

Pablo Dávalos

Movimiento indígena ecuatoriano:

Construcción política y epistémica

1.- Introducción

La noción de "interculturalidad" ha constituido una base de tipo epistemológico que ha posibilitado la construcción organizativa y política para el movimiento indígena ecuatoriano. Sobre la noción de interculturalidad se articularon las pri-

meras formas de organización por fuera del sindicato de tierras, o la organización campesina. La interculturalidad hacía referencia a identidades de tipo simbólico que podían servir de base para una propuesta organizativa propia y diferente de aquellas formas organizativas adscritas a la idea de la producción.

Ahora bien, la noción de interculturalidad como acercamiento y relativización de los ámbitos culturales dentro de un diálogo civilizacional, ha sido parte de una profunda transformación teórica, política y práctica para el movimiento indígena ecuatoriano. La formulación inicial hacía un énfasis en los aspectos más instrumental de la interculturalidad y la adscribía al campo de la educación (Krainer: 1996), mientras que las conceptualizaciones más recientes hacen de la interculturalidad un campo de reflexión y debate de los contenidos más esenciales de la modernidad occidental (Cfr. ICCI: Boletín No. 19, julio 2000).

Sin embargo, es la esfera de la educación en la que más han insistido los pueblos indígenas en su proceso organizativo. La educación les posibilitaba el acceso a los códigos y referentes de la cultura dominante. De hecho, en el sistema hacienda, la educación estaba prohibida para los indios. El patrón de hacienda codificaba los días de trabajo, los jornales, los suplementos, las ayudas económicas, en los "libros de rayas" y "libros de suplidos", cuyo acceso era totalmente prohibido a los indios. Es natural entonces que las primeras preocupaciones de la dirigencia indígena sea la educación

como estrategia de lucha y de liberación (Guerrero: 1996).

La formulación de la interculturalidad y su acercamiento al campo de la educación parecen estar signadas por las particularidades del proceso político y organizativo de los pueblos indígenas del Ecuador. Educarse significaba, de una manera u otra, luchar por la liberación del dominio casi feudal del sistema hacienda. Una de las figuras más importantes del imaginario actual del movimiento indígena ecuatoriano, es la figura de una mujer, la indígena de origen cayambi Dolores Cacuango. Una figura que por sí misma ejemplifica procesos de resistencia, organización y lucha de los pueblos indios ecuatorianos. De hecho, una de las reivindicaciones más importantes de Dolores Cacuango, es el de haber construido varias escuelas para niños indígenas. La actual propuesta de capacitación política para mujeres líderes indígenas, se denomina precisamente "Escuela de Formación Política Dolores Cacuango" (Palacios: 2001).

La noción de interculturalidad posibilita también formas de organización apegadas más al campo de la cultura y la identidad que a la referencia de clase social y la producción. Las críticas que la



antropología culturalista hizo al materialismo histórico (Colombres: 1997), durante la década de los sesenta y setenta, hacen posible la constitución de la "Ecuador Runacunapac Riccharimui" (El despertar del "runa" ecuatoriano), Ecuarunari (Ecuarunari: 1998). Organización clave en la constitución política del movimiento indígena ecuatoriano y de la ulterior conformación de la CONAIE (Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador). Y es esta misma noción de interculturalidad la que luego constituye la base teórica para crear la Universidad Intercultural de los Pueblos y Naciones Indígenas, UINPI, en 1999. Así, pues, el presente trabajo intenta reconstruir de manera genésica los alcances que tuvo la noción de interculturalidad y su importancia en la construcción política y también académica del movimiento indígena ecuatoriano.

2.- La constitución histórica del movimiento indígena ecuatoriano

La sociedad ecuatoriana fue conformando a lo largo de su historia, imaginarios sociales alrededor de lo indio, que remitían lo indio a una ideología de la humillación, la pobreza, y la derrota. En

esos imaginarios simbólicos, ser indio implica ser derrotado, ser humillado y ser pobre. Dentro de la estrecha escala de jerarquías y de valores, la condición de éxito social implicaba la asimilación acrítica de las características que el imaginario simbólico de la sociedad había construido alrededor de la figura del conquistador. Una figura que negaba y suprimía lo indio como condición indispensable de integración social. En el proceso de asimilación a la cultura dominante, los indios que se integraban a la sociedad tenían que abjurar de su identidad y convertirse en detractores y principales opositores a lo indio, para ser aceptados socialmente (Cfr. Muratorio: 1995; Lema: 2001).

El indio es un permanente menor de edad al que es necesario cuidar, incluso de sí mismo, tal es la ideología que las elites y la iglesia habían construido alrededor de la idea de lo indio. Así, para sectores considerados "progresistas" y enmarcados dentro de las corrientes de la izquierda, lo indio era una condición secundaria a la verdadera "esencia" que era ser campesinos.

La asimilación de lo indio a lo campesino se constituyó en una mordaza epistemológica para entender la particularidad propia de lo indio. Lo indio no

El indio es un permanente menor de edad al que es necesario cuidar, incluso de sí mismo, tal es la ideología que las elites y la iglesia habían construido alrededor de la idea de lo indio. Así, para sectores considerados "progresistas" y enmarcados dentro de las corrientes de la izquierda, lo indio era una condición secundaria a la verdadera "esencia" que era ser campesinos.

existía per se, existía pero como aditamento a su condición de campesino. Eran indígenas-campesinos. Su lucha principal era por la tierra, pero no como elemento cultural, sino como relación económico-social. De ahí que las primeras formas organizativas que tanto el Partido Comunista como el Partido Socialista van a concebir para resolver la "cuestión indígena", sea la forma de sindicatos campesinos de tierras.

Su lucha era la de oponerse a lo que ellos llamarían más tarde la "vía juncker" de modernización capitalista. Es decir, una vía reaccionaria de modernización capitalista en el agro. Para la antropología, en cambio, lo indio remitía desde las concepciones del "buen salvaje", hasta el relativismo cultural que pregona-ba la no contaminación de los indios por la civilización a fin de mantenerlos en su estado de pureza.

Más pragmáticas, las elites ecuatorianas articularon lo indio a un sistema de dominación cuyas raíces se remontan a la colonia y al sistema de mitas y encomiendas, y a la institución del concertaje de indios (Guerrero: 1996). En virtud de su conocimiento más certero de lo indio, las elites fueron configurando el sistema hacienda como el eje del poder político



y económico del Ecuador, y en el cual los indios, con todo su mundo simbólico y sagrado, formaban parte fundamental de este sistema.

3.- El sistema hacienda

El sistema hacienda pudo articular de manera coherente lo ritual y lo profano dentro de las coordenadas de la explotación a los indios. Las fiestas, por ejemplo, elementos centrales de la cultura india, eran también parte fundamental de la vida de la hacienda, de la misma manera que la figura del patrón de hacienda, incorporaba los rasgos patriarcales y autoritarios que se fundían con los imaginarios indios del poder y la dominación (Cfr. Moya: 1995).

El sistema hacienda incorporó las dimensiones de lo simbólico, lo espiritual, lo jurídico, y lo económico dentro de un sistema autárquico y cerrado. Este sistema caracterizó la forma de asumir la política de las elites y su relación con el conjunto de la sociedad. Los grandes terratenientes del sistema hacienda se convertían en "gamonales", sin alcanzar la racionalidad propia de la burguesía, de la misma manera que los grandes propietarios de la tierra en la costa, en virtud del

sistema de plantación, devenían en "oligarcas". El Ecuador que se configura a partir del triunfo de la revolución liberal a inicios del siglo XX, es el país en el cual los oligarcas y los gamonales luchan, disputan y llegan a acuerdos sobre los contenidos políticos del Estado, de su institucionalidad, y de sus políticas y discursos. Son ellos los que definen, estructuran y configuran al Estado, sus discursos, sus prácticas, sus normas, sus instituciones.

En la base de ese Estado está la hacienda. Núcleo de poder y cimiento del sistema. La hacienda es la matriz desde la cual se integran las diferentes dimensiones del Estado posliberal. La hacienda, unidad autárquica y base de la acumulación económica del sistema, es el elemento político que otorga sustento y racionalidad al poder. De hecho, son las necesidades de transformación económica de la hacienda las que serán el fundamento de las transformaciones económicas de la sociedad en su conjunto.

Dentro del sistema hacienda, lo indio, como sistema de dominación simbólica, social, ideológica y económica, se constituye en el eje que da soporte y que permite la consolidación del sistema en su conjunto.

ne
sis
ca:
sis
eje
Hu
bi
ca
de
pa
er
in
cc

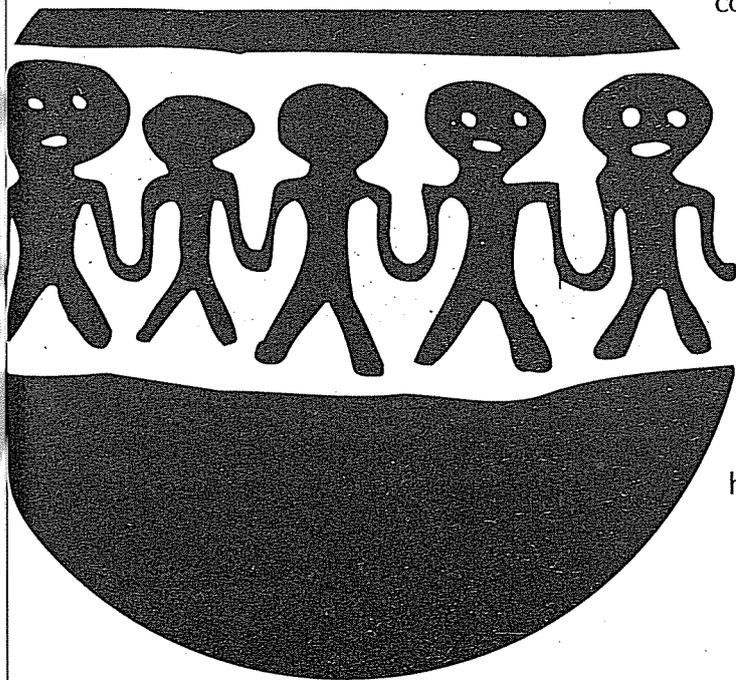


Es evidente la percepción que tienen algunos sectores radicales sobre el sistema hacienda por las profundas críticas que realizan, y la lectura que de ese sistema tiene la sociedad quizá pueda ser ejemplificada en la novela de Jorge Icaza, Huasipungo. Pero la hacienda sufre también los embates de la modernización capitalista que la considera una rémora del pasado frente a los retos del futuro. El patrón de hacienda tiene que convertirse en moderno empresario capitalista, los indios en obreros agrícolas, y las tierras comunales deben formar parte del mer-

cado capitalista de tierras. Son los tiempos de la revolución verde, y lo que las teorías del desarrollo denominarán el take off del desarrollo. Son también los tiempos de la transición al neoliberalismo.

El impasse entre el sector agrario y el sector moderno de la economía era de cómo solventar las necesidades de mano de obra para el sector industrial, mano de obra que provenía justamente de los sectores rurales, sin perjudicar la productividad del agro.

Este proceso de modernización se inicia desde la promulgación de la reforma agraria en 1964, cobra un fuerte impulso desde mediados de los años setenta con el apareamiento del excedente petrolero y la conformación de una burguesía industrializante, y se consolida con las reformas neoliberales de los años ochenta y noventa. Estas transformaciones económicas obligan a transformarse a la hacienda, a desprenderse de sus códigos simbólicos, de la misma manera que se desprende de las formas precarias de producción. Un nuevo tipo de racionalidad impregna a la hacienda, aquella de la produc-





ción capitalista en el agro, en la cual la relación costo/beneficio subyace a las consideraciones de tipo simbólico-cultural. La hacienda deviene en empresa agroindustrial, el patrón de hacienda en moderno empresario que busca integrarse a las corrientes de la globalización liberal, y los indios se convierten en asalariados o en desempleados.

4.- Las políticas del desarrollismo y el retorno a la democracia (1960-1979)

La sociedad ecuatoriana, por su parte, se constituía a espaldas de su propia historia, y negando su memoria como condición para construir su identidad. Era imposible que las clases medias y la burguesía emergente, a pesar de las necesidades de modernización capitalista, adscriban en su imaginario sin reservas a la idea de lo indio.

La visión desarrollista, de la cual las clases medias eran los principales portadores, propugnaban la idea de que los indios eran un obstáculo para el desarrollo y que el Estado debía hacer algo, cualquier cosa, para superar esa condición atávica de atraso, pobreza e ignorancia de los indios. Así, se propusieron diversos planes y programas de acción social para llevar a los indios a la modernidad. Des-

de la Misión Andina, en los años sesenta, hasta el fondo Foderuma del Banco Central del Ecuador, en los años setenta y mediados de los ochenta, la visión asistencialista de las nuevas elites, entendían a lo indio como un problema a superar desde la acción directa del Estado, sin que cuente, obviamente, el criterio y la opinión de los principales involucrados.

Esta visión por la cual los indios están al margen de la modernidad, al margen de la sociedad, al margen del progreso, (en efecto, la marginalidad era una forma de denominarlos desde las ciencias sociales), repercutió en la creación de un sistema de representación política y en una institucionalidad, que luego de las dictaduras de los años setenta, se denominó "reforma jurídica del Estado ecuatoriano", y que excluía de hecho y de derecho a una importante porción de la población ecuatoriana.

Cuando se reinició la institucionalidad democrática, a fines de los años setenta, los indios estaban literalmente fuera del juego democrático. En primer lugar porque no eran considerados ciudadanos. Para ser ciudadano, decía la Constitución vigente a ese entonces, había que ser ecuatoriano de nacimiento y saber leer y escribir, pero en español,

además de la mayoría de edad. En virtud de que en las comunidades indígenas se hablaba el quichua, el shuar, el paicoca, y otras lenguas vernáculas, y que hasta el momento no se habían creado sistemas de educación en estas lenguas, y la educación en español era altamente excluyente para la población indígena, éstos estaban prácticamente excluidos de la condición de ciudadanía y por ende de la democracia.

En segundo lugar, los indios y las comunidades no habían sido cedulados e inscritos como ciudadanos, y no habían adquirido el derecho a tener una identidad y, por lo tanto, no constaban en los registros electorales. Y, en tercer lugar, porque el sistema de representación política estaba hecho en función de los requerimientos de las elites emergentes y de su necesidad de modernizar al país y no en función de las necesidades de las comunidades indígenas.

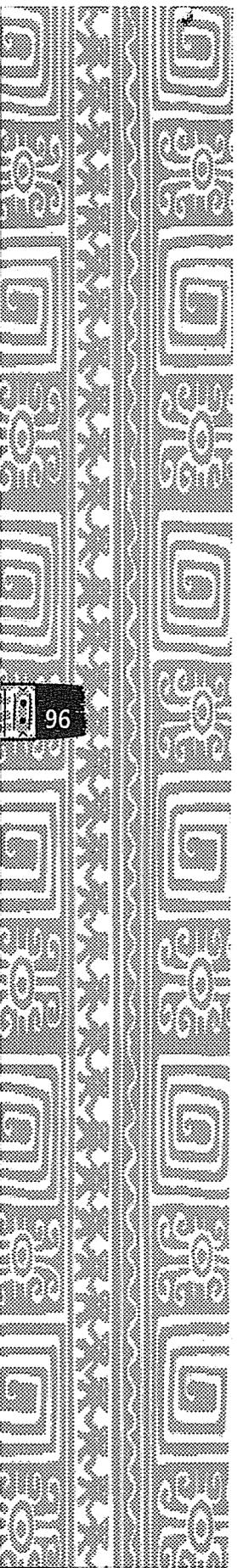
Existirá una larga lucha, sobre todo en la década de los noventa, por dar nuevos contenidos a la noción de ciudadanía. Primeramente, había que desligar a la concepción de ciudadanía de toda premisa y de toda condición que la restringía. La ciudadanía no podía estar ligada a condiciones biológicas como la ma-

yoría de edad, o a condiciones educativas, como saber leer y escribir.

La ciudadanía debería entenderse como la pertenencia activa a un Estado. Es recién en la Constitución de 1998, fruto de la Asamblea Constituyente, cuya convocatoria el movimiento indígena habría de proponer desde inicios de los años noventa, que se cambia el status de ciudadanía y se incorporan por vez primera los derechos colectivos de las comunidades y pueblos indígenas.

5.- La noción epistémica de interculturalidad en la construcción organizativa

En este proceso emergen con fuerza dos nociones fundamentales en la historia política organizativa del movimiento indígena ecuatoriano. De una parte, y ligado al proceso de los pueblos indígenas de la Amazonía, surge la noción de "nación", para explicar el conjunto de referentes que otorgaban sustento histórico a dichos pueblos. Y, desde el conjunto de organizaciones indígenas de la sierra ecuatoriana y adscritas a la Ecuarrunari, emergería con fuerza la noción de "interculturalidad", como la apertura del espacio de la educación a los pueblos indígenas.



Ambas nociones remiten a campos teóricos distintos aunque complementarios. Para los pueblos indígenas de la sierra ecuatoriana, su vivencia histórica había estado en relación con el sistema hacienda. Su referencia a la tierra era de tipo más bien cultural. Es decir, la tierra como pachamama, como categoría central en la unidad ontológica entre el runa (se humano) y la naturaleza (pachamama), y que contribuía a explicar esa compleja relación entre hombre y naturaleza. Para los indígenas amazónicos, que habían vivido fuera del sistema hacienda y cuyo hábitat no había sido considerado como "valioso" (en el sentido de "valor"), al extremo de que uno de los presidentes más emblemáticos, Galo Plaza Lasso, llegaría a expresar a mediados de los años cincuenta que la amazonía ecuatoriana, en realidad, era un mito; la noción más importante es aquella de "territorialidad", es decir, una de las categorías de base del concepto tradicional de nación.

La noción de interculturalidad apunta a la apertura de un espacio inexistente en la sociedad ecuatoriana de los años sesenta y setenta, aquel de la educación en términos de respeto a las nociones culturales, para los pueblos quichuas de la sierra ecuatoriana. La oposi-

ción del sistema hacienda a la implantación de un sistema de enseñanza para los indios es tenaz. La educación no es solamente el acceso a códigos y referentes de la cultura dominante, es la posibilidad de decodificar estructuras de dominación.

Es justamente desde la idea de la educación, que se comienza una reflexión, desde los propios indios, sobre las particularidades de su condición histórica. La educación remitía a la lengua, y ésta a todo un universo de referentes culturales que no podían ser los mismos que aquellos de la cultura dominante, y que, además, tenían el derecho a pervivir en su diferencia.

El gobierno de Jaime Roldós, (1979-1981) habría de propiciar la institucionalización de la educación intercultural bilingüe, y a partir de ello, el surgimiento de una nueva conciencia de organización y participación. Desde los años ochenta, un grupo de intelectuales indígenas, fuertemente imbuidos por las ideas de la interculturalidad y la plurinacionalidad, proponen la creación de una gran confederación que agrupe a todas las naciones y pueblos ancestrales del Ecuador. Empiezan a descubrirse como diferentes entre ellos mismos. Los saraguros saben que son diferentes a los shua-

Se constituye la Coordinadora de Nacionalidades Indígenas del Ecuador, y en 1986 se realiza el congreso constitutivo de la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador, CONAIE. Su propuesta de unidad en la diversidad se logra con la constitución de la primera organización hecha desde los indios bajo premisas inéditas, aquellas de la plurinacionalidad.

ras y éstos a los éperas, y éstos con los tsáchilas, etc.

En fin, el descubrimiento de las diferencias entre semejantes afirma su identidad y abre interrogantes sobre su contenido esencial. Son diferentes entre sí, pero la sociedad los mira como si fueran idénticos. Simplemente son indios. Asumen entre ellos esa condición de indios, de naciones diferentes, y esa noción de nacionalidad como conjunto de referentes culturales y simbólicos, con lenguas, hábitos y territorios propios, y a partir de ello configuran una organización de contenido diferente para el Ecuador.

Se constituye la Coordinadora de Nacionalidades Indígenas del Ecuador, y en 1986 se realiza el congreso constitutivo de la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador, CONAIE. Su propuesta de unidad en la diversidad se logra con la constitución de la primera organización hecha desde los indios bajo premisas inéditas, aquellas de la plurinacionalidad.

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. Eramos 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 argumen-

taciones de tipo ideológico dentro de una acción estratégica del poder.

La iglesia, con su idea de la salvación, se revelaba como lógica de secta que tenía dos posibilidades, o aceptaba la espiritualidad de los otros pueblos como legítima, y relativizaba sus contenidos de evangelización solamente a criterios de aceptación voluntaria, o simplemente declaraba a sus razones como las únicas prevalecientes y por lo tanto tenía que destruir a aquellos que se oponían a su verdad y a sus designios. O tolerancia religiosa o violencia evangelizadora.

Tales son las consecuencias de aceptar la plurinacionalidad y la interculturalidad en el proyecto original de los indios. De hecho, dentro de ese proyecto se han empezado a reformular absolutamente todos los contenidos de su acción organizativa y política, bajo los parámetros de la plurinacionalidad e interculturalidad, como puede desprenderse del proyecto de reconstrucción y reconstitución de los pueblos de la Confederación Kichwa.

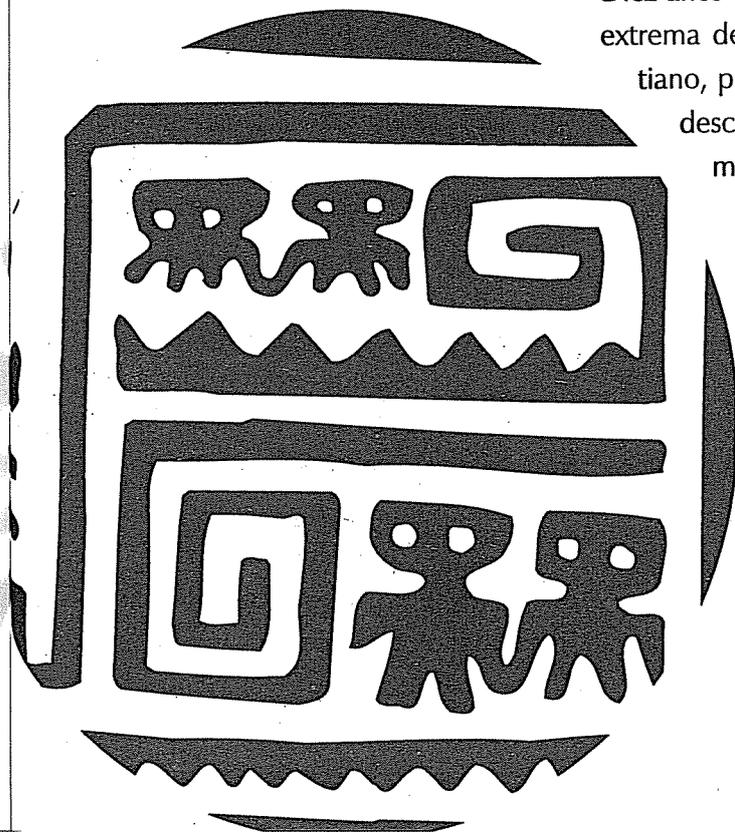
En efecto, se aceptaba la interculturalidad, pero solo para los indígenas. La propuesta de creación de lo que más tarde será un sistema de educación intercultural bilingüe, es revelador en ese as-

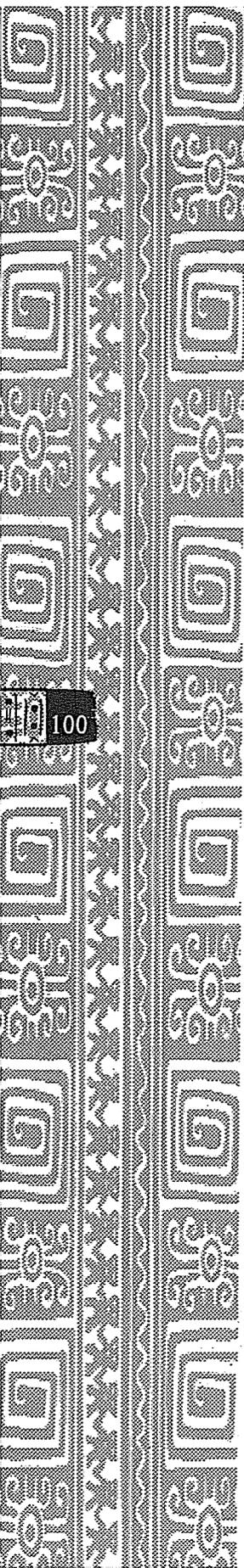
pecto. Eran los indios quienes tenían que asumir la interculturalidad. Eran ellos quienes debían ser bilingües. La interculturalidad se redujo a una parcela del Ministerio de Educación, y posibilitó deslindar responsabilidades para el Estado y para la sociedad.

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 debates, reflexión y 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. Diez años después, cuando el partido de extrema derecha, el Partido Social Cristiano, propone al país la autonomía y descentralización, en una versión más radical que aquella presentada por el movimiento indígena, aquellas voces que acusaron a los indios de dividir al país, aplaudieron la propuesta del PSC, y pidieron al país que piense seriamente en la autonomía y la descentralización de acuerdo a los contenidos dados por el PSC.





Así, se evidenciaba un uso estratégico de los discursos dentro de la acción política. 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.

El debate de la plurinacionalidad debía atravesar el filo de la navaja de las posiciones etnicistas y derivar en la construcción de una opción política y organizativa que construya un discurso y una práctica desde las nociones étnicas pero con contenidos normativos de mayor alcance y profundidad. No se trataba solamente de afirmar la identidad propia frente a un sistema en permanente tarea de destrucción de lo diferente, se trataba también de sumar voluntades, de lograr que sea la sociedad en su conjunto la que reconozca la interculturalidad y la plurinacionalidad. Se trataba de unir lo diverso en una sola voluntad de transformación política.

La adopción de un discurso etnicista sin la construcción de un proyecto estratégico al largo plazo, podía derivar

en una tendencia al aislamiento político, y a un revanchismo de carácter racista justificado por la historia. De haberse mantenido una posición etnicista, seguramente la Conaie no habría podido constituirse en el centro de gravedad que aglutine a una diversidad de actores y movimiento sociales dentro de una larga lucha de resistencia.

El periodo que va de la conformación de la Conaie al primer levantamiento desde el retorno de la democracia, es una etapa sumamente compleja y difícil, en la cual se definirán discursos, estrategias y formas organizativas que serán decisivas en el futuro. La Conaie es una organización de tipo diferente. No es el sindicato de tierras. Tampoco quiere ser una organización etnicista centrada en lo indígena y aislada de la sociedad. La Conaie quiere tener un rol protagónico, porque a través de ese rol puede posicionar un debate imprescindible, puede ampliar sus alianzas.

Es cierto que existen multitud de conflictos de tierras. Es cierto también que la modernización capitalista del sistema hacienda se hace sobre los hombros de los comuneros indígenas. La hacienda empieza un proceso de transformación de los campesinos en proletarios de la agro industria y de la industria de la

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 constituye una de las iniciativas de mayor importancia en el futuro. La importancia que tiene la creación de esta universidad puede ser comparada estableciendo una relación con la conformación de la Conaie.

agroexportación. El modelo neoliberal obliga a la hacienda a abandonar las formas precarias de producción y a todos los universos simbólicos que se habían tejido alrededor de la hacienda.

Pero también es cierto que más allá de los conflictos de tierras, existen graves conflictos de los pueblos indígenas que viven en las grandes ciudades. Pueblos originarios empiezan a desaparecer por el auge de la modernidad y por la urbanización creciente. Es el caso de los Zámbizas en la ciudad de Quito, que en apenas dos décadas desaparecen como pueblo. Es el caso de las nacionalidades amazónicas amenazadas por las petroleras, los colonos, las madereras. Es necesario una confluencia de intereses en un solo tipo de acción. En una sola estrategia. Es allí, dentro de ese contexto, cuando se inscribe el levantamiento indígena de 1990, y la emergencia política del movimiento indígena ecuatoriano.

6.- La Universidad Intercultural como proyecto político-epistémico

La creación de la Universidad Intercultural de los pueblos y las nacionalidades indígenas, es parte del proyecto político y estratégico del movimiento in-



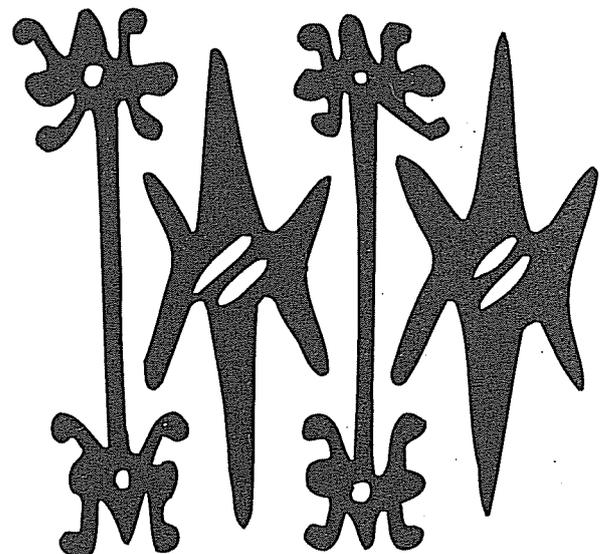
dígena ecuatoriano, y constituye una de las iniciativas de mayor importancia en el futuro. La importancia que tiene la creación de esta universidad puede ser comparada estableciendo una relación con la conformación de la Conaie.

En efecto, a mediados de la década de los 80, se constituía en Ecuador la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador, CONAIE. Más que la creación de una nueva organización indígena, lo que en realidad se produjo fue la apertura de un nuevo espacio social en el Ecuador que permitió la irrupción de un nuevo actor social, los indígenas, un actor social que en el devenir histórico habría de demostrarse como fundamental para redefinir las relaciones de poder existentes.

La apertura de ese espacio se hizo a través de una noción que en sus inicios no significaba nada para la sociedad, para sus élites y para su institucionalidad, aquella de la interculturalidad. A partir de esta noción se articuló, entre otras, la propuesta de plurinacionalidad del Estado ecuatoriano, ello significaba, de una parte,

el reconocimiento del fracaso de las élites por construir una identidad nacional, y, de otra parte, la necesidad de admitir la diferencia radical que representaba la existencia de pueblos y de naciones ancestrales al interior del Estado nación denominado "Ecuador".

En un inicio, las élites cerraron filas defendiendo la unidad del Estado. Para las élites y para su discurso, que luego sería el referente de toda la sociedad, la interculturalidad se presentaba como un discurso peligroso porque ponía en riesgo las estructuras ideológicas de poder, sobre todo aquellas del racismo. Es a to-



do lo largo de la década de los noventa, y luego de varias luchas, movilizaciones, levantamientos, marchas y participación electoral e institucional, cuando la sociedad ecuatoriana empieza a vislumbrar el significado real de lo que puede significar la interculturalidad. Para ello fue necesario también que el mismo movimiento indígena se transforme política, organizativa y estratégicamente, y adecúe nuevas estructuras políticas, organizativas e institucionales de acuerdo a la coyuntura.

Así, desde el levantamiento indígena del Inti Raymi de 1990, pasando por la marcha de la OPIP en 1992, los levantamientos de 1994, la participación electoral en 1996, la Asamblea Constituyente de 1998, y el levantamiento de enero del 2000, la anterior década estuvo signada por la presencia del movimiento indígena y sus demandas de interculturalidad para la sociedad y plurinacionalidad para el Estado.

Ahora bien, a inicios del nuevo milenio, y tomando en cuenta los desafíos a todo nivel que este momento se suscitan, el movimiento indígena ecuatoriano ha visto la necesidad de abrir un nuevo espacio, de carácter distinto a aquel que se creó a mediados de los ochenta, pero cuya importancia, asimismo, se irá reve-

lando en el futuro. Ese nuevo espacio que se genera es el de la investigación científica, la docencia académica y la preparación técnica, a través de creación de la universidad intercultural.

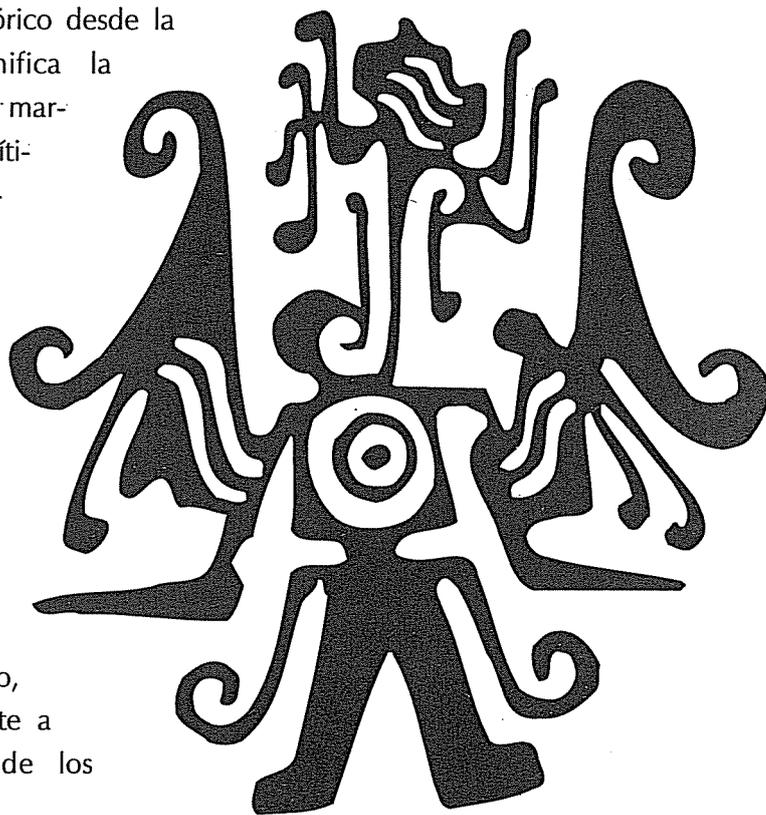
En efecto, hasta el momento todas las condiciones de saber, de conocimiento, y de comprensión se hallan delimitadas bajo una camisa de fuerza que es aquella de los conceptos, nociones y categorías científicas y sociales que han sido creadas desde la modernidad occidental. Para comprenderse a sí mismo, 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 auto-comprensión 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 un soliloquio en los cuales ella misma se daba los fundamentos de la verdad desde los parámetros de la modernidad occidental. Sus categorías de base eran siempre autoreferenciales, 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 hayan creado 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 objetos 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 per-

mita 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 solo 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.