

Movimiento indígena ecuatoriano: construcción política y epistémico	Titulo
Davalos, Pablo - Autor/a;	Autor(es)
Cultura, política y sociedad. Perspectivas latinoamericanas	En:
Buenos Aires	Lugar
CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales	Editorial/Editor
2005	Fecha
	Colección
integracion cultural; aculturacion; indigenas; movimientos indigenas; interculturalidad; universidades; Ecuador;	Temas
Capítulo de Libro	Tipo de documento
http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/gt/20100912063535/16Davalos.pdf	URL
Reconocimiento-No comercial-Sin obras derivadas 2.0 Genérica http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/deed.es	Licencia

Segui buscando en la Red de Bibliotecas Virtuales de CLACSO

<http://biblioteca.clacso.edu.ar>

Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO)

Conselho Latino-americano de Ciências Sociais (CLACSO)

Latin American Council of Social Sciences (CLACSO)

www.clacso.edu.ar



Pablo Dávalos*

Movimiento indígena ecuatoriano: construcción política y epistémica

Introducción: el uso estratégico del saber

¿Hasta qué punto la acción política de un movimiento social puede reconstruir los ámbitos de saber y de conocimiento de una sociedad? ¿De qué maneras los saberes constituidos pueden también convertirse en campos de disputa en la acción política de un movimiento social? ¿Puede el conocimiento jugar un rol estratégico en la lucha política de un movimiento social? Estas inquietudes apelan a una crítica a la formación histórica del conocimiento en el capitalismo, y cuestionan su campo epistemológico, sus nociones de verdad, y sus construcciones de sentido.

El presente texto trabaja con una hipótesis básica que no niega provenir de Foucault: la construcción del saber, desde su formulación epistémica hasta su instrumentalización técnica, está transida por las complejidades de su tiempo histórico; releva de complejas relaciones de poder; se circunscribe dentro de luchas políticas y hace referencia a formas de dominio, legitimación y justificación teórica (Foucault, 1999).

Esta hipótesis sirve para comprender la forma por la cual se van generando campos teórico-categoriales dentro de una matriz epistemológica determinada, que sustentan, legitiman y otorgan coherencia y cohesión a la práctica política de un movimiento social y a su discurso. Para comprender cómo un movimiento social elabora sus nociones de sentido, sus campos de validación teórica, sus discursos y sus prácticas más inmediatas, se toma como referencia al movimiento indígena ecuatoriano y sus transformaciones políticas.

En la construcción del saber entra en juego todo un complejo entramado de relaciones políticas y de luchas de poder que atraviesan a toda la sociedad, pero en el caso de los pueblos indígenas la cuestión es más compleja aún porque su cosmovisión, sus nociones de sentido, sus criterios de validación, en una palabra, su *episteme*, son diferentes de aquellos generados por la modernidad occidental. Los pueblos indígenas tienen conocimientos ancestrales, prácticas culturales e intelectuales que han sido subordinadas a los patrones de comprensión de la cultura occidental y que cuestionan todos los referentes de validación de la ciencia, el conocimiento y las prácticas del saber hechos desde Occidente (ver Colombres, 1997).

En efecto, la construcción del conocimiento es un proceso histórico, y por lo tanto atravesado por las contradicciones, los conflictos, las violencias, las esperanzas, los sueños de aquellos que los crearon. Son las respuestas que los hombres se han dado ante las incertidumbres del cosmos y de la vida. Se mezclan con las condiciones históricas en las que nacen, y, por tanto, cumplen determinado rol social.

Esos saberes son una producción humana. Nacen condicionados por su realidad concreta. A su interior se inscriben los temores y las esperanzas, los delirios y los mitos de una sociedad determinada. La construcción de los saberes está inmersa en relaciones de poder y de dominación que les impiden ser neutrales con respecto a esa realidad.

Los saberes, para los pueblos del Abya Yala¹, eran parte de su vida, de su estructuración social, de su entramado histórico. Las respuestas teóricas que se generaban se vinculaban a la producción de la vida social, y se concatenaban coherentemente dentro de un orden terrenal y sagrado, divino y profano. Esos saberes fueron brutalmente destruidos en el proceso de conquista y en la colonia.

Las nuevas elites comprendieron que el control del saber posibilitaba el ejercicio del poder. La recuperación de los saberes antiguos podía ofrecer respuestas, abrir caminos y señalar nuevos rumbos a los pueblos conquistados en su lucha por la liberación. Era necesario, entonces, destruir toda posibilidad, todo resquicio de un saber diferente a aquel determinado desde las condiciones de poder.

Esa tarea sistemática, brutal, violenta, de destruir el saber ancestral era el correlato de aquella otra por la cual la población aborígen era subyugada a las nuevas condiciones económicas y sociales. No sólo había que dominar los cuerpos sino también sus “almas”. Incluso el debate entre Sepúlveda y De las Casas acerca de la existencia del “alma” humana, y por tanto el reconocimiento a su condición ontológica de seres humanos para los aborígenes del Abya Yala, estuvo matizado por las nuevas consideraciones de poder y dominación emergentes a raíz de la conquista europea.

Finalmente los criterios económicos fueron determinantes para que les sea reconocido el status ontológico de seres humanos. Si los indios tenían alma entonces eran seres humanos, y si eran seres humanos entonces podían pagar impuestos a la corona. La matriz conceptual que hizo posible este debate y estas conclusiones se mantiene aún intacta y releva, justamente, del proyecto de la razón moderna.

Para los conquistadores esa alma de los indios era un papel en blanco en el cual se debían inscribir y registrar los designios de la voluntad divina, que no eran otros que los del capitalismo naciente. Esos designios fueron inscriptos sobre la piel con una violencia jamás vista en la historia. La tarea de escribir en ese papel en blanco implicaba borrar todos los imaginarios simbólicos, todos los referentes culturales, todas las posibilidades ideológicas, todos los monumentos históricos, toda la memoria sagrada de los pueblos conquistados. De ahí la sistematicidad por destruir todo rastro cultural que posibilite un reconocimiento de esa memoria ancestral.

Destruir una cultura es destruir su memoria. Un pueblo sin memoria es un pueblo sin raíces históricas y sin capacidad de respuesta. Es un pueblo que puede ser fácilmente sometido (Rhor, 1997). La resistencia acude justamente a la recuperación de la memoria para construir el futuro. Es desde el reconocimiento del pasado que puede ser entrevisto el futuro. Los saberes ancestrales, a pesar del proceso de conquista, a pesar de toda la sistematicidad evidenciada en su destrucción, han pervivido en los pliegues de la memoria. Se mantienen aún esas explicaciones fundamentales de la vida, del cosmos y de la naturaleza. Ha sido y es aún un proceso de resistencia doloroso, difícil, complejo (ver Severi, 1996).

Son saberes que no gozan del status de ciencia desde el mundo académico oficial. Son conocimientos que tienen una matriz epistemológica diferente, pero que aún no ha sido sistematizada teóricamente para dar contenidos de validación científica al conocimiento ancestral; sin embargo, se trata de una posibilidad humana por conocer y explicar el mundo y que como tal tiene derecho y legitimidad a reclamarse y reconocerse como conocimiento.

De todas maneras, es un proceso que está en sus inicios. Ha sido gracias a la enorme capacidad de movilización, de resistencia, de lucha política, que los pueblos indígenas han logrado provocar fisuras en esa caja de acero de la modernidad occidental. Su noción de “interculturalidad”, entre otras, apunta justamente a abrir un debate hasta ahora prohibido dentro de la formación epistémica del conocimiento y de los espacios del saber: aquel de la relativización de los contenidos universalizantes del proyecto de la razón.

Sin embargo, en la sociedad que emerge desde la modernidad y el capitalismo, el espacio del saber es un espacio reservado, cerrado, controlado, con puntos de referencia obligados y con coordenadas establecidas de manera precisa en las que sólo pueden moverse, circular y ser reconocidos aquellos que el sistema valida como detentadores oficiales del saber.

En una sociedad en la que el conocimiento se articula a la dominación, el saber es también poder, y el poder necesita del saber. La dupla saber-poder nace desde el inicio de la modernidad occidental y el capitalismo. Si el saber está relacionado con el poder, entonces la ciencia no es inocente. No es neutral. Puede ser que los contenidos de verdad, que las formas que asume su axiomática o su *episteme*, estén fuera de toda conflictividad social o, al menos, parezcan estarlo. Pero dadas las actuales condiciones de poder a nivel planetario, el saber dista mucho de la neutralidad política y la inocencia epistémica.

En el capitalismo la relación costo/beneficio, que es el rasgo ontológico del *homo economicus*, es la base sustancial, es el fundamento del contrato social del capitalismo y es la condición de racionalidad del hombre moderno. Esa relación costo/beneficio, que en realidad es toda una cosmovisión y todo un proyecto civilizatorio, impregna y atraviesa todas las posibilidades humanas al interior del capitalismo (ver Santana, 1983).

Pero, ¿qué hacer con sociedades en las cuales no existe el *homo economicus*? ¿Cómo entender desde el campo epistémico de la economía, por poner un ejemplo, a aquellos pueblos que se abstienen

conscientemente de la acumulación y que rechazan explícitamente al *homo economicus* del capitalismo? ¿Puede comprenderse a estos pueblos sin realizar una violencia epistémica?

La noción de interculturalidad busca precisamente abrir el espacio de esa comprensión, busca demostrar esos límites en la formación del conocimiento. Pero es una noción que ha sido construida política y socialmente. De lo que se trata, entonces, es de saber cómo se construyen esas nociones de sentido desde la práctica política del movimiento indígena ecuatoriano y cómo pueden contribuir a enriquecer el debate sobre la racionalidad humana en su encuentro con la diversidad y la diferencia.

La formación del saber: el sistema hacienda y los indios conciertos

En la formación del saber, de esos contenidos fundamentales que orientan y estructuran la acción política de los movimientos sociales, la hacienda puede ser considerada en relación al movimiento indígena ecuatoriano como un *locus* de tipo histórico, que genera sentidos, que estructura un denso entramado de relaciones históricas que se van a extender por toda la sociedad, dándole una configuración específica, y cuyas transformaciones implicarán cambios para toda la sociedad. Para entender la profundidad y alcance que ha tenido la acción política del movimiento indígena, es necesario entender ese sustrato más esencial que conforma y estructura la sociedad ecuatoriana, y en la base de ese sustrato está el sistema hacienda.

La hacienda codifica relaciones de poder con contenidos altamente simbólicos, pero también se presenta como unidad económica y política. Es el eje económico de la república, y es el sustento real del poder político. Es la unión contradictoria y paradójica del mundo andino y del mundo occidental, en el cual la presencia indígena será relevante.

Esa presencia de lo indígena va a otorgar una estructuración diferente a la hacienda tradicional. De unidad típicamente político-económica, la matriz indígena la transforma en unidad cultural, simbólica, ritual. Espacio conflictivo en el que confluyen varios procesos históricos: luchas de resistencia, levantamientos, movilizaciones, alzamientos, y también represiones, violencias. Espacio de construcción de sentidos y de formación de imaginarios sociales. Espacio de referencia para la política, para la economía y también para la organización, la movilización y la resistencia.

Pero la hacienda en su formato tradicional de inicios de siglo XX sufre los embates de la racionalidad capitalista. Intenta aferrarse al pasado y sucumbe finalmente a las presiones de la modernización capitalista en el agro. En efecto, en 1964 y bajo la presión de la Alianza para el Progreso, se logró la aprobación de la Ley de Reforma Agraria que constituía un importante paso en la modernización de la hacienda tradicional y la eliminación de las relaciones precarias de producción. Esta Ley incorpora el cuerpo legal aprobado en 1937 por el cual se constituyó legalmente a las comunidades y cabildos indígenas; también incorporó aquellas disposiciones que prohibían el denominado *concertaje de indios* (ver Barsky, 1984).

La hacienda tradicional, constituida sobre la matriz del sistema de encomiendas de la colonia, era una unidad autárquica, y en la cual el patrón de hacienda había incorporado en su persona el papel del *jatun kuraka* y la representación jurídica del Estado. Es decir, el simbolismo de la autoridad indígena tradicional, unido con el poder y autoridad de representar al Estado, conformaron una especie de sincretismo político que otorgó una racionalidad diferente a las elites y a su forma de hacer la política y ejercer el poder. Ese sincretismo se expresó en la forma caudillista del patrón de hacienda en la esfera de la representación política.

El patrón de hacienda emerge como figura política, económica, social y simbólica. Como *jatun kuraka* debe presidir las fiestas y con ello su rol ritual legitima su ejercicio de poder en la población indígena. Se constituye así como *jatun apu* (*gran señor*). Como representante del poder económico, debe negociar excedentes y proporcionar alimentos y materias primas a las ciudades. Es un empresario que ha incorporado formas rituales y simbólicas de proceder en el mundo, que son altamente funcionales para la pervivencia del sistema hacienda, pero que se revelan como anacrónicas frente a la moderna acumulación capitalista.

Su forma de producción está basada en la renta en especie y articula formas de servidumbre con los "indios propios" en una institución conocida como el "concertaje de indios". El concertaje está basado en la codificación de los días de trabajo en los libros de hacienda, denominados "libros de rayas", y en la entrega

de anticipos en especie o anticipos monetarios conocidos como “suplidos” y “socorros”, y también codificados en los libros de hacienda, como “libros de socorros” (ver Guerrero, 1991).

Cada “indio propio” tiene un pedazo de tierra dentro de la hacienda, el huasipungo, que le sirve para su manutención y la de su familia, y en el que trabaja de uno a dos días a la semana. El resto del tiempo le pertenece al patrón de hacienda. En el sistema de concertaje (los “indios propios” eran también denominados “indios concertos” en virtud de que habían *concertado* un contrato entre ellos y el patrón de hacienda), existía un férreo control sobre el tiempo de trabajo y sobre los anticipos entregados a los indios concertos. La ley posibilitaba la prisión por deudas, y, dada la forma particular por la cual los indios se comprometían o “concertaban” con la hacienda, el patrón de la misma estaba en capacidad de utilizar la figura de la prisión por deudas para someter a los indios concertos. De hecho, en la mayoría de las haciendas existían calabozos y prisiones para los indios que se negaban a cumplir los compromisos asumidos con el patrón de hacienda.

Así, el patrón de hacienda utilizaba y manipulaba los “libros de hacienda” para prolongar los contratos con los indios concertos. A la entrega de un anticipo monetario o anticipo en especie, hecho por cualquier razón fausta o infausta (bodas, nacimiento de los hijos, fiestas, enfermedades, accidentes, muertes, etc.), el patrón de hacienda registraba esa deuda y extendía los tiempos en los que el indio concierto debía trabajar en la hacienda. Si el indio concierto fallecía por cualquier razón, la deuda contraída con el patrón de hacienda automáticamente se trasladaba a la viuda y sus hijos.

De los contratos originales finalmente no quedaba sino la figura legal; los indios concertos terminaban encadenándose a la hacienda por un sistema de deudas en el que el “libro de rayas” era el elemento simbólico y semiótico referencial. El concertaje de indios enmascaraba un sistema de servidumbre y esclavitud que era el eje fundamental del sistema de hacienda.

Los mecanismos para endeudar a los indios con el sistema hacienda eran múltiples y se hallaban vinculados a la estructura simbólica y ritual de las comunidades indígenas. La forma usual por la que los indios que no habían solicitado socorros o suplidos eran encadenados a la hacienda estaba dada por el nombramiento de “priostes” de las fiestas rituales (Guandinango, 1995: 57-64; Guerrero, 2000: 119-199).

El patrón de hacienda comprendía que lo sagrado era un elemento básico en la regulación social de las comunidades y pueblos indígenas. Entendía, asimismo, que la economía comunitaria se asentaba sobre criterios de ritualidad, de solidaridad, de complementariedad, de reciprocidad. Que los pueblos indígenas desconocían la noción de acumulación individualista. Esa comprensión, que viene de una práctica histórica desarrollada por los primeros encomenderos desde la colonia, le posibilitaba integrarse al mundo indígena desde posiciones de poder y de legitimidad. Ante los capataces de la hacienda, en los cuales descansaba el poder real de gestión y conducción cotidiana de la misma, el patrón de hacienda desarrolló el sistema del *compadrazgo*, y a partir de ello los integró a la estructura de poder y consolidó su prestigio, su poder y su autoridad.

En las fiestas, cuya ritualidad y sacralidad son imperativas para los indígenas, el patrón de hacienda cumple un rol central dentro de la litúrgica de la fiesta. Sobre esta ritualización se asienta gran parte del poder del patrón de hacienda. Abstenerse de participar en este ritual puede romper la estructura simbólica de la hacienda, y con ello puede vulnerarse el poder del patrón de hacienda. Es en base a este poder que el patrón de hacienda puede manipular a su voluntad los “libros de rayas” y los “libros de socorros”. El patrón de hacienda, por otra parte, había prohibido expresamente y bajo pena de castigos severos que los indios de la hacienda aprendieran a leer y escribir.

Es una prohibición altamente reveladora de los roles que asume el conocimiento en el sistema hacienda, y en la sociedad de la cual es su correlato. Así, la decodificación del “libro de rayas” se constituye en la representación gráfica de un campo de luchas por el acceso al conocimiento y a la decodificación del poder. Acceder al “libro de rayas” y al “libro de socorros” era acceder a la comprensión de los mecanismos de poder de la hacienda, era socavar la autoridad y el prestigio del patrón de hacienda, era subvertir los códigos culturales, simbólicos y semióticos del poder de la hacienda.

A lo largo del siglo XX, los patrones de hacienda van a perseguir y castigar con dureza a los indios que proponían la alfabetización y la escolarización indígena. El patrón de hacienda tenía el privilegio de controlar la producción del saber y las formas de decodificación de ese saber. Durante los años cuarenta y cincuenta del siglo XX, se va a perseguir de forma dramática a los líderes indígenas que presionan por la

educación y el acceso al conocimiento. De esa fecha data la movilización de un dirigente indígena altamente representativo del movimiento indígena ecuatoriano, la indígena del pueblo Cayambi, Dolores Cacuango, una figura referencial y cuya principal actividad política fue justamente posibilitar el acceso a la educación de los indígenas de las haciendas.

Pero la hacienda tradicional sufre los embates de la modernización capitalista en el agro, a la vez que el asedio político de las organizaciones indígenas. Su posición es cada vez más retrógrada e insostenible. Los procesos de modernización industrial de los años cincuenta, y la lenta transformación de la hacienda tradicional hacia la agroindustria, cambian la racionalidad del patrón de hacienda. De una matriz simbólica y ritual, el patrón de hacienda se ve compelido hacia una acción cada vez más racional e instrumental, en la que el eje fundamental de dicha acción es el costo-beneficio (Martínez, 2000: 121-150; Guerrero, 2000: 337-387).

La hacienda no desaparece sino que se transforma. Deviene en moderna unidad de producción agroindustrial. Desde esta visión modernizante, las relaciones que el patrón de hacienda había construido con las comunidades indígenas aparecen como precarias, y como obstáculo para la modernización. Pero existe también la presión de las organizaciones indígenas. Los indígenas quieren la disolución del sistema hacienda, es decir, la desestructuración del núcleo de un sistema en el cual la hacienda aparece profundamente imbricada con las estructuras políticas, jurídicas, culturales, existentes en el Ecuador. Disolver el sistema hacienda es desestructurar toda la política, dejar sin piso a las elites, es romper la base de la estructura del poder.

A fin de legitimar el pedido de disolución de la hacienda, los indígenas ecuatorianos articularon dos ejes básicos en su discurso que se revelan como estratégicos en su acción política; de una parte utilizan la noción de interculturalidad para deconstruir los contenidos del saber oficial como relevando de posiciones de poder y dominación teórica, y, de otra, proponen un cambio radical de la estructura del Estado desde la noción de la plurinacionalidad.

Se trata de acceder a la decodificación de los libros de hacienda, pero al mismo tiempo a posiciones de confrontación en los ámbitos del saber. La decodificación del libro de hacienda también implica la decodificación de todo el sistema de poder del cual es parte.

Para entender los alcances de las nociones de interculturalidad y de plurinacionalidad es necesario comprender cómo estas categorías posibilitaron la construcción de un nuevo tipo de organización social, antes inédita en el Ecuador.

Conocimiento y acción política en el movimiento indígena ecuatoriano

La noción de interculturalidad se constituye para el movimiento indígena en una categoría instrumental que permite codificar de alguna manera su larga lucha en contra del sistema hacienda, y en contra del concertaje de indios. Ahora bien, en el momento histórico en el que el movimiento indígena construye la noción de interculturalidad (alrededor de los años setenta del siglo XX), el eje epistemológico que articula, cohesionada y legitima la práctica política existente es aquel de la *producción*.

La *producción* es un concepto articulador de una práctica social a nivel epistemológico por cuanto inscribe las posibilidades de comprensión de la realidad y de su transformación a las coordenadas teóricas establecidas desde la noción del trabajo, la acumulación y la producción material (ver Baudrillard, 1975). Así, los indígenas son comprendidos y asumidos dentro de esta matriz teórica como campesinos, y su lucha será principalmente una lucha por la tierra. Pero no la tierra como referente simbólico sino como unidad productiva.

En el orden de la producción no entra el orden de lo simbólico. Los indígenas son campesinos, y su condición cultural es un aditamento a su condición fundamental que es aquella de la tierra y la producción agrícola. La categoría de campesino se convierte en una mordaza epistemológica para comprender su condición de indígenas. De hecho, se asumía que lo indígena era parte de la superestructura ideológica de la sociedad, y como tal no podía constituirse en elemento referencial para crear nuevas formas de organización, lucha y resistencia. La ideología era considerada como "falsa conciencia".

Dentro de esa matriz epistémica de la producción (y su correlato: el trabajo como categoría ontológica), la interculturalidad no puede ser ni comprendida ni asumida como elemento central de organización y

construcción política. Si existe una lucha política es aquella lucha por la tierra. Los campesinos, independientemente de su condición cultural, son los aliados naturales de los obreros que son los mediadores directos en la esfera de la producción. En esa coyuntura de los años sesenta, setenta e incluso inicios de los ochenta, la forma principal de organización de los indígenas será el sindicato de tierras, y su participación como movimiento social será adscrita a los partidos políticos de la izquierda y a los movimientos obreros.

Es desde esa matriz epistémica de la producción que se otorgan condiciones de validación, reconocimiento y sentido político a los indígenas. Es desde allí que se generarán categorías de comprensión como aquellas del “modo de producción andino”, o que se ejercerá una violencia epistémica cuando se adscribe de manera acrítica el mundo andino y comunitario a los patrones del “modo de producción asiático”, etcétera.

En su enfrentamiento con el sistema hacienda y con las estructuras de poder derivadas de este sistema, que llevó a los indios a realizar un gran número de levantamientos indígenas durante todo el siglo XX, las posibilidades de decodificación de esa estructura de poder estaban sometidas a contenidos epistemológicos que provenían de fuera del movimiento indígena. Para comprenderse a sí mismos y para luchar en contra del sistema de dominación, los indios tenían que articular la “semántica de la dominación”, según la feliz expresión de Andrés Guerrero (1991). Tenían que hablar, pensar y actuar en una clave que no era la suya, pero que, dadas las condiciones históricas, era la única forma de oponerse y luchar en contra de ese poder.

Era necesario, entonces, construir un campo epistemológico que dé cuenta de esas particularidades de los pueblos y comunidades indígenas, al tiempo que posibilite una construcción organizativa diferente de aquella del sindicato de tierras y del movimiento social adscrito casi como apéndice a los partidos de izquierda y al movimiento obrero. El riesgo en la construcción de ese campo epistemológico era perder la ruta antes de haberla comenzado. ¿Cómo construirla sin perder la referencialidad de la resistencia y la lucha en contra del poder? ¿De dónde partir y de qué maneras justificarla? ¿Cómo evitar rupturas políticas con una izquierda y un movimiento obrero que habían sido siempre aliados incondicionales y compañeros de ruta? ¿Cómo construir una agenda que dé cuenta de las particularidades del mundo indígena, pero que al mismo tiempo posibilite los consensos y las alianzas?

Aquello que permite la construcción de ese nuevo campo epistemológico, sobre el cual se asentarán las futuras bases organizativas del movimiento indígena, está dada justamente desde la noción de cultura y aquella de territorio. Es desde estas nociones que logran constituirse dos categorías básicas que marcan la transformación política del movimiento indígena ecuatoriano y su constitución en actor social y político independientemente de los partidos de izquierda. Esas dos categorías básicas son aquellas de la interculturalidad y la plurinacionalidad (Dávalos, 2001b).

La categoría de interculturalidad hacía referencia a las posibilidades de acceder a la decodificación y deconstrucción del orden del saber constituido desde el poder, y que finalmente encontrará su expresión más importante en la creación de la Universidad Indígena Intercultural, mientras que la categoría de plurinacionalidad afectará directamente a la constitución del Estado mismo, en su matriz epistemológica y deontológica, a sus sistemas de representación política, a sus marcos institucionales y jurídicos.

Para poder construir este nuevo campo epistemológico era necesario desmarcarse del orden de la producción como matriz teórica-política que legitimaba un cierto tipo de discurso y de práctica organizativa. Esta toma de distancia corría el riesgo de perder aliados y de ser vista al “otro lado de la orilla”. De hecho, este proceso de desmarcaje empezó desde sectores de la iglesia empeñados en poner distancias con el Partido Comunista, al momento la organización política que contaba con la organización de indígenas más importante de ese entonces, la Federación Ecuatoriana de Indios (FEI).

La primera forma de desmarcarse de la matriz teórica de la producción y el trabajo fue apelando a las nociones de cultura y de identidad cultural, y construyendo desde esas nociones un nuevo tipo de organización, diferente al sindicato de tierras pero adscrito a la densa red de estructuras organizativas existentes, y que van desde las comunas y cabildos comunitarios, hasta organizaciones regionales y nacionales.

Nace así, a inicios de los años setenta, la organización indígena *Ecuador Runacunapac Riccharimui*, Ecuarunari (“El despertar del indio ecuatoriano”). Durante ese mismo período, los indígenas de la Amazonía

ecuatoriana constituyen asimismo un nuevo tipo de organización, la Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Amazonía Ecuatoriana, CONFENIAE. Están conformadas las estructuras organizativas de lo que más tarde será la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador, CONAIE (Dávalos, 2001b).

Interculturalidad y plurinacionalidad: el nuevo debate político

La sociedad ecuatoriana visualiza a los indios a partir del levantamiento de mayo de 1990. Antes de este levantamiento indígena, los indios, como aquel personaje de Scorza, Garabombo, eran invisibles. A pesar de que siempre estuvieron allí, la ideología dominante hizo todo por ocultarlos, por invisibilizarlos. Su condición de transparencia les negaba el acceso de hecho y de derecho a la historia, al Estado, a la sociedad. Durante la colonia fueron sujetos tributarios, su existencia era garantizada siempre y cuando tributasen a la corona española. En la república, el acceso a la condición de ciudadanos les fue negado hasta 1998. En realidad, los pueblos y nacionalidades indígenas siempre fueron considerados como sujetos susceptibles de ser integrados a la civilización, independientemente de su criterio al respecto (ver Albán Gómez, 1993).

El levantamiento indígena de 1990, al tiempo que incorpora políticamente al movimiento indígena, posiciona en el debate político categorías nuevas que transforman ese debate. Después del retorno a la democracia en 1979, el debate político se había centrado sobre las formas procedimentales de la democracia, los sistemas de representación y los marcos institucionales de la democracia naciente. En ese esquema, se discuten las formas más idóneas que habría de asumir la participación política desde el sistema de partidos; pero, al tiempo que se discuten los procedimientos de la democracia, se produce una separación formal entre la economía y la política. Así, se genera un doble proceso por el cual la democracia como sistema político apuesta a consolidar la representación política en el Estado a través del sistema de partidos políticos, mientras que la conducción económica se adecua a los contenidos del ajuste, la liberalización y la desregulación. La economía se autonomiza de la política, y la política empieza a estructurar el discurso de la deslegitimación del Estado y de la cosa pública.

Es al interior de ese debate que el movimiento indígena en 1990 propone la idea de la plurinacionalidad del Estado ecuatoriano y con ello fractura todo un proyecto gestado desde las elites y en virtud del cual la democracia se adecuaba a los contenidos de la dominación económica. Si había alguna idea en la cual las elites habían siempre hecho énfasis, era la noción de “nacionalidad ecuatoriana”, como proyecto homogéneo, unitario, concentrador y articulador de consensos. Ahora bien, el solo hecho de plantear la idea de la plurinacionalidad significaba que la “nacionalidad ecuatoriana” había sido un cascarón vacío, un discurso hecho más en función estratégica que en función de una historia propia.

La noción de plurinacionalidad, como campo epistémico-político, se estructura a partir de la década de los ochenta. En su formación teórica y organizativa confluyen dos procesos organizativos del movimiento indígena ecuatoriano; de una parte, los procesos de las nacionalidades indígenas de la Amazonía, centradas más en la definición y lucha por el territorio y la cultura, de ahí que su organización regional sea una Confederación de Nacionalidades; y, de otra, el proceso organizativo de los indígenas de la sierra ecuatoriana, que habían atravesado una larga lucha en contra del sistema hacienda y cuyo referente teórico de construcción organizativa sería justamente la interculturalidad.

La confluencia de esos dos procesos determina la creación de una organización de tipo nuevo y que tiene un nombre revelador: en 1986 se crea la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador, CONAIE². Es un tipo de organización que se sitúa por fuera de los parámetros hasta entonces característicos de la organización social. Aquello que otorga coherencia a la nueva organización es su reconocimiento explícito la cultura como espacio histórico-social a partir del cual se puede construir un espacio organizativo.

La cultura puede sustentar una apropiación del territorio al tiempo que otorga coherencia al denso entramado organizativo existente. Es el reconocimiento a la existencia de la comuna y del sujeto comunitario indígena como sujeto histórico el que otorga una base de sustento a la naciente organización. Para crear una organización de un nuevo tipo, era necesaria una elaboración diferente de discursos, y ello sólo podía darse desde un campo epistemológico distinto. Los conceptos que permiten articular ese campo

epistemológico son aquellos de *cultura y territorio*, que, al momento de ser operacionalizados en la práctica política, se transformarán en las categorías de la interculturalidad y la plurinacionalidad.

La categoría de interculturalidad debe permitir al movimiento indígena un doble proceso: por una parte debe posibilitar el acceso a los códigos y referentes que estructuran y consolidan los discursos de la dominación, un proceso que empieza por la oficialización de la educación intercultural bilingüe y su reconocimiento por parte del Estado (Krainer, 1996); y, de otra parte, la interculturalidad debe permitir una deconstrucción teórica y epistémica de esos discursos, tarea que se concretiza con la creación de la universidad intercultural (Dávalos, 2001b).

La interculturalidad no suscita los choques de opiniones que suscitará la propuesta de plurinacionalidad, porque existe la percepción de que la interculturalidad puede ser una estrategia de fácil asimilación, y que puede adscribirse a los sistemas de educación existentes. De hecho, la CONAIE logrará en 1988, a dos años de su creación, la oficialización por parte del Estado de la Dirección Nacional de la Educación Intercultural Bilingüe, DINEIB. Será la primera institución creada por el movimiento indígena desde su práctica política.

Pero el reconocimiento de la educación intercultural bilingüe por parte del Estado no implica que se cambien los patrones de la dominación étnica, ni los referentes culturales que se habían generado desde el poder. Los indios seguían invisibilizados, eran una parte no existente en el imaginario nacional. En los problemas y prioridades del país, los indios no ocupaban espacio ni tampoco generaban resquemores. No estaban en la agenda nacional, como no lo habían estado durante casi toda la historia de la república. Así, la interculturalidad como estrategia política del movimiento indígena tenía que adecuarse y corresponderse a una visión más amplia y de más alcance. La cuestión no radicaba en el reconocimiento de la interculturalidad para los pueblos y nacionalidades indígenas, sino en su reconocimiento real y efectivo por parte de toda la sociedad.

Era la sociedad en su conjunto la que tenía que valorar, comprender y aceptar la diferencia, relativizando sus códigos culturales y sus pretensiones universalistas y obligatorias. La interculturalidad había servido para descubrirse diferentes incluso entre pueblos y naciones indígenas. Los pueblos *saraguros* se saben y se sienten diferentes de la nacionalidad *huarorani*, y esta es diferente de los *tsáchilas*. Pero no había servido para que la sociedad pueda comprenderlos, valorarlos y respetarlos en su diferencia.

Todo lo contrario, el discurso dominante que apuesta a la reducción del Estado y a la transferencia de mecanismos de regulación social al mercado se presenta como uno de los riesgos más amenazantes para su cultura. Los pueblos y nacionalidades indígenas de la Amazonía sienten cómo su territorio ancestral se vuelve vulnerable por la presencia de las compañías petroleras, madereras y de agroindustria. El entorno en el que viven se transforma brutalmente y la amenaza del etnocidio se presenta como una realidad evidente.

Uno de esos procesos de etnocidio es vivido por los pueblos de la nación zápara de la Amazonía ecuatoriana. A mediados de los años ochenta, los testimonios hablan de la existencia de 15 mil záparas en la región; para fines de los años noventa, apenas existían 150 de ellos (Dávalos, 2001c).

Es pensando en estos procesos, además de los innumerables conflictos con el sistema hacienda, que configuran el escenario del levantamiento de 1990, y la propuesta de la plurinacionalidad. La sociedad no sólo debe aceptar la diferencia, sino que debe respetarla, y ese respeto pasa por el reconocimiento a sus territorios y a sus prácticas culturales. La noción de plurinacionalidad se revela como estratégica para asegurar su pervivencia como pueblos y naciones diferentes.

Las prácticas culturales de los pueblos y nacionalidades indígenas habían sido consideradas como irrelevantes, o como peligrosas, y de hecho estaban codificadas dentro del código penal ecuatoriano. Los shamanes (amautas) de los pueblos indígenas arriesgaban la acusación de brujería y una condena de prisión por el ejercicio de su saber ancestral. Las grandes empresas transnacionales del petróleo o de la madera negociaban directamente con el Estado la concesión de territorios en los que habitaban un gran número de naciones indígenas, y que siempre les habían pertenecido. Sus productos rituales, como la ayahuasca, habían sido patentados por empresas transnacionales. Sus conocimientos atávicos eran sujeto de investigación sin beneficio de inventario.

Es desde el reconocimiento de estas prácticas de imposición, dominio y violencia real, simbólica y epistémica, que la CONAIE propone la categoría de la plurinacionalidad. Si el Estado Ecuatoriano reconoce la existencia de la diversidad a su interior, entonces existirían mayores posibilidades de defensa y de resistencia para pueblos y naciones ancestrales amenazadas y en peligro de desaparición. Para los pueblos indígenas, el Estado ecuatoriano es una construcción hecha desde el poder, y la “nación” ecuatoriana simplemente no existe. Lo que existe es una gran diversidad que aún no logra una cohesión nacional.

La CONAIE incorpora al país un debate antes inexistente, a pesar de haber estado allí todo el tiempo, aquel de la plurinacionalidad y la necesidad de un diálogo intercultural. Somos diferentes, dicen los indios, y estamos orgullosos de serlo. Necesitamos que se respete nuestra diferencia y que se conviva en paz con las otras culturas. El desafío lanzado tiene profundas consecuencias. Si se acepta que los pueblos indígenas son radicalmente diferentes a nosotros, y que los “otros” tienen tanta razón de vivir como “nosotros”, entonces los contenidos de nuestra cultura no son tan universales como habíamos pensado, y era necesario poner límites muy concretos a nuestros valores, referentes, nociones y conceptos básicos.

Pero ¿cómo hacerlo cuando se había construido todo un imaginario simbólico altamente peyorativo con respecto a los indios? ¿Cómo relativizar los contenidos de la modernidad occidental frente a pueblos considerados como bárbaros? ¿Cómo considerar que ellos también tengan razón? Si lo hacíamos, significaba que todo lo que habíamos hecho en nombre de la razón, la civilización y la modernidad no era más que pura imposición, violencia y dominio. Éramos tan salvajes como cualquier otro pueblo que impone por la fuerza sus ideas, costumbres y religión a otros pueblos. Los pretextos que justificaban y habían legitimado tanta violencia en contra de los pueblos indios se revelaban como argumentaciones de tipo ideológico dentro de una acción estratégica del poder.

Tales son las consecuencias de aceptar la plurinacionalidad y la interculturalidad en el proyecto original de los indios. Pero, si bien la conformación de la CONAIE abrió el espacio de posibles sociales a la discusión de la alteridad, y a partir de allí cuestionó la estructura misma del Estado Ecuatoriano, ello no significó que se hayan efectivamente suscitado el debate, la reflexión y los cambios al interior de la sociedad ecuatoriana.

El hecho de poner en discusión el carácter plurinacional del Estado suscitó muchas suspicacias y sirvió como argumento de deslegitimación en contra del movimiento indígena ecuatoriano. En efecto, cuando en 1990 la Organización de Pueblos Indígenas de Pastaza, OPIP, propuso un documento en el cual se reconocía el derecho de los pueblos ancestrales a ejercer su soberanía territorial, bajo condiciones de autonomía y descentralización, casi todas las voces acusaron al movimiento indígena de fracturar la soberanía nacional y de amenazar la unidad del Estado Ecuatoriano.

Con su propuesta de plurinacionalidad e interculturalidad, los indígenas no lograron abrir un diálogo intercultural con la sociedad, pero lograron consolidar un espacio organizativo cualitativamente nuevo, posicionaron nuevos temas en la agenda política, y lograron que la sociedad ecuatoriana visualice a los indios como actor social y que a partir de esa visualización empiecen a prefigurarse cambios profundos.

Conocimiento y diferencia: la universidad intercultural

La creación de la Universidad Intercultural de los Pueblos y las Nacionalidades indígenas es parte del proyecto político y estratégico del movimiento indígena ecuatoriano, y a no dudarlo constituye una de las iniciativas de mayor importancia en el futuro. La universidad intercultural nace desde una práctica histórica y política, y está signada por esos procesos de resistencia y de lucha del movimiento indígena. Como tal, los contenidos de saber están también transidos por esas luchas de resistencia.

A diferencia de otros procesos similares, la creación de este espacio es básicamente una tarea política que tiene una pretensión epistemológica, es decir, dotar de contenidos de validación científica a un conocimiento ancestral. Ese nuevo espacio que se genera es el de la investigación científica, la docencia académica y la preparación técnica, a través de la creación de la universidad intercultural.

Es un acto político que implica la disputa en el campo de la constitución de los saberes. La producción del conocimiento, que es un hecho histórico y social, en el capitalismo se convierte en un acto privado, individual, sometido a reglas específicas de validación. Pero esos conocimientos se articulan dentro de un

campo de relaciones de poder. Para los pueblos y nacionalidades indígenas, el conocimiento ancestral del cual eran portadores no podía constituirse en conocimiento referencial para la sociedad, por cuanto en su producción no se había considerado la posibilidad de la existencia de otro tipo de racionalidad humana.

En efecto, hasta el momento todas las condiciones de saber, de conocimiento, y de comprensión se hallan delimitadas bajo una camisa de fuerza que es aquella de los conceptos, nociones y categorías científicas y sociales que han sido creadas desde la modernidad occidental. Para comprenderse a sí mismo, el movimiento indígena necesita crear los instrumentos teóricos y analíticos que le permitan una comprensión de su mundo sin violentar su cosmovisión y sus valores éticos fundamentales. Sin embargo, varias de las nociones, conceptos y categorías más fundamentales que se han creado desde las ciencias actuales violentan, desestructuran e imposibilitan la autocomprensión desde lo indígena. Es necesario, entonces, buscar la forma de abrir ese espacio hacia nuevas reflexiones, debates y discusiones que permitan crear una nueva condición social del saber.

Tal es el eje central de la propuesta de crear la universidad intercultural. No se trata de producir una institución más que replique las relaciones de poder existentes en la sociedad, y en la que lo indígena sea un aspecto circunstancial o formal en la currícula académica. No se trata tampoco de inventar un espacio de saber reservado solamente para los indígenas, y en el cual los contenidos fundamentales reproduzcan los criterios de verdad del poder, pero esta vez disfrazados de contenidos indígenas. La creación de la Universidad Intercultural no significa en absoluto la parcelación de la ciencia en una ciencia indígena y otra no indígena. Significa la oportunidad de emprender un diálogo teórico desde la interculturalidad. Significa la construcción de nuevos marcos conceptuales, analíticos, teóricos, en los cuales se vayan generando nuevos conceptos, nuevas categorías, nuevas nociones, bajo el marco de la interculturalidad y la comprensión de la alteridad. Es en virtud de ello que se trata de la apertura de un espacio nuevo, de un carácter diferente a aquel de mediados de los ochenta cuando se creó la CONAIE, pero que dadas las condiciones actuales de globalización, cambio tecnológico y social, será de fundamental importancia para asumir los retos del futuro.

Hasta ahora, la ciencia moderna se ha sumido en un soliloquio en el cual ella misma se daba los fundamentos de la verdad desde los parámetros de la modernidad occidental. Sus categorías de base eran siempre autorreferenciales, es decir, para criticar a la modernidad era necesario adoptar los conceptos hechos por la misma modernidad, y para conocer la alteridad y la diferencia de otros pueblos era también necesario adoptar conceptos hechos desde la matriz de la modernidad.

Es por ello que para la comprensión de los pueblos, naciones o tribus que estaban fuera de la modernidad se crearon ciencias como la etnología, la antropología, en las cuales el sujeto que observaba y estudiaba no podía comprometerse ni contaminarse con el objeto estudiado. Los pueblos indígenas fueron transformados en objeto de estudio, descripción y análisis. Conocer y estudiar a los indígenas compartía la misma actitud vivencial y epistemológica con la cual se deberían estudiar, por ejemplo, los delfines, las ballenas o las bacterias. Este distanciamiento supuestamente determinado por las condiciones de saber excluía la posibilidad de autocomprensión de los pueblos indígenas.

Así, vastos dominios de la ciencia no permitían la inclusión de lo “extraño” y lo “diferente” dentro de sus fronteras de conocimiento. Por ejemplo, la ciencia económica actual no tiene un solo instrumento teórico, ni una sola categoría de base o un solo concepto, que le permitan estudiar las formas económicas fundamentales de las comunidades indígenas, en la ocurrencia, el caso de la minga como institución económica. Como no existen los referentes teóricos entonces se niega validez y existencia real al fenómeno social. La minga existe pero es sólo un caso digno de atención de la antropología, en el mejor de los casos, pero no de la economía. Si la ciencia moderna se ha sumido en un soliloquio y si las condiciones de saber siempre están implicadas en las condiciones de poder, entonces ¿cómo generar las condiciones para un diálogo? ¿Cómo articular la interculturalidad dentro de los límites de la epistemología y de la producción del conocimiento? ¿Cómo aportar a la aventura humana del conocimiento desde nuevas fuentes?

La Universidad Intercultural está pensada justamente en esa dimensión teórica, pero también tiene una dimensión deontológica y ética, en la cual el eje vertebrador es la noción de interculturalidad, como propuesta para aceptar las diferencias radicales y construir un mundo más justo, equitativo y tolerante.

Bibliografía

- Albán Gómez, Ernesto et al. 1993 *Los indios y el Estado-país* (Quito: Abya Yala).
- Barsky, Osvaldo 1984 *La reforma agraria ecuatoriana* (Quito: Corporación Editora Nacional/FLACSO).
- Baudrillard, Jean 1975 *Le miroir de la production. Ou l'illusion critique du matérialisme historique* (Paris: Galilée).
- Colombres, Adolfo 1997 *Celebración del Lenguaje* (Buenos Aires: Ediciones del Sol).
- Dávalos, Pablo (comp.) 2001a *Yuyarinakui: digamos lo que somos antes que otros nos den diciendo lo que no somos* (Quito: ICCI/Abya Yala).
- Dávalos, Pablo et al. 2001b *Nada sólo para los indios. El levantamiento indígena del 2001. Análisis, crónicas y documentos* (Quito: Abya Yala).
- Dávalos, Pablo 2001c "Los pueblos záparas y la modernidad" en *ALAI* (Quito) N° 333, mayo.
- Foucault, Michel 1999 *Estrategias de poder* (Barcelona: Paidós).
- Guandinango, Angel 1995 *Fiesta Ritual de "Inti Raimi" o Fiesta de San Pedro* (Cayambe: Proyecto EBI-MEC-GTZ).
- Guerrero, Andrés 1991 *La semántica de la dominación: el concertaje de indios* (Quito: Libri Mundi/Enrique Grosse/Luemern).
- Guerrero, Andrés (comp.) 2000 *Etnicidades* (Quito: FLACSO/ILDIS).
- Krainer, Anita 1996 *Educación Intercultural Bilingüe en el Ecuador* (Quito: Abya Yala).
- Martínez, Luciano 2000 *Estudios Rurales* (Quito: FLACSO/ILDIS).
- Massal, Julio y Bonilla, Marcelo (eds.) 2000 *Los movimientos sociales en las democracias andinas* (Quito: FLACSO/IFEA).
- Mato, Daniel (comp.) 1994 *Teoría y política de la construcción de identidades y diferencias en América Latina y el Caribe* (Caracas: UNESCO/Nueva Sociedad).
- Popkewitz, Thomas S. 1994 *Sociología política de las reformas educativas* (Madrid: Ediciones Morata).
- Ramón, Galo 1992 *Actores de una década ganada. Tribus, comunidades y campesinos en la modernidad* (Quito: Comunidec).
- Rohr, Elizabeth 1997 *La destrucción de los símbolos culturales indígenas* (Quito: Abya Yala).
- Santana, Roberto 1983 *Campesinado Indígena y el desafío de la modernidad* (Quito: Centro Andino de Acción Popular).
- Severi, Carlo 1996 *La memoria ritual* (Quito: Abya Yala).

Notas

* Economista, profesor de la Universidad Católica de Quito y asesor científico del proyecto de Universidad Intercultural de las Nacionalidades y Pueblos Indígenas.

El presente artículo está incluido en la compilación de Daniel Mato Estudios y otras prácticas intelectuales latinoamericanas en cultura y poder (Caracas: CLACSO/FaCES/UCV) marzo de 2002.

1 Abya Yala es el nombre con el que los pueblos Kunas, de Panamá, nombraban a los territorios que ahora se denominan "América". La recuperación del vocablo tiene connotaciones políticas. Nombrar es ejercer una voluntad política de dominio sobre el objeto nombrado.

2 Sobre la importancia política que tiene la CONAIE a nivel de las organizaciones de los movimientos sociales en la región andina, puede consultarse Massal y Bonilla (2000). También a Ramón (1992).