

Globethics Repository

The logo for Globethics, featuring the word "Globethics" in white, sans-serif font centered within a solid blue rectangular background.

Indagaciones sobre lo indio [Inquiries about “lo indio”]

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see <https://www.globethics.net>. Data and content policy of Globethics Repository see <https://repository.globethics.net/pages/policy>.

Item Type	Article
Authors	Santillana Ortiz, Alejandra
Publisher	CLACSO
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-06-30 12:12:47
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/154805

Indagaciones sobre lo indio

Campo intelectual en Ecuador

Alejandra Santillana Ortiz

Resumen

El movimiento indígena ecuatoriano, MIE, ha tenido un largo proceso de consolidación política, social e intelectual, en un permanente diálogo, distancia y oposición con sectores intelectuales blanco-mestizos. El objetivo de este artículo es problematizar el campo intelectual mestizo y la forma de establecer su relación política y académica con el movimiento indígena ecuatoriano. Se abordan la problemática relacionada al campo intelectual, la representación, la identidad y la hegemonía en el debate de la plurinacionalidad.

Abstract

The ecuatorian indigenous movement, EIM, has a long term process of political, social and intellectual consolidation, in a permanent dialogue, distance and opposition against intellectual white-mestizo sector. The purpose of this paper is inquiring about the mestizo intellectual field and how it has build its political and academic relation with ecuatorian indigenous movement. The article analyzes intellectual field, representation, identity, and hegemony within plurinacionality.

i+c

Año I
N° 1
Julio
Diciembre
2014

Inquiries about “lo indio”

Intellectual field in Ecuador

Alejandra Santillana Ortiz

Master en Sociología por la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales. Investigadora principal del Instituto de Estudios Ecuatorianos para la investigación “Memoria social y cultural en el Distrito Metropolitano de Quito: ruralidad y comunas”. Es parte del equipo coordinador del Programa de Verano por el Derecho al Territorio del CENEDET-IAEN. <alesantillana@hotmail.com>

Master in Sociology at the Latin American Faculty of Social Sciences. Senior Researcher, Institute of Ecuadorian Studies research “Social and Cultural Memory in the Metropolitan District of Quito: rurality and municipalities .” Member of the team Summer Program Coordinator for the Right to Territory CENEDET-IAEN. <alesantillana@hotmail.com>

Palabras clave

1| Campo intelectual 2| representación 3| identidad 4| hegemonía
5| plurinacionalidad

Keywords

1| *Intellectual field* 2| *representationn* 3| *identidad* 4| *hegemony*
5| *plurinacionality*

Cómo citar este artículo [Norma ISO 690]

SANTILLANA ORTIZ, Alejandra. Indagaciones sobre lo indio: campo intelectual en Ecuador. *Revista latinoamericana de investigación crítica*, (1): 207-228, primer semestre de 2014.

Indagaciones sobre lo indio

Campo intelectual en Ecuador

i+c
Año I
Nº 1
Julio
Diciembre
2014

Introducción

Se propone la composición de un campo intelectual mestizo que elabora una serie de representaciones –*mediaciones*– sobre lo indígena; me concentraré en lo que se refiere al indio como sujeto constructor de la historia y el intelectual como la figura que articula y desarrolla discursos sobre el indígena y el movimiento; y finalmente al intelectual que disputa la dirección política del movimiento por medio de la intervención en la organización, convirtiéndose en asesor o ideólogo. Se trabaja la problemática de la identidad y representación de lo indio, la disputa interna sobre el sentido del movimiento ligada al concepto de hegemonía y proceso hegemónico.

Los intelectuales y el campo intelectual mestizo

La literatura ligada a teorías políticas liberales sostiene que el intelectual es una entidad aislada de la realidad, el presente artículo toma distancia de esas concepciones e incorpora lo propuesto por Gramsci, en relación al intelectual como actor fundamental en la producción de la ideología y su vínculo con una determinada clase social:

“[...] todo grupo social que surge sobre la base original de una función esencial en el mundo de la producción económica, establece junto a él orgánicamente uno o más tipos de intelectuales que le dan homogeneidad no sólo en el campo económico, sino también en el social y político” (Gramsci, 1963: 21)

Así el intelectual tiene en la ideología su campo de trabajo. El contexto en el que se ubica histórica y socialmente el intelectual en un determinado espacio-tiempo más la relación con otros intelectuales configura un campo en el cual:

“[...] su proyecto creador se define y se integra, en la medida [...] en que es contemporáneo de aquellos con quienes se comunica

y a quienes se dirige con su obra, incurriendo implícitamente a todo un código que tiene en común con ellos (temas y problemas a la orden del día, formas de razonar, formas de percepción, etc.)” (Bourdieu, 1978: 275)

Es decir, el intelectual se ubica dentro de un espacio de diálogo y disputa ideológica con los otros, ligados a una determinada clase social y se crea su propio campo intelectual (Gramsci, 1963). En ese sentido se propone la existencia de un campo intelectual mestizo que circula alrededor del movimiento indígena y que establece tipos de relacionamientos de aporte, conflicto, tensión y disputa. A esto se suma el surgimiento de una intelectualidad propia del movimiento indígena que es “una de las fuentes principales del liderazgo de las organizaciones” (Ibarra, 1999: 83). De esta manera los intelectuales indígenas serían intelectuales tradicionales porque cumplen el papel de mediadores en las sociedades rurales (profesores-profesionales técnicos).

En las últimas tres décadas podría caracterizarse este campo intelectual mestizo como un espacio conformado por sociólogos y antropólogos que en un determinado momento acogen una línea del pensamiento democrático y en algunos casos se autodenominan como parte de la izquierda, que realizan una determinada representación sobre lo indio. Se identifica en este campo tres tipos de relación: lo que Ángel Rama (1985) denomina como la *mediación mestiza*, lo que Andrés Guerrero (1994) llama como *ventriloquia* y finalmente un diálogo, no carente de conflictos, entre la voz de los intelectuales indígenas e intelectuales mestizos que están fuera del movimiento o son parte de la disputa interna de éste.

La *mediación mestiza* consiste en la intermediación realizada por el mestizo para “el bien del indígena”, en un acto donde el indio pierde la voz y el mestizo se adjudica su representación (Rama, 1985; Rama, 1998). Esta corriente de la mediación mestiza tendrá su máxima expresión en el indigenismo de los años veinte y treinta del siglo XX, tanto en la producción literaria como en el ensayo, en donde se trata de explicar y traducir el mundo indígena. El indio es representado como un ser carente de *ánima*, sin voluntad propia y por lo tanto hay un implícito llamado a “cuidar de él”, reafirmando los prejuicios raciales y restándole cualquier potencial revolucionario. Es decir que se diferencia el indianismo como discurso, que exalta el pasado del indigenismo, que es el proyecto de integración del indio a la modernidad (Mires, 1993: 173).

Una variante de esta relación es lo que el investigador ecuatoriano, Andrés Guerrero, propone como *ventriloquia*:

“[...] una situación en la cual todo tipo de población que no es reconocida como ciudadana, tiene que pasar por el intermedio de personas que sí lo son. La población indígena no tiene un discurso dentro de los códigos de discurso de la ciudadanía del Estado nacional, tal como se va constituyendo en el siglo XIX. No es que la población indígena no hable, no diga cosas; es que el Estado requiere una decodificación, o una recodificación de esas palabras, y ese es justamente el papel de los “intermediarios ventrílocuos”. Su función no es solo la de poner en español el lenguaje de los indígenas, sino en el código de funcionamiento que la representación ciudadana establece, para que pueda canalizarse en lo público estatal.” (Guerrero, 1997: 62)

Este nivel de representación tiene que ver con la capacidad del movimiento para traducir sus demandas al llamado “lenguaje ciudadano”, para lo cual necesita la interrelación con el campo intelectual mestizo, que termina reafirmando la mediación de los intelectuales con el fin de hacer traducibles sus demandas al hecho jurídico exigido por el Estado. Esta relación no rompe necesariamente los imaginarios coloniales incluso en un primer momento en los intelectuales mestizos ligados a la izquierda, quienes reafirman a las poblaciones rurales desde una posición únicamente de clase (campesinos) y no desde la complejidad del problema nacional y la dimensión de pueblos y nacionalidades que hará pública el movimiento indígena en los años noventa.

“El intermediario al hacer hablar, establece también una estrategia de poder para que esta población pueda ser representada [...] en las luchas de los huasipungueros, la Federación Ecuatoriana de Indios, FEI, cumple este papel de ventriloquía de los indígenas. La FEI está constituida por un organismo que es ciudadano –era una derivación del Partido Comunista del Ecuador– y este organismo trata de hacer calzar los conflictos indígenas dentro de las nociones que son comprensibles para el Estado nacional, el problema de clase.” (Guerrero, 1997: 62).

Quizás uno de los antecedentes más importantes del tercer tipo de relación es lo reflejado en las obras de José Carlos Mariátegui como *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* (1928), en donde no solo se denuncia el carácter de explotación y dominación de la población indígena como parte del sistema hacendado y gamonal, sino que se construye al indígena como un sujeto revolucionario, llamado a contrarrestar a través de su lucha el sistema capitalista colonial en alianza con estudiantes y obreros. Una de las preguntas que subyacen la obra de Mariátegui es entonces cómo el campo intelectual

tual se relaciona en una dinámica de reconocimiento, de descolonización y de entendimiento del indígena como un sujeto que para ser revolucionario requiere también de construir su propio campo intelectual que dispute políticamente los sentidos de la transformación. De esta manera, el tercer tipo de relación con el movimiento indígena ecuatoriano implica un proceso de configuración de la propia intelectualidad indígena vinculada fundamentalmente a la dirigencia de organizaciones como la CONAIE, Ecuarrunari y Confeniae; y que del lado del campo intelectual mestizo se refleja en distintos tipos de intelectuales: intelectuales con proyecto político propio que buscan direccionar y construir base en el MIE; intelectuales que acompañan el proceso sin partido ni estructura política y que buscan aportar en el fortalecimiento independiente del propio movimiento; intelectuales vinculados a las organizaciones cristianas que se adscriben a la Teología de la Liberación; investigadores que aparecen con más fuerza con la presencia de las ONG y de los estudios desde los años noventa sobre movimiento indígena, que tienen una relación de producción de información no necesariamente socializada con el movimiento.

El movimiento indígena como sujeto

El campo intelectual mestizo actúa y crea sus conceptos, está relacionado a un determinado terreno epistemológico y de cara a un sujeto, en este caso: el movimiento indígena que a su vez es sujeto histórico. Pensar el sujeto indígena en términos identitarios, es necesario mirar la identidad indígena en un doble nivel: 1) como parte de un reconocimiento con su comunidad y pertenencia étnica para pasar a una identidad colectiva, el ser indios, ese “nosotros” que conforman pueblos y nacionalidades; 2) una identidad política a partir del reconocimiento de un origen común y de la lucha por un proyecto histórico.

En este caso, la identidad indígena se ha constituido y afirmado en un conjunto de relaciones con el blanco-mestizo que fueron en un primer momento de dominación y explotación y que duraron hasta bien entrado el siglo XX, configurando una identidad indígena mediada por la figura del bárbaro o del siervo. Mientras que con la configuración de un campo intelectual mestizo alimentado por las ideas de la izquierda, la identidad indígena, si bien en un primer momento es subsumida por la campesina, en la propia interrelación con este campo intelectual se da una afirmación étnica, lo que posibilita la configuración de una identidad política expresada en las organizaciones regionales y en la organización nacional del movimiento, a partir del auto-reconocimiento y la objetivación de la lucha por la tierra.

La identidad indígena se configuró en un proceso de confrontación permanente con el blanco-mestizo; y en diálogo con el campo intelectual que lo acompañó durante su proceso de conformación, así “la identidad colectiva se construye, se negocia, se recrea y actualiza” (Melucci, 1994: 172).

La identificación con un proyecto histórico es el resultado de tres factores principales: 1) un acumulado de demandas y conflictos históricos por la tierra que ni la reforma agraria del año 1964 ni la del año 1973 logran solucionar (muchos de los conflictos tienen que ver con la titulación de las tierras entregadas) y además la defensa del territorio en el caso de los pueblos y nacionalidades amazónicas; 2) el rechazo al racismo y la afirmación de la identidad indígena en pueblos y nacionalidades; 3) la afirmación de la identidad étnica y de clase que incluyen los dos factores anteriores, para generar elementos de cohesión (con base en la comunidad como espacio de relacionamiento social-político-cultural e ideológico) y la construcción de su agenda política. Por eso también es importante reconocer que la relación con el campo intelectual mestizo permite la construcción de agendas políticas, el fortalecimiento del debate interno del movimiento (debate sobre nación, pueblos, nacionalidades, Estado) que no necesariamente es armónica, que es fundamentalmente conflictiva pero que fortalece en muchos sentidos y amplía el carácter de las luchas del movimiento y de su proyecto político.

De esta forma el paso del “en sí indígena” al “para sí”, representa en términos políticos la configuración de un movimiento nacional que se expresaría en el levantamiento indígena de 1990, lo que muestra la formación de una voluntad de poder, en el sentido de disputar la hegemonía del bloque histórico:

“[...] la hegemonía como concepto central en la configuración de los sujetos políticos articula la lucha por lo ideológico y lo cultural, y muestra que el sujeto es un escenario de antagonismo, contradicción, negociación y disputa. Lo que está en disputa y permanente negociación es la identidad, las demandas y el marco discursivo en donde se construye el sujeto políticamente. Propongo comprender al movimiento indígena como un campo político configurado por el conflicto y la producción del consenso como resultado de la negociación política; en donde los marcos discursivos son un espacio de conformación del significado político y por lo tanto escenario de disputa de la producción de orden y alineamientos políticos.” (Santillana, 2012: 30-31)

Indagando lo que propone Gramsci, detrás de la formulación del concepto de hegemonía, se busca pensar cuál es “la estrategia revolucio-

naría que necesita seguir el proletariado y las masas oprimidas para conquistar el poder” (Anderson, 1981: 3). Esa estrategia que permite configurar un sentido común entre los sectores subalternos, tiene como correlato el planteamiento de Gramsci sobre la construcción histórica de las elites burguesas para la conformación cultural de un sentido común, que impregna tanto a la estructura como a la superestructura de la época. Lo angular es comprender a los sujetos como escenarios de disputa que se configuran en procesos de negociación interna y externa como parte de su lucha por la hegemonía. Es así que la articulación entre identidad y representación en clave hegemónica indagan tanto sobre la diversidad interna del movimiento indígena y su capacidad de confluencia en propuestas unificadas; como en sus estrategias para representar el conjunto de luchas populares en los años noventa (Zamosc, 1993).

En esta disputa por la hegemonía, por parte del movimiento indígena el campo intelectual juega un papel determinante, en tanto se convierte en ideólogo del movimiento, aportando en la formulación de su proyecto político. El concepto de hegemonía está ligado con la producción de un marco discursivo, como un proceso político e intelectual, ya que la disputa por el poder y el significado están íntimamente interconectados. Estudiar la hegemonía es comprender esos complejos modelos y patrones de apertura y clausura, de agencia y dominación (Mallon, 1995: 6).

Con la emergencia del movimiento indígena el proyecto nacional mestizo sería cuestionado, mostrando con ello la heterogeneidad cultural del territorio y desmontando la nación imaginada y homogeneizadora construida por el discurso mestizo.

El levantamiento de 1990 y el cuestionamiento a lo nacional

Uno de los conceptos centrales que coloca el movimiento indígena a partir del levantamiento de 1990 es el problema nacional y el carácter del Estado. En este debate se incluye la mirada sobre la plurinacionalidad, la cual viene a ser una reflexión que atraviesa el campo de la sociología, la política y el derecho. El debate sobre la nación-nacionalidad, le da al movimiento indígena una proyección dentro del campo de la universalidad teórica (Cueva, 2007).

La reinención del Estado no pasa sólo por un hecho cultural identitario, sino también por una lucha político-económica contra el sistema capitalista y la indisoluble propiedad de la tierra en manos de pocos terratenientes y hacendados. Lucha histórica donde se produce un diálogo y una disputa marcadas por una relación tensa entre el

campo intelectual mestizo y el movimiento indígena. Así el problema del indio deviene en un campo de análisis donde diversos enfoques que tratan de especializarse, posicionan distintas versiones sobre el mismo, caracterizándolo, definiéndolo e incluso reivindicándolo.

La idea de lo étnico cobra fuerza en la medida en que hay un autorreconocimiento como indios, y esto fue posible por el diálogo que establecieron los indígenas de todas las regiones del país en los años ochenta.

Con la creación de la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE) en 1986 el MIE desarrolla una representación propia. Se produce una transformación de la identidad campesina a indígena, donde mayoritariamente y para la tendencia histórica del movimiento el discurso de clase se articula con una dimensión colonial y cultural. En esta etapa también se empieza a desarrollar su propio campo intelectual, articulado de manera orgánica a la lucha política del MIE.

En el año 1989 la CONAIE publica el texto denominado “Las nacionalidades indígenas en el Ecuador: nuestro proceso organizativo”, este texto es una reflexión realizada ya por intelectuales indígenas donde se posiciona un concepto importante y que cuestionaría las propias bases de la construcción estatal, el de nacionalidad; el equipo de investigación está compuesto por Luis Maldonado, Alicia Garcés, Lilyan Benítez, Ariruma Kowii y Mario Conejo, los tres hombres son parte del pueblo Otavalo y que estuvieron adscritos a procesos de formación dentro del Instituto Otavaleño de Antropología, pero además contaron con los recursos para la educación formal. Esta es la primera obra con escritura propia del MIE, que realiza una revisión histórica desde los indígenas y su lugar dentro del proceso histórico del país mostrando que su realidad ha sido el reflejo de lo que los blanco-mestizos han realizado sobre ellos, hay una importante descripción sobre las organizaciones indígenas provinciales y regionales, sus procesos de conformación y perspectivas.

Entender esto es fundamental para el desarrollo de una representación propia dentro del MIE y de la construcción de dirigencias (hay que aclarar que algunos dirigentes importantes no ingresaron a la escuela primaria), Luis Macas, Blanca Chancoso, Luis Maldonado, Nina Pacari y otros son la expresión de una intelectualidad-dirigencia indígena que logra posicionarse por su conocimiento de los códigos mestizos, por su capacidad de establecer alianzas y movilizar recursos. Pero además en diálogo con el campo intelectual mestizo logran construir en perspectiva sus propios conceptos y proyecto político.

“El movimiento indígena creó instrumentos conceptuales y discutimos la coherencia de nuestros postulados teóricos con la práctica cotidiana. Así adoptamos el concepto de nacionalidad indígena entendida como una comunidad de historia, lengua, cultura y territorio; luchamos porque se reconozca el carácter plurinacional, pluriétnico y plurilingüe de la sociedad ecuatoriana; por el reconocimiento de los territorios nativos en tanto son la base de nuestra subsistencia y de la reproducción social y cultural de las diferentes nacionalidades; por el respeto a la diversidad e identidad cultural, por el derecho a una educación en lengua nativa con contenidos acordes a cada cultura; por el derecho al desarrollo autogestionario y por el derecho a tener una representación política que permita defender nuestros derechos y levantar nuestra voz.” (CONAIE, 1989: 313)

Como se expresa hay una elaboración propia del MIE, las demandas parten del reconocimiento de una agenda común de las distintas regiones. Se marca una diferencia sustancial con las demandas estructuradas desde los años veinte y la lucha por la tierra parece difuminarse. Sin embargo la propia dinámica del movimiento mostraría en su devenir histórico que las contradicciones clasistas retenidas por el Estado y que estructuraron el sentido de la lucha como antecedentes del MIE no desaparecen, permanecen como agenda política, y es que es necesario entender y dejar señalado que el MIE no es homogéneo ni dentro de él existe sólo un planteamiento político ideológico. El MIE es un campo de disputa entre sectores y distintos intereses de los propios indígenas, de las organizaciones que circulan a su alrededor y del propio Estado.

Es así que el levantamiento de 1990, el movimiento “sorprendió” a todos. A pesar de que la izquierda había entablado una serie de relaciones políticas con las bases de lo que sería este movimiento, la capacidad de movilización desbordó las propias expectativas de quienes estaban ahí, incluso tomando por sorpresa a una izquierda que lamentaba la derrota del movimiento obrero sufrida en los años ochenta. “Realmente no es que no se sabía que venía el levantamiento, se tenía información, la gente de la izquierda que estaba en el campo sabía que venían procesos, etcétera, pero nadie creo yo de las dirigencias de izquierda pensó que iba a tener esa magnitud” (E.I.).

En tal sentido el levantamiento del año 1990 le permite al MIE entrar en el campo de visibilidad e inteligibilidad, es decir, en un primer momento ser visible al resto de la sociedad como esa fuerza telúrica que mueve las bases de todo el Estado; y por otro en tanto se construye como un objeto de estudio dentro de las ciencias sociales.

Para que esto suceda como se señaló en líneas anteriores se debió establecer un diálogo y una política de auto-reconocimiento de los propios indígenas, pero además hablar frontalmente sobre el sentido del proyecto político que quieren construir; en este caso el diálogo con el campo intelectual es importante pues es éste quien puede movilizar recursos y hacer de mediador para el diálogo.

El levantamiento es el resultado de juntar la capacidad de movilización del MIE con la capacidad estratégica de los sectores de izquierda que se convierten en un soporte logístico en la ciudad. El levantamiento posicionó al MIE como actor fundamental, pero además se creó desde el campo intelectual y los medios de comunicación una especie de juicio que ligó automáticamente al MIE con una tendencia de izquierda, sin entender el proceso de negociación interna y de disputas de los propios dirigentes indígenas por la hegemonía del movimiento, a pesar de ello en una escena nacional donde parecía que había triunfado el neoliberalismo el MIE se convirtió en un referente de la lucha social durante toda la etapa neoliberal.

La búsqueda constante de un proyecto contra-hegemónico que se propone posicionarse frente a un determinado sistema de dominación político y económico, en este sentido la vinculación intelectual como ideólogos, asesores, conductores no es que se de en el caso ecuatoriano sólo con el MIE, sino que históricamente se consolidaron intelectuales vinculados a los diferentes movimientos políticos y sociales.

Las relaciones iniciales marcan ya las posibilidades de articulación y la capacidad de alianzas que pueda establecer el MIE, sin embargo la relación entre el campo intelectual y el MIE no fue plana, sino que desde el inicio muchos sectores de la izquierda lo vieron con desconfianza, pues era un sujeto que no esperaban.

“A la intelectualidad en general le va a costar igual que a la izquierda digamos asimilar esta entrada en escena del movimiento que no estaba muy previsto, entonces la izquierda al principio reacciona con una especie de sospecha en relación con el movimiento indígena, básicamente desde el discurso más tradicional de que al no tratar reivindicaciones de clase en realidad es parte de un proceso de dispersión del movimiento” (M.U.).

Con el transcurso del tiempo sin embargo “[...] el movimiento indígena con su propia acción va a ir modificando esta situación, porque finalmente termina convirtiéndose socialmente en polo de atracción para una lucha social que ya no tenía como referencia al movimiento sindical” (M.U.).

La relación entre el campo intelectual y el MIE se establece entonces de forma conflictiva, pues en un primer momento los códigos ideológicos y de comprensión política los separan a pesar de cómo afirma Blanca Chancoso de compartir algunos elementos:

“[...] yo creo que el movimiento indígena ha estado identificado siempre con la lucha de clases, identificado de todas formas dentro del discurso de la izquierda también, pero con esta particularidad de indígenas, pero sí dentro de lo que es la lucha de izquierda.” (B.Ch.)

Disputar conducción no significa que se sea parte y que se goce del reconocimiento de la dirigencia y las bases. A la larga se establecen alianzas, y se establece la importancia de la relación con el campo intelectual, porque este posibilita la formación de dirigentes y de las bases, mientras los intelectuales construyen un determinado discurso, apoyan en cuestiones técnicas y en la elaboración de documentos:

“[...] ciertos compañeros intelectuales mestizos han jugado un papel importante más que todo dentro de la consolidación del movimiento indígena, así como ha jugado un papel importante en la tendencia de la iglesia progresista, también una tendencia de la izquierda que podríamos decir que con intelectuales mestizos. Por ejemplo el Alejandro Moreano.” (J.M.C.)

Podemos señalar que la relación entre el campo intelectual y el MIE es una relación que se mueve entre la tensión, la apología y la distancia; pero es una relación que permanece y ha generado cosas importantes para el fortalecimiento del movimiento. Las relaciones del movimiento con los intelectuales cobran sentido en la medida en que reflejan resultados concretos, donde una determinada parte del campo intelectual que se acerca al MIE se preocupa más por generar propuestas de trabajo concreto, mientras otra parte del mismo se enfoca en la construcción discursiva e ideológica y la búsqueda de las posibilidades de disputa de la política nacional.

El retorno a la democracia marcaría en 1979 un punto de quiebre en el campo intelectual, pues muchos de sus integrantes pasan a formar parte del Estado, integrándose en algunos casos de manera distinta con las organizaciones, o en otros casos generando rupturas definitivas:

“[...] la intelectualidad comienza a sentirse atraída por el Estado democrático digámoslo así, entonces hay una parte de la intelectualidad que todavía continúa vinculada al movimiento popu-

lar, hay otra parte de la intelectualidad que se desplaza desde el movimiento popular hacia la vinculación con el Estado.” (M.U.)

Lo que va quedando como resultado de esta relación en términos de devenir histórico entre el campo intelectual y el MIE son las elaboraciones discursivas:

“Hasta la creación de la CONAIE, incluso hasta el primer levantamiento, y posterior al primer levantamiento hay un discurso que se crea respecto al movimiento indígena, hay un discurso sobre lo indígena, no un discurso de lo indígena, ese discurso es el que ahora leemos, mejor dicho desde mediados de los noventa para acá, vemos o sea todos los intelectuales nacionales y sobre todo los extranjeros pero no solo intelectuales no indígenas, sino también los intelectuales indígenas, leen al movimiento indígena a partir del discurso que se creó del movimiento indígena en los noventa. Entonces me parece que hay una idea que reflexionar en lo que escribieron y lo que hicieron desde un punto de vista histórico-sociológico obviamente de lo indígena del ochenta para abajo [...] en donde los pueblos indígenas no solo están cruzados por una lógica de clase sino de una lógica cultural y que no son digamos ciudadanos sino son pueblos, ese debate se pierde con la lucha agraria.” (F.S.)

En un contexto en el que el neoliberalismo intenta separar la economía de la sociedad y la política, la CONAIE vincula la dimensión política de la democracia con la social y económica; permite que la sociedad en su conjunto demande la presencia del Estado y la recuperación de su rol en la garantía de inversión social y distribución, además propone el fortalecimiento de la sociedad, su organización y la participación en las decisiones, es decir que se avance en la configuración de una esfera pública estatal y no estatal que amplíe los derechos de la población. El contenido de clase de las demandas del movimiento indígena, el Estado plurinacional y su capacidad de movilización y resistencia al neoliberalismo, constituyeron en las últimas dos décadas propuestas de articulación política.

La articulación entre las conceptualizaciones marxistas y el concepto de nacionalidad que fundamenta el proyecto político de la CONAIE es una de las aristas que subyacen al debate y que está relacionada con lo planteado por el Partido Comunista Ecuatoriano en el año 1945 sobre la existencia de las nacionalidades, recogiendo el pronunciamiento de la Internacional Comunista sobre nacionalidades, pronunciamiento que fue aprobado en la Internacional luego de una elaboración por parte de Stalin, un dirigente de la India y Lenin.

Podríamos inferir y plantear que las concepciones y conceptualizaciones propias que tuvo la izquierda ecuatoriana en un primer momento estuvieron no solo tamizadas por lo que el movimiento comunista internacionalista fue planteando, sino que en muchos casos no se incorporaron planteamientos de pensadores marxistas como José Carlos Mariátegui, que para abordar la problemática de lo indio era sin duda fundamental. Y cómo la ausencia de este pensamiento marxista en las organizaciones de la izquierda puede haber constituido un factor que definió la carencia en debates en el surgimiento del proyecto político del movimiento indígena. No es el propósito de este trabajo indagar sobre esa hipótesis, sin embargo queda como pendiente la elaboración de una historia de las ideas en la izquierda ecuatoriana que enriquecería investigaciones como la presente.

Es Ileana Almeida quien a inicios de los años ochenta en un contexto de retorno a la democracia, aborda con mayor profundidad el concepto de plurinacionalidad. Almeida publica sobre plurinacionalidad antes de que el movimiento indígena afincara pública y políticamente su proyecto de plurinacionalidad, pero mucho después de que el Partido Comunista planteara el problema de la nacionalidad en el país. Becker recoge que luego de la primera publicación del ensayo de Almeida, los militantes de izquierda retomaron la discusión sobre “la existencia de nacionalidades indígenas oprimidas dentro del Estado”. Posteriormente en un Congreso de 1982, el Centro Ecuatoriano de Organizaciones Clasistas (CEDOC) votó a favor de “presentar el saludo revolucionario a las nacionalidades indígenas del Ecuador” que “han venido combatiendo durante muchos años por sus inalienables derechos” (Becker, 2012: 8). Becker recoge la importancia de que sea la izquierda y los comunistas de los años treinta, en plena construcción de una unidad popular revolucionaria en Ecuador, quienes aborden el tema de las nacionalidades:

“Lo notable sobre el uso comunista del concepto en la década de los treinta es que ellos fueron los primeros en utilizar el lenguaje de las nacionalidades para avanzar en una agenda política a favor de los pueblos indígenas.” (*Ibid.*: 2)

En el trabajo de Iliana Almeida, dice Becker, el concepto de “nacionalidades indígenas” aparece como una categoría explícita de análisis político. Almeida sostiene que fue la izquierda quien trajo el concepto de nacionalidades al regresar de estudiar en la Unión Soviética en la década del setenta y lo introduce a las organizaciones indígenas en ciernes en el Ecuador.

“[...] En particular, el antropólogo ruso Yuri Zubritski fue el responsable de programas en la lengua Kichwa en Radio Moscú, que hablaron sobre la formación de un proletariado indígena. [...] Zubritski ayudó a mantener vivo el concepto de las nacionalidades indígenas en el Ecuador. Al parecer, muchos de estos jóvenes activistas no eran conscientes de que estaban regresando a los temas que la Internacional Comunista ya había introducido en el Ecuador medio siglo antes.” (*Ibid.*: 7).

El intelectual shuar Karakras Ampam fue el primero en la Amazonía en sostener que los pueblos indígenas son “nacionalidades indígenas” de acuerdo a sus propios aspectos económicos, políticos, culturales y lingüísticos: “queremos darnos nuestros propios nombres, mantener nuestra identidad, nuestra personalidad”, escribió en 1984 Karakras (*ibid.*: 10)

Almeida caracteriza al Estado:

“El Estado nacional ecuatoriano, organizado y sustentado por las clases dominantes, impone la hegemonía de la nación ecuatoriana propiamente dicha. Esta hegemonía se manifiesta claramente en el estado uninacional e implica la opresión de la población españolizada sobre la masa indígena.” (*Ibid.*: 159)

En ese sentido, lo nacional no se resuelve en la coexistencia de varios grupos étnico-sociales en el territorio ecuatoriano, sino que “el problema radica en las relaciones entre estas comunidades; dicho de otra manera, en la situación de opresión nacional de los grupos indígenas por el Estado ecuatoriano” (*Ibid.*: 158). La hegemonía de un Estado uninacional implica que:

“Los territorios de los grupos étnicos no son reconocidos ni preservados. La población indígena es desplazada de la tierra, si ésta es objeto del interés nacional o internacional, sin tomar en cuenta el derecho de los pueblos aborígenes a su patrimonio territorial.” (*Ibid.*: 159).

Denuncia de esta manera cómo una folklorización de la identidad indígena fomentada por los estudios antropológicos a la larga no contribuye a que los indígenas puedan cambiar su condición de explotación, empobrecimiento y exclusión más aun de que emerjan como sujetos, si no que esta identidad folklórica termina beneficiando bajo la lógica del mercado a quienes se apropian de estas circulaciones culturales y facilitan el reforzamiento a una mediación mestiza. La plurinacionalidad entonces tiene un carácter no separatista sino de incorporación a la lucha revolucionaria:

“Aceptar la realidad plurinacional del país, incorporar la lucha de los pueblos oprimidos a la lucha revolucionaria coadyuvará a precisar el carácter y el papel histórico de nuestra sociedad, ayudará a todos por igual a entendernos mejor como hombres y como pueblos.” (*Ibid.*: 164).

Luego del levantamiento indígena de mayo y junio de 1990, pensadores como Alejandro Moreano, quien compara el levantamiento con una Intifada, en su célebre artículo publicado en *Diario Hoy*, y posteriormente por el centro de investigaciones CIUDAD. Moreano argumenta:

“El levantamiento indio que sorprendiera y conmoviera al país fue un momento decisivo de condensación de dos procesos: el renacimiento cultural de los pueblos indios y la revitalización de la lucha por la tierra” (Moreano, 1990: 30).

Moreano interpreta el levantamiento del año noventa por la tierra como la lucha por la reproducción de la vida de los indígenas campesinos. Reflexiona sobre la comunidad como:

“[...] un espacio vital para la supervivencia en condiciones de extrema fragmentación de la propiedad [...] la cohesión étnica creó las condiciones favorables a una nueva fase de la lucha por la tierra el levantamiento indio ha vuelto a poner la vía campesina en el orden del día” (Moreano, 1990: 31-32).

Sitúa la identidad étnica en el conjunto de la clase explotada, y reconoce que su presencia en distintas identidades de clase oprimida es la que permite consolidar una alianza que sostiene el levantamiento:

“En tanto campesinos, artesanos, semiproletarios del campo y las ciudades, los indios conforman una parte viva y orgánica de los pobres y oprimidos del país, pauperizados hasta límites insoportables por la crisis y la política del Fondo Monetario Internacional. La alianza es una cuestión de supervivencia” (*Ibid.*: 32)

Moreano comprende que la lucha por la tierra está articulada con la lucha por el territorio y de ahí el proyecto político de plurinacionalidad de la CONAIE:

“La lucha por la tierra es también la lucha por el territorio. Pero el territorio no como estado geográfico sino como entidad histórica y realidad natural-cultural. La lucha campesina por la tierra se integra a la lucha nacional de los indios” (*Ibid.*: 32)

Es decir que el proyecto político del movimiento no está basado en una mirada vinculada a esa rigidez de cierta historiografía que construyó la representación del indígena como monumento del pasado o como cultura muerta; si no que es un proyecto contemporáneo y vigente de un actor político cuya lucha y culturas están vigentes, como existentes están las condiciones de clase que permiten su surgimiento. En ese sentido:

“La izquierda y el socialismo solo pueden reconstruir una alternativa histórica si logran convertirse en los portadores no sólo de un nuevo orden económico y político sino de una nueva cultura y civilización” (*Ibid.*: 58)

Por lo tanto, el levantamiento indígena y la fuerza política del movimiento en esa primera mitad de los noventa, debe ser mirada como referente de la lucha y catalizador de muchas demandas populares que en épocas neoliberales y con movimientos sindicales desgastados, alcanzaban su representación o parte de ella en el movimiento. Así como Ileana Almeida, Moreano coincide en que es el sujeto concreto y político el que disputa esta concepción culturalista y folklórica que asigna un papel al indio en el mercado laboral y en la exotización de la cultura.

Finalmente, otro de los debates más importantes es aquel que ocurre en el contexto de la elaboración del texto constitucional en el año 2008 cuando el actual presidente del Ecuador, Rafael Correa, gana las elecciones presidenciales y llama a Asamblea Constituyente. Durante este año y antes de la aprobación del texto final que pasaría a consulta popular, el movimiento indígena y las alianzas generadas con algunos asambleístas logran incorporar la declaración de Estado plurinacional en la Constitución. En medio de esas negociaciones, se abre por unos meses un debate en artículos de opinión en el diario público *El Telégrafo* y en entrevistas a medios sobre qué es un Estado plurinacional. Aquí recogemos las reflexiones de dos investigadores ecuatorianos. El uno, Enrique Ayala Mora, historiador y rector de la Universidad Andina Simón Bolívar, miembro del Partido Socialista y uno de los reconocidos intelectuales en materia de Estado y nación en el país; el otro, Floresmilo Simbaña, abogado e investigador, intelectual indígena y dirigente de la llamada línea histórica de la CONAIE.

El historiador define como pueblos indígenas:

“[...] son aquellos que se asientan en el territorio nacional y viven la continuidad social y cultural de pensamiento y organización de las sociedades que poblaban América antes de la conquista europea. Esto significa que los pueblos indígenas son sujetos his-

tóricos, sociales y políticos, con organización, lengua y cultura; vinculados al territorio y con la capacidad de reconocerse como tales” (Ayala 2002: 17)

Si bien reconoce la existencia de un proyecto mestizo y de blanqueamiento de la sociedad de carácter racista y colonial, sostuvo desde un inicio que “La plurinacionalidad sería un retroceso...” (*Revista Vanguardia*, 25 de marzo de 2008: 24), porque implicaría regresar e institucionalizar un Estado corporativo. Para él, la construcción del concepto de plurinacionalidad es difuso y no existe consenso alrededor de éste.

“Fue adoptado por varias organizaciones indígenas y por intelectuales vinculados a ellas, porque tiene una connotación cultural y política. En este sentido, una nacionalidad tiene varios atributos de la nación. En un mismo Estado pueden coexistir varias nacionalidades. Llamarlos así reivindica la personalidad colectiva de los pueblos indígenas frente a los estados y entre ellos mismos” (Ayala, 2002: 18).

Ayala Mora no entra en el argumento de la composición demográfica del Ecuador, a diferencia de muchos de los escritores y políticos de la derecha o conservadores, para él:

“[...] la clave es entender que la importancia de los pueblos indígenas en el país no viene dada por su número. Aunque fueran muchos menos, son elementos centrales e insustituibles de nuestra comunidad nacional. Los indígenas, como ningún otro sector del país, han contribuido al desarrollo de la conciencia de nuestra diversidad” (2002: 19-20)

La diversidad no es característica únicamente de los propios pueblos indígenas y una expresión de ésta es la existencia de distintas formas organizativas diferentes y de posiciones divergentes dentro del movimiento indígena. En ese sentido, pueblos y nacionalidades indígenas son grupos que forman parte de la comunidad nacional, y que constituyen corporaciones. Ayala Mora sostiene que “es negativa la actitud de dirigentes indígenas que identifican al resto del país como ‘dominante’ e intentan apoderarse en forma excluyente de la identidad del Ecuador” (Ayala Mora, 2002: 21). El planteamiento de plurinacionalidad dejaría de lado el derecho a la diversidad de otros sectores del país y ubicaría solo en la definición étnica la incorporación y el reconocimiento: “La única salida para los pueblos indios y para el país es desarrollar una sociedad abierta, participativa, intercultural” (*Ibid.*: 21). Este sería un principio que recoge las diversidades y los derechos de los diferentes

pueblos y nacionalidades, pero bajo la unidad del Estado nación. Su preocupación central es cómo volver más sólido el proyecto nacional desde una perspectiva incluyente: “Los estados-nación más sólidos, con más raíces, son aquellos en que la acción estatal ha logrado recoger rasgos profundos de las culturas populares y los ha transformado en elementos de la comunidad nacional” (*Ibid.*: 76).

Desde la perspectiva de una tendencia histórica en la CONAIE, de la cual Luis Macas es parte fundamental, la plurinacionalidad debe comprenderse no solo en términos de interculturalidad sino “también de la lucha social, la lucha de clases, el reconocimiento entre explotados de esa tierra, el reconstruir la solidaridad entre los distintos, los pobres, los empobrecidos, los negados” (Ayala Mora, 2002).

A esta perspectiva se suman voces como las de Edgar Isch:

“[...] la combinación de lo clasista con lo étnico eso es lo que permite entender que si son pueblos y nacionalidades ellos tienen demandas nacionales aparte de las demandas de clase que puedan tener, esas demandas nacionales implicaban una contraposición con la injusticia”. (Isch, 2011)

Esa expresión es para Isch lo que permite que se constituyan como movimiento indígena con capacidad de representar el conjunto de las luchas populares.

En ese sentido, frente a los escritos de Ayala Mora, Floresmilo Simbaña defiende la plurinacionalidad y la enmarca en el proyecto político de la CONAIE. El primer argumento de los detractores de la plurinacionalidad es que el Ecuador sufrirá un proceso de balcanización, el autor se remite al proyecto actualizado y a la propuesta a la Constituyente de la organización indígena en donde se deja en claro que se apuesta por un Estado “pluralmente democrático pero unitario” en donde se propone “una crítica a sus bases y estructuras discriminadoras, antidemocráticas, injustas y al fundamento histórico oficialmente impuesto” (Simbaña, en *El Telégrafo*, 30 de marzo 2008). Para intelectuales y dirigentes históricos indígenas como Luis Macas, el cuestionamiento al Estado nación ecuatoriano adquiere además otra dimensión, la crítica al concepto de ciudadanos como la relación del Estado con el individuo:

“[...] el concepto que defendemos no es el de *ciudadanía*. Pensar que no somos indígenas, sino ciudadanos, es individualizar a las comunidades, a los pueblos, pasando por alto los conceptos de reciprocidad, solidaridad y complementariedad, haciendo caso omiso a los derechos internos de cada pueblo. En nuestras co-

munidades resolvemos cosas colectivamente y es lo que debemos continuar haciendo. La ciudadanía es la relación del Estado con el individuo, pero no considera a las nacionalidades ni a los pueblos, ni a las futuras generaciones. Esta relación viene profundizando el individualismo” (Macas, 2004).

En su reflexión indaga entonces sobre “¿Cuál puede ser el punto de encuentro con la sociedad no indígena?, ¿dónde debe estar el encuentro con la sociedad nacional?, ¿cómo nos entendemos?, ¿qué puentes debemos utilizar?, ¿quién debe tender esos puentes?” (Macas, 2004). Se propone entonces asumir a los indígenas como parte de una unidad, de una sociedad unitaria. Y es en ese marco que el proyecto político no puede ser únicamente para los indígenas, para la CONAIE el horizonte político del movimiento es la transformación estructural del Ecuador. Que como sostiene Macas para “cambiar el país se requiere tener relación con la otra sociedad, es necesario tener un mecanismo de encuentro, una identidad política con la otra sociedad”.

El segundo elemento que se le atribuye es que los indígenas reclaman la propiedad exclusiva de los recursos naturales. Pero la propuesta de la CONAIE propone “consagrar estos recursos como bienes estratégicos de uso y beneficio social y que la decisión para su explotación el Estado consulte al gobierno comunitario... de “soberanía compartida” (Simbaña, 2008).

El argumento final es que es un planteamiento indigenista y excluyente, frente a esto Simbaña devuelve el componente de la exclusión, la explotación y la dominación a la base sobre la cual se elabora la plurinacionalidad. En ese sentido cita la propuesta constitucional donde la plurinacionalidad “propugna la justicia, las libertades individuales y colectivas, el respeto, la reciprocidad, la solidaridad, el desarrollo equitativo del conjunto de la sociedad ecuatoriana y de todas sus regiones y culturas” y está enmarcada en una propuesta integral para el país y no solo para pueblos y nacionalidades. El movimiento indígena y ciertos intelectuales como Simbaña y Macas sostienen que la propuesta de plurinacionalidad no es solo la articulación unitaria de la diversidad y el reconocimiento de los pueblos y nacionalidades, sino la conciencia de una situación de clase y una alianza entre los explotados y oprimidos.

“Esa pobreza no es sólo un problema de los indígenas, aunque nos afecta mayoritariamente, podemos construir alianzas contra la pobreza. Estamos dentro de una clase pobre, la lucha política existe, nunca podríamos aliarnos con la oligarquía. Es muy difícil que salgamos solos de este marasmo. El país no puede li-

berarse si no establecemos este tipo de alianzas [...] No es una reflexión sólo de los pueblos indígenas. Hay otros que también piensan como nosotros: los campesinos, los obreros, las mujeres, los ecologistas.” (Macas, 2004).

En ese sentido, la plurinacionalidad no solo es la crítica al carácter colonial del Estado ecuatoriano, sino que implica y posibilita el afianzamiento de una alianza de clase contra las estructuras de explotación y opresión. A esto se suma que la plurinacionalidad aparece como un proyecto que abarca la interculturalidad pero la amplía y no la sitúa en un diálogo entre culturas sino en la posibilidad de descolonización (Macas, 2004).

Conclusión

En una lógica de reconstrucción arqueológica sobre esta relación los discursos son vestigios que permanecen, se reproducen y reactualizan ya sea por el campo intelectual, o por los y las integrantes del propio MIE. Como señala Marc Becker hay una relación de apropiación de estos dos actores, el campo intelectual y dirigentes de “la izquierda tratan de apropiarse del MIE y a su vez el MIE se apropia de algunos elementos de la izquierda” (M.B.), es decir más allá de las sospechas hay una retroalimentación permanente. En el marco de esta relación cambian también los sistemas de representación pues la misma actividad intelectual de a poco va dejando de ser exclusiva de los blanco mestizos y el MIE configura su propia capa intelectual que va generando sus propios temas, y esto pone sobre las cuerdas la condición intelectual construida de manera tradicional.

La configuración del propio campo intelectual respondía a la evolución histórica del MIE, a la transformación del sistema educativo y a las propias condiciones de la identidad indígena que se modifica a pesar de la exclusión de la que son víctimas, pero también la necesidad de una capa intelectual propia responde a poder generar respuestas y disputas por las representaciones realizadas por el propio MIE.

Bibliografía

- Gramsci, Antonio 1975 *Cuadernos de la cárcel* (México: Ediciones Era).
- Gramsci, Antonio 1986 *La formación de los intelectuales* (México: Grijalbo).
- Gramsci, Antonio 1987 “Algunos temas sobre la cuestión meridional” en *Cuadernos del pasado y presente* (México: ERA) N° 54, s.f.
- Grey Postero, Nancy 2005 “La batalla de la cuestión indígena en América Latina” en Zamosc, Leon y Grey Postero (comps.) *La lucha por los derechos indígenas en América Latina* (Quito: Abya-Yala).

- Guerrero, Andrés 1997 “Se han roto las formas ventrilocuas de representación” en *Iconos* (Quito: FLACSO) Nº 1.
- Guerrero, Andrés 1998 “Ciudadanía, frontera étnica y compulsión binaria” en *Iconos* (Quito: FLACSO) Nº 4.
- Ibarra, Hernán 1991 *La identidad devaluada de los Modern Indians* (Quito: ILDIS-El Duende, Abya-Yala).
- Ibarra, Hernán 1999 “Intelectuales, indígenas, neoindigenismo e indianismo en el Ecuador” en *Ecuador Debate* (Quito: Caap) Nº 48.
- Ibarra, Hernán 2004 “La comunidad campesino indígena como sujeto socioterritorial” en *Ecuador Debate* (Quito-CAAP) Nº 63.
- Ibarra, Hernán 2013 “Los idearios de la izquierda comunista ecuatoriana” en Ibarra, Hernán (comp.) *El pensamiento de la izquierda comunista (1928-1961)* (Quito: Ministerio Coordinador de la Política).
- Isch López, Edgar 2011 *Estrategia militar del imperialismo* (Quito: Opción Quito).
- Macas, Luis 2004 “Diversidad y Plurinacionalidad” en <http://icci.nativeweb.org/boletin/64/macas.html>.
- Macas, Luis 2011 “Construyendo desde la historia. El movimiento indígena en el Ecuador” en <http://www.jornada.unam.mx/2011/10/08/oja-indigena.html>.
- Mallon, Florencia 1997 *Peasant and nation: the making of postcolonial Mexico and Peru* (Berkeley: University of California Press).
- Melucci, Alberto 1994 “Asumir un compromiso: identidad y movilización en los movimientos sociales” en *Zona Abierta* (s.e) Nº 69.
- Mirés, Fernando 1993 *El discurso de la indianidad. La cuestión indígena en América Latina* (Quito: Abya-Yala).
- Moreano, Alejandro 1990 “¿Una intifada india?” en *Ciudad Alternativa* (Quito: CIUDAD) Nº 1, s.f.
- Santillana, Alejandra 2012 “Construyendo actorías: mujeres indígenas de Cotopaxi. Apuntes históricos sobre el movimiento indígena ecuatoriano”, Tesis de Maestría, FLACSO-Ecuador.
- Simbaña, Floresmiló 2005 “Plurinacionalidad y derechos colectivos: el caso ecuatoriano” en Dávalos, Pablo (comp.) *Pueblos indígenas, Estado y democracia* (Buenos Aires: CLACSO).

(Recibido el 18 de junio de 2014)

(Evaluado el 16 de julio de 2014)