos" en la hacienda de Pesillo y se habían sido despedidos el año antes debido a su activismo político. Similar a lo que estaba pasando ahora, los funcionarios del estado habían redondeado sus ganaderas y cosas personales y fuertemente los habían desalojado de la hacienda junto con sus familias. Neptalí Ulcuango (1993:7), un líder indígena posterior en Cayambe, identificó a Alba como uno de los líderes originales del "Sindicato Agrícola El Inca" que los obreros indígenas habían formado en la hacienda de Pesillo en los años treinta para defender sus derechos comunales. Poco después, activistas en la hacienda vecina de Moyurco fundaron "Tierra Libre". Los problemas primarios a que estas organizaciones se dirigieron eran el derecho de la tierra, acceso a agua y pastura, sueldos, educación, y el fin de abusos. Tarabata, Churuchumbi, y Lechón, así como Alba y Amaguaña que vinieron a su defensa, eran parte de un grupo de 128 Cayambis que en marzo de 1931 habían caminado por dos días para presentar sus quejas directamente al gobierno central en Quito.

Egas, el director de la Asistencia Pública, se resintió el involucramiento de Amaguaña en estos problemas y exigió que él no era inocente y mantuvo que su expulsión anterior estaba justificada (Egas 1932b:193). Estos indígenas eran las espinas incesantes en el cuerpo del gobierno. Egas les acusó de no trabajar en la hacienda y de estar comprometido en ninguna actividad sino que llevar adelante el levantamiento indígena. El gobierno continuó buscando una oportunidad conveniente para quitar a estas personas finalmente y definitivamente de la hacienda.

Aunque cada vez más los obreros indígenas exigieron la iniciativa en las demandas urgentes ante el gobierno, ellos todavía apreciaron la ayuda de sus compañeros urbanos que defendieron sus intereses y sacaron concesiones de los propietarios. A aquéllos que mantuvieron que las demandas indígenas eran el resultado de agitadores externos y un pequeño grupo de personas descontentas, Amaguaña y Alba notaron que si los indígenas "no se han quejado en estos tiempos, no es porque tengan mejor trato, no, sino, porque sobre ellos está la amenaza de ser expulsados si se quejan; diariamente son estropeados". Las autoridades locales no harían nada para terminar estos abusos o resolver estos problemas porque ellos estaban "al servicio de los amos". Finalmente, los autores notaron que "mucho sufre la raza indígena y ya es hora de hacer algo efectivo para que se le respete y considere" (Jijón 1932:422). Los indígenas continuaron necesitando que los actores externos apretar sus demandas ante el gobierno.

El Ministerio de Gobierno y Previsión Social le pidió a Egas una contestación detallada a los puntos que Amaguaña y Alba levantaron en su carta. Con el apoyo de izquierdistas urbanos, ya no era posible ignorar las demandas de los indígenas. Egas continuó negando las imputaciones que el gobierno, el ejército, o los propietarios habían quitado algo de los indígenas o les habían causado cualquier daño. Sí, Egas estaba de acuerdo, se habían disparado diez o doce indígenas, pero ellos salieron de su propia voluntad. Él exigió que ellos repetidamente habían expresado un deseo de dejar la hacienda. "Pobre indios", Egas (1932d:293) escribió, ¿dónde van a encontrar la riqueza que ellos en las haciendas?

En octubre con la negada de Egas y más de medio año después de la huelga en la hacienda de Moyurco, estos eventos parecían venir a un fin. Pero fundamentalmente nada había cambiado y los abusos continuaron como antes. Cada vez más, estas acciones atrajeron atención extranjera a la condición de los obreros indígenas en las haciendas en Cayambe. En junio de 1935, los propietarios en Cayambe informaron al gobierno que líderes comunistas estaban planeando una huelga masiva por el primero de julio.

Heriberto Maldonado, el arrendatario de las haciendas Pisambilla y Carrera, denunció estos actos como el trabajo de "cinco conocidos explotadores que han hecho profesión en estos asuntos, pues, podría decirse que ni siquiera es una fracción de bando político, sino un grupo audaz que corrompe al elemento trabajador en todo sentido". Sus actividades rompieron el orden establecido y

amenazaron las vidas de los propietarios así como los intereses de la hacienda. "Deberían confinarlos o aislarlos en algún lugar de la República, y el problema quedaría solucionado" (Egas 1935:355; Maldonado 1935:862).

Maldonado nombró a los "cinco conocidos explotadores" como Rubén Rodríguez, Manuel Cañizares, Max Alvare, Alejandro Torres, y Jesús Gualavisí. De los cinco, sólo el último (Gualavisí) era un indígena de Cayambe. Rodríguez era un líder izquierdista bien conocido y respetado en Cayambe. Torres también tenía experiencia política anterior en el cantón. En enero de 1931, él había viajado de Quito a Cayambe para ayudar a los Cayambis en organizar un congreso campesino y como resultado el gobierno le había arrestado por perturbar el orden público y comprometer actos de violencia. La presencia repetida de estos líderes izquierdistas indica que aunque las personas como el Alba y Amaguaña habían adquirido muchas de las habilidades necesarios para apretar adelante la lucha indígena en Cayambe, los marxistas urbanos continuado teniendo un papel importante en este proceso. También indica la dedicación de los izquierdistas a la lucha indígena que ellos vieron como integral y quizás crítico al éxito de la lucha de las clases que ellos prendieron emprender en Ecuador.

La dinámica de la construcción de una coalición interétnica en la hacienda de Moyurco se repitió en las haciendas vecinas. Por ejemplo, el arrendatario de la hacienda de Tolontag exigió que peones eran "seducidos por 3 o 4 abogados que tratan de explotarlos, han obtenido que se levanten, abandonando la hacienda y trasladándose a esta ciudad, sin poder asegurar a Ud. el objeto que hayan traído". El arrendatario pidió que el gobierno mande la policía para evitar otros problemas. Como en Moyurco, él había identificado a tres o cuatro peones como los líderes y había pedido permiso para desalojarlos para evitar más disturbios (Izurieta 1932:629). Egas respondió que "mal podría oponerme a que Ud. adopte las medidas que juzgue oportunas para guardar la disciplina en la hacienda" (Egas 1932c:252).

Movimientos de protestas indígenas que salieron de las haciendas y el apoyo de los izquierdistas urbanos que les prestaron amenazaron a la élite que urgentemente intentó suprimir a estos disturbios. Por eso, la élite estaba en contra de los líderes indígenas locales así como izquierdistas urbanos simpáticos que apoyaron a sus luchas.

Aunque los izquierdistas urbanos les habían proporcionado a los indígenas inspiración, estímulo, y consejo en cómo seguir en sus luchas contra el gobierno, en el fin fueron los indígenas quienes eran responsables para articular sus demandas y preocupaciones. Aunque influido profundamente por los marxistas, en el fondo se guió como lucha indígena. A pesar del racismo en el Ecuador, nunca se volvió a una lucha racial. Más bien, era una lucha popular contra el capitalismo agrario en que se concentró la riqueza del país en las manos de una élite pequeña. El legado de esta historia para las luchas populares para la justicia social en Ecuador es un movimiento indígena que ni era la creación de indigenistas paternalistas ni enfocó contra los sectores



blancos y mestizos de la población. Más bien, los activistas indígenas y los marxistas urbanos pudieron imaginar juntos un orden social más justo que cada vez más llevó a una revisión de divisiones sociales y étnicas en el país.

## **Bibliografía**

Nota: Las fuentes archivos son del Archivo Nacional de Medicina del Museo Nacional de Medicina "Dr. Eduardo Estrella," Fondo Junta Central de Asistencia Pública en el Quito, Ecuador (citado como JCAP), Libro de Comunicaciones Dirigidas (citado como CD), y Comunicaciones Recibidas (citado como CR).

**ALBORNOZ PERALTA**, Oswaldo. 1987. "Jesús Gualavisí y las luchas indígenas en el Ecuador." Pp. 155-88 en *Los comunistas en la historia nacional*, editado por Domingo Paredes. Guayaquil: Editorial Claridad, S.A.

**ANDRADE MARIN**, Carlos. 1941. Informe que el Ministro de Previsión Social y Trabajo presenta a la nación, 1941. Quito: Talleres Gráficos de Educación.

**BECKER**, Marc. 1998. "Una Revolución Comunista Indígena: Rural Protest Movements in Cayambe, Ecuador." *Rethinking Marxism* 10(4), 34-51.

**CRUZ CAAMAÑO**, V.M. 1932. Carta del Subsecretario, Ministerio de Gobierno y Previsión Social al Director General de la Junta Central de Asistencia Pública, Quito, 5 mayo 1932, JCAP, CR, Enero-Junio 1932, 639.

**CRUZ CAAMAÑO**, Cruz Caamaño, V.M. 1932. Carta del Subsecretario, Ministerio de Gobierno y Previsión Social al Director General de la Junta Central de Asistencia Pública, Quito, 10 junio 1932. JCAP, CR, Enero-Junio 1932, 657.

Diálogo con el gobierno, si asume a plenitud la vía pacífica: Marcos. La Jornada (November 18, 1998)

<http://serpiente.dgsca.unam.mx/jornada/1998/nov98/981118/dialogo.html>.

**EGAS**, Augusto. 1932a. Carta al Sr. Ministro de Gobierno y Asistencia Pública, Quito, 31 marzo 1932. JCAP, CD, 1932, 107.

**EGAS**, Augusto. 1932b. Carta al Sr. Ministro de Gobierno y Asistencia Pública, Quito, 15 junio 1932. JCAP, CD, 1932, 193.

**EGAS**, Augusto. 1932c. Carta a José I. Izurieta, Quito, 18 agosto 1932. JCAP, CD, 1932, 252.

**EGAS**, Augusto. 1932d. Carta al Sr. Ministro de Gobierno y Asistencia Pública, Quito, 13 octubre 1932. JCAP, CD, 1932, 293.

**EGAS**, Augusto. 1935. Carta a Sr. Don Heriberto Maldonado, Quito, 25 junio

1935. JCAP, CD, 1934-1935, 355.

**IZURIETA**, José I. 1932. Carta al Director General de la Junta Central de Asistencia Pública, Quito, 18 agosto 1932. JCAP, CR, Julio-Diciembre 1932, 629.

**JIJON**, Larrea. 1932. Ministerio de Gobierno y Asistencia Pública a Director General de la Junta Central de Asistencia Pública, Quito, 7 octubre 1932. JCAP, CR, Julio-Diciembre 1932, 422.

**MALDONADO**, Heriberto. 1935. Carta al Director de la Junta Central de Asistencia Pública, Quito, 27 junio 1935. JCAP, CR, Enero-Junio 1935, 862.

**NACLA**. 1998. In Pursuit of Profit: A Primer on the New Transnational Investment. NACLA: Report on the Americas 29(4): 10.

**PRIETO**, Mercedes. 1980. "Haciendas estatales: un caso de ofensiva campesina: 1926-1948." Pp. 101-30 en Ecuador: cambios en el agro serrano, editado por Miguel Murmis, et al. Quito: Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO) - Centro de Planificación y Estudios Sociales (CEPLAES).

Queja presentada por indígenas de una hacienda. El Comercio (12 junio 1932), 8.

**SAENZ**, J.R. 1932a. Carta al Director General de la Junta Central de Asistencia Pública, Quito, 25 abril 1932. JCAP, CR, Enero-Junio 1932, 741.

**SAENZ**, J.R. 1932b. Carta al Director General de la Junta Central de Asistencia Pública, Quito, 14 junio 1932. JCAP, CR, Enero-Junio 1932, 742.

**ULCUANGO**, Neptalí. 1993. Historia de la organización indígena en Pichincha: Federación Indígena Pichincha Runacunapac Riccharimui. Quito: Ediciones Abya-Yala.

# **BOLETIN ICCI RIMAY**

**PUBLICACION MENSUAL DEL INSTITUTO  
CIENTIFICO DE CULTURAS INDIGENAS, ICCI**

**SUMARIO NUMERO**

**ABRIL 2001 - DICIEMBRE 2001**

## **No. 25 Abril del 2001**

Editorial: **Banco Mundial y Prodepine: ¿Hacia un Neoliberalismo Etnico?**

**¿Una época de cambios o un cambio de época? Elementos de referencia para interpretar las contradicciones del momento actual.** José de Souza Silva

**¿Qué conocimiento(s)? Reflexiones sobre las políticas de conocimiento, el campo académico, y el movimiento indígena ecuatoriano.** Catherine Walsh

**Miguel Yaulema, Mi norte de la cruz del sur.** Wilson Hallo

## **No. 26 Mayo del 2001**

Editorial : **La Coordinadora de Movimientos Sociales y el Movimiento Indígena Ecuatoriano**

**¿Una época de cambios o un cambio de época? Elementos de referencia para interpretar las contradicciones del momento actual.** José de Souza Silva.

**Paradigma de la Interculturalidad.** Angel Marcelo Ramírez Eras

**“Los sueños de la razón producen monstuos”, Los Pueblos Zapara y la Modernidad.** Pablo Dávalos

**Las mesas de diálogo y la doble estrategia del poder.** Miguel Lluco

## **No. 27, Junio del 2001**

Editorial: **Mesas de Diálogo Gobierno – Indígenas. Las trampas de la Política**

**Movimiento Indígena Y Movimientos Sociales: Encuentros y Desencuentros.** Napoleón Saltos Galarza

**Reflejos del desmoronamiento de la “democracia”. Imposición del IVA, caso Bolillo, crisis parlamentaria.....** Rodrigo Collahuazo

### **No. 28, Julio del 2001**

Editorial: **Las amenazas de la globalización**

**Fondo Nacional de Riego y Recultivación de Tierras Degradadas. Organizaciones Indígenas y Campesinas de Ecuador. Propuesta para la creación de un fondo nacional de riego y recuperación de tierras degradadas.**

**Autonomía y Desarrollo de los Pueblos Indígenas.** Raúl Illaquiche Licta

**El Sistema de Formación de Mujeres Líderes Indígenas. La Construcción de una Utopía.** Vicenta Chuma

### **No. 29, Agosto del 2001**

Editorial: **Crisis de evaluación en tiempos de globalización**

**Género de Sustentabilidad: Nuevos conceptos para el movimiento indígena.** Lourdes Tibán Guala

**Taita Leonidas Proaño: Discipulo del pueblo.** Patricio del Salto Gualán.

**Conferencia Mundial contra el Racismo: Una conferencia sin Estados Unidos,** Eduardo Tamayo.

### **No. 30, Septiembre del 2001**

Editorial: **JUSTICIA INFINITA O CONTROL MUNDIAL INFINITO**

**Coaliciones interétnicas en los años treinta: Movimientos Indígenas en Cayambe,** Marc Becker.

**Administración de Justicia Indígena: Reclamo de competencia a favor de una autoridad indígena,** Raúl Illaquiche Licta.

### **No. 31, Octubre del 2001**

Editorial: **Construcción política y reconstrucción histórica, los nuevos desafíos de la Conaie**

**El activismo Antiglobalización, No puede desconocer las realidades coloniales.** Azis Chhoudry

**Educación Intercultural y Bilingüe.** Cristóbal Quishpe Lema.

**Primera parte, Capital Social, Etnicidad y Desarrollo.** Víctor Bretón Solo de Zaldívar.

### **No. 32, Noviembre del 2001**

Editorial: **Al nudo de las eléctricas ¿Quién lo corta?**

**Asumimos el reto de construir una organización independiente, laica y participativa.** José Atupaña.

**Segunda Parte, Capital Social, Etnicidad y Desarrollo.** Víctor Bretón Solo de Zaldívar.

### **No. 33, Diciembre del 2001**

Edición Especial: **Universidad Intercultural de las Nacionalidades y Pueblos Indígenas, Amawtay Wasi.**

Organización académica de la Universidad

Las Facultades y sus ofertas académicas

Facultad de Ciencias Agroecológicas

Facultad Intercultural de Filosofía, Lenguas y Ciencias de la Educación

Facultad de Ciencias de la Salud y Medicina Intercultural

Facultad de Ciencias Jurídicas y Políticas

Facultad de Ciencias Administrativas y Económicas

Facultad de Ciencias de la Construcción y Ordenación del Territorio

## **YACHAYKUNA No. 1**

Publicación Semestral del Instituto Científico de Culturas Indígenas, ICCI  
Amawta Runakunapak Yachay ARY  
Abril del 2001

Editorial: **La Construcción de saberes en el mundo no oficial**

**Problemas Teóricos del conocimiento indígena: Presupuestos e inquietudes epistemológicas de base.** Angel Ramírez

**Democracia y Pueblos Indígenas.** Carlos Bautista

**La ruptura del “Ventriloquismo” y el establecimiento de Normas propias de representación. El caso del pueblo Kichwa de Cotopaxi.** Lourdes Tibán

**Culturas y lenguas indígenas en el Ecuador.** Lucía Mejeant

**Los rituales de la cotidianidad.** Lucila Lema

**Elementos para la historia del pueblo Cañari.** Isidoro Quinde

**Administración de Justicia Indígena en la ciudad.** Raúl Ilaquiche Licta