

AA.VV.

---

# ECUADOR MULTINACIONAL

---



---

## conciencia y cultura

# ECUADOR MULTINACIONAL

## Conciencia y Cultura

Segundo E. Moreno Yánez - Bertha Fuentes C. - Luis Montaluisa  
CONAIE - Rosa Vacacela - Marco V. Rueda - Vladimir Serrano -  
Gerardo Chacón P. - Claudio Malo G. - Luis Maldonado - Fernando  
Jurado N. - Eduardo Morán G. - B. Miranda - Amparo Romero  
Juan Palomino

Coedición

---

Ediciones  
ABYA-YALA

CEDECO  
(Centro Ecuatoriano de Desarrollo  
de la Comunidad)

1989

**ECUADOR MULTINACIONAL**  
Conciencia y cultura

1ra Edición: Agosto de 1989

- Coedición:
- CEDECO  
Casilla 18 (Av. 12 de Octubre)  
Telf. 234-881  
Quito (ECUADOR)
  - Ed. ABYA-YALA  
Casilla 8513  
Telf. 562-633  
Quito (ECUADOR)

Revisión: Gerardo Chacón P.

Levantamiento, diagramación  
e impresión: Talleres ABYA-YALA  
Cayambe (ECUADOR)

## PROLOGO

Reflexionar sobre el destino del Ecuador es una empresa de importancia académica que involucra la participación de muchas disciplinas científicas y, en tanto constituye un esfuerzo cognitivo que busca la verdad, se justifica por sí mismo. Sin embargo, en la medida en que los sujetos de un proceso reflexionan sobre él, las resonancias de su acción de pensar los envuelven existencialmente, por lo que se trata ya no solo de un ejercicio de justificada especulación intelectual sino de un *pensar-para*, de la fusión de teoría y práctica, esto es, de la praxis.

Que los ecuatorianos reflexionemos sobre el destino de nuestro país y el destino personal de cada quien es, en consecuencia, una necesidad primordial. Pero lo es, no solo porque orientaría nuestros esfuerzos y daría sentido a una acción, sino porque, al involucrar tal reflexión, la concerniente a nuestra identidad, implica habémoslas con una complejidad enorme en lo que necesariamente se involucra lo emocional. Habitados como estamos a una visión colonizada (y por tanto alienada) de la esencia ecuatoriana, desconocemos o tergiversamos sus raíces. Ningún proyecto relacionado al destino futuro de una comunidad, no importa su tamaño o dimensiones, puede realizarse sin la comprensión cabal de los orígenes e identidad de la misma, sin autoconsciencia. El Ecuador, en tanto sociedad global, se encuentra ante esta imperiosa necesidad. Máxime, si, como en verdad ha acontecido, en el devenir histórico su consciencia ha ido desvaneciéndose y fracturando en encontradas dimensiones de su propio ser.

Las enormes dificultades de este proceso permiten comprender la tardía incorporación de las dimensiones culturales y la comprensión de las diferencias regionales en él. Solamente en los últimos tiempos se comienza a enunciar como una verdad, el hecho de la multiplicidad humana y cultural en la que vivimos reconociendo que aquello es una fortuna y no tragedia, como muchos la miraron en el mismo siglo XX, constituyéndose ese pesimismo en una de las causas para la dominación cultural y desprecio de los valores vernáculos.

Otros justificativos que se han exhibido en el ejercicio de tal dominación, han sido que el territorio es demasiado pequeño para flexibilizar las instituciones del Estado y tomarlas más aptas en relación a la absoluta realidad de la diversidad, hasta hoy desconocida en todas sus formas, ya sean estas ecológicas, climáticas o incluso las propias y variadas concepciones de la vida de cada región, o los idiomas y demás rasgos típicos de las nacionalidades indígenas que habitan el territorio ecuatoriano, más los negros y mestizos que también nos asentamos en él.

Las continuas conquistas que se han producido en nuestra historia en los últimos cinco siglos se constituyen obviamente en la causa de estas circunstancias sociales y existenciales que atravesamos; primero los incas, luego los españoles y más tarde los imperialismos modernos tuvieron el efecto de adormilar la conciencia de identidad y superponer estratos culturales y sociales en la personalidad del ecuatoriano que corren el riesgo de convertirse en fragmentos que pugnen entre sí por emerger y ocupar su lugar en la vida y en la historia, privando al conjunto de la gran tarea de construir un yo-cultural comunitario.

Observando la historia republicana veremos que los indígenas contribuyeron a la independencia solamente para que se consolide su servidumbre y en el caso de los negros, si bien fueron manumitidos, su situación de inferioridad no cambió, ejerciéndose en la práctica una gran discriminación.

A esto debe agregarse la represión que de las manifestaciones de la cultura indígena se hace, puesto que la incorporación social es posible a partir de la llamada "occidentalización" y "blanqueamiento", lo que significa que los indígenas deben abandonar lo propio por formas

culturales que les son ajenas y hasta postizas, perdiéndose con ello el enorme potencial humano que a lo largo de su historia manifestaron esas culturas en pro de la verdadera civilización universal, así, por ejemplo, el correcto manejo de los ecosistemas con tecnologías apropiadas, el espíritu comunitario y de unidad y otras creaciones importantes para el convivir del hombre consigo mismo y con la naturaleza.

Es por esto que ha llegado el momento de la autovaloración de lo nacional en el Ecuador, entendiéndose por tal precisamente la gran pluralidad existente, siendo indispensable que ella se exprese y crezca, tenga participación política y acceda a la toma de decisiones sobre el destino del país, circunstancia que además servirá para que vivamos efectivamente una democracia de bases y participativa.

Bajo estas premisas el *Centro Ecuatoriano para el Desarrollo de la Comunidad, CEDECO*, convocó y reunió el mes de julio de 1988, un seminario que fue titulado "Ecuador Multicultural", en el que se analizaron los principales aspectos de la realidad actual de las nacionalidades indígenas en el contexto de la Nación-Estado. En él se redescubrieron formas y mecanismos del saber autóctono insertos en la cultura popular y se pudieron revalorizar las expresiones artísticas y de comunicación de las culturas nacionales para integrarlas en la conciencia general de lo *propio*, buscando los posibles puntos de encuentro de las culturas asentadas en el suelo ecuatoriano, en el contexto de los quinientos años de la conquista europea de América y de la concomitante resistencia de una cultura americana a su dominio.

En este seminario participaron antropólogos, sociólogos, economistas, miembros de la CONAIE y otras distinguidas personalidades que aportaron el valioso material del que se nutre en parte el presente libro. Una segunda sección del mismo está compuesta por otra de las preocupaciones temáticas de *CEDECO*, la identidad psicocultural del país, que definitivamente converge con la primera. Nuestra entidad ha arribado a esta línea de investigación-acción porque no es posible pretender la realización del desarrollo integral sin tomar en cuenta las dimensiones psicológicas y personales a las cuales se debe acceder a través de la Psicología, especialmente la de las Profundidades. Tarea que va siendo cumplido en nuestro continente especialmente por la Escuela de

Psicología Analítica Brasileña y de manera especial por Carlos Byington.

En este espíritu , el *Centro Ecuatoriano para el Desarrollo de la Comunidad CEDECO*, y el *Centro para el Desarrollo Integral, CDI*, realizaron un seminario sobre Psicología del Latinoamericano en noviembre de 1988, en el cual se analizaron la psicología del indígena, la del conquistador y finalmente, la del mestizo, complementándose con temas psicosociales, como, por ejemplo la psicología del oprimido, vista por la experiencia de un sacerdote comprometido con la Teología de la Liberación.

Este libro, entonces, reúne características muy especiales, puesto que incursiona en temas complejos, algunos de los cuales ni siquiera han sido tratados en este país. Nuestra aspiración no es otra que abrir el debate sobre ellos a fin de impulsar un gran cambio en el Ecuador, el que no pasará jamás por el dogma de una sola visión del mundo, sino por aportaciones desde múltiples perspectivas. Este cambio, impulsado a partir de la autoconciencia y la propia identidad (consciencia de la unidad en la diversidad), intentará un cambio global en el que nuevas estructuras sociales, económicas y políticas se organicen al propio tiempo que nuevas de ser y de vivir, con y en la Naturaleza, con y por los hombres, permitan la auto-realización del ecuatoriano como ser humano en plenitud, como hombre nuevo, anclado en sus raíces culturales e históricas y abierto al futuro, a la cultura universal, a todos los hombres y a la vida.

*CEDECO*  
*Julio de 1989*

**I PARTE**  
**CULTURA**





# ECUADOR UNA NACION DE NACIONALIDADES

*Segundo E. Moreno Yáñez \**

## REFLEXIONES INTRODUCTORIAS

Como un necesario preámbulo a la presente conferencia, es importante insistir en la reflexión de que así como el Ecuador posee innumerables modalidades ecológicas, de la misma manera la historia ecuatoriana es el testimonio de una pluralidad de culturas y de diferentes ritmos en su evolución y desarrollo. Hay también un hecho trascendental en esa historia: desde hace quinientos años, los pueblos indígenas de América Latina, y entre ellos los del Ecuador, han sido víctimas de constantes despojos originados en el denominado proceso de acumulación de capital, previo a la revolución industrial. Paralelamente a esta historia de despojos, nuestra América ha presenciado el etnocidio de muchos grupos aborígenes y frecuentemente, como respuesta por parte de los grupos o nacionalidades indígenas, una reivindicación de su indianidad expresada a veces, en revueltas o rebeliones contra las políticas del Estado. Es importante señalar que en el momento actual presenciamos una de las etapas claves en ese proceso de reivindicaciones pues, las organizaciones indígenas buscan nuevos modelos autogestionados de desarrollo y, al mismo tiempo, algún contacto o vinculación con las

---

\* Profesor de Antropología de la Universidad Católica de Quito.

organizaciones de la clase trabajadora, en cuya relación los indios ocupan todavía los estratos inferiores.

Las nacionalidades indígenas como formas de vida, como tradiciones y valores que han perdurado a través de generaciones, como un conjunto de costumbres, como pautas de organización familiar, como lealtad comunal, como modelos de identificación y de diferenciación, existían ya mucho antes de la llegada de los españoles, fenómeno que será puesto de relieve a lo largo de la presente conferencia.

Durante la larga etapa precolombina, más adecuadamente denominada "Epoca Aborígen", el territorio del actual Ecuador fue ya un crisol de nacionalidades. Incluso durante el Período Colonial con la distinción entre "República de los Indios" y "República de los españoles", es posible señalar por lo menos un respeto legal a la condición indígena, a su identidad, enmascarada ya desde entonces dentro de un fuerte proceso de "quichuización".

Este modelo de aculturación "mediatizada" se ha repetido a lo largo de la historia de nuestros pueblos. Basta hacer una breve referencia a la historia reciente del pueblo Huaorani, grupo indígena inmerso en un proceso de "quichuización", hecho que nos permite reflexionar hasta dónde está vigente el fenómeno colonial de usar un idioma aborígen como vehículo de integración a la nación-estado ecuatoriano. De todos modos en el Ecuador existen en la actualidad varias nacionalidades indígenas, algunas ya organizadas a nivel político y que constituyen la "Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador" (CONAIE).

### **Las nacionalidades indígenas en la época aborígen**

Con el fin de organizar información arqueológica y etnohistórica suponemos se tratará, en primer lugar, la Costa ecuatoriana. Antes del arribo de los españoles, el litoral marítimo de gran parte de esta región estaba ocupado por la denominada Confederación de mercaderes manteños, cuya área de influjo se extendía más o menos desde la desembocadura del río Esmeraldas hasta la zona de Salango. Es importante tener en cuenta que ya durante la etapa de descubrimientos los españoles captaron la importancia de esta confederación de mercaderes e

incluso, según la denominada relación "Sámamo-Xerez", el primer contacto de los españoles bajo la guía de Bartolomé Ruíz, tuvo lugar en 1525 y con los indígenas de las costas ecuatoriales. Los españoles lograron entonces capturar una balsa, de la que se nos ha conservado una descripción de lo que contenía: distintos objetos de oro, textiles, y especialmente artesanías elaboradas con concha "spondylus", objetos todos ellos que se necesitaban para el intercambio entre la confederación de mercaderes y otros pueblos de las costas de Andinoamérica. Según la relación "Sámamo-Xerez", los españoles cuando llegaron a la costa ecuatoriana, tuvieron contacto con los habitantes de la región de Salango, lugar ubicado en la actual provincia de Manabí, donde no únicamente tomaron las mercaderías, sino que capturaron a tres jóvenes indígenas de la región para llevarlos a Panamá y enseñarles el castellano, a fin de que sirvieran de intérpretes en las posteriores conquistas. Con seguridad los españoles escucharon de ellos que la principal localidad se denominaba Salongone o Calangone, probablemente la actual Salango, lugar que es conocido por las investigaciones arqueológicas que allí se llevan a cabo. Calangone era un centro de cinco poblados, donde existía ya una clara división del trabajo entre los pescadores, los agricultores, los artesanos que trabajan con la concha "spondylus", los mercaderes y los nobles señores. Su red de intercambio alcanzaba nada menos que hasta el valle de Chíncha, al sur de Lima, hasta donde avanzaban con sus balsas marítimas, para entregar la concha "spondylus": objeto valioso y, desde hace cinco mil años, necesario en los rituales relacionados con el culto a la fertilidad.

La mencionada referencia nos permite además conocer que Calangone fungía de capital para la extensa región del litoral marítimo, desde Colonche hasta Atacames y la Bahía de San Mateo, en la que desemboca el río Esmeraldas.

Una íntima relación con la "Confederación Mantefía", tenía el grupo indígena de los Huancavilcas, denominados también "Mantefíos del sur", y los que ocupaban la costa desde la Península de Santa Elena hasta Guayaquil, ciudad ésta última que se encontraba en el límite entre los Huancavilcas y el territorio de los Chonos.

Los Huancavilcas eran reconocidos como artesanos especialistas en el labrado de metales.

Igual afirmación se puede hacer de los Lampuna, habitantes de la isla erróneamente denominada "Puná". Los Lampuna eran reconocidos como artesanos, mercaderes y marinos, que constitufan una potencia comercial y militar. Combatían contra los Chonos y especialmente contra los Tumbecinos y contra quienes dirigían una gran flota de balsas, durante sus frecuentes combates en el Golfo de Guayaquil. Los Lampuna eran además reconocidos por los españoles como los orfebres por excelencia, actividad que combinaban con la agricultura, pues, la isla estaba perfectamente cultivada y producía excedentes que eran utilizados en la comercialización. La isla Lampuna debió ser tan importante, puesto que cuando Pizarro entregó encomiendas a los confiscadores, la encomienda que fue ofrecida al Emperador Carlos V estaba constituida por tres grupos étnicos: el reino de los pastores lupagas en el Altiplano Boliviano, los Cacicazgos de comerciantes, orfebres y tejedores Chinchas al sur de Lima y la isla Lampuna. Los tres eran importantes centros del mundo andino.

También excelentes navegantes y buenos constructores de balsas fueron los Chonos, cuyo habitat coincide con los territorios de expansión de la cultura "Milagro-Quevedo" en la cuenca del Guayas. Centro perceptible de sus asentamientos eran las construcciones denominadas comúnmente "Tolas", las que probablemente sirvieron de basamento para una o varias edificaciones de madera, que servían a su vez como viviendas o como casas comunales. Estas edificaciones y los espacios modificados por el hombre para regular las inundaciones revelan una organización social avanzada, con centros administrativos importantes, entre ellos el señorío étnico de Daule. El alto desarrollo del arte textil sugiere la presencia de especialistas, afirmación que también se debe ampliar a la orfebrería.

Gracias a la documentación escrita de la época de la conquista y a los análisis arqueológicos, es posible delimitar aproximadamente la distribución geográfica de los grupos sociales aborígenes situación que en la sierra al momento del contacto español, era relativamente estable. Según Cieza de León, en su obra "La Crónica del Perú", impresa en Sevilla en 1553, y quién atravesó de norte a sur gran parte de la América meridional, en la cuenca del río Carchi-Guaytara y regiones aledañas habitaban los Abades, Quillacingas y Pueblos Pasto, tanto septentrionales

como meridionales. Los Pastos se ubicaban al occidente del río Guaytara y en el Altiplano de Ipiales y de la provincia del Carchi, hasta las estribaciones que descienden de los páramos del Angel hacia el profundo valle del río Chota. Aunque los Cuzqueños y quiteños, con su visión etnocéntrica, consideraban a los Pastos como desaseados, tontos, "uparuna" y de poca estimación, Cieza expresa admiración al observar el intenso aprovechamiento de las tierras agrícolas, una valiosa producción textil en algodón y un comercio organizado. No debemos olvidar además que los Pastos tenían una alta técnica cerámica, quizá la más desarrollada en el norte del Ecuador y que sus conocimientos en las artes metalúrgicas eran asombrosos, como han puesto de relieve los arqueólogos colombianos María Victoria Uribe y Clemencia Plazas.

Más al sur del río Chota y hasta las estribaciones del Guayllabamba habitaba un grupo étnico cuyo gentilicio es difícil de determinar. El mismo estuvo dividido en cuatro Cacicasgos muy importantes, a saber Otavalo, Cachi-Caranqui, Cochisqui, (término posteriormente quichuizado en Cochasqui) y Cayambe; señores étnicos que, según mi punto de vista, fueron políticamente los más desarrollados y constituyeron la base de una larga alianza contra la invasión incaica. El Cacique Naxacota Puento, de Cayambe, fue quien organizó la defensa, la que parece duró unos ocho o diez años de resistencia. Por esta razón Huayna Cápac declaró oficialmente la guerra a esta Confederación y tuvo que reunir sus tropas él mismo en persona, en todo el Tahuantinsuyo. Desde Bolivia avanzó hacia el norte con un inmenso ejército, construyó dos campamentos, uno en Quito y otro subordinado en el pueblo del Quinche para desde allí avanzar hacia el norte: avance difícil, porque en primer lugar tuvo que conquistar a los pastos y, de este modo, sitiar a los grupos aliados que no eran rebeldes sino que combatían por su libertad. Una vez conquistadas Cochisqui y el grupo de fortalezas ubicadas sobre Cayambe, en la zona de Pambamarca, los Incas avanzaron hacia el norte; vencieron en Pesillo y luego de un casi trágico triunfo en Cachi-Caranqui lograron vencer y tomar una sangrienta represalia en la Laguna de Yaguarcocha.

A sur de los ríos Pisque y Guayllabamba, podría situarse el grupo étnico de los Quitus y los Cacicasgos adyacentes del valle de los Chilllos. Parece que el habitat de los Quitus se extendía desde las estribaciones que descendían al Guayllabamba, al norte, hasta las colinas de Santa Rosa,

cerca de Tambillo, al sur. De Quito únicamente conocemos los nombres de algunos de su Ayllus, a saber: Pillajos, Collaguazos, Quitos y Zambizas, y su condición de un importante centro de intercambio, como núcleo de varias rutas hacia los cuatro puntos cardinales, situación que se da ampliamente utilizada por los incas.

El Valle de Machachi estaba ocupado en su totalidad por los pueblos Panzaleos, cuyos principales asentamientos eran Alóag, Aloasí y Machachi.

Más al sur, en la hoya de Latacunga, el Cacicazgo más importante era el de Latacunga y Pujilí. Recordemos que el Cacique que recibió a los españoles, que una vez bautizado se llamó Don Sancho Hacho era un verdadero señor étnico regional, como consta en su testamento. A él pertenecían los territorios de cinco pueblos, ubicados en una amplia región desde Latacunga hacia el norte, los que constituían un Cacicazgo mayor al límite provinciano, con centro en Latacunga. Los Incas, después de su conquista, transformaron a Latacunga en una especie de centro administrativo de un "Guamaní" o Provincia, más importante en la época de Huayna Cápac, que el asentamiento de Quito. Cacicazgos también importantes eran Mollambato (actual Salcedo) y Píllaro, así como los señoríos aledaños de Sigchos y Angamarca.

Desde los ríos Ambato y Patate, hacia el sur, se extendía la Conderación de los Puruhaes, la que ocupaba gran parte de las actuales provincias de Tungurahua y Chimborazo, hasta las pendientes del Tío Cajas. Parece que los Cacicazgos más importantes fueron los Puni y Yaruqufes, por lo que los Incas quizá transformaron a Riobamba en un centro de control de los principales señores étnicos.

Según las Relaciones Geográficas, escritas en el siglo XVI, los habitantes de la Hoya de Alausí hablaban un dialecto entre el puruhá y cañari. Más el sur, desde el Nudo de Azuay, se extendía el territorio de los Cañaris, considerado por los Incas como un pueblo guerrero por excelencia, que ofreció a Huascar soldados para su guardia imperial y que en el Cuzco desempeñó funciones de policía en la ciudad, capital del Imperio. Al llegar los españoles, puesto que los Cañaris habían estado a favor de Huascar y Atahualpa había destruído por esta razón Tomebamba,

enviaron ellos embajadores a Francisco Pizarro para expresar su apoyo a la Conquista Española. Es importante en este contexto hacer una reflexión no política sino histórica.

Pizarro y su grupo de españoles aunque tenían armas poderosas, no hubieran conquistado estas regiones sino hubieran tenido una gran cantidad de pueblos aliados contra los Incas. Ellos supieron aprovechar los intentos de varios grupos indígenas por reconstituirse en grandes Cacicazgos, como nacionalidades independientes del Tahuantinsuyo. En un primer momento los españoles establecieron una alianza con los derrotados seguidores de Huascar y combatieron a lo que los cronistas llaman "Quiteños" es decir, a las tropas de Atahualpa. Es justo por lo tanto aseverar que quienes resistieron cerca de quinientos años, fueron las denominadas tropas de Atahualpa, término muy general, pero que explica que provenían en su mayor parte de la parte norte del Tahuantinsuyo, de donde eran originarios los "huambracuna": descendientes de quienes años antes perecieron a orillas de la Laguna de Yaguarcocha. Esta reflexión desvirtúa calificar a los Cañaris como "traidores"; pues, su colaboración con los españoles se dio en un momento de renacimiento de las autonomías contra la conquista incaica que en muchos casos fue sangrienta y cruePcon los grupos étnicos, situación que se agudizó con la guerra civil entre los hijos de Huayna Cápac. La búsqueda de una posible liberación fue manipulada por lo españoles.

Al sur de los Cañaris y en los términos de la actual provincia de Loja, vivían varios grupos indígenas. Entre ellos son más conocidos los Paltas, quienes estaban ubicados en el Valle de Loja. La documentación hace también referencia a los indios de Chaparra, como un grupo étnico más o menos diferenciado, quienes aparecen en las fuentes históricas españolas frecuentemente como salteadores de los caminos, que avanzaban hacia Tomebamba o, por Zaruma, hacia Túmbez. Los Chaparras, nombre quizá más antiguo para los Saraguros, fueron integrados tardíamente el sistema colonial, es decir, después de los Cañaris, quienes también apoyaron a los españoles en su conquista.

Es difícil precisar la ubicación de los grupos indígenas de la amazonía, durante la época aborígen, puesto que las migraciones y cambios de hábitat han sido frecuentes. Si deseamos obtener un panorama



aproximativo, debemos en primer lugar, distinguir las estribaciones orientales de la Cordillera Real o "Ceja de Montaña" y las tierras bajas de la cuenca del Amazonas.

En la Ceja de Montaña Septentrional podemos en primer lugar, ubicar a los Cofanes, grupo étnico que todavía cuenta con unas seiscientas personas. Más al sur vivían los Quijos, conocidos por la producción de la canela, uno de los atractivos para la expedición de Gonzálo Pizarro, que tuvo como epflogo el descubrimiento del río Amazonas. Parece que el grupo étnico de los Canelos ubicado a orilla del Pastaza y de alguno de sus afluentes se constituyó a lo largo de toda la época colonial, con familias procedentes de la Sierra y del Oriente que se aglutinaron alrededor del idioma quichua, como idioma común, y luego desarrollaron todo un sistema cultural que todavía persiste.

El grupo shuar, presenta un interesante proceso de expansión documentado desde el siglo XVI. Cuando llegaron los españoles, parece que los Shuar estaban ubicados en una pequeña región entre el río Upano al norte y el río Cuyes al sur. Con posterioridad al siglo XVI, el pueblo Shuar ha tenido un proceso de expansión e incluso de asimilación de otros grupos étnicos de esa región. En el momento actual los Shuar han pasado la barrera del Pastaza y hoy existen, por ejemplo, algunos grupos integrados a la Federación de Centros Shuar en la región de Lago Agrio, en el nororiente, y aun en la zona de Santo Domingo de los Colorados, al noroccidente de Pichincha.

Ya en los documentos del siglo XVII son mencionados los Avigiras, Aushiris. Según algunos autores estos Avigiras y Aushiris serían los predecesores de los que en la actualidad son conocidos como los Huaoranis, hipótesis que todavía no ha podido ser comprobada. Finalmente, se debe mencionar la documentación que hace referencia a otros grupos indígenas como los Záparos, Mainas, Omaguas, Achuar, etc.

## La sociedad indígena en la época Colonial

La Conquista Española, como una invasión violenta, tuvo como resultado la explotación de los indios, pero al mismo tiempo ofreció diversas concepciones del indígena, las que fueron el fruto de luchas ideológicas internas entre los mismos conquistadores. No todos ellos eran malvados, como nos demuestran las obras de vulgarización histórica sino que entre ellos también habían quienes criticaban al sistema. Entre estos últimos el más conocido sin duda es el padre Bartolomé de las Casas, cuyos reclamos incluso alcanzaron hasta los ámbitos del Gobierno, el que ante sus protestas promulgó un conjunto de leyes que han pasado a la posteridad con calificativos muy positivos y ejemplares. Me refiero a las "Leyes de Indias". En estas se consideraba al indígena con un status diferente de los españoles, puesto que jurídicamente existían en América dos "repúblicas", no en el sentido actual del término, sino etimológicamente como cosa pública, sector público, sociedad, a saber: La "República de los Indios" y la "República de los Españoles". Según la concepción de las Leyes Indias, cada una de las repúblicas debía regirse por sus leyes y autoridades, las que coincidían en el más alto nivel. Sin embargo y aunque el indígena, según las leyes era considerado "vasallo libre de la corona española", su status era de "menor de edad", lo que significaba que ningún indígena podía, por ejemplo, firmar una escritura por su cuenta, o reclamar directamente ante la administración colonial, sino a través de un tutor nombrado por el Estado, el así llamado "Protector de Naturales". Esclarece esta situación, el hecho de que las leyes consideraban también a la mujer como "menor de edad", sometida a su padre o a su esposo como a su tutor. Como ejemplo de esta situación recordemos que aunque Eugenio Espejo se autodefinía como "blanco" en alguna ocasión argumentó uno de sus contrarios que no querían litigar directamente con Espejo, a pesar de su grado de abogado, sino con su protector por considerarlo de raza indígena. Legalmente sin embargo, en causas criminales o penales, la consideración de menor de edad podía disminuir la pena, o exoneraba al acusado de ser llevado al tribunal de la Inquisición.

El sistema colonial puede ser sintetizado en un triple despojo: la enajenación de la tierra, el control del esfuerzo humano y la apropiación de los bienes movibles y excedentes. A este triple fin se dirigían las

instituciones económico-administrativas del sistema colonial.

En primer lugar, la Corona Española declaraba que todas las tierras estaban bajo la soberanía del Estado y que el rey estaba autorizado a entregarlas a los blancos conquistadores como una recompensa a sus acciones, a modo de mercedes, ventas, o composiciones; de igual modo podían también los indígenas recibirlas, pero según la modalidad de "tierras de comunidad". De este modo el propietario español tenía derecho a la propiedad privada sobre la tierra, mientras que el indígena tenía acceso normalmente a una forma de propiedad comunal, basada en su identificación étnica y no como individuo independiente. Esta situación será modificada por Simón Bolívar, durante el régimen de la Gran Colombia, cuyas normas legales reconocen únicamente la propiedad privada. El efecto de las regulaciones coloniales sobre la propiedad fue la aparición del latifundio y del sistema hacendatario, en el que los trabajadores indígenas estaban articulados por el "concertaje de deudas", como verdaderos siervos de gleba.

En segundo lugar, dentro del sistema colonial, se produce una alienación de la fuerza de trabajo, por la que el indígena es considerado como individuo obligado a prestar servicios a los españoles. Todavía se puede observar que el indio es tratado por la sociedad blanco-mestiza como un animal de carga: "para eso es indio", se dice con frecuencia. A lo largo del período colonial se sucedieron tres modelos de relación laboral. La primera forma fue el *yanaconage*, sistema de trabajo incaico que fue pronto aplicado por los españoles. Los nuevos conquistadores recibieron de los Cabildos, indios para su servicio personal. Sin embargo la Corona pronto prohibió esta especie de esclavos y determinó la necesidad de tener un contrato o "concerto" de trabajo. Al mismo tiempo el gobierno colonial determinó que las comunidades indígenas debían entregar a los españoles un quinto de su población, cada año, en forma rotativa, para que trabajaran en las haciendas, minas y obrajes. Este quinto de la población que trabajaba durante un año, se llamaba quinto de los indios "mitayos". La mita no era si no un trabajo forzado obligatorio, por turnos, ejecutado en los obrajes y haciendas, y, de modo particular, para el sur del Perú y Bolivia, en las famosas minas de Potosí. Las Mitas se suprimieron prácticamente en el siglo XVIII, por lo que el discurso de Mejía Lequerica ante las Cortes de Cádiz, sobre la necesidad de abolir las

mitas, fue en realidad tardío y su éxito no pasó de ser una pieza retórica. Las mitas desaparecieron para dar lugar a otro sistema de enajenación de la fuerza laboral, más rentable, según el cual el peón se sometía al servicio de la hacienda a cambio de un sueldo, el que era pagado en forma de préstamos, como "suplidos" y "socorros". De este modo, el trabajador indígena se endeudaba progresiva y permanentemente con el dueño de la hacienda. El sistema de *concertaje*, o trabajo por deudas, duró en el Ecuador hasta la Reforma Agraria de 1964. Todavía en esa época cuando se vendía una hacienda, en las escrituras de venta constaban el número de "caballerías", cuadras o hectáreas, el valor de las casas, semovientes y los valores de las deudas de los *indios concertos*, pues aunque legalmente no se vendían al indígena, se enajenaba su trabajo en forma de deudas.

En tercer lugar el sistema colonial significó la enajenación del excedente de producción, el que se convirtió en forma obligatoria, en el tributo. El tributo era una cantidad de especies que debían entregar los indios a los españoles y, posteriormente su valor en dinero (unos ocho pesos anuales, equivalentes al 50% de las ganancias de un año) a la Corona Española, como un impuesto de vasallos. A modo de ejemplo podríamos imaginar lo que sucedería si en la actualidad debiéramos pagar el 50% de nuestros ingresos como impuestos a la renta no en sucres, sino en dólares. Esta situación que nos parece absurda, era la normal del indígena, hasta el período republicano. Solo durante el período de Urbina se abolió el tributo, lo que nos obliga a reconocer el hecho de que los ingresos del Estado ecuatoriano, en los primeros años de su existencia, procedían de las aduanas de Guayaquil y de la tributación indígena. En esa época era la provincia de Chimborazo la que más contribuía al fisco, porque era la que tenía más población indígena. Tengamos además en cuenta que las luchas de la Independencia se hicieron con el dinero procedente de los tributos indígenas y no únicamente con las libras esterlinas de Inglaterra: préstamo externo, que después se constituyó en la famosa "deuda inglesa" de la Independencia. ¿Por qué no hablar entonces también de la "deuda indígena"...

Se ha aseverado, con razón, que el Quichua, y no el castellano, fue utilizado por la administración colonial como un vehículo de unificación cultural de los pueblos indios. Cuando llegaron los españoles y durante el primer ciclo de dominio colonial, los diversos grupos indígenas usaban

sus propias lenguas diferentes del Quichua. Comprueban esta aseveración las Relaciones Geográficas de las Indias y las actas de los primeros sínodos del obispado de Quito. Allí se encuentran invalorable referencias sobre los idiomas aborígenes, que además de mencionar la existencia de la lengua Quillasinga, Pasto, Caranqui, Puruhá y Cañar, podemos conocer los nombres de los clérigos traductores de esas obras. Todo esto significa que todavía a finales del siglo XVI desarrollada ya la administración colonial española, todavía existían idiomas aborígenes y entonces el Quichua no era un idioma vulgar generalizado, sino que su expansión se debió a la política de los curas doctrineros para tener un idioma común o general al que se tradujeran la doctrina cristiana, los manuales de confesores, sermones, etc. De este modo se pusieron las bases para que el idioma Quichua se transformara en el fundamento de la cultura india en la Sierra que incluso se expandirá, durante la época republicana hacia el oriente de las estribaciones de los Andes: factor importante en la formación cultural de los Quichuas del Oriente.

Es también importante mencionar que la colonización en las fronteras se inicia en la Epoca Colonial, proceso que seguirá durante la Epoca Republicana. No debemos olvidar que uno de los problemas que sufren actualmente las nacionalidades indígenas en el oriente y en la parte noroccidental del Ecuador es el de la colonización frecuentemente espontánea, no reglamentada e ilegal. A propósito, un ejemplo de interés. Cuando Faustino Rayo, el asesino de García Moreno, era Gobernador en el Napo, los colonos eran aventureros o buscadores de oro, en cuya labor obligaban a trabajar a los indígenas como verdaderos esclavos. Después invadieron la selva los caucheros y con ellos los traficantes de esclavos indígenas, quienes cazaban a los indios y los vendían en Manaos o en Iquitos, a fin de usarlos en la recolección del caucho.

**Cuáles son las consecuencias de esta larga historia en el momento actual?**

Detectamos, en primer lugar, la tendencia del Estado-Nación, nacido y desarrollado en el siglo XIX a integrar toda la gran variedad y riqueza de culturas dentro de una utópica y falsa conciencia de la denominada cultura mestiza. Pero ¿qué es la cultura mestiza? Responder a esta pregunta es todavía un problema grave, no imposible de definir. Es

mucho más fácil determinar lo que es la cultura Shuar o la Huao, que definir lo que es la cultura mestiza. ¿Cuál es la razón? Simplemente porque no está desarrollada como modelo, factor que niega su posible aplicación a las culturas de las nacionalidades indígenas. El concepto de integración de las culturas indígenas al Estado, ha sido aceptado incluso por indigenismo a nivel latinoamericano, cuya pauta ha sido el modelo de la integración de la República, con la insensata utopía de que en México no hay indios, ni blancos, sino únicamente mexicanos.

A través de Vasconcelos y otros autores, el pensamiento de que la cosmovisión del mestizo es la aglutinadora de la nación-estado, ha tenido un enorme influjo en la intelectualidad latinoamericana. La Politología y la Ciencias Sociales demuestran, sin embargo, en la actualidad, que el modelo de nación-estado, generado en el siglo XIX, no representa sino a las clases oligárquicas y no ha logrado acallar a las nacionalidades subalternas. Ejemplos al respecto, sobran. Cada día en la prensa aparecen testimonios del resurgimiento de la conciencia nacional entre los vascos de España, los pueblos bálticos, armenios, georgianos y otros en la Unión Soviética, los habitantes de Cecega y así por el estilo. Este despertar incita a la búsqueda de nuevos modelos de organización estatal, como lo ha hecho España, al conformar una verdadera federación de autonomías: alternativa que debe ser tenida en cuenta en la reorganización futura del Estado Ecuatoriano.

Ante este estado de cosas, debemos comprobar que los indígenas no se han quedado cruzados de brazos, no han sido las víctimas silenciosas, sino que se han organizado como una fase final de una larga historia de resistencia, la que se inició con suicidios colectivos, huidas forzadas a regiones inhóspitas y rebeliones armadas, y ha seguido con otras formas, entre ellas la organización política. En el momento actual somos testigos de la existencia en el Ecuador de un conjunto de nacionalidades indígenas organizadas en federaciones o en asociaciones, incluso con personería jurídica, cuyos datos más personales serán presentados a continuación.

Los Awa-Coaiquer están ubicados en las vertientes occidentales de la Cordillera en los Andes a ambos lados de la frontera colombo-ecuatoriana. En el territorio ecuatoriano se calcula que hay unas

quinientas personas de este grupo indígena. La economía de los Awa-Coaiquer, está basada en la recolección y en la cacería: esta última como preocupación permanente, aunque las actividades más importantes son la horticultura y la crianza de animales pequeños, por ejemplo de cerdos y de aves de corral. En los huertos familiares el principal cultivo es el plátano cuyo fruto les sirve como dieta principal: igualmente cultivan caña de azúcar, maíz, etc. Ellos viven en agrupaciones de familias extensas que a su vez integran varias familias nucleares. Cada unidad doméstica ocupa una sola vivienda. A sus implementos de uso doméstico han añadido indumentaria europea y otros útiles propios de la civilización occidental, por ejemplo ollas de aluminio, objetos de plástico, machetes, cuchillos, etc. Los Awa-Coaiquer son muy reticentes con respecto a los extraños. En lo referente a su conducta cultural y a modo de ejemplo deseo aclararles una costumbre frecuente entre varios grupos aborígenes y también entre los Awa-Coaiquer. Me refiero a la "cobada". Esta costumbre consiste en que, cuando está por nacer un niño y la mujer siente los dolores de parto, el hombre se acuesta en el lecho, como si tuviera él los dolores de parto. La mujer mientras tanto se va a las orillas del río, donde da a luz y luego de su retorno con el niño ayuda a su esposo, quien imaginariamente ha dado a luz y necesita convalecer. Quienes conocen esta costumbre, la encuentran absurda, porque ignoran la concepción de los Awa-Coaiquer de la necesidad de engañar a los espíritus malos, que operan a través del cuerpo de la mujer y puedan afectar al niño. Para eliminar su influjo es necesario que el varón se transforme en mujer, de este modo vienen hacia él los malos espíritus y dejan en libertad a la mujer y al niño. Esta costumbre, por lo tanto, tiene una razón específica dentro de su cosmovisión y no es únicamente algo irracional o una nueva forma de explotar a la mujer.

Al interior del grupo se usa el idioma Awa mientras que con los extraños es normal el uso del castellano. Su organización social y política es en base a los cabildos: organización jurídica que nosotros conocemos desde la Época Colonial y que fue modernizada para la Misión Andina en la década de 1950.

Los Chachi o Cayapas, están ubicados más al sur en la zona cercana al Río Santiago y a su afluente el Cayapas. También ellos tienen una economía tradicional que combina la agricultura, caza y pesca. Este

grupo indígena, compuesto por unos 3.600 habitantes, está seriamente amenazado, en su ecología, por la contaminación de los ríos y por la tala desenfrenada de los bosques, lo que ha traído como consecuencia la disminución de sus posibilidades de subsistencia. Ante esta eventualidad, los Chachi venden su fuerza de trabajo especialmente a las empresas madereras y se dedican a la construcción de caminos y a la comercialización de artesanías. Una consecuencia atroz es el avance de las enfermedades tropicales, debido también a la falta de infraestructura sanitaria, como el paludismo y especialmente la "onchocercosis", o ceguera proveniente de la localización de un parásito en el ojo. Los Chachis conocen la familia ampliada y su organización social está regida por un shamán, quien tiene la autoridad tradicional, con poder judicial y ritual. La monogamia es estricta y complementada con endogamia. Su organización jurídica y política está basada en la afiliación de centros con el objetivo específico de defender y legalizar su territorio. Su idioma se denomina el "Chapalache" pero utilizan en sus contactos con los foráneos el castellano. Los vestidos tradicionales especialmente del varón, están en trance de desaparecer, bajo la influencia de la cultura mestiza y negra.

El tercer grupo indígena de la Costa es el Tsachila o Colorados, ubicados en el cantón de Santo Domingo, en la provincia de Pichincha. Algunos autores creen que descienden de los "Niguas". Hasta 1955, este grupo estuvo muy débilmente integrado a la sociedad y economía nacional; sin embargo a partir de entonces, con la apertura de carreteras se transformó absolutamente el panorama, pues pronto invadieron la zona los colonos en busca de tierras baldías. Este fenómeno trajo como consecuencia, una limitación del control territorial de los Tsachila-Colorados, quienes actualmente están inmersos en la economía de mercado. Comercializan ganado, banano, frutas tropicales e incluso la medicina tradicional, gracias a la fama de sus curanderos. Su exotismo es usado por el Estado ecuatoriano como un atractivo turístico, lo que ha traído algunos beneficios económicos para los que viven en esa región, y aún para ellos. Su lengua es usada dentro de la comunidad y el castellano para sus relaciones con los blancos y mestizos. En forma semejante a los Chachis se practica la endogamia, y dentro de sus comunidades todavía se conservan las tradiciones, ritos e incluso su vestido, y pintura corporal. La forma particular del peinado merece especial mención: el pelo se ordena en forma de casquete pintado con achiote, y se coloca una pequeña



corona de algodón alrededor. El shamán era antiguamente la suprema autoridad, como médico, líder religioso, vínculo con lo sobrenatural. Desde 1957, disminuye el influjo tradicional de su autoridad. En la actualidad existe una organización de indígenas con una autoridad suprema que es el "Gobernador de los Colorados", nombrado por el Estado ecuatoriano. El está al frente de la organización de siete comunas, cada una de las cuales tiene a su vez un cabildo.

La nacionalidad Quichua, compuesta de unos cuatrocientos cuarenta mil quichua hablantes, ocupa la región Interandina ecuatoriana. Es difícil determinar la localización física de cada una de sus comunidades, en el momento actual, por la intensa migración y por el proceso de aculturación. En algunas comunidades solamente permanecen las mujeres, porque los hombres han migrado hacia la Costa o a las capitales de provincia, especialmente Quito, en busca de trabajo. En estos dos últimos años se ha notado una migración masiva de mujeres. La economía Quichua es una economía de vinculación a la tierra, vinculación que fue deteriorada por la existencia de la hacienda. En todas las comunidades Quichuas es patente el concepto de reciprocidad, de préstamo de mano de obra. La Reforma Agraria, por otro lado, ha expandido el minifundio, pero se presta poca asesoría técnica al propietario indígena y los créditos son casi inexistentes. Es también importante recalcar que la población indígena ha crecido y que gran parte de la producción va destinada a esa población.

Las organizaciones indígenas quichuas están basadas en las federaciones de cabildos, a nivel local o cantonal. En algunas provincias hay organizaciones más amplias, pero es penoso aseverar que los Quichuas todavía no se han organizado en la Sierra, a nivel de una sola entidad representativa. Varias organizaciones dependen de partidos políticos: por ejemplo la Federación Ecuatoriana de Indios, -FEI-, presenta una relación íntima con el partido comunista ecuatoriano; un caso semejante es el de ECUARUNARI; en este momento algunas organizaciones indígenas están siendo captadas por diferentes partidos políticos como el Socialista Ecuatoriano, el Movimiento Popular Demócrata y otros.

No niego la posibilidad de una vinculación, aconsejo una alianza.

Los políticos sin embargo deben entender que es obligación fundamental respetar la autogestión de las organizaciones indígenas, apoyar su lucha y de ningún modo intentar captar su control o, peor aún, considerar a los indios como eternos menores de edad, que necesitan de protectores blanco-mestizos. Una alianza es una relación de igual a igual, y no una manipulación.

Varias son las nacionalidades indígenas asentadas en el Oriente. En la Provincia del Napo viven unos cincuenta mil quichuas, cuyos ancestros fueron diverso grupos indígenas, hoy desaparecidos. Su principal problema es el impacto, en ese territorio, de la colonización y actualmente de la explotación del petróleo, aunque muchos individuos trabajan en las empresas petroleras. Su forma de agricultura está combinada con la caza y con la recolección. La cacería en el Oriente sin embargo ha disminuído considerablemente por la expansión de las vías de comunicación primer resultado directo de la explotación petrolera, y particularmente por la deforestación efectuada por los colonos, que reciben tierras del IERAC o que se apoderan de ellas sin títulos legales.

Las nacionalidades Shuar y Achuar, están ubicadas al sur del río Pastaza. Los Shuar ecuatorianos alcanzan una población de veinte mil personas; los Achuar son unos cinco mil. Su economía actualmente combina la agricultura con la caza, pesca, recolección y han desarrollado la ganadería. Entre los Shuar es importante el equilibrio bioecológico y su alimentación es balanceada. Actualmente la mayoría de la población busca nuevas estrategias de sobrevivencia y entre ellas la ganadería. Su problema es la pérdida de tierras, como consecuencia de la colonización e igualmente la discriminación que sufren. El pueblo Shuar es el ejemplo, el prototipo, en toda América de lo que es una organización indígena. Desde 1964 y con la asesoría de los misioneros salesianos se organizó la Federación de Centros Shuar. Cada centro está compuesto por veinte y cinco o treinta familias y tiene jurisdicción sobre un territorio determinado. Las viviendas están separadas pero todas ellas ubicadas dentro del respectivo territorio. La autoridad máxima de la Federación de Centros Shuar es la Asamblea General y luego el Directorio, que es nombrado, por la Asamblea General. Además hay varias comisiones. Entre ellas merecen ser mencionadas: la comisión que se encarga del arbitraje sobre las tierras: la comisión cuyo deber es expandir y

desarrollar las artesanías y los talleres artesanales; la comisión que se encarga de las cooperativas de producción y de la comercialización; hay otras para la salud, para la comunicación social, y una muy importante para la educación y la cultura. Esta última es la responsable de la ejecución de un modelo todavía no superado de educación radiofónica, bilingüe e intercultural.

Es también muy conocida la nación de los Huaorani, ubicadas en zonas interfluviales, entre los ríos Napo y Curaray. Son actualmente una mil personas. Frecuentemente son objeto de noticias de prensa, por su resistencia armada contra la invasión de los blancos u otros indios a sus territorios ancestrales. Hace casi dos años perecieron en manos del grupo Tagaeri Monseñor Labaca y una religiosa que le acompañaba. Su economía está basada en la horticultura itinerante, combinada con la caza y la recolección dentro de un ambiente interfluvial. Su hábitat tradicional no son las orillas de los ríos, sino las zonas elevadas entre ríos. Las orillas de los ríos son consideradas por los Huaorani como la región de los Cowode, o canívaes: término para designar a todos los otros grupos que no son Huao y puesto que ellos se autodenominan "Huaorani", lo que significa seres humanos. El poco uso del río trae como consecuencia que las necesidades proteínicas, estén cubiertas casi únicamente con la cacería y que algunas técnicas como la construcción de canoas fueron aprendidas hace poco tiempo de otros grupos indígenas.

La base de su subsistencia es la selva y sus asentamientos están formados por una o dos casas construidas en un lugar desmontado de la selva. Ellos forman una comunidad familiar ampliada que puede ser de familia monogámica (el marido con una mujer) o también poligámica (un marido con varias esposas). La casa huao está construída con ramas y tiene forma alargada; en su extremos están las puertas de entrada: una principal, y otra secundaria. En la entrada principal pone su hamaca el padre de familia, el personaje más antiguo de todo el grupo familiar y, al otro lado en la entrada secundaria, coloca la madre su hamaca. En el interior se ubican los grupos familiares nucleares: las hijas que se han casado con sus respectivos maridos e hijos pequeños. Cada una de las familias nucleares tiene su propio fogón, para cocinar su comida. Solamente cuando hay cacería se prepara la comida para toda la familia ampliada. Las chacras pertenecientes a la familia ampliada están situadas

en distintos lugares, de este modo tienen, a lo largo de todo el año la comida suficiente, pues el uso de las chacras es rotativo y escalonado a lo largo del año. Esta forma de agricultura trae como consecuencia que los Huaorani tengan gran movilidad dentro de ese espacio y lógicamente la necesidad de un territorio amplio para poder subsistir.

Finalmente viven en el Oriente Ecuatoriano (Provincia del Napo) los Siona-Secoya y los Cofanes grupos, cada uno de ellos, compuestos por unas seiscientas personas. Actualmente la mayoría de la población es evangélica y juega un papel importante en la economía la confección de artesanías, de plumas y de cerámica, para ser vendidas en los mercados regionales, o a los turistas que los visitan. Bajo el influjo de los misioneros se han acostumbrado a vivir reducidos en poblados con un alto proceso de occidentalización en sus costumbres.

### **Recomendaciones finales**

Como punto final de esta conferencia, es necesaria una reflexión. ¿Cuáles son las perspectivas futuras de los pueblos indios? El Estado ecuatoriano es el responsable de la preservación de los valores humanos de sus miembros, así como debe garantizar la existencia de bases territoriales para esos grupos, un adecuado desarrollo económico y social, y un desenvolvimiento de su cultura.

Por lo mismo, es indispensable, en primer lugar, el reconocimiento a nivel constitucional, administrativo y legal de la existencia de las nacionalidades indígenas y minorías étnicas, como componentes sustanciales del estado ecuatoriano. En otras palabras, el Ecuador debe declararse constitucionalmente un estado multiétnico, pluricultural, lo que traerá una serie de consecuencias, incluso a nivel de derechos civiles.

En segundo lugar, el fundamento para el desarrollo de políticas adecuadas, es el reconocimiento de los derechos de las nacionalidades indígenas y minorías étnicas, al uso de su territorio y al acceso a sus propios recursos así como la defensa de sus valores ecológicos. De aquí se deduce que el Estado ecuatoriano debe garantizar una profundización de la Reforma Agraria y la legalización de los territorios o reservas de las nacionalidades indígenas.

En tercer lugar el Estado debe promover, y no solamente respetar, el desarrollo de diferentes formas de autogestión de las comunidades y nacionalidades indígenas y minorías étnicas, y debe desarrollar sus gestiones con el respeto a las características propias de los diferentes sectores sociales.

Como cuarto punto, el Estado y la sociedad civil deben promover actividades sociales y culturales tanto en ámbitos locales, como en ámbitos regionales, para lo cual se deben entregar los medios a su alcance, en la defensa de la identidad cultural y en el desarrollo de modelos de educación bilingüe, multicultural ejecutados con la colaboración y autogestión comunitaria. Entiendo yo por educación bilingüe no solamente la obligación de los indígenas de aprender castellano sino que los ecuatorianos de habla castellana también aprendan los idiomas indígenas. Esto es educación bilingüe y bicultural, y la única forma de entendernos y apreciarnos mejor. De modo análogo el Estado debe promover, dentro de este concepto, la investigación participativa, y tiene que aceptar y financiar los proyectos de desarrollo regional, donde estén incluidos los intereses de las poblaciones aborígenes.

En quinto lugar, el fomento del desarrollo organizacional debe también ser asumido por el Estado, incluso a nivel de régimen provincial. Esto significa el reconocimiento de autoridades indígenas elegidas, como autoridades del Estado y no simplemente autoridades paralelas, pero sin ningún poder.

De este modo el Ecuador que ha vivido, que ha subsistido y que sigue subsistiendo gracias a riquezas de los indígenas y a tanta sangre y sudor india derramada a lo largo de la historia está en la obligación de dar una compensación económica a estos pueblos, quizás tardía, pero que compense de algún modo tantas injusticias.

Quinientos años después, quizás reconozcamos que nuestra geografía es pluriregional, que nuestra historia, es una historia plurinacional y multicultural, que el Ecuador debe ser un verdadero crisol de razas y nacionalidades, donde imperen la igualdad, el respeto y la justicia.

# LAS NACIONALIDADES INDIGENAS Y EL ESTADO

## VISION POLITICA Y CULTURAL

*Bertha Fuentes C.\**

### 1. INTRODUCCION

El título propuesto sugiere una diferenciación, aunque no necesariamente una confrontación. En esta perspectiva desarrollaremos el presente tema.

En el curso de los últimos años se ha producido en el Ecuador una manifestación que no puede dejar de llamar la atención: se ha empezado "a ver lo indígena con buenos ojos", o se "ha vuelto la mirada a lo indígena", fenómeno que se lo vive hoy en día en toda América Latina.

Esta nueva conciencia no deja, sin embargo, de tener una trampa, pues el Estado ha implementado un proceso de incorporación de la población indígena a la economía de mercado, como productores directos, en un franco interés colonialista. Estos intereses y las actitudes racistas de comienzos de la colonia, han impedido ver a los fenómenos sociales en su verdadero avance y dimensión.

Liberado ahora el pensamiento social de todos estos prejuicios,

---

\* Licenciada en Antropología. Investigadora y profesora del Departamento de Antropología de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador

plantea la concepción del problema indígena en otra medida: como un proceso ideológico, político y social que se expresa actualmente, en la importancia que van tomando las luchas indígenas y en la toma de conciencia por parte de los propios indios. Esta nueva actitud se manifiesta en las tareas políticas que plantea las organizaciones indígenas, en la lucha por la tierra, en la defensa de sus culturas y lenguas, en la búsqueda y reconocimiento de su trayectoria histórica y en el reclamo de sus derechos estatales.

Superado el pensamiento indigenista y paternalista toman vigencia y cuerpo las categorías históricas de nación y nacionalidad, adoptadas por organizaciones indígenas de algunos países de América Latina, como Guatemala, Bolivia, Ecuador, para expresar todo el contenido del problema indio.

## 2. EL HECHO POLITICO

Las categorías de nación y nacionalidad permiten aplicar las leyes del desarrollo social al problema nacional en su conjunto.

Vale la pena, sin embargo, hacer un breve análisis de cómo éstos términos representan una superación teórica en relación a los conceptos simplemente étnicos o lingüísticos, que reducían o parcializaban el análisis, definiendo a los pueblos indios como poblaciones campesinas.

La concepción antropológica de los pueblos indios como etnias, particularizan demasiado los fenómenos y si bien revelan aspectos significativos de las culturas indias, no permiten visualizar y analizar los procesos históricos de los pueblos.

Ayudan a la comprensión de estos problemas los entendidos en estas cuestiones teóricas, cuando discuten lo étnico como un "nuevo fenómeno o una vigencia constante" (Almeida P.) estudiando el problema del contacto y las relaciones políticas y económicas entre blancos-mestizos-indios. La vigencia de la relación interétnica es rescatable en esta concepción de Almeida. Pero no deja de ser interesante la crítica que a esta propuesta teórica opone el concepto de comprender al estatuto de clase étnica como un resultado histórico (Arturo E.), propuesta que

compartimos, por considerarla más adecuada para analizar los procesos generales.

En este nivel de discusión teórica, es el concepto de comunicación el que va a llevarnos a la síntesis, en cuanto mira los fenómenos de lo singular a lo general.

En efecto, con respecto a la perspectiva que damos a los procesos generales, no ya como tendencias deductivas, sino como parte de la forma en que nuestras sociedades están funcionando, colocaríamos tres campos de reflexión que han estado presentes a lo largo de la historia, no solo de las ciencias sociales, sino de la manera de pensar de nuestros países.

El primer campo de reflexión es el proceso de constitución de la nación, alrededor de los años 20, con la creación de los partidos políticos en el Ecuador (Trujillo J.) y tiene que ver con la ruptura colonial con España. Para algunos, se rompe con España porque ya había nación; para otros, las sociedades como Colombia, Perú, Ecuador hasta hoy son naciones en constitución. En todo caso, se está indicando que en estos procesos se han integrado elementos universales, que hay aspectos estructurales en términos de procesos económicos, políticos, sociales que hacen al campo nacional punto de referencia necesario para cualquier aspecto de la realidad que se analiza.

Al mismo tiempo, es urgente la concepción del problema indígena con las categorías de nación y nacionalidad, no solo como base teórica y metodológica para establecer el nivel de desarrollo de estos pueblos, sino porque la confrontación de la nación ecuatoriana, como resultado de los procesos capitalistas, con las nacionalidades indias, producto de sistemas económicos precedentes, exige un enfoque metodológico bivalente. Esto se evidencia cotejando los factores del hecho nacional. Solo con un análisis semejante se puede entender de qué manera la nación ecuatoriana propiamente dicha y las nacionalidades indias se vinculan o se excluyen.

El hecho nacional se inscribe dentro de la economía dependiente ecuatoriana. El país, en buena medida, desarrolla unilateralmente los procesos de producción de acuerdo a los intereses monopolistas transnacionales. La burguesía nacional es intermediaria de la exportación



y de la utilización de materias primas. Por esta razón la industria nacional es débil y el sector obrero no constituye una fuerza vigorosa. El proletariado, en gran parte, se forma no por las relaciones capitalistas de una burguesía nacional, sino por la ingerencia del capital extranjero. En estas condiciones de producción capitalista mundial y en los límites del mercado interno nacional, se insertan la nacionalidades indígenas.

En las ferias urbanas es posible constatar el carácter variable de las relaciones y las condiciones de producción: productos artesanales elaborados por indígenas en forma industrial para el mercado. Se encuentran también productos elaborados por empresas transnacionales que son comprados, preferentemente, por la población india y mestiza, creando lazos económicos entre las diferentes comunidades nacionales.

La composición social de las diferentes nacionalidades indígenas en el seno de cada una de ellas, también es diferente y compleja. De una manera general podemos decir que cada vez los indígenas ejercen más trabajo asalariado en empresas, industrias y haciendas, pero la base social más amplia la constituyen todavía los campesinos indígenas pobres, los trabajadores indígenas urbanos. Ninguno de ellos conforman un proletariado propiamente tal. De ahí que no se pueda hablar de una propia conciencia de clase proletaria entre los sectores indígenas.

Cada vez es mayor el número de estudiantes, universitarios, comerciantes, profesionales indios, uno de ellos incluso ha alcanzado representatividad en el parlamento, aunque esto es muy discutible por los cambios y las presiones políticas que han negado, impedido, condicionado y traicionado, en gran medida, una auténtica representatividad indígena, aún no bien caracterizada.

El análisis de la composición económico-social de las nacionalidades indias llevaría a deducir que el problema indígena se reduce a la oposición, clase explotadora y clase explotada. Enmarcar la cuestión solo dentro de la contradicción de clases, esquematizaría su comprensión e induciría a tomar medidas políticas erróneas, al no valorar un campo de análisis importante como es el de la separación entre poderes público y privado, con acción sobre grandes porciones de la población, sobre todo campesinos.

En este contexto y en una segunda perspectiva de análisis, tendríamos que releer el problema de lo étnico, dejado atrás y el problema de las comunidades campesinas, aún no bien identificado.

Con respecto al tema de las comunidades, nos referiremos a algunos aspectos metodológicos en cuanto a su definición y al problema de la tipología de comunidades, que hasta ahora no ha sido lo suficientemente abordado.

Una pre-noción de la comunidad campesina es entenderla como una unidad productiva, lo cual es falso. Y mucho más si se dice que es una unidad productiva autosuficiente, al referirse a las comunidades amazónicas. No son unidades productivas en el sentido de empresas o cooperativas. Allí hay una forma de organización social de la producción que hay que entender más allá de las relaciones productivas, sobre todo cuando se trata de tipificar a las comunidades indígenas de la amazonía, sin conciencia colectiva de federación, que tienen la forma de producción multicéntrica, con un sistema de apropiación de tipo participativo de uso y no de consumo, con una unidad de producción cruzada por un sinnúmero de relaciones. Las transacciones económicas son a nivel de un sistema de parentesco que está articulado en función económica, política, social y religiosa. Su representación en las federaciones indígenas es, en cierta medida, honorífica.

Vemos, entonces, que los mitos generalizantes han perjudicado a los científicos sociales y mucho más a las mismas comunidades que han sufrido las consecuencias de estas analogías.

Hay otro mito en la comunidad andina como propietaria de la tierra o del trabajo común que luego se reparte en productos. Esto históricamente, no se justifica si revisamos lo que era el trabajo colectivo en tiempos de los incas y la responsabilidad de trabajo de cada familia para mantener esa misma unidad. No se ha redefinido hoy cual fue el verdadero funcionamiento de la comunidad en esa época. Aquí hay que entender primero qué papel juegan los centros poblados, no solamente como elementos donde se ubican los poderes locales, públicos o privados que extraen de los campesinos, sino como elementos que permiten la reproducción social de bastas zonas de nuestro país. Y en cuanto

decimos reproducción social nos referimos a los elementos institucionales, a los de poder, a los sociales, a la cultura, a las distintas formas de dominio que pueden haber. Y allí están las comunidades.

Ahora, aplicando estos mismos cuestionamientos de análisis a las comunidades amazónicas, tanto a las organizadas y confederadas, como a las que no lo son, no sabemos cuales son los elementos que permiten la reproducción social en las épocas de guerra, cuáles son los conflictos de poder local y temporal en los momentos de crisis y época de contactos interétnicos, o frente a la presencia constante o latente de los misioneros (procesos en estudio). Y allí están las comunidades.

No se trata tampoco de caer en la imagen de un enfrentamiento comunidad-capital, como si las comunidades amazónicas fueran anticapitalistas, anti-estado, o que van a una moderna visión de anarquía, por ser comunidades acéfalas, "con autoridad temporal según las circunstancias", pero con una enorme voluntad para enfrentarse al capitalismo y al estado.

No es que la disputa sea contra el capitalismo, ni se niegue la agresión del capital a los grupos indígenas. Porque planteada en estos términos, la cuestión no tiene salida: enfrentar una cosa grande como el capitalismo a una cosa pequeña como las comunidades indígenas, es caer en los extremos de ver lo blanco contra lo negro; lo interesante es asumir la posibilidad de retomar una interpretación que no sea un "bandazo" (Trujillo J.), sino que la voluntad política sea capaz de ver los procesos sociales en sus debidas dimensiones económicas y relaciones estructurales.

Y en este entender el problema indígena dentro del hecho político nacional, está también el tema de la tierra.

La penetración del capitalismo en la estructura agraria fomenta el minifundio entre los campesinos indios. Pero como no ha superado totalmente la economía natural indígena de respeto ecológico a la tierra, cada día aumenta el número de campesinos indios que carecen de suficiente tierra para no agotarla, al mismo tiempo que la urbanización forzada obliga a muchos a transformarse en subproletarios.

Para los indígenas, el problema de la tierra no radica solamente en el aprovechamiento del suelo agrario, sino también en el sentido de territorialidad; su tierra es el lugar sagrado donde han vivido sus antepasados, está ligado a sus manifestaciones culturales, a la tradición de la comunidad, a las relaciones familiares. Es el espacio donde se da y se defiende el sentimiento de nación, de nacionalidad indígena.

La actitud del estado frente a la relación tierra-cultura entre los pueblos indios, evidencia la estrechez de la comprensión de este, frente al problema territorial de las nacionalidades indias. Aquí es donde se ejerce la voluntad política del estado (Trujillo J.) entre aquellos actores que están haciendo de la amazonía, por ejemplo, un proyecto hegemónico, económico con voluntad de poder.

Algunas nacionalidades conservan un territorio cohesionado, a pesar del paulatino desplazamiento por parte de las compañías extranjeras, colonos, intermediarios nacionales, a pesar de soportar el establecimiento de fronteras estatales (caso de los Achuar y los Awa) que no tomaron en cuenta la continuidad étnica y, por último por la acción violenta del capitalismo (caso huaorani).

En otros casos el cercamiento de algunos de los pueblos indígenas de la amazonía, ha significado la eliminación de sus tierras tradicionales, los cambios de patrones de producción y de vida en general; las condiciones de reproducción que se van deteriorando, configuran, en gran medida, una alternativa de exterminio: es el caso de los pueblos Cofán, Siona, Secoya, cercados por las empresas madereras y de la palma africana. Los Tetetes desaparecieron por una epidemia de gripe. Existen otros pueblos en la sierra y el oriente, que no han merecido aún por parte del IERAC, la adjudicación de sus tierras.

En estas condiciones suena a utopía el proyecto de insertar a las economías indígenas como productores directos en el "programa agrario".

Las presiones del mercado interno, particularmente en ciertas zonas, no han alcanzado a integrar, de manera definitiva, al conjunto de la población indígena. Y aunque se hayan convertido, finalmente, en una fuente de abastecimiento de fuerza de trabajo, los estilos culturales

distintos y las tradiciones de producción radicalmente diferentes, han impedido una total fusión de la población indígena a la estructura intermediaria del mercado interno, esto es una configuración de clases, en la frontera agrícola.

Paradójica y paulatinamente, el proyecto de los pueblos indígenas ha comenzado a estructurarse sobre bases sólidas establecidas frente a la ofensiva del estado a través de la colonización. No es la ausencia de violencia en el proceso, es más bien la solidez de las sociedades indígenas que históricamente no fueron liquidadas por los procesos previos de explotación cauchera en la amazonía e incluso por la presencia de las haciendas productoras de arroz y de ganado en costa y sierra y las misiones religiosas.

Por otro lado, la ausencia de una estructura planificada desató un proceso de colonización puntual y de explotación de recursos, en vez de un conjunto de requerimientos propios de una agricultura programada. En términos generales, como resultado de este proceso de transformaciones al que estamos aludiendo y en el cual se ubica la acción de apertura de frontera para la agricultura capitalista, se conformaron los límites interétnicos expresados en los contactos y conflictos entre los colonizadores y los pueblos indígenas.

### 3. EL HECHO CULTURAL

El apareamiento del estado ecuatoriano en 1830 definió los procesos de consolidación nacional que se establecieron con el desarrollo capitalista en la suposición del Ecuador como un pueblo homogéneo. Este desconocimiento del carácter de nacionalidad de los pueblos indios ha condicionado la actitud de las instituciones estatales, el contenido de las leyes, la índole de los programas educativos y la propia constitución.

Para afirmar la conciencia histórica de la nación ecuatoriana se ha hablado de la "nacionalidad ecuatoriana" en referencia a las culturas aborígenes precolombinas, negando, en cambio, la presencia histórica de pueblos ya conformados a la llegada de los españoles y cuya continuidad cultural, lingüística e histórica sigue presente en los pueblos indígenas que viven actualmente (Almeida I.). Asimismo, en relación a la

autoconciencia de la nación ecuatoriana habría que tener en cuenta el trato nación-estado-ecuatoriano, con las nacionalidades indias, en un impulso de comprender un estado nacional independiente que garantice la unidad y el desarrollo de la Nación. Si esto es así, queda colgada la apreciación de la diferencia de clases sociales que si bien son constituyentes de los estados capitalistas como el ecuatoriano, son categorías excluyentes e insuficientes para expresar la diversidad cultural del Ecuador.

Si bien es cierto que los hechos culturales cohesionan la nación y son el resultado de determinaciones históricas, las fuerzas dominantes de cada época crean un modelo cultural en un período dado y cambian solo en medio de agudos conflictos de clase.

En el Ecuador, como en los demás países de América Latina, la cultura nacional vienen conformándose desde la llegada de los españoles, con un franco carácter occidental. En el período colonial-feudal, fue la iglesia católica la que asumió el rol primordial de la reorganización de los hechos culturales transmitidos por los españoles.

En un segundo período, se contrapuso el liberalismo como expresión de la burguesía naciente, con sus nuevas motivaciones ideológicas y su nuevo modelo cultural.

En el capitalismo actual, la cultura nacional se ha desarrollado lentamente porque las posibilidades de creación cultural se concentran, principalmente, en sectores reducidos y se impide, dificulta o no se apoya la práctica en amplios grupos sociales. Esta situación se agrava aún más por el carácter de país dependiente que tiene el Ecuador.

En estas etapas señaladas, las culturas indígenas soportaron un confinamiento y una segregación expresada en la lucha sistemática contra las idolatrías, pero no llegaron a ser desarticuladas, manteniendo vivo en su estado de aislamiento el espíritu de sus bailes, mitos y leyendas. La influencia del contacto determinó, en ciertos casos, una simbiosis cultural manifiesta, sobre todo, en la cultura y religión populares.

En lo que concierne al aspecto lingüístico fue un hecho histórico innegable, aunque no inherente a la conformación nacional desde su

comienzo que luego determinó situaciones ideológicas de lenguas dominantes y lenguas dominadas, que el español se impusiera, como lengua de la nación ecuatoriana. Es evidente, sin embargo, ahora la presencia de las lenguas indias habladas por las grandes mayorías antes en situación de opresión y ahora en proceso de autodeterminación, frente al español.

La sistematización de la escritura de los pueblos indios más numerosos, quichuas y shuar, iniciada por las misiones religiosas y ahora continuada por las federaciones indígenas, ha rescatado a su idioma del ámbito familiar. Quedan todavía los grupos selváticos más aislados de cultura oral que recién se han incorporado a la cultura escrita por la acción misional (Huaorani) y los Awa último rescate para la lengua escrita.

#### 4. ¿ESTADO MULTINACIONAL ECUATORIANO?

Entender la visión que tienen los indígenas de su propio problema es asistir a una lección de política ahistórica o de geopolítica. Parten de la noción "diversidad cultural", para de allí comprender lo que es nación y estado ecuatoriano.

Desde aquí, miran al problema indígena como sujetos sociales que no necesitan de los antropólogos, lingüistas o misioneros para aclarar su propia historia. El estado y la iglesia, dicen, ya cumplieron con esta tarea y lo hicieron mal.

Cuando el estado habla de la existencia de varias culturas se abre un vacío teórico pues, en la práctica, que para ellos es una vivencia cotidiana, se niega esta existencia. Las palabras "integrado", "integración", no tienen ningún contenido cuando se las practica en un plano de desigualdad y falta de respeto mutuo; otras formas de relación no son sino apariencias de colonialismo o paternalismo solapado.

La necesidad de definir al indígena y de atribuirle cualidades gratuitas de feroz, sanguinario, salvaje, o de llamar "colorados" a los Tsachilas; "cayapas" a los Chachis; "aucas" a los Huaorani; jíbaros" a los Shuaras, denota confusión y una posición política ahistórica.

Frente a esta desinformación ellos han optado por denominarse **Nacionalidades Indias** y como dice Ampam Karakras, indio shuar: "esta solución ha sido porque comprendemos que la categoría nacionalidad, expresa los aspectos políticos, culturales, lingüísticos de nuestros pueblos. Nos sitúa en la vida nacional e internacional".

A estas superación teórica han llegado luego de una puntual crítica a la actual constitución ecuatoriana. Y artículo por artículo van encontrando que el estado no expresa el carácter plurinacional ecuatoriano<sup>1</sup>.

Al comentar sobre la autodeterminación recurren a lo que dice la carta de la ONU, que la copiamos textualmente para mayor referencia.

El principio de la autodeterminación presupone el reconocimiento del derecho de cada pueblo y cada nación a elegir libremente su régimen político, económico, cultural, es decir a resolver todas las cuestiones relacionadas con su existencia, incluida la separación y la formación de un Estado independiente.

Como esta declaratoria en labios de los indios podría sonar a "subversión", enseguida aclaran: "no queremos dividir al país, no queremos hacer otras repúblicas", porque no plantean la autonomía estatal; quieren: "la unidad de los diferentes pueblos indios y de la nación hispano hablante, pero dentro de esta unidad reclamamos un espacio para desarrollar nuestros propios elementos nacionales esenciales".

Su posición frente a la voluntad política del estado es clara. Sufren la opresión nacional interna y reconocen que actúan dentro del sistema precolonial del imperialismo. Ante esta situación mantienen una posición política categórica de definirse y actuar como nacionalidades.

---

1. Los artículos comentados son el N° 1 referente a la denominación del estado ecuatoriano; el N° 27 de la Educación; el N° 57 sobre la Propiedad y Colonización; el N° 107 que habla de la política de protección de las comunidades indígenas; el artículo 107 de la indivisibilidad del territorio del estado ecuatoriano.



Por último, para demostrar que no están aislados en sus planteamientos en relación a otras naciones, exponen lo que se dice en la carta fundamental de España "Madre patria de ustedes", y la Unión Soviética, país plurinacional socialista.

Citamos textualmente. Artículo 2 de la Constitución española:

... la constitución se fundamenta en la indisolubilidad de la nación española, patria común e indivisible para todos los españoles... se conoce y garantiza el derecho a la autonomía de las nacionalidades y regiones que la integran (de la cita de Karakras).

Y en el artículo 143:

... Las provincias limítrofes con características históricas, culturales y económicas comunes, los territorios insulares y las provincias con entidad regional histórica podrán acceder a su autogobierno y constituirse en comunidades autónomas... (de la cita de Karakras).

En un país capitalista con gobierno socialista se reconoce la autonomía y el autogobierno y en esta lucha todavía se debate la nacionalidad vasca.

En países socialistas las nacionalidades son reconocidas. Es interesante revisar, brevemente, cuál es su política estatal. En la Unión Soviética existen las nacionalidades: Uxbeca, Lituana, Georgiano, Rusa, etc., pero sus integrantes son ciudadanos soviéticos. En la China sucede lo mismo (Karakras). Es decir que se puede ser de diversas nacionalidades pero pertenecer a un mismo estado.

El fundamento jurídico y espacial de la Constitución ecuatoriana es ambiguo en el enunciado del artículo 1 al señalar que el Ecuador es "un estado soberano independiente, democrático y unitario". El espíritu de la constitución ecuatoriana no refleja el carácter pluricultural y multinacional del Estado y no supera la división entre la ciudad y el campo. Para tener una sociedad-estado, estas dicotomías deben supeditarse a lo público y formal y no darse entre los actores sociales.

## 5. VISION ANTROPOLOGICA

El hecho nacional debe ser repensado. Como consecuencia de las relaciones de producción el estado ecuatoriano es complejo: dividido y unificado por el principio formal de organización central que es el estado. Este principio formal no logra cuajar con la realidad nacional, o dicho de otra forma: el estado conoce mal a más del 50 por ciento de los actores sociales en donde se ejerce esta práctica política.

En efecto, la visión que tuvieron los diferentes estados nacionales con respecto al indígena es ahistórica: conceptualizar como minorías étnicas a pueblos de asentamientos dispersos en la amazonía (Huaorani, Ashuar, Cofanes, Secoyas) por mirarlos desde el aire en grupos pequeños de 100, 120, 150, es desconocer los principios políticos, ecológicos que determinan su espacio familiar. Denominar a un grupo indígena de la amazonía de "residuos del paleolítico", "minoría étnica en vías de extinción" (Los Huaorani) ha sido un hecho político de la ideología hegemónica. La búsqueda de otras denominaciones: pueblos de frontera, bandas, hordas, nacionalidades indígenas es como mirar a esta realidad pero por el revés. A los 500 años de su descubrimiento somos testigos de la riqueza y dimensión de su cultura. No hay que ver dónde están las nacionalidades, hay que ver dónde actúan. Las nacionalidades son una realidad viva en el contenido político de confrontación estado-blanco-mestizo.

Estas verdades traen a mi memoria el enfrentamiento entre Tagairi y Mons. Labaca.

Más allá de la tragedia humana que este encuentro histórico significó, deberíamos pensar que hace exactamente 32 años, en el mismo escenario selvático y con los mismos actores huaorani y misioneros, sucedió un encuentro similar y con las mismas consecuencias: evangelización, penetración petrolera.

Pero asimismo queda, sangrientamente enmarcado, el hecho de que la respuesta de nacionalidad se manifiesta violenta cuando es amenazado el espíritu de territorialidad, mucho más sentido en un pueblo de

cazadores-recolectores, guerrero y mítico que detuvo momentáneamente el avance del estado nacional que en sus programas desarrollistas desconoce la realidad interétnica y pluricultural ecuatoriana.

Es hora ya de que remiremos y repensemos nuestra propia historia.

## BIBLIOGRAFIA

ALMEIDA, Iliana

- 1984 *La cuestión indígena como cuestión nacional*, Cuadernos de Investigación; Antropología N° 2, publicación semestral del Departamento de Antropología, PUCE, Quito.

ALMEIDA, José

- 1983 *La Etnicidad: un nuevo fenómeno o una vigencia constante?* Cuadernos de Investigación N° 1, Antropología, publicación semestral del Departamento de Antropología, PUCE, Quito.

ARTURO, Eduardo

- 1984 *Etnicidad: vigencia constante o fenómeno histórico*, Cuadernos de Investigación N° 2, Antropología, publicación semestral del Departamento de Antropología, PUCE, Quito.

KARAKRAS, Ampam

- 1984 *Las Nacionalidades Indias y el Estado Ecuatoriano*, Cuadernos de Investigación N° 3; Antropología, publicación semestral del Departamento de Antropología, PUCE, Quito.

KRADER, Lawrence, et al.

- 1982 *Panorama de la Antropología Cultural Contemporánea*, Barcelona, Editorial Anagrama.

TRUJILLO, Jorge

- 1986 *Los Pueblos Indígenas y la Colonización en la Amazonía Ecuatoriana*, Investigación Agraria y Crisis: Venezuela, Colombia, Ecuador, Perú, Bolivia, Ed. Corporación Editora Nacional y Junta del Acuerdo de Cartagena, ed. Le-Chau, Quito.

Debate sobre Comunidades y Campesinado

1988 Constitución de la República del Ecuador.

Estatuto de las Comunidades Campesinas.

1987 Ley de Organización y Régimen de las Comunas (actualizada),  
septiembre/87, Quito.

Primer Congreso de Nacionalidades Indígenas del Ecuador,  
Nacionalidades Indias, órgano de difusión de la Confederación  
de Nacionalidades Indígenas del Ecuador, N° 1, Junio, año  
1987.

# LA ORGANIZACION Y LA CULTURA DE LAS NACIONALIDADES INDIGENAS

*Luis Montaluisa\**

## 1. FEDERACIONES DE CENTROS Y COMUNAS

Vamos a plantear la situación organizativa indígena en este momento, pues este componente es el que, fundamentalmente, a veces falla frente al deseo de realizar grandes proyectos en la población indígena. En cada provincia, prácticamente, ya existe una organización zonal, regional, o provincial formada, a su vez, de varias comunas, sobre todo para la sierra. En la amazonía no es utilizado el sistema de comunas, sino el sistema de centros.

La comuna se halla reconocida por el Ministerio de Agricultura y depende mucho de ese ente estatal; aún para la elección del cabildo tienen que ir el jefe político o el teniente político, lo que posibilita, a veces, una especie de manipulación de estas personas. En cambio, el centro depende del Ministerio de Bienestar Social, que ofrece un poco más de flexibilidad, pues cuando va a haber cambio de directiva no tiene que, necesariamente, estar presente ningún funcionario básico.

---

\* Dirigente de la CONAIE, Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador, Profesor de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador.

Son federaciones de centros: la Shuar, Aguas de la costa, y Chachis; en cambio, en la sierra es utilizado el sistema de comunas.

Existiría una cierta equivalencia, entre centro y comuna, en cuanto sea la célula, la primera unidad, aparte de la familia extensa, la primera forma de organización.

## 2. ORGANIZACION ZONAL, PROVINCIAL, REGIONAL

Una vez que se unen estas comunidades tenemos una organización zonal. No es que primero se reunieron unas cuantas personalidades y dijeron vamos a hacer la organización y después vamos a organizar las comunidades. Nuestro camino ha sido el inverso, sobre todo, esta última mitad de siglo.

Sobre la base de estas organizaciones zonales se ha dado una organización, en muchos casos, provincial. El compañero Chelo, presente en este encuentro, nos puede contar sus experiencias en la provincia de Bolívar, en la zona de Guaranda y las de la zona de Simiátug, que después se juntaron en un centro provincial.

En otras provincias tenemos otras organizaciones y de ellas se ha formado una organización regional.

Al momento hay dos organizaciones regionales; una para la amazonía la CONFENIAE, que quiere decir Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Amazonía Ecuatoriana. Esta organización abarca a la Federación Shuar, a la Coin, la Opip, la Fecunae; las nacionalidades Siona, Secoya, Guaorani, conforman la Jatun comuna Aguarico, desde el inicio de 1980.

Existe una organización un poco más antigua que abarca todas las organizaciones provinciales de la sierra, se trata de la CONAI, si bien Cotopaxi no está todavía dentro de esta organización, lo que sí permitiría una articulación más fácil para poder enfrentar cualquier problema. Como los problemas de Payot, o Salasaca que al momento enfrentamos.

Estaría por conformarse la confederación de la costa que,

provisionalmente, podríamos llamar Confederación de Nacionalidades Indígenas del Litoral Ecuatoriano. Todavía está en proceso; ya se ha tenido un primer encuentro; a fines de año, seguramente, se va a dar el segundo encuentro.

Existe también en Esmeraldas la UOCE: Unión de Organizaciones Campesinas de Esmeraldas. Hay otra similar en Morona Santiago.

### **3. EL CONAI Y LA CONFENIAE**

Valdría la pena mencionar que a partir de 1980 se conformó el CONAI, Consejo de Coordinación de las Nacionalidades Indígenas del Ecuador. No era, propiamente, una organización, era un consejo encargado de la coordinación de todas las organizaciones que existen en todas las provincias del país.

En noviembre de 1986, luego de que el CONAI había funcionado cerca de seis años y después de haber hecho dos encuentros nacionales, se resolvió hacer el primer congreso de nacionalidades indígenas.

Dejó de existir el CONAI y pasó a conformarse la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador, que es lo que al momento existe y que es fruto de todo el esfuerzo que se ha venido realizando y que aspiramos a que quede consagrada con la ley de nacionalidades indígenas presentada a la legislatura.

Vale la pena mencionar que se trató de dividir a todas estas organizaciones y apareció, por ahí, una organización progubernamental que se llama UNICE (Unión Nacional Indígena Campesina del Ecuador), que no siguió el esquema de organización de comunidad y de organizaciones zonales ya descrita. Se reunieron un grupo de compañeros de algunas provincias y buscaron hacer esta organización; era, más bien, un club de amigos; el gobierno los reconoció como organización, tenía personería jurídica. En la práctica no ha progresado nada; no se sabe a qué tendencia pertenece, pues pasan de la derecha a la izquierda. Igualmente, apareció una organización Shuar que intentó, seriamente, dividir a la Federación Shuar.



Lo fundamental de estos grupos es que no representan a comunidades, solamente son grupos de personas.

A nivel de Latinoamérica, Ecuador es quizá uno de los países en que el proceso organizativo está mucho más avanzado. Si comparamos con el Perú, por ejemplo, allí hay dos organizaciones campesinas muy grandes la CMA y la CCT, pero no se toma en cuenta la cuestión de la cultura, la cuestión de los idiomas.

En cambio la Condeferación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador, ha tomado como cuestión muy fundamental la cultura y el concepto de nacionalidades.

En Colombia la cuestión va, más o menos, paralela con el Ecuador, con la ONIC Organización Nacional Indígena de Colombia.

#### **4. EL PROBLEMA DE LAS NACIONALIDADES INDIGENAS**

Ahora podríamos iniciar con el porqué de las nacionalidades. Muchos se preguntarán cómo puede ser posible que exista un estado dentro de otro estado, peor aún muchos estados dentro de otro estado. Nosotros hemos analizado el significado mismo de nacionalidades y quizá lo hemos impregnado también de nuestra manera de pensar, le damos un sentido distinto en cuanto implica el hecho de que tenemos un territorio, de que hemos tenido un territorio ancestral, del cual, desde la venida de los españoles, se nos ha quitado la mayor parte. Seguimos teniendo un territorio común; quizá comunas deriva de este hecho, aunque sea una cosa pequeña, pero es un territorio común, en donde podemos pastorear, también cultivar.

Además tenemos una cultura milenaria ancestral con su riqueza. Por ejemplo, si tomamos la cultura de los compañeros Aguas, esa riqueza se refleja en los términos usados para expresar el parentesco; en sus expresiones de la situación personal, o en sus expresiones: el tiempo está lluvioso, o el tiempo está nublado, entonces es de relación con la naturaleza, respaldados por una rica mitología netamente conservacionista; se enseña por qué no hay que destruir los árboles; que los árboles

lloran cuando nace un niño pues los va a destruir; en cambio, los pájaros hacen fiesta cuando nace un niño, por que va a sembrar y entonces los pájaros van a tener qué comer.

La cultura Guaorani, por ejemplo, tienen otro tipo de pensamiento y otro estilo, pues en cuanto a la afectividad; sinceramente, no creemos que haya otro pueblo tan afectivo ni tan fino en su comportamiento; al visitante le ponen la hamaca, justamente, donde está el fogón, en medio de todos, para resguardarle de los animales o de lo que pudiera pasar, así está bien protegido; es la delicadeza más grande que uno pueda recibir.

Se preguntarían cómo es posible que un pueblo con esas características, por ejemplo, haya utilizado la lanza para matar, como mataron al obispo Labaca. La razón es bien simple, ellos están defendiendo su territorio. Consideran que ese es su territorio y ese territorio no puede ser atravesado por nadie, a menos que haya sido invitado a entrar. Este pueblo ha demostrado al concepto Cogori que quiere decir caníbales, término con el que han descrito a la gente que va de fuera, porque precisamente va a quitarle su tierra, porque tienen armas más poderosas para destruirlos.

En la cuestión religiosa, muchos piensan que los pueblos antiguos eran politeístas y que después, como un avance, asomó el monoteísmo. El caso del pueblo Guaorani, renacen de Guinini, ser que está en todo espacio en todo el tiempo: es el que espera después de la muerte.

Otro ejemplo, Pachacama en quichua; el término Pacha es tiempo, espacio pues no hay distinción en quichua entre tiempo y espacio; resulta igualmente aplicable en la matemática ó en la física o ya se trate de describir el tiempo como la cuarta dimensión del espacio; sin embargo, en quichua, eso ya estaba expresado desde hace siglos. El término pachacama nada tiene que pedir ni al libro de los veda, que se supone son las religiones que han avanzado más.

Esta capacidad de expresar nuestras culturas está manifestada también a través del idioma. Por ejemplo, si tomamos una cuestión matemática, el quichua es una de las más exactas en cuanto al sistema decimal de todo el mundo. Solo el chino se compara al quichua en este

aspecto. Si tratamos de que un niño aprenda los números en quichua, se le enseña desde el uno hasta el nueve, luego el cero, y luego la chingachina que es enseñarle a ordenar de diez en diez. Una vez que el niño se acostumbró a amarrar palitos, o a hacer atados de diez, el niño va poniendo un granito de maíz por cada unidad que hay. La lengua le permite, la lengua le favorece decir, por ejemplo, dos dieces, en cambio en español se dice veinte, lo que no tiene sentido evidente, transparente. En latín si lo tenía. En español se tiene que enseñar al niño de memoria, repitiendo y repitiendo.

Otro ejemplo de la riqueza de nuestras culturas aborígenes se halla en el sistema Atariri, que puede traducir simultáneamente del francés, al inglés, al español y está basado en el idioma Aymara, que sigue una lógica trivalente.

Por tanto, sí tenemos una cultura, un territorio y tenemos un sistema de organización, también tenemos derecho de decir que somos una nacionalidad y que en el Ecuador hay varias nacionalidades.

Entonces, es justo reconocer que el Ecuador es un país multinacional, que en nada obstaculiza a la idea de que haya un ente que las coordine a todas.

## 5. NUESTRA META

¿Qué es lo que quieren los indios? ¿Los indios quieren vivir como vivían antes; regresar al pasado, y quedarse en una especie de museo arqueológico? o ¿quieren integrarse a la ciudad o a otro tipo de cultura y olvidarse de esas cosas como el Pachacama, Pachamama, el aruca, y dedicarse a vivir ya, como dicen, "racionalmente"?

Nosotros no queremos estar guardados en un museo arqueológico, ni tampoco perder todos estos valores, todas estas riquezas que apenas hemos avisado. En este momento, en un esfuerzo importante, la Federación Shuar ha publicado un primer diccionario, con términos interculturales naturales en la terminología actual. En este sentido estamos planeando una especie de ingeniería lingüística; quizá es la primera vez que menciono en público esta perspectiva. Esto pretende unificar

esfuerzos, lo que permitiría hacer un material didáctico común. De este modo aspiramos a que el quichua sea una lengua de comunicación, de conexión para todos los dialectos del país. Pero este esfuerzo no este exento de particularismos.

Otro ejemplo de la diversidad existente entre nuestras culturas el el temor de la ley. Entre los salasacas creemos que una vez que a una persona se le advierte que no hay que robar y si insiste, y si las autoridades no hacen ninguna acción, entonces hay que aplicar la ley de la comunidad.

No es posible afirmar que una ley sí vale y que otra ley no vale. Creemos que la unidad en la diversidad también es aplicable entre nosotros, la unidad en la diversidad... pero eso no quiere decir que esté en contra de la unidad; más aún, para cumplir la unidad creemos que es necesaria la diversidad, la diversidad de nuestros idiomas, de nuestras experiencias, de nuestro modo de entender la vida.

## FORO

**P.** Quiero insistir en un punto. Esas culturas que, suscintamente, nos ha indicado el expositor, son cultura distintas, no solamente porque tienen un idioma propio, son culturas porque además tienen caracteres adicionales que las hacen propios y distintas a unas de otras, e incluso de nuestra cultura occidental que nosotros vivimos o practicamos. Además del idioma, hay unas costumbres, unos ritos, una sabiduría popular, una cierta tecnología, unos conocimientos relativos a la medicina, a la geografía, etc. Unas concepciones arquitectónicas distintas, unas visiones de mundo distintas también, todo eso conforma una cultura y tienen absoluta razón los pueblos y nacionalidades indígenas al reivindicar este término de cultura para describir toda esta riqueza de vivencias, de creencias, de costumbres, de idiomas, de historia, etc., que tienen y que viven; es necesario que respetemos este tipo de visión del problema.

Hay muchos sociólogos, economistas, que plantean una cultura nacional, ¿cómo ustedes, como representantes de las organizaciones campesinas e indígenas, miran eso, existe o no existe una verdadera cultura nacional y en qué medida?

R. Aquí tendríamos el problema primero de entender qué es nación y qué es nacional. Para uno ser nacional puede significar vivir dentro de esta cosa que se llama Ecuador y tener comportamientos, actitudes, conocimientos comunes como si esta cuestión fuera algo homogéneo. Pero hemos demostrado que existe una diversidad en todos los campos: en la manera de relacionarse con la naturaleza, en la manera de clasificar las plantas, en la manera de clasificar las enfermedades, en la manera de percibir la realidad del cosmos, en la manera de relacionarse con el ser superior. No hay una cultura homogénea; en este sentido no hay una cultura nacional. Pero si entendemos como cultura nacional, a partir de esa diversidad, una especie de entendimiento, en el que cada uno aporta con lo valioso que tiene y en base a eso se establece un convivir nacional, entonces, en ese sentido sí estaría de acuerdo.

## Opinión

En primer término, querría agradecerle por su amplia explicación que, en cierto modo, revela lo que es el mundo indígena y toda la riqueza que tiene. Gran parte de nuestra falsa percepción de lo indígena se basa en un desconocimiento de la historia de América, dentro del sistema oficial de la educación tenemos que reeditar la historia americana y darla a conocer tal como es y, por otra parte, también debemos recrear la cultura o las culturas indígenas.

P. Yo quería referirme a este asunto de la ingeniería del lenguaje, de la asimilación de una serie de términos de otras lenguas en que ustedes están empeñados; occidente ha utilizado al lenguaje como un arma de actualización pues el lenguaje no, simplemente, es un conjunto de códigos para comunicarse, sino que también constituye un conjunto de conceptos y visiones del mundo. Entonces mi inquietud va a lo siguiente: Esta ingeniería que ustedes plantean y esta asimilación de conceptos occidentales, tienen algún tipo de filtro, porque a lo mejor ustedes van a asimilar cosas que no son suyas, que no son de la cultura de ustedes.

Como simple ejemplo: posiblemente, ustedes no tienen el concepto de infinito, o no tienen el concepto de la trinidad, entonces cómo atacan ustedes este problema.

R. Solo la historia podrá decir si escogimos el mejor camino. Nuestra seguridad está en el proceso de la comunidad y su organización. El proceso educativo va a vincular justamente esto. Porque la CONAI, de todas formas, es un proceso; para lograr la manifestación de los millones de indios en el país necesitamos pasar algún tiempo y acertar con las cosas que sea preciso hacer. Pensamos que hay determinadas cosas que son prioritarias y otras que no, y quizá también debemos cuidar esta parte de la relación con personas que quieren colaborar o participar en este gran proceso. En este sentido, no es cuestión solo de los indígenas.

En este sentido, el esfuerzo de esta experiencia del lenguaje pretende no solo la traducción, sino que atravesaríamos esta interpretación. Lo que queremos es, justamente, fortalecer nuestras raíces y desarrollar, permitir que se desarrollen estas raíces, pues la ciencia quedó, en ciertos aspectos, estancada.

P. Yo tenía una pregunta. En realidad, todos los procesos históricos terminan en algo sintético, y así vemos que pasó en Europa, en Asia, en relación al idioma y principios culturales y América, definitivamente no se librará de eso. ¿En qué grado se encuentra el pensamiento y la cultura indígenas en el pensamiento y la cultura de los ecuatorianos? Actualmente, puede ser que tengamos una expresión idiomática castellana, pero como que está metida la concepción del mundo indígena en nuestras mentes, ¿se ha hecho alguna investigación sobre esto, porque a lo mejor es un puente que podría establecerse entre los mestizos y los indígenas.

R. En cuanto a qué grado, o sea también aquí la gente que vino de España.

P. Creo que mi pregunta, de alguna manera, está contestada con lo que ha dicho el compañero pero, de todas formas, no estaría demás aclarar que habíamos mencionado que para nosotros no corresponde el proceso de la relación entre las dos culturas que vivieron durante la

conquista. La población indígena, en cuanto al aspecto religioso, por ejemplo, mantiene formas, o deformaciones del pensamiento y otras formas religiosas ancestrales, pero en forma yuxtapuesta; no se enriqueció la una con la otra, se superpuso la una a la otra, y eso lo prueba la no aceptación, por parte del blanco/mestizo, de las ideas religiosas quichuas, por ejemplo. La unidad de la diversidad deberían traer consigo, como consecuencia lógica, precisamente, el cambio histórico de la cosmovisión indígena, que no es atemporal, no es ahistórica, responde a situaciones reales y concretas de las nuevas relaciones que se produzcan en este nuevo tipo de relación de nacionalidades nación-estado. La pregunta iría enfocada a si aceptarían las nacionalidades indígenas este cambio histórico de su cosmovisión y está ya respondida, en su mayor parte, por el compañero.

R. Ya vendrá el segundo congreso, ya vendrán nuevos dirigentes. Nosotros de todas maneras, seguiremos desde este punto aportando, pero... es algo que no podemos contestar ahora. Tal vez solo después de algunos años se podría evaluar, decir hasta qué punto... pero, en principio la idea es fortalecer las culturas y si es que hay que conocer, tenemos que estar enterados de lo que pasa también en las otras culturas. La relación... no solamente se basa en la cultura en español, occidental, sino, también... en la cultura indígena, la cultura Shuar, o en un conocimiento mutuo.

P. Mi pregunta se refiere en cuanto a un planteamiento que habían expuesto especialmente los antropólogos, en el sentido de que ellos hablaban de la posibilidad del conocimiento indígena. Es un planteamiento extremo, realmente, porque desconoce el carácter universal de la ciencia y el conocimiento y no respeta, por lo tanto, la objetividad de la realidad. Quisiera saber desde el punto de vista de dirigente, sobre este planteamiento, sobre la posibilidad de... los antropólogos de que el conocimiento es una ciencia en qué sentido puede hablarse de conocimiento...

R. La ciencia occidental está nutrida de todos estos pueblos que existieron antes. No vemos una cuestión incompatible hablar de ciencia indígena y hablar de ciencia occidental, porque entendemos que hay cosas diferentes y que se pueden complementar, pues tampoco la ciencia

occidental está acabada; si estuviera acabada no tendría futuro. Igual la ciencia indígena, si así puede llamarse el término, tiene que avanzar, creemos que no está acabada, hay que desarrollarla. Hay que tratar de dar su justo valor a estos conocimientos, a esta ... otra manera de relacionarse con el mundo, de haberlo reconocido. Se la ha llamado ciencia indígena, porque quizá no hay otra palabra para decirlo.

P. ¿En qué medida, si partimos de que la ciencia es el objetivo del saber popular podemos tomarlo como ciencia?

R. Una reflexión... de la formulación de la ciencia y los principios universales, se las comenzaron a denominar así a partir de una dominación completa de egocentrismo. Hablando en términos realmente universales, ciencia sería todo conocimientos que permite llegar hasta las últimas causas. Desde ese punto de vista una ciencia indígena, pero no es eso una peculiaridad única, que los tengan solo los indígenas, en la medida en que eso es un patrimonio de la humanidad. Pero la ciencia puede convertirse en una ideología o en una visión particular del mundo. Insistiría un poco en este asunto del sincretismo, porque, por ejemplo, si hay algo absolutamente sincrético, históricamente, es la iglesia cristiana, nacida en Israel, se alimenta del pensamiento griego, pasa a la Europa medieval, se alimenta del pensamiento de los pueblos bárbaros, llega a América y también es influenciada por América, pues ya ha habido, durante los 400 años, una superposición del uno sobre el otro. Esto no quita que ese pensamiento indígena prevaleció, se defendió y está ahí presente. Definitivamente, el avance se da por el sincretismo. Mi pregunta iba a señalar que no queremos ver la concepción del mundo o las concepciones del mundo indígena que nosotros poseemos, ni la occidental que ya forma parte del ser indígena; si ambas cosas no se ven, podemos tener visiones parciales de la realidad, y es importante que para tomar cualquier acción reunamos esos elementos de juicio.

P. Solamente quiero preguntar una cosa: el compañero Luis nos ha mostrado cómo se constituyó la CONAI como organización representativa de las nacionalidades indígenas, ahora quisiera saber cuál será la relación de esta confederación con las demás organizaciones, tanto obreras, como campesinas, como en cuestión de un proyecto de cambio social, de transformación social, como le ve usted esta relación...



R. Con todas las instituciones que están trabajando por un mundo diferente; en ese sentido la CONAI ha estado situada conjuntamente con el FUT, conjuntamente con las organizaciones similares, para ciertos actos, pero es algo que tendría que trabajarse m as, a sabiendas de que la mayor parte de la población indígena no está dentro de los sueldos y salarios, y sabiendo que hay otros graves problemas. Las relaciones no son muy cordiales con todas las organizaciones sindicales que est n integrando el FUT; también hay relaciones con otras organizaciones campesinas, por ejemplo, con la FENOC. Creemos que esto tiene que fortalecerse para hacer acciones conjuntas, para no quedarnos solamente, por ejemplo, en las huelgas. La población indígena sola no va a poder hacer un trabajo de cambio, ni tampoco creemos que la población trabajadora o de los suburbios pueda actuar sola. Sabemos que no tiene sentido formar un partido político indio, pues tendría implicaciones racitas; eso no quiere decir que la CONAI no intervenga en política. Nos consideramos como una organización eminentemente política, en el sentido de que estamos buscando un cambio, estamos buscando ese manejo del poder. La CONAI es una organización que también tiene un grado científico y está constituyendo un equipo de investigación; la CONAI está pensando en tener su normal multilingüe, su universidad de las nacionalidades indígenas y esos estudios comenzamos ya en agosto para poder ver si se crea la universidad, el normal para el próximo año.

## Opinión

Quería señalar, justamente aprovechando que estuve en esta tercera asamblea nacional de la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (de la CONAI). Primera vez que participaba en seminarios, congresos, reuniones; tenemos un conocimiento ya claro, una concientización de la relación con las autoridades y en todos los aspectos social, político, económico, ... que est n relacionados; de los principales problemas de las nacionalidades indígenas, de la nación-estado. Ojalá vayamos profundizando m as en las relaciones con los directivos de las federaciones de las provincias y con las regionales, tanto de la costa, como de la sierra y la amazonía ecuatoriana para llegar a un mayor entendimiento y llevar adelante a los sectores campesinos. En Quito no existe un compañero de nuestra raza que sea una relación que participe al congreso, al ejecutivo, de nuestras necesidades. Ojalá esto se pueda

discutir más en el congreso de la CONAI que va a tener lugar en la provincia del Cañar, para el mes de noviembre. También debo disentir por qué nos llaman indios, si somos indios mismo o es una palabra impuesta.

R. Me siento mucho más satisfecho por la presencia de ustedes aquí. Bueno esta cuestión de si vamos a llamarnos indígenas o indios: en nuestros idiomas no tenemos problema porque cada idioma tiene su nombre; el problema está en el español. Los congresistas pasaron discutiendo y con el diccionario de la Real Academia y con expertos buscaban una palabra apropiada. Al final no encontraron otra palabra que ponernos aborígenes, pues era la que menos conflictos tenía. Nosotros no pensaríamos en dar mucho énfasis en esas discusiones, que en español se llame como se llame; hemos preferido como se dice, apropiarnos de esta palabra indios, en el sentido de que si con esa palabra nos han estigmatizado, pues con esta palabra podemos unirnos más y reaccionar en sentido positivo. Aspiramos a que tanto los compañeros indios o indígenas, trabajemos arduamente en este proceso de consolidar a la CONAI y que, como dijimos, es un proceso a mediano plazo a partir de las comunidades que se han ido organizando y que están más adelantadas.

Chimborazo quizá es una de las provincias donde, por la penetración de al cantidad de instituciones, de sectas, se ha fragmentado y aún cuando el Chimborazo ha aportado con grandes luchas, con grandes cosas a la historia indígena, con grandes líderes, sin embargo... ahora cuesta un gran trabajo articular a estas comunidades y conformar este gran proceso organizativo de la confederación. En ese sentido todo lo que se haga desde cualquier ángulo, para que se consolide, será positivo, aún cuando los dirigentes podamos cometer cualquier cantidad de errores; lo fundamental es no afectar a la unidad. En otros países, están desechas las organizaciones porque han surgido otras fracciones, otros líderes, unos con el gobierno, otros contra el gobierno, unos con la línea de Mao, otros con la línea de Moscú. En este sentido queremos, aún a costa de la cabeza de los dirigentes, que no se produzca esta fragmentación. Que si hay que destituir dirigentes, pues para eso está el congreso, pero sobre todo está la idea de mantener la unidad, eso no es negociable. Pudo hacerse un congreso mundial de indígenas en el Ecuador y el gobierno ofreció ochocientos millones para las obras necesarias, pero pidieron que el

Presidente de la República inaugure el congreso de los indios; entonces, nosotros no aceptamos; si hacemos el congreso acá pues será el congreso que haremos únicamente nosotros sin participación de nadie. Se ha preferido hacerlo en el Perú, pues nosotros pusimos además como condición que no venga la contra nicaraguense, que aquí el gobierno no tendría nada que ver; entonces preferimos que no se haga el congreso, preferimos que no nos den ni un solo centavo, pero la unidad indígena tendrá que mantenerse por encima de todas las cosas. En este sentido les haría un llamado así fuerte a todos de que contribuyan, desde cualquier ángulo, a mantener esta unidad indígena; es lo único que va a permitir que las comunidades sigan adelante; no basta con haber conseguido grandes bienes económicos, si hemos perdido, para siempre, algo más valioso que son las raíces, gracias.

# EL PANORAMA LINGUISTICO Y CULTURAL DEL ECUADOR

CONAIE\*

## 1. VARIEDAD LINGUISTICA Y CULTURA

En lo que hoy es el territorio del Ecuador, hace quinientos años, existía una gran variedad de lenguas y culturas indígenas. Luego, con la castellanización creciente, fueron extinguiéndose muchas de ellas. Así por ejemplo, el cañari, quillasinga, etc. De estas lenguas han permanecido topónimos y antropónimos, nombres de algunas plantas y animales. Pero a pesar de la situación diglósica que han atravesado estas lenguas durante cerca de cinco siglos, has sobrevivido una decena de lenguas indígenas.

Hasta la actualidad solo se ha tomado en cuenta la variante lengua en el primer censo nacional llevado a cabo el 29 de noviembre de 1950. Pero debido a las dificultades de movilización en aquella época, así como el escaso conocimiento de la realidad lingüística del país, solo se tomó en cuenta el quichua, shuar y cha'palaachi.

Actualmente, a raíz del proceso organizativo que ha desembocado en la formación de la Confederación de Nacionalidades Indígenas del

---

\* Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador, organización de tercer grado de las agrupaciones indígenas ecuatorianas.

Ecuador CONAIE, se ha tomado conciencia de la existencia de varias nacionalidades indígenas y de sus idiomas. Es así como debido a la presión de los pueblos indígenas, hoy se habla ya de la existencia de las siguientes nacionalidades: runa( quichua), shuar, achuar, paí (siona, secoya y tetete), a'i (cofán), "záparo", huao, chachi, tsachi, embera y awá. De estas nacionalidades, algunas, como la runa (quichua), la shuar, la chachi, etc., son numerosas, mientras que otras como el huao, a'i, pa'i, solo llegan a varios centenares y algunas, como la embera, tetete y "záparo", comprenden apenas unas pocas familias. Aunque algunos consideran que las poblaciones tetete y záparo están extintas.

Todas estas nacionalidades tienen una cultura que les confiere una personalidad distinta dentro del conglomerado que integra la sociedad del siglo XX. Cada una tiene algo nuevo que dar y algo nuevo que aprender de otras; de ahí que, desde un punto de vista cultural, todas ellas tienen su importancia por constituir verdaderas bibliotecas vivas para la humanidad.

Estas nacionalidades, en su mayor parte, llevan el nombre del término empleado para designar "personas"; entre ellas están la shuar-achuar, chachi, tsachi, huao, awá, embera. Existen otras, como la tetete, siona, secoya y záparo, cuyo origen del nombre está por investigarse. En el caso de la tetete, éste término significa "salvaje" en idioma a'ingae (cofán), por lo tanto, su verdadero nombre es todavía desconocido.

En general, las culturas indias han designado el nombre del grupo en base al término empleado en la lengua para designar el ser humano en oposición a los demás seres de la naturaleza. También en varias culturas ha existido la tendencia a considerar a su gente como más "avanzada" en relación con los otros. Los chachi, por ejemplo, conocen a los embera con el nombre de "huaraputio" (huara-pantalón y puyo-sin, es decir, los sin pantalón).

Entre los grupos no indígenas que se hallan en el Ecuador coexistiendo con la cultura quichua, se puede mencionar el mestizo, el montubio, el negro. Ellos, aunque tienen muchas características que las hacen identificarse como grupos con personalidad definida, sin embargo, no tienen un idioma vernacular diferente al castellano.

## 2. LENGUAS EXISTENTES EN ECUADOR

En 1988 encontramos, todavía presentes, varias lenguas en el Ecuador, cada una de las cuales tienen un territorio, un nombre, una historia y una cultura.

### Runa Shimi o Quichua

El número estimado de hablantes de esta lengua es, en la actualidad, alrededor de tres millones de personas. Existen varios dialectos, pero el grado de comprensión mutua es de un 80 por ciento. La comprensividad con los dialectos norteños, sureños y orientales del Perú, también es alto (65%). La comprensividad disminuye con los dialectos centrales del Perú, pero luego de un estudio más exhaustivo se puede lograr una mayor comprensión, pues la estructura sintáctica es la misma y las diferencias son, más bien, de tipo fonético, morfológico y lexical. El nombre de Runa Shimi significa idioma de persona.

Los hablantes del quichua ecuatoriano están ubicados en la región interandina y oriental del país. Las provincias quichua-hablantes son: Chimborazo, Cotopaxi, Imbabura, Cañar, Tungurahua, Bolívar, Loja, Napo, Pichincha, Azuay y Zamora Chinchipe.

### Shuar Chicham

Hasta hace poco, en el mundo occidental, era conocida con el nombre despectivo de "lengua jívara", pero su verdadero nombre es "shuar chicham" (idioma de la persona).

El número estimado de hablantes en la zona ecuatoriana es de unos cincuenta mil habitantes. Se debe anotar que el pueblo shuar, se halla dividido por una frontera señalada en el Protocolo de Río de Janeiro de 1942. En la zona peruana existen unos veinte mil shuar-hablantes. Pero allí se los conoce con el nombre de "Huambisas". El idioma de los hablantes de uno y de otro lado de la frontera es mutuamente comprensible. La frontera impide, el momento, la comunicación y relación directa entre los miembros de un mismo pueblo.

En el Ecuador se hallan ubicados, principalmente, en la provincia de Morona Santiago, pero, en menor número, existen también shuar-hablantes en Zamora Chichipe y Pastaza. Ultimamente se han producido asentamientos shuar de un considerable número de familias en la provincia de Napo, en varios sectores.

Un dialecto muy importante del Shuar Chicham es el achuar, hablado por la nacionalidad achuar. Aunque el shuar y el achuar son mutuamente comprensibles, es necesario anotar que cada uno tiene características históricas distintas que le dan una personalidad definida. En el Ecuador existen unos cinco mil achuar. En el Perú existen un número similar conocidos como Achual.

### **A'ingae (cofán)**

Este idioma no tiene parentesco con ninguna otra lengua hablada en el Ecuador. Se estimo que el número de hablantes, en el país, es de quinientos.

Ellos se hallan ubicados en los ríos Aguarico y San Miguel en la provincia del Napo. Otra parte de hablantes de esta lengua se hallan en los ríos Cuamues y Putumayo en la frontera sur de Colombia.

### **Paicoca (siona y secoya)**

Estos dos son dialectos de un mismo idioma. Su grado de comprensión mutua es muy alto. Pero por razones, posiblemente históricas, los siona prefieren mantener su dialecto un poco al margen de los secoyas. De los estudios realizados hasta el presente se encuentra que, aparte de variantes fonéticas y morfológicas, existen también variantes lexicales. Pero a pesar de ello, gracias al programa de educación bilingüe que están llevando a cabo la población siona y secoya, con el apoyo del Vicariato Apostólico de Aguarico y la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE), se está unificando el sistema de escritura.

El número de secoyas hablantes es de unas trescientas cincuenta personas y el de siona de unas doscientas. Se hallan ubicados,

principalmente, en los ríos Aguarico y Cuyabeno de la provincia del Napo. Los centros siona son el de Piana (Cam o Eno) y Puerto Bolívar. Los centros secoya son el de San Pablo de Cantetsiaya y el de Secoya (Sewaya).

### **Tetete**

Este nombre, en idioma cofán, significa "salvaje". Hasta el presente, no se conoce el verdadero nombre de los habitantes ni de su lengua. El número de hablantes se reduce a unas pocas familias en el Ecuador.

Según el informe de cofanes y secoyas, los Tetete viven errantes cerca del río Putumayo, sector noroccidental de la provincia del Napo y hablan de dialecto del Paicoca (siona-secoya).

### **Záparo**

Tampoco se conoce el nombre exacto de este idioma ni de sus hablantes. Existe al momento unas pocas familias que lo hablan. Se hallan ubicados en la zona norte de la provincia del Pastaza.

### **Huao-tiriro**

A esta lengua y a sus habitantes, hasta hace pocos años, se les conocía con el nombre de "auca" que quiere decir salvaje en idioma quichua. Contrariamente a este estereotipo de los occidentales, los "huao", son personas de una gran delicadeza hacia las personas que van pacíficamente. Pero si ellos presienten que están invadiendo su territorio, lo defienden heroicamente con sus lanzas. Lamentablemente, las compañías, los colonos y el estado no comprenden todavía que los "huao" tienen derecho a defender su tierra en la que, por miles de años, han permanecido libres.

Su número se calcula en unos 600 y se hallan ubicados en grupos no muy grandes en los ríos Yasuní, Cononaco, Noshifña, Curaray, etc., de las provincias del Napo y Pastaza.



## **Awapit**

Antiguamente se creía que era una lengua emparentada con el cha'palaachi y el tsafiqui, pero todavía no se han realizado estudios comparativos para verificar o rechazar este proyecto. Su filiación con el Mutsca o Chibcha ha sido rechazada por algunos investigadores como Adolfo Constela de la Universidad de Costa Rica y experto en lengua Chibcha. El número de hablantes se aproxima a unos tres mil quinientos.

Se hallan ubicados en las fronteras de las provincias de Carchi, Esmeraldas y también unos pocos en la parte noroccidental de Imbabura. Un número considerable se encuentran en Colombia.

## **Cha'palaachi**

Hablado por los "chachis", conocidos en el mundo occidental como cayapas, posiblemente porque uno de los sitios en donde habitan está atravesado por el río de este nombre. El número de cha'palaachi hablantes es de unos siete mil.

Se hallan ubicados en la zona del río Cayapas, del río Canadé y de Muisne de la provincia de Esmeraldas.

## **Tsafiqui**

Es hablado por los "tsafiqui", conocidos en la cultura occidental como "colorados", porque usan mucho este color para pintarse. Esta lengua está emparentada con el cha'palaachi, pero su grado de comprensibilidad mutua es muy escaso y hace que se la considere como una lengua distinta.

El número de hablantes se estima en unos tres mil. Estos han sido uno de los grupos más explotados por el turismo, lo cual ha contribuido a una fuerte aculturación.

Se hallan ubicados en la zona de Santo Domingo de los Colorados en la provincia de Pichincha.

## **Embera (Lengua chocó)**

Es una lengua, cuyos hablantes se encuentran frente a la población negra de Borbón en la provincia de Esmeraldas y en el río Santiago antes de la confluencia con el Cayapas.

Los negros llaman a esta lengua y a su pueblo "cholo". Mientras que a sus habitantes los chachis los denominan "huaraputio" (sin pantalón). Pero por comparaciones lingüísticas, esta lengua pertenece al grupo de lenguas que en Colombia se las llaman chocó.

El número de hablantes es bien reducido en el Ecuador pues existen unas pocas familias. La mayor parte de la población se encuentran en Colombia. Las pocas familias que se han podido localizar en nuestro territorio, se encuentran al frente de Borbón, en la confluencia del río Santiago con el Cayapas, en la provincia de Esmeraldas. Hace falta estudiar si tiene parentesco con el awapit.

## **El castellano**

Lengua hablada, como lengua materna, por las tres cuartas partes de la población ecuatoriana. Idioma traído por los conquistadores españoles y que pertenece al grupo indo-europeo.



# EL PROCESO DE INCORPORACION Y RESISTENCIA DE LAS NACIONALIDADES A LA MACROECONOMIA DEL PAIS

*Rosa Vacacela\**

Quisiera enfocar el tema de cómo nosotros concebimos la economía, cómo funciona y cuál es el sentido de la economía oficial, de la economía moderna capitalista. Para eso, compañeros, es importante definir el concepto de desarrollo y cultura, el que nosotros tenemos y desde diferentes puntos de vista. Las diversas sociedades en el mundo se han desarrollado indistintamente, desde su origen hasta alcanzar diferentes niveles de cultura y desarrollo; naturalmente, no se puede afirmar, que el concepto de desarrollo, como tal, tenga una estructura lógica, un proceso ordenado y un objetivo común para todas las sociedades.

## 1. DOS CONCEPCIONES DE DESARROLLO Y CULTURA

Históricamente, el desarrollo de los pueblos ha dependido de muchos factores, pero especialmente de su grado de organización a nivel económico y social (estructura) y de las instituciones jurídico-políticas, de la filosofía, religión, etc., (superestructura); por tanto, no existe un prototipo de desarrollo, es decir, no existe un desarrollo que sea superior a otro, el desarrollo corresponde a la realidad de cada sociedad. Muchas veces nos confundimos, pensamos que la sociedad occidental, su

---

\* Economista. Funcionaria del Ministerio de Industrias. Dirigente de la CONAIE.

desarrollo, es lo más elevado y lo superior, mientras que los desarrollos de las comunidades o de las sociedades indígenas, primitivas como suele decirse, serían desarrollos inferiores.

En ese sentido, no existe un prototipo con el cual se puedan medir los diferentes niveles de desarrollo de los pueblos; ningún desarrollo es superior a otro si es que se lo conceptúa como un todo estructurado y armónico, en función de las necesidades económicas y sociales de cada realidad. Muchas veces caemos en la trampa de querer enmarcar, o tomar como parámetro el desarrollo occidental y con ese modelo influir, desarrollar, por ejemplo, las sociedades indígenas. Pero en el caso de Ecuador, para hablar concretamente, las sociedades indígenas todavía no tienen una concepción de la economía occidental, de un crecimiento económico de inversiones de capital, de márgenes de utilidad, de ganancia, de individualización y de competencia, pues nuestra economía funciona, en realidad a otro nivel, funciona con el sistema comunitarista, de reciprocidad y de redistribución. Para nuestra mejor comprensión y para el específico caso de entender el desarrollo urbano-occidental y el desarrollo de las diferentes culturas y nacionalidades indígenas, trataré de aproximarme un poco a lo que es la concepción de desarrollo de la sociedad urbano-occidental. Este concepto indica la concentración de los medios de producción, centralización de capitales y liberación formal del trabajo, es decir un crecimiento económico desequilibrado de la sociedad, donde se busca solamente mayor margen de utilidad y ganancia, donde la individualización y competencia se equiparan con la necesidad de la sociedad. Este es, más o menos, el concepto que se tiene de desarrollo, de bienestar, de confort en la sociedad occidental.

La palabra desarrollo fue adoptada a fines de los años 40 de este siglo, como lema general a nivel mundial, para recuperar las economías de guerra y dar un paso para superar las economías de subdesarrollo de los países del tercer mundo; este concepto fue impuesto por los países desarrollados como una forma de discriminar entre países industrializados que han alcanzado un crecimiento económico y servicios de los más elevados, de bienestar para su sociedad, en relación a los países periféricos o subdesarrollados que no alcanzaban ese mismo nivel; con esta concepción y tratando de desarrollarnos, los países industrializados han impuesto muchas recetas, como por ejemplo la "revolución verde" en

el campo agrícola, la sustitución de importaciones en lo industrial, y el crecimiento del estado en los servicios; el estado actúa intensamente en cuestión de infraestructura y de servicios para afirmar el concepto de crecimiento económico.

La concepción del desarrollo, desde el punto de vista de los países desarrollados o industrializados como Estados Unidos, Japón, Francia, Alemania, frente a los países subdesarrollados de América Latina, y específicamente del Ecuador, es igual a la forma como ustedes, los de la urbe, conceptúan y tratan a la comunidad indígena, como una economía de autosubsistencia en crisis, con rasgos mercantiles, en donde los proyectos y capitales transnacionales, simulando hacer desarrollo, obligan a producir y sobreproducir materias primas para la explotación a precios muy bajos y a consumir productos industrializados e importados a precios altos, creando así un desequilibrio económico social y ecológico en el país.

De la misma manera, una comunidad indígena de autosubsistencia ha recibido el impacto a través de programas y proyectos de "desarrollo" que dieron impulso a la adopción de una racionalidad de productor, en función del mercado y para tal efecto, el indígena tuvo que priorizar sus ventajas comparativas de acuerdo a la demanda; y para poder adquirir insumos, aumentar su producción y productividad y maximizar sus ingresos monetarios debió convertirse en sujeto de crédito.

Pero la realidad es distinta, lo que se ha hecho es, comprar la pobreza y la miseria, el sistema capitalista; constatamos la falacia de una "integración" social, económica y cultural, que nos lleva a indios y blanco-mestizos hacia la trampa de la subordinación y dependencia de otras culturas.

En el caso indígena, estos proyectos de "desarrollo" han causado, de una forma acelerada, la desestructuración del sistema comunitario, el despojo de sus culturas y la pérdida de sus tierras, inclusive, para luego migrar a las ciudades en busca de fuentes de trabajo.

En igual forma sucede con los compañeros blanco-mestizos que, por imitar otros sistemas y creer estar en la "civilización moderna", han

menospreciado su propia forma de vida y se han vuelto esclavos y dependientes de otros sistemas "desarrollados". Con esta reflexión queremos decir que siguiendo el concepto de "desarrollo occidental" y tratando de llegar a un "desarrollo superior", hemos promovido una cadena de dependencia en todos los niveles.

En cambio, el concepto de desarrollo y/o progreso para los pueblos indígenas consiste en un equilibrio armónico entre la naturaleza y el hombre, entre los recursos económicos y las necesidades y la reciprocidad entre obligaciones y derechos para producir en bienestar de la colectividad. Este modelo o sistema está basado en la estructura familiar, es un sistema colectivista de integración y reciprocidad. El desarrollo consiste en racionalizar los escasos recursos de la naturaleza y no destruirla, porque nuestra concepción de los recursos naturales y de toda la naturaleza que coexiste a nuestro alrededor es, de aprovecharnos de ella, pero en una forma equilibrada y racional y no con la mentalidad capitalista o del desarrollo occidental, que dice que el hombre es el que tiene que dominar aún a riesgo de destruir o de acabar con los recursos; ¿entonces, que está haciendo él?, se está destruyendo a sí mismo.

Esto es simplemente para ver cómo nosotros los indígenas pensamos y para reflexionar cómo se piensa desde el punto de vista occidental; para entender, cuál es nuestra filosofía; para discriminar y diferenciar, por qué el sistema capitalista tiende a entrometerse en nuestras comunidades y por qué nuestro sistema mantiene su resistencia en ciertos aspectos, ó, por qué no se adopta ese nuevo sistema económico. La respuesta es obvia: porque perdemos toda identidad cultural, por un lado, y, por otro, porque perdemos nuestra territorialidad colectiva y nuestro sistema económico de reciprocidad y de mutua ayuda. Pues si de bienestar se habla, nuestro sistema también proporciona bienestar de acuerdo a su realidad socio-económica y cultural.

## 2. COMO FUNCIONA EL SISTEMA TRADICIONAL O DE AUTOSUBSISTENCIA

Quisiera dar a conocer cómo funcionaba este sistema de autosubsistencia y reciprocidad en la época de los incas, porque actualmente en nuestras comunidades indígenas aún subsisten rasgos y esto se lo puede ver más claramente en las relaciones sociales de producción (mingas), forma de tenencia de la tierra y festividades religiosas, entre otras.

### 2.1 La reciprocidad y ayuda mutua

Para entender cómo sobrevive hasta hoy día el sistema de reciprocidad en las comunidades indígenas abordaré, sintéticamente, cómo funcionaba el sistema económico del incario. Pues este sistema tenía su base fuerte en la reciprocidad de parentesco de la unidad socio-cultural, es decir era una ley consuetudinaria. La tareas eran asignadas a la unidad familiar, no al individuo; de esta manera las familias cumplían un trabajo rotativo dentro de la aldea o región, en bienestar de todos y tenían derechos y obligaciones mutuas entre familias. Veamos a este respecto lo que dice John Murra (1980: 137) "los miembros del aillu siempre se habían debido mutuos servicios por el mero hecho de pertenencia a la unidad de parentesco que les confería el derecho de acceso a los recursos de la etnia, así como un reclamo a las prestaciones en trabajo a los demás miembros..." Los intercambios de energía dentro de la aldea, comunidad o comarca se denominaban **mitachanacui**, esto quiere decir, precio de intercambio de actividades o trabajo, ó precios de devolución de la energía de la mano de obra, digamos, por ejemplo, en la versión contemporánea cuando ustedes piden un favor, dicen, bueno "no sea malito hágame este favor, yo no le seré malagradecido", entonces están en ese mismo sistema de concepción de devolución de favores, que es propio del sistema de concepción de devolución de favores, que es propio del sistema incaico.

En lo que se refiere a la estructura de tenencia de la tierra, parece que habían tres tipo de tenencia: las tierras del inca, las del sol, y las de la familia. En estas tierras se cultivaba todo tipo de productos agrícolas



como el maíz, papas, mellocos, ocas, quinua, etc., dependiendo de los niveles climáticos, a los cuales, fueron adaptadas las semillas; inclusive se podía producir hasta los 3.000 a 4.000 metros de altura.

## 2.2 La tributación

En cuanto al sistema de tributación no existían tributos en especies ni en ningún tipo o medio de cambio para con el estado; parece que la energía de trabajo a través de la unidad doméstica, fue una forma de tributación, y, lo que daban la familia o el individuo dentro de la ley de reciprocidad, era una unidad de tiempo o jornada de trabajo, pero esto tenía un plazo máximo de devolución, es decir, un año; si esto no había sucedido en la devolución de algún préstamo o favor, el deudor le debía muchos servicios. Esta costumbre se reproduce actualmente, inclusive en las ciudades, cuando dicen "te devolveré el favor que me haces".

Ninguno daba de lo que era suyo, de su parcela. Las contribuciones debían hacerse de las producciones que se hacían en las tierras del sol, del inca o comunales, en donde el mismo estado proporcionaba las semillas y las herramientas de trabajo. Más que contribución era recolección de una parte de la producción para almacenar como excedentes en los almacenes del estado, denominados *collicas* y que servían para alimentar a los militares, a la corte del inca, a los sacerdotes y a los empleados de la administración. En igual forma, los almacenes que se establecían a las orillas de los caminos, servían para mantenimiento de correos o chasqui, para militares cuando iban a la guerra, etc. Y la otra parte de ese excedente el inca o los kuracas inmediatos distribuían a viudas, huérfanos, enfermos, viejos, es decir pobres, o también hacían banquetes de comida y bebida gratis para toda la comunidad o aldea, o fin de estimularlos en la producción. Así pues, no podemos hablar de pobres, como muchos historiadores y cronistas lo han conceptuado (desposeídos de los medios de producción); el inca llama pobres a los huérfanos, viudas, viejos, etc., en el sentido de no poder realizar trabajos por sus condiciones físicas, más no económicas.

## 2.3. Cambio y Comercio

Bernabé Cobo (John Murra, 1980-203), refiriéndose al comercio y

al intercambio, nos dice: "lo verbos vender, comprar y pagar significaban **trocar** una cosa por otra, todos conocían las equivalencias entre la mayor parte de los artículos y todos estaban muy diestros en saber cuánto de qué cosa era justo dar por tanto de otra cosa". Garcilazo, a este respecto, acota:

no compraban cosa alguna por plata ni por oro, ni con ello pagaban a gente de guerra, ni los gastaban en socorro de alguna necesidad que se le ofreciese, y por tanto lo tenían por cosa superflua, porque ni era de comer ni para comprar de comer, (...) y así no tenían necesidad de vender los bastimientos ni encarecerlos ni sabían que cosa era carestía".

Como no existía moneda, parece que las medidas de cambio fueron algunos productos, entre ellos el cacao, la concha spondilus, y aquí en la sierra, el maíz. En cuanto al uso de medidas de cambio del maíz, Cobo, refiriéndose a un intercambio dice:

la india que llega a comparar con su maíz en lugar de dinero se asienta muy despacio junto a la vendedora y hace un montoncito de maíz que piensa dar (...), sin hablarse palabra la una a la otra. La que vende pone los ojos en el maíz y si le parece poco no dice nada ni hace señal alguna, más que estárselo mirando (...), es dar a entender que no está contenta, la que compra tiene puesto los ojos en la vendedora, y todo el tiempo que lo ve estarse ahí sesga, va añadiendo en su montoncillo, todavía si está reacia otra y otras muchas veces, pero siempre muy poca cosa hasta que la que vende se contenta.

Esta forma de intercambio, en su versión moderna, aún es practicada en los mercados de Quito, cuando por ejemplo decimos "deme la yapa".

#### **2.4 Sobrevivencia del sistema tradicional en las actuales comunidades indígenas**

La reproducción del sistema de reciprocidad, aunque no en su totalidad, se da en todas las comunidades indígenas, dependiendo del

nivel de aculturación. En el caso de las comunidades de los Saraguros, aún se mantiene; se practica también el sistema de agricultura vertical, es decir, poseemos nosotros tierras en distintos niveles climáticos, adaptadas a diferentes tipos de cultivo y pastoreo. Por otro lado, aún se mantienen las tierras comunales y las mingas en muchas comunidades. Existe la reciprocidad de servicios y de trabajo. En fin, aquí no voy a hacer el análisis de cuál es la realidad de las comunidades indígenas Saraguro, sino simplemente doy un ejemplo para ver cómo, a través de los años, dentro de un largo proceso histórico, todavía se sigue manteniendo este sistema, y porque yo creo que este sistema ha sido tan fuerte que ha podido mantener a las comunidades indígenas en su sitio, de lo contrario, todas ellas ya se hubieran volcado a las ciudades. Y es este el modelo que nos ha servido para reproducirnos como cultura y sociedad y allá hay buenas perspectivas para el futuro frente al desafío de la crisis económica y social del mundo actual.

### **3. PROCESO DE DOMINACION SOCIO-ECONOMICA Y CULTURAL DE LOS PUEBLOS INDIGENAS**

Con el ánimo de conocer cuál ha sido el proceso histórico de las comunidades indígenas en relación al sistema capitalista y cuál su aporte para la reproducción de este sistema, haré un brevísimo recuento, desde la Colonia.

Al imponerse el nuevo sistema económico, valiéndose de todas las instituciones anteriores, tales como la mita, la mina, los obrajes, etc., estos empezaron a producir en función de los mercados y de los intereses de la Corona; y para tal efecto, los colonizadores dieron nombramientos de nuevos Curacas y Caciques para que se encarguen de recibir los tributos y de censarles, a fin de tener estadísticas de mano de obra y de cobro de impuestos. De esta forma ellos pudieron saquear, en tan corto tiempo, todas las riquezas, que con el sistema tradicional o de reciprocidad se pudieron obtener. Por otra parte, también la sobreexplotación de la mano de obra indígena, a través de las instituciones antedichas, fueron la base decisoria para que, por un lado, los pueblos indígenas y su cultura se empobrecieran al máximo, y, por otro lado, crearán los excedentes y la plusvalía por la acumulación de riquezas de los países europeos. Esto demuestra, de una forma muy clara, cómo se dio el

rompimiento del sistema tradicional de reciprocidad que implicaba una articulación específica de los aillus al estado. En el pasado todos trabajaban para mantener un equilibrio económico y social, mientras que con el nuevo sistema solo se logra beneficiar al estado español y a una minoría de colonizadores, sin que, por parte de ellos, exista ninguna reciprocidad para los pueblos indígenas.

Este proceso de dominación y no de integración, se da por un excesivo etnocentrismo europeo. Dentro de su concepción ideológica, ellos sobrevaloraron su cultura, al igual que los norteamericanos actualmente, y se consideraron de una cultura superior, y con derecho a menospreciar y subestimar la cultura y los conocimientos de los indios de América; hasta llegaron al colmo de dudar de la condición de ser humano del indio, si tenía alma, o era un animal. Con esto, ¿qué querían decir?; pues, justificar la invasión, el saqueo y la sobreexplotación de los indios: en las minas, en los obrajes, en las haciendas, y en las mismas comunidades indígenas, al despojarles de sus tierras. Pero esta concepción, actualmente, no es solo ante los indios, o peor frente a todos los países subdesarrollados y del tercer mundo, como ellos mismos nos llaman (están los países latinoamericanos, africanos y asiáticos, en donde coexistimos blanco-mestizos, cholos, negros, indios, zambos, etc. que, en el nuestro, formamos la sociedad ecuatoriana).

En esa medida ellos, para tratar de dominar nuestro sistema económico tradicional, lo que hicieron fue, primero, crear barreras ideológico-culturales y borrar nuestra historia.

Por ellos, no sin razón, la historiografía tradicional, incluida buena parte de literatura marxista, nos dice que, la historia que se inaugura en este continente, es la de la conquista, e ignoran todas las sociedades y culturas que vivieron en esta América. Es así, como logran someter al indio a un trabajo forzoso e intensivo para que produzca, el denominado "producto nacional" Así vemos, históricamente, el aporte indígena en la macro-economía del sistema capitalista de este país. Pues, no son simplemente los capitales y la tecnología las que crean riquezas, sino especialmente la mano del hombre, y yo pienso, que eso es lo más importante, que el hombre produce en función de las necesidades de la sociedad.

Para fines del siglo XVIII, disminuyó la explotación minera y se dio paso a la constitución de las haciendas. Grandes extensiones de tierra fueron arrebatadas a las comunidades indígenas a cambio de la evangelización y la "civilización"; en otros casos, porque no podían pagar tributos, algunas comunidades tuvieron que perder sus tierras. Allí se dividieron entre indios libres e indios de hacienda. Hubo ciertas leyes de tributación en las que a los indios se les impuso tributos para pagar por el hecho de mantenerse dentro de sus comunidades y quienes no podían pagar ese tributo, eran arrebatados de sus tierras y atrapados dentro de las haciendas. A este respecto, un documento de tributarios de 1804 y 1805 dice que de 45.481 tributarios de Ibarra, Otavalo, Guaranda, Riobamba, Alausí y Loja, el 46 por ciento vive en las haciendas y obrajes y el 5 por ciento en los pueblos (archivo del Lcdo. Guillermo Segarra trabajado por Udo Oberem, **Ecuador Debate XII- 86**). Con esto se demuestra que el indio siempre estuvo presente en la producción de los ingresos del estado, a través de la sobreexplotación de su mano de obra.

Una de las características del sistema incásico era, justamente, la coexistencia del poder estatal con el poder comunal, pero al final de cuentas el dueño de todo, dueño de la tierra, del agua, y también de los animales y de lo que se producía en la tierra era el Inca, o sea el estado a través de la persona del Inca. Las comunidades, lo que tenían, era más bien un derecho de uso sobre la tierra, pero la producción que ahí se daba, a más de cubrir las necesidades de la misma comunidad, generaba un excedente y una de las condiciones para que se mantenga la sociedad inca era que ese excedente no sirva para la acumulación individual; entonces, si no se da el tributo o el impuesto, digámoslo así, en especie, de qué manera controlaba el incario que no se genere la acumulación individual?

Los curacas era, en todo caso, los que controlaban la comunidad y ese excedente existían y se lo apropiaban ellos, iba a generar la propiedad privada y eso, pienso yo, iba en contra de la estructura misma del imperio incaico.

Eso se controlaba a través de la distribución de tierras y redistribución de tierras que hacían: por ejemplo, un soltero no podía tener acceso a la tierra; cada año en los diciembres y junios, que eran las

fiestas, allí se celebraban los casamientos y había distribución de tierras y de productos. El recién casado recibía la tierra y si tenía más hijos tenía acceso a mayor extensión de tierra, es decir estaba controlado de acuerdo al número de hijos, no se podía acumular, porque eso estaba medido para su autosubsistencia. De tal forma que el excedente se consideraba solo dentro de las tierras del sol, dentro de las tierras del Inca; las excedentes eran almacenados para redistribuirlos en tiempos de escasez, en tiempos se sequía, en cualquier circunstancia no predecible, por tanto estaba bien controlado el sistema de acumulación pues, al mismo tiempo, fue un sistema de aprovisionamientos.

Por esto se puede entender que la reforma agraria no es de ahora sino que viene de hace mucho tiempo atrás. La reforma agraria actual lo que hizo es parcelar y dejar ahí; en cambio, la reforma agraria tradicional, se redistribuían las tierras entre la fuerza de trabajo del aillu, de la familia, trabajaba conjuntamente dentro de la comunidad, en una especie de minga para su autosubsistencia, pero además de eso tenían el socorro del estado; y para los trabajos en otras actividades en las tierras del estado, en las mitas, por ejemplo (la mita implicaba trabajos rotativos), trabajos que asignaban a toda la comunidad, por sexos o por edades; hacían las rotaciones, para los trabajos. Por su parte, el Inca les daba comida, bebida, herramientas, semilla, es decir ellos solo aportaban su fuerza de trabajo; por tanto, esa suerte de reforma agraria-reparto estaba complementada con la reciprocidad practicada por el estado. En cambio, en la reforma agraria de hoy lo que se ha hecho es individualizar y despojarles de los medios de producción y de sus tierras; entonces es muy diferente, se trata de un modo de despojo de las tierras, de las haciendas. Los ex-huasipungeros y después la explosión demográfica de las comunidades indígenas da puerta abierta para ir hacia la venta de la fuerza de trabajo; ya no tiene tierras, donde producir, inclusive han perdido los archipiélagos, como dicen ustedes, los pisos verticales, los pisos climáticos. Por ejemplo, el caso de Cotacachi, tienen la casa ahí, su pequeño terreno, pero no tienen donde sembrar maíz, o a lo máximo pueden sembrar maíz, pero ya no tienen otros pisos ecológicos de agricultura; entonces, qué hace la gente para seguir reproduciendo su sistema tradicional o comunitario, tienen que emigrar, tiene que vender su fuerza de trabajo... pero eso es ya la trampa del sistema capitalita.

#### 4. SITUACION ACTUAL DE LAS NACIONALIDADES INDIGENAS Y SUS PERSPECTIVAS

¿Cuál es la situación actual de nuestros pueblos, de las nacionalidades indígenas existentes en el país?

Históricamente hablando, la expropiación de la tierra y la consecuente privatización de las mismas desestructuró las economías indígenas. Para el caso de las tierras, quizá los indígenas que vivieron en el oriente y en la costa no tuvieron este problema expropiatorio desde hace ya cerca de 500 años, sin embargo, ellos corren el mismo riesgo desde ahora, es decir la presencia de los colonos nacionales y de las grandes empresas transnacionales con planes de acciones agrícolas, como el cultivo de la palma africana, empresas madereras, cultivo de té, empresas petroleras, etc., que están incursionando, tanto en el oriente como en la costa; están reduciendo su territorialidad, digo territorialidad, porque las diferentes nacionalidades indígenas tienen su propio territorio y dentro de él su propia cultura; entonces las grandes madereras, las grandes petroleras, lo que están haciendo es reduciendo sus tierras, ex-propiando sus tierras, igual que como nos hicieron en la sierra a nosotros, claro que actualmente ellos tienen mayores extensiones, pero nosotros pensamos que en perspectiva corren el mismo riesgo que los de la sierra. La expropiación de las tierras en todas las comunidades ha desestructurado el sistema de vida, por ejemplo en el oriente y en la costa: los Chachi, los Sachilas, los Guaorani, los Siona, los Secoya han perdido sus tierras, por tanto se han desequilibrado sus economías y medio ambiente, no tienen donde cazar, donde pescar, donde sembrar, inclusive el agua de los ríos está contaminada.

Volviendo un poco atrás, por lo menos desde la década de los 60 y 70 en la sierra se ha empeorado la crisis económica de las comunidades, debido a la falta de tierra, y por otro lado, por la aplicación de la reforma agraria que parceló las tierras y dejó sin posibilidad de subsistencia. Sin embargo y como paradoja a través del fenómeno de migraciones temporales, aún se puede hablar de reproducción de la economía comunitaria: tales son los casos de indígenas de Cotacachi, Saraguro, Chimborazo, etc., que hacen una resistencia al abandono de su

territorialidad y, por tanto efectúan emigraciones temporales hacia las grandes ciudades.

Actualmente, somos nueve las nacionalidades indígenas que poblamos el Ecuador. No podemos decir que todos tenemos el mismo nivel de desarrollo como estábamos hablando al principio, porque ustedes piensan en la macro economía, en la micro economía y siempre están pensando en la producción a gran escala, en la producción de mercado.

Hago hincapié en los aportes que están dando estas diversas economías, desde sus diferentes niveles de desarrollo. Por ejemplo, la economías del oriente: los Shuar, los Quichuas, los Siona, los Huaorani, tampoco son iguales. Los Huaorani tienen su propio sistema de economía que da autosubsistencia y bienestar para su grupo, pero no han alcanzado a desarrollar la agricultura, porque son grupos itinerantes, migran de un lado a otro. En el caso, en cambio, de los Shuar, de los Quichua del oriente, ya se ha asentado, se han establecido en su propio territorio, ya han desarrollado una agricultura, ya han podido avanzar, es decir un progreso dentro de ellos, ... dentro de su cultura, de su medio ambiente. Igual en la costa, los Chachi y los Sachila, (no así los Awa) también son iguales a los Huaorani y a los Secoya; están en un proceso de estabilizarse en su territorio para poder desarrollar su economía y su cultura de una forma más permanente. En la sierra, en cambio, la aplicación de la reforma agraria dejó libres a mucha gente de las haciendas, y luego la sobreexplotación de las tierras y el crecimiento demográfico ya no permitieron reproducir el sistema de economía tradicional o de reciprocidad. Sin embargo, en algunas comunidades que están muy alejadas de las urbes se está manteniendo ese tipo de economía aunque con rasgos ya mercantiles, por ejemplo el caso de los Otavalos, que son los indios modernos de Latinoamérica, porque ya han entrado en el sistema mercantilista y hacen comercios nacional e internacional. No es así en el caso de los Saraguros y Cañaris, ellos están dentro de sus territorios indígenas; emigran temporalmente a la costa o a otras ciudades, pero vuelven y reproducen su sistema comunitario; en cambio, muchos de los de Otavalo ya no tienen comunidad y viven fuera de ella y se han monetarizado: todo trabajo, toda actividad ya es monetarizada, es equiparada con la moneda. En cambio, en lo otros grupos un favor es



equiparado con otro, un beneficio con otro, no existe todavía la monetarización avanzada. Compañeros quisiera que ustedes hablen, si es que hay preguntas; pienso que si no ponemos los pies firmes en cuanto a lo que es nuestra realidad nacional, lo que es nuestra historia, porque nosotros desconocemos mucho de nuestra historia y por eso no conocemos quiénes son los indiomestizos y quiénes son los indios y cuál es su cultura y cuál es el avance y el proceso dentro de nuestra sociedad ecuatoriana.

Mi objetivo, compañeros es tratar de volver hacia nuestras raíces, a conocer nuestra historia, a identificarla, porque pienso que la crisis actual, que el sistema capitalista está en crisis y, por ende, las comunidades indígenas estamos en crisis, pues estamos abocados a ese mismo riesgo, digamos. Es preciso ver si mancomunadamente, conjuntamente ustedes y nosotros, tratamos de crear conciencia, tratamos de hacer un desarrollo para nosotros, de desenchadenarnos de la dependencia un poco ilusoria de pensar que nosotros por este lado vamos a desarrollarnos. Si no creamos conciencia entre nosotros los indígenas, entre ustedes blanco-mestizos de la ciudad, que tenemos que hacer un desarrollo, que tenemos que comenzar nuestra historia, para revalorar lo que hemos sido y lo que somos y qué podemos hacer en base a muchas alternativas, valorando la experiencia del pasado, en cuanto a la historia que tenemos, para poder solucionar nuestros problemas. Hay que reconocer que muchos de ustedes están comprometidos con la comunidades indígenas, con solucionar problemas de la sociedad, entonces para eso yo pienso que es necesario y muy necesario entender quiénes somos, y cómo es la cultura del otro lado, porque se puede decir que no ha existido una integración y si se quiere integración muchas veces interpretamos mal, entonces, ver cómo nosotros podemos ser útiles para poder desarrollarnos conjuntamente y no equivocarnos con proyectos y programas muy teóricos, e ir a imponer en las comunidades el modelo... capitalista.

Lo que yo he querido hacer aquí, con ustedes, es reflexionar cómo estamos nosotros en la actualidad, cómo estamos coexistiendo, y cómo los indios sí estamos resistiendo y estamos resistiendo con argumentos, es decir, cómo yo voy a querer quedarme sin tierra, cómo yo voy a quedarme en el aire, como pájaro en el aire, perdiendo, cuando puedo, a nivel de mi comunidad, autosubsistir y de esa manera contribuir a

solucionar los problemas del país, del estado, porque en el caso nuestro el estado no tiene capacidad para poder solucionar nuestros problemas y si nosotros no los solucionamos, no los solucionará el estado. Este se recargaría de muchos más problemas. si ustedes quieren hacer alguna pregunta sería de mucha utilidad .

## FORO

### Pregunta

Sería importante que usted señale en relación con la producción de los llamados "archipiélagos"... en su relación al Ecuador por qué es más importante el valor de uso que el de cambio; es porque al mantener pisos ecológicos diversos se podía, se tenía el acceso a diversos recursos?

### Respuesta

Sí, existía la redistribución de productos, a través de los grandes almacenes denominados **collecas**, que estaban ubicados en cada región o comarca, en las orillas de los caminos y principalmente, en el Cuzco, cada año, generalmente en las fiestas del Sol, el Inca o lo Curacas redistribuían los productos a toda la comunidad y en especial a los pobres (viudas, huérfanos, inválidos, etc.), y, por otro lado, cada familia, cada comunidad tenían sus propias tierras de cultivo y de producción en diferentes pisos climáticos, por tanto no había la necesidad prioritaria de comerciar e intercambiar; pues, para mi opinión, el intercambio y comercio funcionaba para compensar algunos productos que no tenían, y para diversificar la dieta alimentaria; o, a su vez, se puede entender que dicha estructura no era capaz de ofrecer bienestar a toda la población y

que por eso había la necesidad de realizar intercambios marginales, utilizando diversas medidas monetarias. Pero, por otro lado, también existía el intercambio de parentesco y compadrazgo, entre familias que vivían en la sierra con las que vivían en los valles. Un caso que hasta hoy se mantiene, es el intercambio de productos para fiestas y visitas a familiares y compadres entre los Saraguros de la sierra que llevan maíz, cuy, col, etc., en cambio, los del oriente traen miel, panela, yuca.

Por otra parte, pienso que la economía de uso y de intercambio tenían valores iguales en la medida en que un valor de uso intercambiaba solamente si era necesario, más no con objetivo de lucro, como en el sistema capitalista. Por tanto, este sistema no permitía crear excedentes salvo para almacenamiento. Este sistema tiene su importancia, porque permite mantenerse interdependientes entre todos los miembros de la comunidad, en una especie de tela-araña familiar.

## Opinión

Para corroborar lo que dice la compañera, hay que anotar que los "archipiélagos" como llaman a los diversos pisos ecológicos, estaban ocupados por distintas comunidades que intercambiaban productos; además, una misma comunidad, tenía tierras altas, más bajas y más cálidas, entonces era la misma comunidad que en la cosecha traía sus productos y se los repartía internamente, pero no es que habían diversas comunidades que intercambiaban productos de diversos pisos ecológicos.

## Respuesta

Por eso les decía que los que vivían en la altura tenían sus familiares en la yunga y de esta forma hacían el intercambio.

En la actualidad en Saraguro, por ejemplo, tenemos muchos pisos climáticos: el bajo donde están las casas de vivienda; más arriba es tierra de pastores y de agricultura, donde se siembra el maíz de altura (ese maíz ya no se da más abajo), y hay otro piso climático más arriba, que es solamente de pastores; y el de todavía más arriba, que es ya, el páramo. Pero también se puede decir que hay diversas semillas, por ejemplo, la oca, el melloco, la papa, que se han adaptado a las diferentes alturas.

## Pregunta

¿Cuál sería su planteamiento de desarrollo del verdadero desarrollo para el país, a partir de la pequeña comunidad, qué debe hacer la pequeña comunidad, qué ha de producir, cómo a de repartir y cómo se puede irradiar hacia una nacionalidad tomando en cuenta, además, la necesidad de una agricultura para el consumo, no una agricultura para la exportación? ¿Qué se plantearía, entonces, en términos de desarrollo de la comunidad para que irradie nacionalidad?

## Respuesta

Bueno, principalmente nosotros, las nacionalidades indígenas, estamos planteando... la organización a nivel de cada comunidad y nacionalidad en el sistema capitalista. Nosotros no estamos libres del sistema capitalista, que tiene mucha fuerza en el campo y pensamos poder organizarnos y revolver todo nuestro sistema económico, todo nuestro sistema social y político, reestructurar nuevamente para que pueda haber un desarrollo interno, pero eso simplemente sería interno, compañero, porque ya a nivel del estado yo pienso que no podría dar ningún apoyo al estado, y tampoco el estado reconocería, porque lo que es el afán del estado a través de sus empresas, a través de su gente, de la administración, lo que quieren es romper eso, entonces nosotros estamos en contra...

## Opinión

De todas maneras de lograrse este gran movimiento, si las comunidades pequeñas sobreviven al embate del estado y del capitalismo de los grandes empresas, de los terratenientes, se habría formado de todas maneras la corriente histórica social en el país... y si es lo suficientemente fuerte, necesariamente va a influir sobre la transformación del estado en sí mismo, comparto su idea y no creo, como muchos, que el mero hecho de tomarse el estado va a traer consigo una revolución y un cambio social, porque se da una serie de factores políticos que tienen que ver con la conformación rápida de oligarquías burocráticas. Se ha visto, por ejemplo, que el gran estado soviético, que aupiciaba originalmente el reconocimiento y el respeto a las nacionalidades que conformaron el antiguo imperio ruso, debido a un centralismo moscovita... impuso una

dictadura hasta en el idioma, porque finalmente... el ruso como idioma dominante, hoy con la glasnov y la perestroika se comienza otra vez a tratar de revalorizar a las culturas existentes en la Unión Soviética.

Históricamente hablando, no digo que no sea o no pueda ser, no necesariamente una revolución que conlleve la toma del estado es de beneficio para el caso de las culturas étnicas, y por eso quizás el planteamiento es al contrario, no la formación de un enorme partido político que rápidamente se estructure en burocracia, burocracia que decide por todos y que asume esa responsabilidad, sino que en la medida en que manteniéndose esas pequeñas comunidades ... y autonomía, logran conformar federaciones y esas federaciones ya tienen la suficiente fuerza como para demostrarle al país un sistema de vida distinto, tomamos en cuenta, además de ello, que los ecuatorianos que provenimos de familias antiguas somos mestizos y que los ecuatorianos que vienen de una migración europea o norteamericana de hace 20 ó 30 años, de todas maneras van a asumir un mestizaje cultural; a lo mejor ese gran impulso indígena, ese nuevo impulso indígena, podría orientar a una verdadera transformación integral del país, pero, para esto habría que dejar el estereotipo político de los últimos tiempos. Bien decía Segundo Moreno en su conferencia, tratar de dejar de lado la gran abstracción de que todo el mundo es proletario, indígenas, campesinos, o que lo ideal es que se conviertan en proletarios, sino a partir de la realidad misma lo que el indígena emana... hablando hacer esa transformación, pero yo veo en esto también algo muy interesante de lo que ha pasado en el Perú, más allá del éxito o del fracaso: este gran mérito del gobierno de Alan García es haber reconocido... las economías múltiples que se dan en el Perú. si eso fuera un éxito, si eso fuera un fracaso, queda para juzgar, pero yo recuerdo, y siempre lo cuento como anécdota, aquí en la zona de Tumbaco, un sitio ya muy organizado, vivía una mujer indígena en una propiedad de 200 metros más o menos, y conversando con ella me decía, mire: "la tragedia de la ciudad es que ahí todo se compra, usted va a la ciudad y no tiene para comprar, se muere de hambre, aquí en el campo al menos podemos arrancar una guaba del árbol, recoger una mazorca de maíz y el problema mal que bien se soluciona, y compramos poco". Había una economía en la zona de Tumbaco, Cumbayá que no era la economía de Quito que está aproximadamente a 4, 5, ó 6 kilómetros, entonces es una realidad que habría que comenzar a reconocer y, por lo

tanto, incluso, las medidas económicas que se toman, todo gobierno las ha tomado "en seco" en los últimos tiempos, deberían considerar la naturaleza diferenciada de economías existentes en el país.

Es indispensable y es una de las finalidades de este seminario, aparte de reconocer el hecho cultural, también reconocer los distintos estamentos económicos, esto puede sonarle a algún economista algo extremadamente heterodoxo o..., pero yo creo que un poco la orientación de su conferencia ha sido por ahí, es necesario ver, aquí hay una multiplicidad de cosas, debería comenzarse por... la economía, si esta ideología tiene la razón, será tan letal, será tan destructora como la occidental.

### **Respuesta**

Yo quiero agregar simplemente a eso, que lo que están haciendo ustedes en buena hora, porque es lo que falta compañeros, es de poder, pero yo pienso que para poder llevar adelante estos trabajos, como usted está planteado, es fundamental de parte de nosotros despojarnos de nuestros prejuicios raciales, de nuestros prejuicios arribistas, es decir poner los pies sobre la tierra, porque como dice el compañero hacer nuestra propio desarrollo, es decir no solamente ustedes tienen que mirar las comunidades indígenas, deben enfrentar aquello de que "los indios vagos vienen a la ciudad", y ahora ¿qué vamos a comer? dice mucha gente acá. Yo pienso que no solo el indio es el encargado de cultivar la tierra y de producir para el bienestar de la economía del país, es que yo pienso que cada quien donde está debe cumplir una función para resolver los problemas de la sociedad; ¿nosotros como agricultores?, bueno, yo digo no, porque no estoy en la agricultura ahorita. Lo que nosotros pensamos como comunidades indígenas es revalorar eso y hacer un desarrollo para nosotros, porque de afuera qué, no tenemos nada, ninguna posibilidad de sobrevivir, entonces este problema no es solamente de las comunidades indígenas, es de todo el país, a nivel de ustedes: entonces ustedes lo que tendrían que hacer es, como decir, ecuatorianizarse un poco más y ver qué pueden hacer en función del país, desde adentro, ya no esperar que las cosas vengan de afuera.

Por esas experiencias amargas que hemos tenido, estamos tratando

de recuperar lo que ha sido nuestro, de poder hacer un desarrollo para nosotros y de esa manera, digamos, aportar al país, porque de lo contrario lo que haríamos nosotros es seguir dependiendo de las instituciones financieras nacionales o internacionales, que nos sigan dando plata y nosotros seguir en la misma pobreza. Entonces, yo pienso compañeros que eso es lo que falta de parte de nosotros y de ustedes, por otro lado. Debemos cimentar muy bien la historia nacional nuestra, en eso estamos muy ignorantes, compañeros, comenzando por mi misma, porque en la escuela nunca me dijeron cuántos indios ni cuántas nacionalidades indígenas existían en el país, lo que nos enseñan es siempre lo de fuera de nuestro país, entonces, yo pienso que estas conferencias o estos seminarios que CEDECO u otras instituciones tengan, me parece una buena apertura para poder dialogar, intercambiar conocimientos, exponer cómo pensamos los indios, cómo piensan ustedes, y allí nos iremos, cada vez, preparando para una igualdad de condiciones compañeros.

### **Pregunta**

¿Cómo se entiende desarrollo económico, pues existen muchas acepciones, desde asimilarlo a progreso, crecimiento económico, o industrialización y cuál es la participación de los pueblos indígenas en la constitución del desarrollo?

### **Respuesta**

Yo haría una conjugación entre lo que se piensa en el sistema capitalista y entre lo que nosotros pensamos; yo lo haría desde mi punto de vista, usted no puede tener la concepción que yo tengo, por ejemplo, hablando a partir de la diferencia cultural. Para mí el desarrollo económico sería armonizar, equilibrar con todo lo que es recursos naturales, todo lo que nos rodea, en función del bienestar de la comunidad, en función del bienestar del país, es decir el desarrollo justo, que no es simplemente el crecimiento económico divorciado de la sociedad, sino que el crecimiento económico vaya acorde a las exigencias y a las demandas de la sociedad, es decir que mantengan una armonía entre lo que es la producción, entre los recursos naturales y lo que es el hombre; yo pienso que eso es el bienestar, eso es el desarrollo,

dependiendo de los niveles de tecnología y del avance científico que tengamos, aunque nosotros, por el momento, no podemos tener un desarrollo equiparable al de Estados Unidos, pero podemos buscar un equilibrio, un bienestar para los ecuatorianos, en la medida de nuestras posibilidades. Eso sería para mí el desarrollo.

### **Pregunta**

Yo quiero plantear un tema muy fundamental que me parece importante seguir analizando, la reforma agraria. La intención de la ley es muy buena, lamentablemente en la aplicación de la reforma agraria se dio una serie de atropellos, una serie de actitudes que realmente fueron en desmedro del campesino y del indígena; yo creo, compañera, que el verdadero indígena, el verdadero campesino pobre no está en el campo, está engrosando las grandes hileras de desocupados en las ciudades, entonces desde su punto de vista usted mencionaba que el campesino en Otavalo ya se ha monetizado, se ha integrado a un desarrollo mucho más moderno, yo conozco un caso muy específico, compañera, de que las tierras se las entregó a campesinos no tan pobres y se entregó las tierras, y se entregó a campesinos que tenían su posición económica más o menos favorable para ellos, más o menos ya avanzada; entonces ellos cogieron las tierras y las vendieron, y obviamente, con ese capital que consiguieron pusieron grandes negocios. Y ahí tenemos que ahora ellos, los otavaleños, ya no radican en su propia tierra, en su propio lugar natal, sino que han salido fuera del país y ahí tenemos a campesinos otavaleños pues con grandes negocios fuera del país, en otras capitales de otros países, como que han renunciado a su propios intereses, aún más todavía su cultura la han dejado un poco aparte y eso me parece un poco mal. Yo quisiera, compañera, que usted me diga los motivos que conducen a esta situación de emigración de los campesinos de su lugar natal hacia otras ciudades.

### **Respuesta**

Yo, veo dos cosas; al hablar de Otavalo no dije que todos los Otavalos ya eran, sino que en el sector de Otavalo en mayor proporción ha entrado el sistema de intercambio, el sistema de comercio; ahora es



claro que los compañeros de Otavalo para tener o para acumular sus riquezas e irse a vivir o a comerciar en diferentes países, en verdad, se han aprovechado de su misma gente, por un lado; por otro, el comercio de tierras en este caso posibilita un cambio de actividad y su valor de venta representa una inversión y transferencia de capitales a otro sector más productivo dentro de la escala de economía de mercado, pero este tipo de personas ya poseen algún capital invertido.

Pero sucede también que al tener una pequeñísima parcela de tierra, cuando los hijos querían heredar ya no tenían tierra, entonces: ¿qué hacían? vendían y mejor se iban a la ciudad, a vivir de la venta de su fuerza de trabajo. Entonces alguna gente que tiene dinero compra u otras veces, como sucede en Saraguro, simplemente prestan un poco de dinero, los hipotecan y; luego ni siquiera lo compran, ya que simplemente lo anexan a su parcela, y van engrandeciendo sus tierras. Yo pienso que al entrar en el comercio de tierras, la gente como que ha acumulado las riquezas y luego se ha dedicado al comercio; pero en el otro caso, es decir en el extremo, la gente pobre en verdad no tiene tierras y por eso no puede quedarse en su comunidad, porque lo que tienen es la casa y su huerta, que sé yo, entonces tiene que salir para buscar sus ingresos en la ciudad; ahí vemos dos ejemplos, dos formas de cómo se han desarrollado los indígenas en el caso de Otavalo.

Ahora, yendo al caso de dejar la cultura y todo, yo pienso que es tan fuerte la influencia del sistema o la influencia ideológica de los países europeos, o extranjeros digámoslo así, que inclusive hasta ahora con la celebración de los 500 años nos están queriendo reconquistar, porque tienen la idea de que nosotros somos subdesarrollados y que somos inferiores; entonces, en ese sentido, siempre vamos a estar en esa dependencia ideológica; lo que es lo extranjero, lo europeo, lo norteamericano eso es bueno, los indígenas, ¿qué decimos? bueno, yo me cambio de vestido porque lo que se pone el compañero mestizo de la ciudad ese vestido es elegante, ese vestido, que se yo, me eleva de status social y esa es la concepción... que muchos de nosotros tenemos, y no podemos revalorizar, identificarnos con lo que somos, es decir, no tener vergüenza de lo que somos. El indígena, al no tener conciencia piensa que al cambiarse de vestido y al cambiarse de comportamiento, de conducta de

vida y asemejarse al blanco mestizo está, como decir, progresando. Y también, no digan que no, inclusive en los casamientos dicen: "ah no, porque me voy a casar con esa india, con esa chola, o con ese indio, tengo que buscar alguien que sea de estilo y clase".

A  
m  
su  
su  
sí  
de  
tro

re:  
"s  
ex

---

\*

\*\*

# EL VIVIR RELIGIOSO ANDINO

## BREVE SINTESIS GENERAL \*

*Marco V. Rueda S.I.\*\**

Lo estudiamos bajo el aspecto de la Antropología Cultural. La Antropología se acerca al hombre para captarlo de un modo totalista y muy personal en su realidad global: es toda su vida la que le interesa, con sus rasgos externos, su proceso, sus instituciones y múltiples relaciones, sus tendencias manifiestas y sus realidades inconscientes; sus signos y símbolos profundos, sus dolores y sus esperanzas. Y todo este rico fluir de vida, constituyendo una cierta unidad, tal vez rota por incidencias, tropiezos y cortes duros, pero siempre con fuerza propia de vida.

Entre estos múltiples "rasgos culturales" hay algunos que tienen relación con una dimensión especial, un vivencia, que llamamos "*sacral*". Es una categoría que se da, en su sentido propio, exclusivamente en el vivir religioso.

---

\* Esta conferencia fue hablada, a base de la elaboración de algunos cuadros sinópticos. En la imposibilidad de reproducir, textualmente, ponemos los cuadros sinópticos que fueron brotando de la explicación hablada.

\*\* Doctor en Antropología Religiosa. Profesor de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador. Ex-decano de la Facultad de Ciencias Humanas. Ex-director del Departamento de Religión. Autor de varios libros sobre Antropología Religiosa Andina.

## 1. RELIGION Y SACRALIDAD

*Sagrado* (*sacrum* en latín) viene de una raíz sánscrita "sc", que significa cortado, separado. Lo "sagrado" es algo separado de la ordinariez de la vida, de lo común, de lo "profano". Es algo que para el que lo acepta, está cargado de ser, de una dimensión fuerte, superior a todo lo demás. Es distinto de todo el resto, sin dejar de ser, en su realidad externa, él mismo, igual a lo demás. Para los pueblos que tienen una roca sagrada, la roca, mineralógicamente hablando, es como las otras rocas, es ella misma en cuanto a su ser físico, pero es totalmente otra, un todo-otro, en cuanto a que está revestida del carácter sacral.

Gran parte de la humanidad vive en un mundo más o menos cargado de esta fuerza sacral. Ella es experimentada (en el sentido fuerte de la palabra), aceptada. Habrá sus razones para que esta cultura o la otra la acepte; pero la vivencia en sí misma es a-racional: ¡se la vive!

La "religión" la tomamos en el sentido más amplio. Todo este conjunto de creencias, prácticas, organizaciones, simbología y ritos, que tienen relación con este mundo sacral. Para algunos "religión" es todo lo que tiene una cierta relación con la totalidad, con el cosmos. Si la totalidad y el cosmos alcanzan este nivel de algo único, distinto de la mera cotidianidad, de lo de nuestro nivel ordinario, no hay dificultad en considerarlo como perteneciente a ese nivel de lo sacral.

Los antropólogos distinguen entre "religión" y "magia". La religión sube hacia ese nivel superior para tratar de obtener algo con el ruego, la súplica. La magia pretende manipularlo, apoderarse de él directamente. Distintos en el concepto, no es menos cierto que el vivir religioso con frecuencia los confunda; de ahí que tomemos aquí "religión" en el sentido más amplio y, por lo tanto, incluyendo también la actitud mágica de los pueblos.

## 2. TRES ASPECTOS BASICOS

En Antropología se suele, con frecuencia, a propósito de una cultura, considerar tres aspectos básicos: la cosmovisión, el ethos y la simbólica. *Cosmovisión*, o sea el conjunto de creencias, visiones del

cosmos, de la vida. Toda esa captación intelectual, más o menos implícita, más o menos explícita, de uno mismo, del mundo "superior" para esa cultura, de los demás hombres, del mundo. Yo, el mundo, Dios o dioses ¿Qué son, qué explicación tienen, hacia dónde van? Seres débiles nosotros, afrontamos el misterio del dolor, de la enfermedad, de la muerte, de un más allá. Es preciso guarecerse, alimentarse, defenderse, luchar. Seres sexuados para reproducirnos, viene el sexo, la mujer, los lazos que surgen, las instituciones que los ordenan, el parentesco. Seres limitados, nos vemos precisados a asociarnos, a constituir sociedades más o menos amplias, más o menos fuertes. Surge lo político, el estado quizá. Y en este vivir, hay que laborar. Intercambio de bienes nos unen, nos desunen, Toda la economía con su fuerza, con su debilidad. Y otros seres superiores que lo regulan, que lo atacan, que quizá creemos que hay que defendernos de ellos, o que hay que ganarlos. Así, en su conjunto, en su unidad más o menos coherente, ficticia o real, surge este conjunto de la *cosmovisión*. Cómo veo el mundo.

No todo es ver, conocer, imaginar, estructurar mentalmente. Hay corrientes poderosas, quizá las que deciden de la vida, que surgen. Valores, amores, entusiasmos, temores, odios, anhelos. Todo este conjunto que denominamos: *ethos*. Lo que da fuerza a la vida lo que empuja la vida.

Tanto la cosmovisión como el *ethos*, vienen a quedar expresados "almacenados", ha dicho un antropólogo, en el símbolo. Este tiene un doble alcance: un *símbolo de referencia*, en frase de un antropólogo de la Lingüística, Sapir, que solo nos comunica un mensaje directo, una noticia, una información; y el *símbolo de condensación* (que nosotros preferimos llamar "símbolo", dejando para el otro la palabra de mero "signo"), cargado de afecto, que toca zonas muy hondas del vivir, que exige una "operación simbólica" en cada caso y en cada ser humano, para descifrar el mensaje rico, quizá un tanto oscuro, que nos entrega. Todo puede ser "significante" en el símbolo, un pensamiento, un sueño, un color, una roca, una serpiente, el fuego, la luz... Y todo eso está cargado de un "significado" rico y múltiple.

### 3. SIMBOLO, MITO, RITO

La imagen, lo plástico, la figura, el grabado, la música, los vestidos, todo ello constituye un conjunto que podemos denominar el "símbolo plástico". Y lo religioso por lo mismo que supone una relación con un mundo que supera al hombre, que se mueve en el orden del misterio, que es inefable (no-hablabable; in-decible), recurre el símbolo con enorme frecuencia; está llena de símbolos plásticos. Y el vivir religioso andino, en gran parte, se expresa por ellos. Algunos pueblos, no tanto teorizan su religión, cuanto "danzan su religión", como ha dicho un célebre antropólogo del vivir religioso. Los templos con sus imágenes, sus colores, sus vestidos litúrgicos, sus músicas y sus cantos, son testigos mudos de esta simbólica, que tiene, lo que se ha llamado, la *redundancia* de la cosa, de la vista, del vivir. Se puede una y otra vez, volver y volver, a ponernos en contacto con el símbolo, que cada vez a lo mejor nos entrega un nuevo matiz de ese mismo símbolo de siempre. Este el sentido de las peregrinaciones al mismo santuario, entre otros aspectos.

Pero el símbolo también se ha expresado en el habla, en palabras. Y allí tenemos el *mito*, en el rico sentido de la palabra. El no engaña, ni disfraza, sino que significa, al decir de un filósofo griego. Se pueden elucubrar diversas hermenéuticas del mito, pero en el fondo reconocemos que él nos entrega una *redundancia* misteriosa *del lenguaje*. Más allá del sentido primero de la palabra, hay un meta-lenguaje, una como arquitectura del lenguaje, que nos hace ascender (o descender) a un nivel más alto o más profundo de la vida.

Y este mismo símbolo hecho movimiento, es el *rito*. Hay una redundancia del movimiento, siempre con su sentido nuevo y profundo. El beso, el abrazo, la flor que se entrega, el pastel en el día de la madre, son ya conocidos, son nuevos, guardan un nuevo matiz, si es que se viven, entregan un mensaje vivo. La religión tiene sus símbolos plásticos, se expresa en sus mitos eternos y se vive en un conjunto rico y variado de ritos. Las fiestas litúrgicas, las ceremonias, las procesiones, los pases del Niño, las ceremonias fúnebres o las celebraciones de los días de fiesta, las peregrinaciones y los matrimonios... todo un fluir de la cosmovisión y el ethos, a través del símbolo. Y una sociedad se vuelve

enferma, desraizada, cuando ha perdido sus símbolos, y ha dejado de beber en la fuente simbólica.

#### 4. ALGO DE METODOLOGIA

El método (meta-odos, a través del camino) nos guía para poder penetrar más acertadamente en el problema. Se pudiera seguir un proceso meramente descriptivo, o ahondar un tanto en lo motivacional. Preferimos seguir un método *genético*, que busca las raíces históricas precolombinas, para relacionar ese vivir religioso con el que resulta por el encuentro con el cristianismo español y hallar luego la cristalización actual.

Dada la urgencia del momento (una mera conferencia) se nos permitirá presentar cuadros sinópticos que nos ayuden a vivir el mundo complejo de estos contactos con lo sacral en las distintas fases históricas.

### I. CUADRO SINOPTICO DEL VIVIR RELIGIOSO PRECOLOMBINO

#### Cosmovisión

- Un espacio hecho de arriba (urim) y de abajo (ana). Todo se mueve dentro de esta concepción dual.
- Un tiempo asimismo cíclico, al ritmo de la naturaleza. En torno a una caña de maíz, corre la vida con su trabajo y su fiesta, danzando, un todo único.
- Dioses y fuerzas ambiguas, antropocéntricos: para el hombre. Hay que ganarlos y defenderse de ellos.
  - Un Dios creador, supremo, con diversos nombres: Pachacamac.
  - Dioses uranianos, celestes, más activos, más cercanos, más relacionados con el culto: Sol, Luna, Estrellas varias, Trueno, Lluvia...
  - Dioses de la Tierra: Pachamama.



- Huacas: seres sagrados, con múltiples hierofanías. Intensamente activos en el vivir religioso.
- El mundo poblado de espíritus, de almas. El mismo hombre tiene varias almas. Los ríos, el viento...
- Seres sobrenaturales protectores, dañinos (Supay).

### Ethos:

- Concepción *unitaria* de la vida: la vida para vivirse y para festejarse.
- La misma muerte es volver a las fuentes vitales.
- Concepción *comunitaria*, con fuertes lazos de parentesco. El pecado mismo es más que individual, comunitario.
- Los Huacas deciden: antes estaban arriba las propias; ahora las de los conquistadores. Cierta fatalismo.

### Simbólica:

- Ritos *impetratorios*: danzas, comidas, plegarias, ayunos, "mochar" (besar) las imágenes.
- Ritos de *purificación*: sacrificios, de curación (la enfermedad es algo extra-biológico, son robos del alma, maleficios...).
- Ritos *festivos* (asociados al ciclo agrícola: calendario solar y lunar).
- Ritos de *transición*: nacimiento, pubertad, matrimonio, ritos funerarios.
- Sistema de *organización*: Sacerdotes, vírgenes del sol. Templos en sitios sagrados. Sistema económico estatal con relación al Sol, etc.

## II. CUADRO SINOPTICO ENCUENTRO CON EL CRISTIANISMO ESPAÑOL

### Notas previas:

Toda religión se encarna en una cultura. En ese sentido no hay el Cristianismo puro, sino que es vivido con ciertas tendencias (selección, insistencias, etc.), de acuerdo a una determinada cultura.

Tampoco podemos enjuiciar la actitud española con los criterios de ahora, con la libertad religiosa reconocida en el Concilio Vaticano II.

Debemos evitar la "leyenda negra", que todo lo considera negativo, y la "exaltación panegirista" que todo lo exalta.

Tomamos ciertos rasgos que nos guían para poder interpretar mejor el vivir andino actual, sobre todo popular.

### **El centro del problema:**

En todo vivir religioso desarrollado, y más en el Cristianismo vivido en un momento de Siglo de Oro también doctrinal (los grandes teólogos hispánicos), es necesario distinguir entre el *núcleo intencional*, aquello que se cree, se adora, y las *mediaciones*, aquellos símbolos, ritos, que sirven como mediación para vivir lo central expresado en lo doctrinal (siguiendo una nomenclatura de Dussel).

Es evidente que los Misioneros no podían cambiar el núcleo intencional central, profundamente centralizado en Roma a través del Patronato Real. Y tampoco lo principal de las mediaciones, ritos, sacramentos. Los Misioneros, muy sabiamente, optaron por desarrollar la para-liturgia: ceremonias y ritos que eran laterales, y que incluso podían realizarlos fuera de la iglesia. De ahí el conjunto tan rico, tan colorido, de las procesiones, de la fiesta religiosa.

### **Algo de nomenclatura:**

Se habla, con frecuencia, de *sincretismo* religioso como consecuencia de la fusión del Cristianismo español con las religiones precolombinas (que no siempre fueron tan unificadas y claras, como nosotros mismos las hemos esquematizado). Preferimos precisar varios aspectos:

#### *Sincretismo:*

Sería la fusión de las dos religiones hasta constituir una sola en que los elementos vienen a ser inseparables, al menos para los no eruditos.

A + B = (nuevo).

### *Yuxtaposición:*

O religión *mixta*: Cuando los dos elementos permanecen más o menos discernibles, paralelos, el uno junto al otro.  $A + B = AB$ .

### *Transposición:*

Cuando de los elementos, el uno aparece más visible u ostensible; y el otro es real, pero está oculto:  $A + B = A(B)$ , o  $A + B = B(A)$ .

### *Selección:*

Es un proceso que se da siempre en todo encuentro de culturas, en que cada una recibe *ciertos* rasgos de la otra; y asimismo entrega algunos rasgos, no todos. Este fenómeno que tiene múltiples explicaciones, indudablemente, se dio en este encuentro, y sigue dándose en la Religión Popular actual.

## III. CUADRO SINOPTICO DE LA CRISTALIZACION ACTUAL

(Resultado de una encuesta realizada por el Autor en  
1974 en varias comunidades de la Sierra)

### 1. Cosmovisión:

- Aceptación de algo trascendente, concreto, unitario (en sí y con la naturaleza).
- Poco doctrinal, pero da sentido a la vida.
- Antropocéntrica (Encuentra seguridad, protección, fuente de milagros; también temor).
- Animista (el mundo, los hombres llenos de almas), algo fetichista.
- Mágico, en la vivencia.

## 2. Etnos:

- Fuerte experiencia de lo sagrado. Mucha "fe".
- Moralizante. Fidelidad en sus compromisos (matrimonial, compadres...) Miedo al castigo sobrenatural. Fatalista.
- Cultura bondadosa: presta cordialmente ayuda, tiene compasión.
- Gratificante: busca en su religión consuelo, aliento. Hay sitios privilegiados (de ahí las peregrinaciones), imágenes milagrosas (Señor del Gran Poder), tiempos sagrados, etc.
- Comunitaria: Religión articulada, con fuerte presión social del todo en los individuos; tradición que hay que respetar, funcional (para esta cultura le presta ayudas). Sus "Alcaldes" o Jefes. Con papeles preciosos.
- Manipulada: el mestizo el que promueve y más saca ganancia económica, la Iglesia (sobre todo antes), la Autoridad estatal (Teniente político, comisario)...

## 3. Simbólica:

- Ritualista fuertemente: La fiesta eclesial y social. Bautizo, matrimonio, defunción, son sus ritos principales. Sus sacramentos se reducen a tres o cuatro (sin negar los otros), sobre todo bautizo y matrimonio.
- Imágenes. Los santos son ante todo medianeros (de milagros, trabajo, curaciones...).
- Procesional, peregrinación.
- Sacramentales: agua bendita, velas, saumerio...
- Curaciones medio mágicas: fregadas (cuy), mal de viento...

Hemos llegado al final. Todo esto que les sirva más bien para "abrir los ojos", frente a una gran riqueza cultural, que no siempre observamos y estimamos. Más que querer condenar lo que nos parece fetichismo o magia, procuremos desarrollarlo en hondura para que se descubra allí mismo lo rico, se lo ilumine con algo más doctrinal, se dé el auténtico sentido de amor-servicio a nuestros hermanos.

En lo ecológico, tengamos el cuidado de "hominizar" el mundo, de

hacerlo cada vez más al servicio del hombre y no destruirlo con nuestro abuso.

Quitar cierto fetichismo de castigo en algunos fenómenos cósmicos (rayos) haciéndolo más humano, más como un don de Dios, que hay que preveer.

No separar la religión de la vida: lo que hacemos en el orden vital, de amor-servicio, de cultivo, por el más pequeñito, ¡lo hacemos con el Señor del Cosmos, de la Vida, del Amor! Allí en lo pequeño, en lo ordinario, se realiza el encuentro con la Verdad, con la Justicia, con el Amor.

# ECOLOGIA Y CULTURA

## UN INTENTO DE APROXIMACION A LA SABIDURIA ECOLOGICA DE LAS CULTURAS ABORIGENES

*Vladimir Serrano\**

### 1. LA NATURALEZA EN LA HISTORIA Y LA CULTURA HUMANA

En apariencia, nadie duda del papel que la naturaleza ha desempeñado en el desarrollo humano, pero en la práctica, tal dimensión es frecuentemente olvidada y en sumo grado de objetivización, el ambiente es considerado como mera extensión del hombre, olvidando incluso teorías científicas de tanta validez, como la evolucionista, las que han demostrado que los seres humanos formamos parte absoluta de la naturaleza, que nos hemos originado en ella y que desapareceríamos como especie el momento en que sus constitutivos dejen de sustentarnos.

Por esta razón cuando se habla de ambiente, por lo general, se le agrega la expresión "humano", con lo cual se pretende expresar que los contenidos de ese ambiente, ya se trate del clima, del suelo o la vegetación, son conceptualizados como elementos del escenario en que se ha desarrollado el hombre, como si el cosmos tuviese como única meta la aparición de la especie humana. Tal tendencia, antropocentrista a

---

\* Director Ejecutivo de CEDECO. Coordinador General del CEDENMA (Comité Ecuatoriano de Defensa de la Naturaleza y del Medio Ambiente). Autor de numerosos artículos y de los libros "Derecho y Teología" y "Economía y Ecología".

ultranza, fue sustentada, sobre todo desde la edad moderna, a través de autores como Francis Bacon, quien dijo: "Si examinamos las causas finales, el hombre puede ser considerado como el centro del mundo, de manera que si se le saca del mundo, el resto de este parecería dirigirse a la nada"<sup>1</sup>.

Bajo estas consideraciones resultó muy difícil, durante siglos, valorar a la naturaleza en sus propias dimensiones, si cabe la expresión, "subjetivas", y solamente con la crisis ambiental de los países desarrollados, los peligros de la energía nuclear y el deterioro de los recursos naturales en el tercer mundo, es decir frente a una situación de emergencia, se ha posibilitado la reinserción de lo ecológico en la interpretación de la historia y la cultura.

Algunos historiadores, al menos, han tenido cierta conciencia de la importancia del medio natural en el devenir humano. Así, por ejemplo, el Padre Juan de Velasco dedica un tomo entero a la historia natural del Reino de Quito; G.H. Wells (cuyo hijo fue biólogo), en su **Breve historia de la Humanidad**, consigna importantes capítulos dedicados asimismo a la descripción del medio físico, al igual que lo ha hecho la UNESCO en la **Historia de la Humanidad** obra que, prácticamente, cuenta con un tomo entero dedicado al escenario ecológico de la vida humana.

Pero aparte de estos esfuerzos, los científicos sociales aún no han escrito a la naturaleza un papel dentro de la gran historia cósmica. Desde luego, conviene mencionar el esfuerzo realizado por el profesor Carl Friedrich Von Weizsacker, quien ha publicado una historia de la naturaleza, incluso intentando, cierta periodicidad, desde los inicios de la vida hasta 1948, sin embargo, el problema radicaría en que, nuevamente, con el apareamiento del hombre, parece agotarse la tarea de la naturaleza, quedando reducida a mero entorno de la actividad humana y en esto la actitud de los historiadores en relación a la ecología, es semejante a la que tienen con los pueblos dominados; solamente

---

1. Rene Dubos, **Hombre, Medicina y Ambiente**, Monte Avila, 1969, pág. 9.

historizan a partir de la versión del conquistador, menospreciando, la cultura y los méritos del conquistado.

Bien hace Luis Vitale al afirmar que: "la ciencia histórica hasta ahora ha estudiado solamente la evolución humana, a través de esa obsoleta clasificación que esconde la historia a partir de la escritura"<sup>2</sup>; se hace, por tanto, indispensable replantear el concepto de historia en la perspectiva de una dialéctica de los procesos en que interactúan lo humano con los fenómenos de la naturaleza.

En esto, el planteamiento de Vitale coincidiría con las intenciones de Weizsacker: cosmocentrizar la historia, es decir, describir, analizar e interpretar, en forma conjunta, los acontecimientos económicos, sociales, psicológicos, culturales, con los ecológicos y arribar a la estructuración de una sola historia.

Por cierto, no es justo achacar solamente a las ciencias sociales de estos errores; en la más pronunciada línea científica restrictiva, biólogos y ecólogos, recién en la actualidad, comienzan a integrar las dimensiones cultural e histórica en sus investigaciones y trabajos<sup>3</sup>, comprendiendo la necesidad de transformar a la ecología, de una ciencia analítica restrictiva, en holística, pese a las resistencias originales, cediendo al hecho de que se convierta también en una bandera de lucha social y política.

Los esfuerzos enunciados permitirán, a la larga, la formulación de una nueva concepción de la historia, e incluso concretar con exactitud una nueva periodización, que ha sido formulada, con todos los errores de lo inicial, por Philippe Saint Marc, en su libro titulado **Socialización de la Naturaleza**, y comprendería las siguientes etapas: desde la revolución

- 
2. **Hacia una historia del Ambiente en América Latina**, México, Nueva Sociedad Nueva Imágen,
  3. Un Biólogo empeñado en estos esfuerzos es Francisco de Castri, ex-secretario del Mab; es importante la lectura de su artículo "La Ecología Moderna, Génesis de una Ciencia del Hombre y de la Naturaleza", **El Correo de la Unesco**, abril 1981.



agraria hasta el surgimiento de la manufactura caracterizada, de acuerdo a las concepciones de Saint Marc, por la supeditación de la economía al ritmo de las leyes naturales; otra desde la revolución industrial, en que la actividad económica escapa a las leyes de la naturaleza; y, finalmente, la fase de la naturaleza, que sería en la que actualmente vivimos, caracterizada por la fragilidad y escasez del espacio natural, en medio del dramático esfuerzo de supervivencia del hombre.

Seguramente, con mayores aportes de la biología, la ecología, la botánica, la zoología, etc., que se encuentran también en sus propias búsquedas, en tiempos mediatos sería posible el establecimiento de una metodología científica común, pero para ello es preciso abandonar el encasillamiento de las llamadas ciencias positivas, en dogmas preconcedidos y, en cambio, manifestar una actitud científica de búsqueda, atención e imparcialidad, comprendiendo, todo el tiempo, que el hombre, con sus limitaciones, es el protagonista de esta empresa.

Esta interpretación ecológica de la historia pasa por la comprensión de varios hechos que hoy se hallan subordinados a lo económico, en general; pero aunque ello constituya una verdad, lo que se encuentra detrás no puede ser identificado meramente con la tecnología sino, además, con la verdadera potencialidad de los recursos naturaleza, para sostener un modo de producción. Por tanto, ya no solamente se trataría de las formas de explotación del trabajo humano, sino también de la naturaleza en sí. Tal el caso, por ejemplo, de los monocultivos a los que condicionaron las naciones imperiales a sus colonias y que siguen ejerciendo su destrucción de la naturaleza en los países en que se plantaron, manteniendo el trabajo precario y explotativo para los seres humanos, concentrando capital en oligarquías nacionales y convirtiéndolo, como último eslabón de la cadena alimentaria, generada en los ecosistemas de esas naciones, no a los nativos, sino a los superalimentados habitantes de los países industrializados.

Así, tenemos entonces una infinita injusticia que a partir de la acción humana de explotación del hombre por el hombre, se torna en explotación del hombre hacia la naturaleza y de los procesos vitales, es decir una degeneración biófila sobre el planeta, y que concluye en hechos verdaderamente necrófilos de destrucción, puesto que la gran capacidad

de regeneración ecológica termina convertida en capital acumulado por pocas manos (los árboles son vida, el dinero es un símbolo de cambio, muerto).

Entonces la emergencia en que viven las personas y el planeta plantea, según Theodore Roszak<sup>4</sup>, un cambio de civilización, que se comenzó a experimentar a partir de la década de los sesenta, con el nacimiento de una contracultura mediante una búsqueda que involucra el retorno a la naturaleza, que de ninguna manera se trataba de un planteamiento nuevo (puesto que Rousseau, los románticos y Thoreau, lo plantearon desde el siglo XVII cuando la industrialización hormigonera y contaminadora se hacía ya presente).

Dentro de esta contracultura, se justipreció lo que significaban las culturas aborígenes, a las cuales los antropólogos, etnocentristas, habían llamado con desprecio "primitivas" y la carta del jefe Seattle al Presidente de los Estados Unidos, Franklin Pierce, se convirtió, por el contrario, en la muestra más clara del alto desarrollo al que los aborígenes americanos precolombinos habían llegado en sus relaciones con la naturaleza, prevaleciendo una concepción, cosmocentrista integradora y ajena, absolutamente, a la cultura del comercio:

¿Cómo se puede comprar o vender el firmamento; ni aún el calor de la tierra? Dicha idea nos es desconocida si no somos dueños de la frescura del aire ni del fulgor de las aguas ¿Cómo podrán ustedes comprarlos? Cada parcela de esta tierra es sagrada para mi pueblo. Cada brillante mata de pino, cada grano de arena en las playas, cada gota de rocío en los oscuros bosques, cada altosano y hasta el sonido de cada insecto es sagrada a la memoria y al pasado de mi pueblo. La sabia que circula por la vena de los árboles lleva consigo la memoria de los pieles rojas.

Entonces, para la industrialización nuclearista y destructora, queda como esperanza todavía, la posibilidad de volverse humilde, aprender de los pueblos ligados a la tierra lo que estos pueden enseñar de su

---

4. Persona/Planeta, Editorial Kairos, 1985.

convivencia con la naturaleza. Con esto, los más sensibles entre los habitantes de los países llamados desarrollados han comenzado a mirar la gran contribución que las culturas indias y negras del tercer mundo pueden ofrecer en los inicios del tercer milenio de la era cristiana, entre otras cosas por encontrarse, en lo psicológico, aún fuertemente ligadas<sup>5</sup> al dinamismo matriarcal, es decir ligados a la ecología y a los procesos naturales y, por tanto, lejanos al armamentismo, al consumismo y al ansia conquistadora. Por otra parte, son culturas que han desarrollado tecnologías que aún sacaban provecho de las desventajas naturales, tal el caso de la espléndida cultura de los Incas, que en laderas crearon un sistema muy eficaz de terrazas para la agricultura y en el altiplano combinaron la cría de llamas y de alpacas con una limitada agricultura, especialmente adaptada al frío y al enrarecimiento del oxígeno en las alturas. El hecho de que la papa (que ha llegado a ser siglos después un alimento básico de gran parte de Europa) sea originaria de las tierras marginales de los incas constituye una prueba del éxito de su sistema agrícola.

Los Incas aprovecharon también las ventajas que ofrecían las variaciones de altitud, llegando, incluso, a habitar algunas regiones de clima húmedo y tropical en las estribaciones orientales de los Andes, así como zonas de clima templado cuya altitud variaba entre 1.500 y 2.500 metros. De esta manera su economía les proporcionaba bananas y otros frutos del trópico, algodón y maíz en las regiones templadas, cereales patatas y productos animales en las alturas más frías.

Está claro, entonces, que los descubrimientos y conocimientos agrícolas de los Incas, sirvieron a la industrialización europea de los siglos XIX y XX, sustentando la proteína básica para la reproducción de la fuerza de trabajo. Sin embargo, dentro de los costos y beneficios de la industrialización no se contabiliza este hecho, puesto que se halla subordinado a los derechos del conquistador, provenientes, supuestamente, de una cultura superior.

---

5. Carlos Byington, "Una Teoría Simbólica de la Historia, el mito cristiano como principal símbolo estructurante del patrón de alteridad en la cultura occidental" *Jungiana* 1987, pág. 175.

Aparte de esto hay otros hechos que involucran a toda la humanidad y que, en el presente siglo, constituyen parte de la historia conjunta de la degradación del hombre y su medio natural, debiendo mencionarse, en primer lugar, las explosiones nucleares ocasionadas por los norteamericanos el seis y nueve de agosto de 1945 en el Japón, cuando se dio a conocer al mundo los terribles peligros a los que se hallaba expuesto de mantenerse la carrera nuclear armamentista, en la que todavía nos hallamos envueltos. Luego la denuncia certera y alarmante sobre el uso de los pesticidas por parte de Raquel Carson en su libro *Primavera Silenciosa*, hizo percatar al mundo sobre los efectos biológicos mortales de la utilización de los pesticidas y relievó, por otro lado, la importancia de la cadena alimentaria y su lesionabilidad.

En 1964, los Estados Unidos de Norteamérica inician, en gran escala, la utilización de armas químicas en el Vietnam, produciendo la destrucción de un millón ochenta y seis mil hectáreas de tierra cultivable y de bosque de los territorios del Vietnam, Laos y Camboya, que fueron sometidos por los bombardeos norteamericanos a la acción de herbicidas y defoliantes, con cuya utilización se perseguían eliminar el manto vegetal que cubre un tercio de la península Indochina, destruyendo los cultivos y haciendo imposible la vida en estas regiones<sup>6</sup>.

En 1966, el agrónomo francés René Dumont denuncia al mundo el peligro del hambre, los fracasos de la llamada revolución verde y la necesidad de la liberación de los pueblos del tercer mundo, tanto en sentido social, como ecológico.

Un año después naufraga un petrolero llamado "Torrey Canyon" produciendo la primera gran marea negra, con la consiguiente contaminación del mar.

Luego continuarán los accidentes atómicos hasta el de Chernobyl, pasando por la inanición en el centro de Africa y los inicios de la grave destrucción del último gran bosque que queda en el planeta: la amazonía.

---

6. *La Contaminación, la Guerra Química*, Biblioteca Salvat de Grandes Tems, 1973, pág. 81.

Estos hechos que son consecuencia de la historia e históricos, al mismo tiempo, deberían suscitar el gran acontecimiento humano planetario: el nacimiento de una conciencia ecológico-humanista.

## 2. LA CULTURA MODELADA POR LA ECOLOGIA

Los historiadores y antropólogos no cesan de hablar de las llamadas sociedades hidráulicas relievando, con ello, el hecho de cómo, uno de los constitutivos naturales modeló y condicionó determinado tipo de culturas, puesto que la ausencia del líquido elemento o su presencia, obligó a los hombres a buscar los medios necesarios para proveerse de ella o contenerla. Así, por ejemplo, para las culturas maya, inca, azteca, egipcia, mesopotámica, india y china, conforme las definiciones de el interés de nuestro estudio, el hecho de la condicionante del elemento natural es básico, puesto que aquello llevará a la demostración de la influencia radical de la ecología en la cultura.

En las antiguas cosmogonías, de acuerdo con Eugenio Turri<sup>7</sup>, los ríos eran elementos sagrados en los que se encarnaba la eterna huída de las cosas, en un sentido heraclitiano. En la China antigua se los asimilaba al dragón, símbolo de la renovación cíclica de la vida. En general, eran considerados fuentes de fecundidad y vida, vínculo entre el origen y el fin, entre el principio y el todo, en un ciclo eterno y purificador que es también el del alma humana.

En la realidad espacio temporal, los ríos ejercen sobre los hombres y sus actividades una influencia que, con frecuencia, es doble y contradictoria: fecundan y destruyen, atraen y rechazan unen y dispersan suscitan fuerzas que son benéficas y maléficas. Pero al hombre siempre le quedó la facultad de privilegiar una u otra de estas tendencias opuestas, aprovechando o dejando pasar las grandes posibilidades que los ríos ofrecen para orientar la historia y organizar el espacio.

Desde la prehistoria, los seres humanos han utilizado siempre los

---

7. El Correo de la Unesco, Los Ríos y el Curso de la Historia, 1983, pág. 4.

ríos para orientarse geográficamente. Fue junto a ellos que se produjo el alba de las civilizaciones agrícolas, las primeras que posibilitaron que el hombre orientara, conforme a los intereses humanos, la naturaleza. Y en la antigüedad, junto a los grandes ríos, se desarrollaron las civilizaciones que imprimieron un nuevo curso a la historia. Estas civilizaciones fluviales constituyeron factores decisivos para la utilización de las técnicas que dieron vida al neolítico.

El historiador francés Lucien Fabvre, autor de una concepción "histórica y posibilista de la geografía", utilizó la noción de punto de apoyo para definir el marco natural en que el hombre se establece<sup>8</sup>. Son, en tal sentido, puntos de apoyo las llanuras aluviales por las que fluyen los ríos, las montañas en que nacen, las costas en donde desembocan en el mar, es decir los marcos naturales habitables o no, más o menos acogedores u hostiles, que han atraído a los hombres y en que éste ha construido su historia de manera más o menos lograda y feliz. Pues bien, los ríos son los puntos de apoyo de estos otros puntos de apoyo que son las llanuras, de esos trampolines que imprimieron a la civilización humana un desenvolvimiento inusitado y le permitieron "lanzarse a la conquista de la naturaleza".

Luego, otros factores según Fabvre, influenciaron en el curso de la historia. En efecto si la historia dependiera de los ríos y no de los hombres, sería imposible explicar las civilizaciones que como la europea se han abierto camino en marcos diferentes. Esta observación permite, precisamente, comprender mejor cuál ha sido el papel histórico y la función civilizadora de los ríos, así como los límites de las civilizaciones fluviales.

Si se considera el caso de Europa, se observará que las etapas de su evolución han tenido, sucesivamente, por escenario las riberas de pequeños ríos desde el Tíber hasta el Rin, pasando por el Támesis y el Danubio. Pero a la hora de determinar los factores geográficos que permitieron la continuidad de su desarrollo, se deben tomar en consideración otros espacios de comunicación distintos de las cuencas

---

8. Idem.

fluviales, en particular los mares, esas llanuradas, de acuerdo con la expresión de Fernand Braudel, comenzando por el Mediterráneo, donde los europeos vivieron sus primeras experiencias culturales, tejieron sus redes de intercambios e iniciaron una expansión que, desde la cuenca mediterránea, se orientó hacia el Atlántico y los demás océanos. Argumento que, simplemente, sirve para demostrar el desarrollo histórico en función de los mismos ecosistemas, puesto que los ríos, forzosamente, convergen a un mar y los seres humanos que vivían con ellos y por ellos, terminarían también a sus orillas y adentrándose en él. Entonces, no es fácil concluir con Fabvre que no eran los ríos, sino los hombres los que determinaron las civilizaciones; más correcto sería decir que fueron esos hombres y esos ríos.

Pero más aún, si bien se puede argumentar que las civilizaciones de los ríos, se tornaron, tarde o temprano, en estáticas, solamente gracias a estas venas del planeta hubo pueblo como el árabe, que haciendo suyas las experiencias de las civilizaciones fluviales, logró penetrar hasta las selvas húmedas de la zona ecuatorial e incorporar, tempranamente, a la civilización occidental algunos recursos naturales que generaron un importante desarrollo alimentario.

Aparte de todo esto, cada uno de los pueblos ha sabido identificarse psicoculturalmente con los ríos en cuyo territorio se asentaron. Los chinos lo hicieron con el Amarillo, río peligroso, benéfico pero impetuoso, que como se dijo antes se lo ha identificado con el dragón. A su vez el Volga ha sido el río por excelencia, la ma (madre) cuyo papel es esencial en el mundo ruso: tras atravesarlo, los rusos se extendieron hacia el este, anexionándose el mundo de las estepas y uniendo Europa con Asia. El Nilo fue el determinante ecológico del antiguo y moderno Egipto, hacia él convergía el Faraón anualmente para bendecirlo. En fin, el Missisipi, el Congo, el Amazonas, rodeados de selvas y pantanos, estaban, tanto en la tierra, como en el corazón de los hombres. Pero lamentablemente, hoy los ríos ya no son los modeadores de culturas y civilizaciones, fuentes de fecundidad, sino simples vías de comercialización y explotación e incluso secundarias contaminadas y ya no constituyen los puntos de apoyo que fueron en el pasado y aunque aún aparezcan arquétipicamente en los sueños de los hombres, en realidad solo están expuestos a los peligros que la tecnósfera pende sobre ellos.

A más del agua, otros elementos naturales que han tenido que ver con el apareamiento de las culturas son definitivamente, los vegetales. Inventada por la mujer, la agricultura se convirtió en el sustento del hombre y los animales domésticos, condicionando sus formas de vida, motivando su capacidad inventiva y presentándole constantes desafíos de cómo lograr el fruto de la tierra. La diosa Gea de los griegos y las posteriores divinidades, seres idionicios de la misma nacionalidad que míticamente representarían la actividad de la siembra, la cosecha y la satisfacción del consumo de los frutos y las mieses; los calendarios anuales se encontraban regidos, sustancialmente, por las fechas de siembra y de cosecha y el sentido de la fiesta que le es tan caro al ser humano, tuvo siempre como referencia las estaciones del año y las manifestaciones de la naturaleza.

El cultivo agrícola dio paso a las costumbres alimentarias y así determinados pueblos optaron por consumir los granos como alimentación base y otros los tubérculos, llamando a los dos tipos de sistemas; semicultura al primero y vegecultura al segundo<sup>9</sup>.

De acuerdo con Sanoja la vegecultura ha caracterizado a las regiones tropicales del bajo Nuevo Mundo, en especial el norte de Sudamérica, las Antillas y el Sur de Centroamérica así como las áreas selváticas del sureste de Asia.

La planta que mayor importancia económica adquirió en el primero de los casos fue la "Manihot esculenta Crantz" o yuca, que era complementada con el cultivo de la papa dulce, batata o camote (ipomea patatas) y en regiones determinadas del noreste de sudamérica, posiblemente con una variedad de Dioscorrea americana (D. trifida o mapuey) y rizonas como el Laren o arrowroot (Marunta arundianacea). en algunas regiones de Sudamérica, la domesticación de las plantas vegetativas marchó también a la par de la domesticación del maní, oleaginosa cuyos frutos con alto contenido de materias grasas, representaba un recurso importante para la obtención de proteínas.

---

9. Los Hombres de la Yuca y el Maíz, Mario Sanoja Monte Avila Editores, 1982, págs. 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30.



Aparte de los cultivos en las llanuras tropicales, se generaron otros en pisos montañosos de altura, sobretodo en las zonas andinas. Así la papa (*solanum tuberosa*), el ulluco o melloco (*ulluc tuberosum*), el ñuño (*tropaeolum tuberosum*), la aracacha (*racacha sp.*). Algunos autores como Sauers (1952), han sugerido la posibilidad de un origen único para toda la vegecultura del Nuevo Mundo, sin embargo Sanoja cree que las evidencias arqueológicas y etnográficas tienden a indicar que aquellas plantas podrían más bien considerarse como formando parte de un ecotipo de la semicultura compartiendo su importancia para la dieta indígena con plantas semillera como la quinua (*chenopodium*), los frijoles, etc. Conformación similar basada en la combinación de plantas vegetativas y semilleras con predominio económico y social de esta última, parece haber existido también entre los grupos mayas de Yucatán.

En el sureste de Asia y Africa de acuerdo con el mismo autor, predominó el cultivo de diversas variedades de *Discorrea*, aunque las comunidades de vegecultores, aparentemente complementaron su actividad productiva de alimentos con la recolección de frutos silvestres que requerían solamente de una protección limitada por parte del hombre y la proporcionaban en forma regular provisión de alimentos.

Las evidencias más antiguas sobre la práctica de vegecultura, se hallan en el Lejano Oriente, donde los investigadores han puesto de manifiesto la posible quema intensiva de vegetación por parte del hombre de Taiwan a partir de ciento diez mil años antes de Cristo. Es posible que esta actividad estuvo relacionada con la agricultura de roza y quema y el cultivo de raíces, aunque la ausencia de otras evidencias arqueológicas más firmes no permite formular un juicio definitivo.

Otro centro de vegecultura habíase originado posiblemente en el occidente de Africa alrededor del 3.000 A.C., en la región limítrofe entre la selva y la sabana al sur del Sahara, basada en el cultivo del ñame (*discorrea cayenensis*) y la palma de aceite, *Elaeis Guineensis*, cuya utilización, conforme hallazgos botánicos realizados en el norte de Africa podría remontarse a 3.000 ó 4.000 a.C., razón por la cual, hay autores que sugieren, la mayor antigüedad de la vegecultura en Africa en relación a la semicultura, e incluso que fueron los cultivadores de ñame quienes primero desarrollaron el uso de gramíneas locales halladas silvestres en

sus campos de cultivo. La presencia de objetos líticos clasificados como azadas en las industrias Sanjoense y Lupenbansiense del Congo Cental y al oeste de Africa, ha sido considerada como indicadora de útiles para excavar ñames y otros materiales volcánicos subterráneos. Todo lo cual implicaría que cronológicamente, el inicio de la recolección de raíces, tubérculos y rizonas, podría fecharse en aquellas regiones en un período que iría desde lo cuarenta mil hasta 16.000 años a.C.

La extensión que los europeos hicieron de los productos agrícolas americanos a partir del siglo XVI modificó la vegetultura africana, con la introducción de la *Manihot esculenta* Crantz, llevada posiblemente desde el Brasil por los portugueses.

Obviamente los hábitos alimenticios, condicionaron los agrícolas y por ende los culturales, lo que aporta enorme significación al título del libro de Sanoja, "Los Hombres de la Yuca y el Maíz", o a la novela del guatemalteco Miguel Angel Asturias, "Hombres de Maíz", lo que no deja de estar relacionado, con la leyenda azteca del aparecimiento de los seres humanos, sobre la faz del Planeta, la que decía que solamente cuando los dioses utilizaron, como materia prima para la creación del hombre al maíz, éste perduró.

La semicultura, es decir, las prácticas agrícolas, encaminadas a obtener semillas para la alimentación humana, se desarrollaron en tierras tropicales bajas y también en altas y parece que alcanzaron su mayor nivel de eficiencia durante el período prehistórico en las regiones semiáridas subtropicales con estaciones más diferenciadas.

Los frijoles constituyeron el conjunto básico de plantas que dominaron el contexto vegetal en los orígenes de la semicultura en el nuevo mundo, aunque a ellos se agregaron el chenopodio, el amaranto y la setarea, en asociación con cucurbitáceas y otras plantas frutales. Posteriormente una vez que la tecnología agraria fundamental del sistema había sido ya desarrollada, se agregó el maíz, planta que aunque conocida desde tiempos antiguos tuvo que sufrir profundas transformaciones morfológicas y genéticas por parte del campesino indígena antes de convertirse en un cultivo económicamente rentable. El conjunto de plantas mencionado, presentaba en general, una mejor adaptación a las

bajas temperaturas, no solamente en las regiones altas, sino también al régimen estacional de los territorios ubicados en las latitudes al sur y al norte del trópico en el nuevo mundo.

En forma semejante a la vegetación, los orígenes históricos de la semicultura parecen ser bastante antiguos tanto en el viejo como en el nuevo mundo. Por ejemplo en Tailandia, las evidencias arqueológicas y paleobotánicas, indicarían la presencia del protocultivo o protodomeesticación de frijoles, el arroz y ciertas legumbres hacia 8.000 años a. C. en el sitio de Spirit Cave, ubicado en el valle del Banyan.

El arroz gramínea de tanta difusión actual, fue domesticado hacia el 6.000 ó 4.000 a. C. en el sureste de Asia por agricultores que colonizaron la parte superior de los valles fluviales como parece indicarlos el sitio de Non-nok Tha también en Tailandia.

De acuerdo con el investigador Hardland (1977: 372), el origen de la domesticación del arroz podría hallarse también en los cultivos de taro, que se efectuaban en terrazas irrigadas donde aquella planta crecería como hierba silvestre.

A comienzos del siglo el científico soviético, Nicolai Vavilow llegó a establecer alrededor de siete centros mundiales de domesticación de granos, en la prehistoria; su tesis estribaba en que aquéllos sitios debieron contener importantes bancos genéticos puesto que a pesar, del fuerte monocultivo, no se deterioraron biológicamente las plantas. Estos centros de semicultura, conocidos como Vavilow, en homenaje a su descubridor, mantienen su importancia en la actualidad, puesto que solamente en función de la existencia de plantas silvestres, emparentadas con las gramíneas actuales, será posible que éstas sobrevivan y sigan generando la proteína que el hombre requiere.

Pero aparte de estas especulaciones botánico alimentarias, lo que llama la atención es la coincidencia de algunos de estos centros, con importantes culturas, así por ejemplo, los Andes con los Incas, Tailandia, constituyó un importante foco civilizatorio en el Asia, Israel en el Medio Oriente y al sur del Sahara, también se produjeron culturas de relieve.

Todas las cuales son muy antiguas y se ligan incluso a expansiones de tipo religioso.

Los granos constituyeron fuentes importantes para desarrollar la imaginación mítica del hombre. El arroz para los asiáticos adquiría las características de un buen abuelo barbado y generoso, que en ocasiones desaparecía, dejando a sus nietos con la sensación de orfandad.

El trigo para los mediterráneos, tuvo tan honda significación que ha sido objeto de preocupación religiosa, desde la mitología griega hasta el cristianismo. Así el favor de los dioses, consistía en buenas cosechas de la alimentación base (o sea, trigo y frutas), por ello Homero se expresa en la "Odisea" de la siguiente manera:

"¡Oh, mujer! ningún mortal sobre esta tierra infinita podría censurarte, pues tu gloria llega al anchuroso cielo como la de un Rey eximio y temeroso de los dioses, que impera sobre muchos y esforzados hombres, defiende la justicia, y al amparo de su buen gobierno la negra tierra produce trigo y cebada, los árboles se cargan de fruta, las ovejas paren crías robustas, el mar da peces, y son dichosos los pueblos que le están sometidos" 10.

El gesto de Jesucristo de consagrar el pan como su cuerpo y el vino como su sangre, de acuerdo con el historiador católico Arnold J. Toynbee, se remontaría al culto de adoración de la tierra, siendo por tanto la misa una ceremonia de raigambres cósmicas. No puede pasar desapercibido el hecho de que la extensión del cristianismo significó en cierta manera una imposición ecocultural, puesto que obviamente Jesucristo, lo que hizo en la última cena fue tomar la alimentación base de los mediterráneos, la que más tarde, sobretudo en América sería asimilada en desmedro de otros granos y frutas.

---

10. Citado en: "La Ecología de las Civilizaciones Antiguas", J. Donald Hughes, pág. 91, Fondo de Cultura Económica, 1975.

Las reformas acaecidas sobretodo en la iglesia latinoamericana, luego del Concilio Vaticano II y las reuniones de Medellín y Puebla, han producido cierta variabilidad, desde luego muy localizada de los ingredientes con los que se celebra la misa puesto que algunos sacerdotes han llegado a oficiarla con maíz tostado y chicha, y en casos aún más extremos, misioneros en la región amazónica, lo han hecho, ornamentándose como chamanes, utilizando las purificaciones de los indígenas en las mismas cascadas, consagrando la yuca como el cuerpo de Cristo y nuevamente la chicha como su sangre.

Más allá de una larga, compleja discusión dogmática y litúrgica, el sincretismo al que se ha llegado, para ciertos cristianos, podría confirmar la cosmicidad de Cristo, puesto que las formas usadas para la misa, serían agro culturales, o más correctamente ecoculturales, siendo lo importante la espiritualidad del hecho.

Volviendo al tema se puede simplemente concluir, sobre la condicionalidad tan extrema que presentan las culturas vegetativas y la de las semillas que por otro lado se han expandido en el mundo a tal extremo que en la actualidad por ejemplo el arroz y el maíz pueden ser considerados como universales y más aún en lo que se refiere a las vegetoculturas, su aporte a las naciones noreuropeas ha sido enorme, puesto que sin la papa suecos noruegos y alemanes, no hubiesen contado con una alimentación barata que les impulse su crecimiento económico.

## **LOS BOSQUES Y LAS SELVAS MODELADORES DE SIMBOLOS**

El papel arquetípico del árbol en la vida de los hombres y los pueblos ha quedado fehacientemente demostrado, así todos los pueblos cuyo desarrollo se forjó en las cercanías de los bosques o dentro de ellos, los constituyeron en objetos de adoración, que a pesar de las posteriores deforestaciones y por lo tanto la extinción física de los árboles, subsistieron como mitos en los sueños y anhelos de los hombres.

Carl Gustav Jung<sup>11</sup>, sostiene que los alquimistas medievales, vivenciaban con mucha frecuencia el simbolo del árbol, habiéndoles servido de modelo el árbol del paraíso, el que no siempre aparece cargado de manzanas, sino frutos-sol y frutos-luna, es cuando también cobra Sentido la restitución simbólica que del árbol de la vida hicieron los luteranos en el siglo XVI, ampliando el sentido del árbol de la navidad el que no sería, solamente un recuerdo estacional del verdor de la primavera y el estío, sino el mito mismo de la vida.

James George Frazer, en su libro "La Rama Dorada", otorga gran importancia al culto de los árboles y de paso arroja, imortante información ecológica histórica cuando sostiene que Europa estaba cubierta de inmensas selvas virgenes y en la que los escasos claros deberían parecer a modo de islas en un océano de verdor. "Hasta comienzos del siglo primero antes de nuestra era la selva herciniana se extendía hacia el este del Rhin a una distancia a la vez basta y desconocida; los germanos que fueron interrogados por el César dijeron que habían viajado durante dos meses a través de ella sin alcanzar su final. Cuatro centurias después fue visitada por el Emperador Juliano, y la soledad, oscuridad y silencio de la selva parece que hicieron profunda impresión en su naturaleza sensible. Declaró que no conocía nada semejante en el Imperio Romano"<sup>12</sup>.

El mismo autor señala más adelante que hasta el siglo cuarto antes de nuestra era, Roma estaba separada de la Etruria Central por la temible selva Cimianiana, que Tito Livio compara con los bosques de Germania; ningún comerciante según este historiador romano, penetró nunca en sus soledades impracticables, y si se consideró aventura temeraria la del General romano que después de enviar dos exploradores a registrar sus intrincadas espesuras, condujo al ejército por la selva tomando un camino por las lomas boscosas.

---

11. Psicología y Simbólica del Arquetipo, C. G. Jung, pag. 168-169, Editorial Paidós, 1977.

12. La Rama Dorada, James George Frazer, pag. 142-143, Editorial Fondo de Cultura Económica, Meexico, 1986.

Los primeros templos germanos, los habrían constituido los bosques naturales. Los druidas adoraban al roble y es probable que la antigua palabra santuario, haya tenido idéntico origen y significado a la antigua *nemus*, un bosque o boscaje abierto que sobrevivía hasta comienzos del siglo con el nombre de *nemi*. Frazer, habla sobre la severidad del culto en su primeras épocas, las que puede deducirse de las penas feroces que señalaban las antiguas leyes germánicas, para el que se atrevía a descortezar un árbol vivo: cortaban el ombligo del culpable y lo clavaban a la parte del árbol que había sido mandada obligándole después a dar vueltas al tronco de modo que quedasen sus intestinos enrollados al árbol (a pesar de la monstruosidad del hecho para los parámetros morales actuales, aquel castigo intentaba una reparación de orden ceosmico, es decir reemplazar la corteza muerta por un sustituto vivo tomado del cuplable, se trataba de un intercambio de vida por vida, la de un hombre por la del árbol).

Otro ejemplo digno de emocionarse de estas relaciones humanas con la vegetación arbórea, es la de los indígenas que habitaban la cuenca de Missouri, el que al crecer por la ríada de primavera arrastra parte de sus riberas y algún árbol corpulento cae en el río, hecho que inducía a la creencia de que los árboles cuando esto ocurre lanzan gritos, mientras las raíces están todavía sujetas al suelo y hasta que el tronco cae con estruendo a la corriente, constituyendo un pecado por tanto, cortar un árbol considerado como vivo, lo que obligó a aquellos indígenas al uso exclusivamente de los árboles caídos y desenraizados por causas naturales. Algunos de los indios más viejos y crédulos (hasta antes de su extinción) afirmaban que muchas de las desgracias de su pueblo fueron causadas por esta desconsideración moderna a los derechos de los álamos vivientes.

En el Africa las ceibas gigantes, en Australia, los árboles de la región Central, en las Filipinas la creencia de que los abuelos, fallecidos habitan en los árboles, reafirman la universalidad del símbolo y por ende una relación, psico social cultural entre los bosques y los hombres, entrañable, la cual aparte de todos los trastornos vitales que la gran tecnología produce, se generarán con la deforestación también alteraciones anímicas.

## UN INTENTO DE APROXIMACION A LA SABIDURIA ECOLOGICA DE LAS CULTURAS ABORIGENES

A lo largo de esta exposición, en el intento de buscar las interrelaciones de la ecología y la cultura, y en el proceso hemos encontrado que el hombre en sus primeros tiempos, si bien presionó a la naturaleza y produjo notables cambios sobre la biocenosis, tal fenómeno ocurrió más en unos pueblos que en otros. Así por ejemplo los mediterráneos devastaron mas que los germanos y, por otro lado existieron grupos humanos mucho más propensos a la cría y domesticación de animales, que a lo cultivos agrícolas.

Los africanos lograron domesticar un número sumamente alto de animales que con el tiempo retornaron al estado salvaje, habiendo preferido especies introducidas del Asia que aparentemente eran más manejables; en cambio los americanos incursionaron mucho más en los cultivos agrícolas, logrando una gran variabilidad de productos y utilizando con bastante eficacia las marcadas diferencias ecológicas entre los diversos pisos montañosos, siendo éste último caso de gran interés para el momento planetario puesto que el extremo grado de pastizalización al que se está llevando a las tierras fértiles del planeta, obligarían a pensar seriamente en la necesidad de cierto retorno a las semiculturas y vegetoculturas, las que podrían satisfacer las necesidades humanas mucho más adecuadamente que el crecimiento y expansión de la proteína animal

El rudo golpe, que la introducción de prácticas agrícolas europeas, produjo en América ha impedido el desarrollo de lo que constituyó una verdadera ciencia agrícola andina por ejemplo, la que hasta ese momento había alcanzado un significativo desarrollo, el que se vio no solamente interrumpido, sino en ocasiones casi anulado; habiéndose cambiado la relación armónica del indígena con la naturaleza puesto que a el se lo convirtió según el decir de Joshua Dickinson<sup>13</sup>, en un campesino al estilo europeo, abandonando sabias prácticas agrícolas y anhelando frenéticamente la posesión de ganado, todo lo cual le llevó a insensibilizarse

---

13. DICKINSON JOSHVA: Una perspectiva ecológica sobre el Desarrollo, INVERCIENCIA, Vol. 6, N° 1, enero-febrero, 1981.



paulatinamente frente a la naturaleza y por ende a efectuar talas y desmontes gravemente destructivos.

La sabiduría ecológica se habría mantenido en pequeños reductos humanos que viven en las selvas, particularmente en la Amazonía. Ese por ejemplo sería el caso de los achuar, de acuerdo al estudio que el investigador francés Philippe Descola ha efectuado y en que se demuestra un manejo conforme a la ecología de la selva. Dentro de los planteamientos que los grupos ecologistas deben hacer al país para conseguir un verdadero desarrollo, es decir una adecuada calidad de vida la que debe ir en armonía con los ecosistemas, obviamente se considerará la investigación, rehabilitación y adaptación de las antiguas tecnologías indígenas la sistematización de sus principios y la divulgación de los mismos. Pero para ello no bastan las buenas intenciones, ni tampoco la mitificación moderna del pasado ni la explotación política de los aborígenes, sino la confrontación franca y leal con ellos, lo que conlleva el que asimilemos el hecho del mestizaje y la inscripción a la cultura occidental, aunque ese proceso fue violento, siendo indispensable el apareamiento de un verdadero humanismo que permita asimilar, sin exclusión ni represión las dos fuentes de nuestro origen.

Valorando la sabiduría indígena y popular y llevándole a la categoría de un conocimiento sistematizado es probable que logremos entregar una alta contribución a la humanidad que como bien dice la Carta Mundial de la Naturaleza (el instrumento de aceptación internacional más claro históricamente en relación a la ecología) depende del funcionamiento ininterrumpido de los sistemas naturales que son fuente de energía y de materias primas. Que la civilización tiene sus raíces en la naturaleza la que moldeó la cultura humana e influyó en todas las obras artísticas y científicas, y de que la vida en armonía con ella ofrece al hombre posibilidades óptimas para desarrollar su capacidad creativa, descansar, ocupar su tiempo libre, en definitiva vivir.

Esto es lo que milenariamente, comprendió el indígena americano y es el gran legado que nos han entregado sus descendientes.

# TESIS PARA LA DISCUSION DE LA POSIBILIDAD DE ENCUENTRO DEL PENSAMIENTO OCCIDENTAL Y EL PENSAMIENTO INDIGENA

*Gerardo Chacón Padilla\**

## 1. ALGUNOS SUPUESTOS

Se habla de la posibilidad o realidad de un sincretismo cultural en el que hubiesen ya confluído, armónicamente, el así llamado pensamiento occidental y/ el saber o pensamiento indígena. ¿Es verdad esto? ¿De que modo se manifiesta?

Al hablar de posibilidades de encuentro del pensamiento occidental y de pensamiento indígena, planteamos como hipótesis, algunos supuestos:

- Existe algo que se denominaría pensamiento occidental, caracterizado por una fuerte tendencia a la logicidad o racionalismo.
- Existe algo que podríamos llamar pensamiento indígena, que sería la expresión de síntesis histórica a la que ha arribado la mezcla del saber indígena con las expresiones menos lógicas de la cultura hispánica y occidental que se han impuesto por la fuerza y la convivencia desde la Colonia.

---

\* Dr. en Filosofía. Estudios de Post -grado en la Universidad de Bielfild, Alemania Federal. Autor de varios artículos y del libro "Educación Popular".

- Estos dos fenómenos culturales se encuentran separados y esa separación consiste en la subordinación del pensamiento indígena al pensamiento occidental, entendido como el único válido u objetivo.
- Es indispensable repensar las posibilidades de encuentro, de superar esta antinomia porque, de alguna forma, allí se juega el destino no solo de una cultura actualmente escindida, sino el sentido mismo de lo que somos, es decir, de nuestro mestizaje.
- Existe ya un sector cultural mestizo que vive una ambigüedad de valores que se traduce en la praxis, en una radical indefinición; pero que, a la vez, es la más avanzada anticipación de una síntesis cultural, que no niegue ni sobreponga ninguna de las fuentes de esa identidad mestiza. Esa síntesis todavía imperfecta de saberes es lo que podríamos denominar el saber popular.

## **2. DESARROLLO DE LOS SUPUESTOS**

### **¿A qué denominamos pensamiento occidental?**

Esta es una categoría cultural que, como tal, engloba su circunscripción geográfica. Hace referencia al modo especial de ejercer la facultad de entendimiento que, por las condiciones históricas, se ha hecho común en el ámbito europeo y desde allí ha pasado, con mayor o menor éxito, al resto del mundo. Este especial modo de ejercer el entendimiento se caracteriza por la capacidad de abstraer el proceso lógico o del pensar, de las condiciones concretas y elaborar modelos y objetos puros, esenciales, sobre los que juega el intelecto.

Este es un trabajo personal, de la conciencia o intelecto individual, que incluso se ve perturbado cuando hay influjos exógenos o del medio que no permiten pensar al intelectual

Sin duda que el descubrimiento de la ciencia, del intelecto e incluso de la voluntad individual es un hecho positivo, porque permite hablar de autorealización, de libertad y responsabilidad personal; pero no es la única forma, ni de hacer ciencia, ni de actuar responsable y moralmente.

Se conocen formas de conducta comunitaria de los indígenas que, amparadas en una ley tácita, permiten, por ejemplo la venganza grupal. Nuestro espíritu occidentalizado se estremece al pensar casos de estos y por eso, en la España que fue potencia de occidente, Lope de Vega, hizo del caso de Fuenteovejuna una pieza mayor en teatro, que estremece por la "irresponsabilidad" de un acto para el que buscamos siempre un responsable.

Occidente elaboró una forma de acercarnos a las cosas, a las personas, a Dios, a toda realidad, que consiste en analizarlas, liberados de ese asombro original que obligó al hombre a pensar. Liberado del asombro, del amor, de la emoción, del sentimiento, de la intuición, el hombre occidental piensa ser objetivo frente a las cosas, es decir supone que las entiende tal como son. Y la ciencia, capaz de reproducir fenómenos naturales, parece darle la razón.

El orgullo racionalista de occidente le llevó a imponerse como tarea la de ilustrar primero a su pueblo y después al resto del mundo, "hacerles seres humanos en cuanto sea posible", decía un defensor de la conquista de los indígenas de América. Este saber necesitó, entonces, del poder y viceversa. Un viejo proyecto desde la época de Platón en Grecia, resucitaba cada cierto tiempo, intentando construir esa República donde gobernaban los más racionales y estaba proscrita la poesía, la música, el arte y toda clase de mito, aunque fuesen los grandes mitos y epopeyas, las visiones enormemente trágicas de los hombres que plasmara Homero.

La obra de Shakespeare **La Tempestad** ejemplifica este esfuerzo de occidente de dar la sabiduría a los pueblos. Próspero es el personaje ilustrado, el sabio que enseña a hablar a los primitivos de América. Les enseña el lenguaje, el único lenguaje según ellos, el lógico, sistemático, lenguaje de occidente. Porque Calibán, Caribe, Canibal, que son términos idénticos para ellos, no sabía hablar. Los sonidos naturales que pronunciaban no podían ser los de un sujeto científico que analiza y sistematiza el objeto, esto es del que descompone y vuelve a componer mental, e incluso prácticamente, la realidad.

En efecto, no es que el indígena no tuviese la capacidad de descomponer y volver a componer mental, abstractamente, la realidad,

sino que una intuición profunda, nacida de las relaciones armónicas con ella, le decía que muy posiblemente si la descomponía, mental o prácticamente, no pudiese volver a componerla, por lo que vistió de carácter sagrado a esa realidad.

¡Mitos! dijeron los de occidente y se lanzaron a destruirlos: hay que cambiarlos de mentalidad, hay que hacerlos hombres en lo que sea posible... y sin embargo, hay tantas cosas que los racionalistas descompusieron ya en su ciega fe de que la razón no puede más que progresar.

### ¿A qué denominamos pensamiento indígena?

No es un saber indígena seguramente el que nos queda. Hace tanto ya que el molino de la historia muele sobre lo que fue la sabiduría de nuestros antepasados. Sin embargo, existe algo propio y diferente a ese pensar de juicios y raciocinios lógicos.

A toda revolución cultural preconizada por la clase dominante, cansada de la "ignorancia" de sus pueblos, estos se opusieron, permanentemente, creando su propio lenguaje, su propio argot, y se burlaban de las falsas representaciones de la ciencia, oponiéndose al intento de reducirlo todo a la dualidad del sujeto que juega con su objeto. El juego del universo se reveló a los indígenas y continuó revelándose al pueblo mucho más sorprendente que la simplicidad del juego captado por el científico y en todos los resquicios no incorporados por la lógica racionalista armaban alegre y tenazmente su conspiración.

De esos vacíos en los que el pensamiento lógico no lograba poner sus pegotes, su cementina descalcificada, en esos resquicios brotaban plantas de otro saber, a veces más sabio, el saber autóctono. Ese saber brotaba de la resistencia a lo impuesto y también utilizaban elementos reformados de la cultura dominante, pero nunca hubiera sido posible ninguna resistencia, ningún saber popular diverso si no hubiera existido allí una raíz profunda en el tiempo, en el destiempo del mito y la experiencia propia de un pueblo.

"A diferencia del greco-occidente, dice Hernan Malo, para el hombre autóctono... el mundo sigue siendo su morada. Lo que en él se da... son, a la postre, sus compañeros de suerte. Ante la imponentia de lo que es, intuye que en el fondo hay una comunidad de ser y de destino, y en tal sentido, una afinidad radical, que se concretiza en:

- a). el hecho de la Vida;
- b). la comunidad de sufrir y morir;
- c). la coherencia de lo tópicamente incoherente;
- d). la certeza de un ser superior del que participamos todos;
- e). la constancia de la armonía con el mundo;
- f). la actitud no de experiencia, sino de contemplación y encuentro con el mundo".

**¿A qué denominamos saber popular y por qué no es la síntesis buscada?**

Estas formas de hacer acopio de orientaciones para la vida se han modificado; pero están presentes en el saber que llamamos popular, encarnado por el pueblo indígena y mestizo. Que esto no es ciencia o saber dirán ; pero ¿qué otra cosa es el conocimiento sino orientaciones para la vida, surgidas del ineluctable encuentro con las cosas, con lo otro y con las exigencias de la esperanza?

Se afirmará que este saber decantado en el pueblo no es sistemático, que se rige solo del tradicionalismo, del acriticismo, que es principio de los errores, del estancamiento y subdesarrollo de las clases populares.

Este punto de vista es completamente eurocéntrico. La inteligencia racionalista, tecnocrática de nuestros países debe ser autocrítica y mirar la serie de errores que su propio punto de vista ha causado y reconocer que es, más bien, admirable cómo el pueblo ha subsistido a pesar de las fallidas experiencias de los sabios temporales que arruinaron la economía, la política, la educación o lo que fuera, a través de la imposición de sus modelos, cuando el poder estuvo en sus manos.

Y cuando nos preguntamos cómo pudo, a pesar de todo, salir

adelante el pueblo, la única respuesta posible es porque detrás de la sabiduría refulgente del especialista, del ilustrado de su tiempo y de su fracaso, hay un pasado en el que subsiste un saber, hay una cosmovisión y en ethos que alimenta desde la profundidad de la memoria de los pueblos los actos más sabios de la vida diaria de los hombres y las grandes decisiones históricas de las clases populares.

Por eso, con nuestro desarraigo nos admiramos al oír de labios de gente del pueblo palabras sabias, definitivas, sobre las expectativas de los hombres. Hay un saber que viene de siglos. Por ello es un profundo error creer que todo el saber se adquiere en libros, en la escuela, con profesores y no en la vida y en la práctica del trabajo. El pueblo actúa, entonces, en consonancia con esas características; pero sin conciencia de ellas y casi avergonzado de sus prácticas. Por eso, en público, gusta manifestarse de diverso modo, haciendo alarde de otro tipo de cultura, destruyendo a veces, los ingentes logros obtenidos con ese saber natural que viene de los tiempos.

Sin embargo no todo es negativo en el aporte del pensamiento occidental. La actitud analítica, racionalista, la organización, etc., permiten al individuo beneficiarse de importantes descubrimientos, de las causas de los hechos, de sus consecuencias, etc.

El problema radica en la casi absoluta no compenetración de estas formas de pensamiento en la interioridad del sujeto.

### **Es necesario superar esta separación**

Se dice que lo propiamente humano es el encuentro. Lo que hay precisamente entre los humanos es el diálogo, la comunicación, la relación con la naturaleza, con los otros hombres y con lo trascendente.

Pero esta comunicación posible no es siempre encuentro positivo; lo será si hay respeto de lo otro; pero si no hay ese respeto a la alteridad, sino la cosificación de las personas, entonces todo se pierde en la ambigüedad. Esto aconteció en la conquista y colonización de nuestros pueblos. No fue obviamente un diálogo, un encuentro, fue una imposición de un pensamiento sobre otro. El pensamiento indígena

recluido en su núcleo íntimo, solo aceptó revestirse de mediaciones, de expresiones externas de un aparente cambio de mentalidad. Esta es la ambigüedad o separación que observamos a nivel general en nuestro pueblo y, aún, en la misma inteligencia de los grupos ilustrados.

Sin embargo, toda ambigüedad debe ser superada, debe ser dilucidada. Actualmente, nuestro mestizaje no ha sido todavía asumido. Pero, por otra parte, es la posibilidad única de encontrar nuestra identidad nacional, nuestra unidad en la diversidad. Somos mestizos racialmente, somos mestizos culturalmente, con preeminencia del pensamiento occidental o del indígena, según la clase social, la educación y otros influjos del medio; y la solución al problema no es renunciar a ninguno de ellos. En nuestra experiencia de mestizaje puede estar la clave de superación de esta yuxtaposición.

El mestizo es nuestro tipo nacional. El mestizo es el que encarna, tanto la raíz española y la cultura occidental, como la sangre y la tradición indígena.

Muchos no estarán de acuerdo porque dirán: es un personaje sin raíces, sin carteles de nobleza, de escaso prestigio intelectual e incluso ético, a diferencia de los españoles o indígenas, los cuales, desde la cultura occidental o desde la autóctona, presentan una raigambre histórica.

Otros en cambio la presentarán como un ser caracterizado por su destreza, energía y capacidad de adaptación y como el único capaz de salvar la herencia indígena en los difíciles trances de la aculturación. Para muchos aparecerá como el único que puede "reelaborar las tradiciones indígenas que custodian los indios, a veces con un nivel de fijeza folklórica.

Hay quienes afirman: si el mestizo es el habitante principal de nuestras patrias, ellos pueden constituir los elementos de una cultura viviente y actual y nada justifica cancelar nuestra historia en beneficio de la idealización de un pasado desaparecido, sea este español o indígena.

Los mestizos deben constituir pues, por una parte, el resguardo en la identidad nacional de los valores éticos y filosóficos de la tradición



indígena, al mismo tiempo que concilian en su humanidad el otro humanismo del racionalismo occidental.

Nosotros no queremos enfocar este asunto desde un racismo mesticista; pensamos que el diálogo de civilizaciones puede ser todavía posible y que el mestizo tiene una ventaja enorme para entender y rescatar los valores de estos dos mundos, pero nos referimos, sobre todo, al mestizaje cultural en el que todos estamos insertos, nos referimos a esa realidad nacional de la cultura plural, mestiza, en la que todos nos encontramos.

El hombre de los Andes bebe, desde su infancia, el aire, el semblante de un paisaje quebrado, hondo, desnudo de árboles, donde el ojo humano alcanza inmensas distancias pobladas por una orografía abrumadora y exaltante y bebe también de la tradición oral los elementos de las cosmovisiones y bebe de los encuentros y desencuentros, de las luchas, las convicciones de pertenencia, el dolor y, de ellos nace y brota el sentido de una forma de saber que no ha muerto sino que ha pasado a todos. Entonces debemos superar el complejo de pensar que ese saber es parte de la ignorancia. El saber mítico oprimido en nuestra cultura debe ser reasumido, rechazando los falsos convencimientos de que es una expresión inferior de conocimiento y que lo occidental es la expresión máxima de la racionalidad humana.

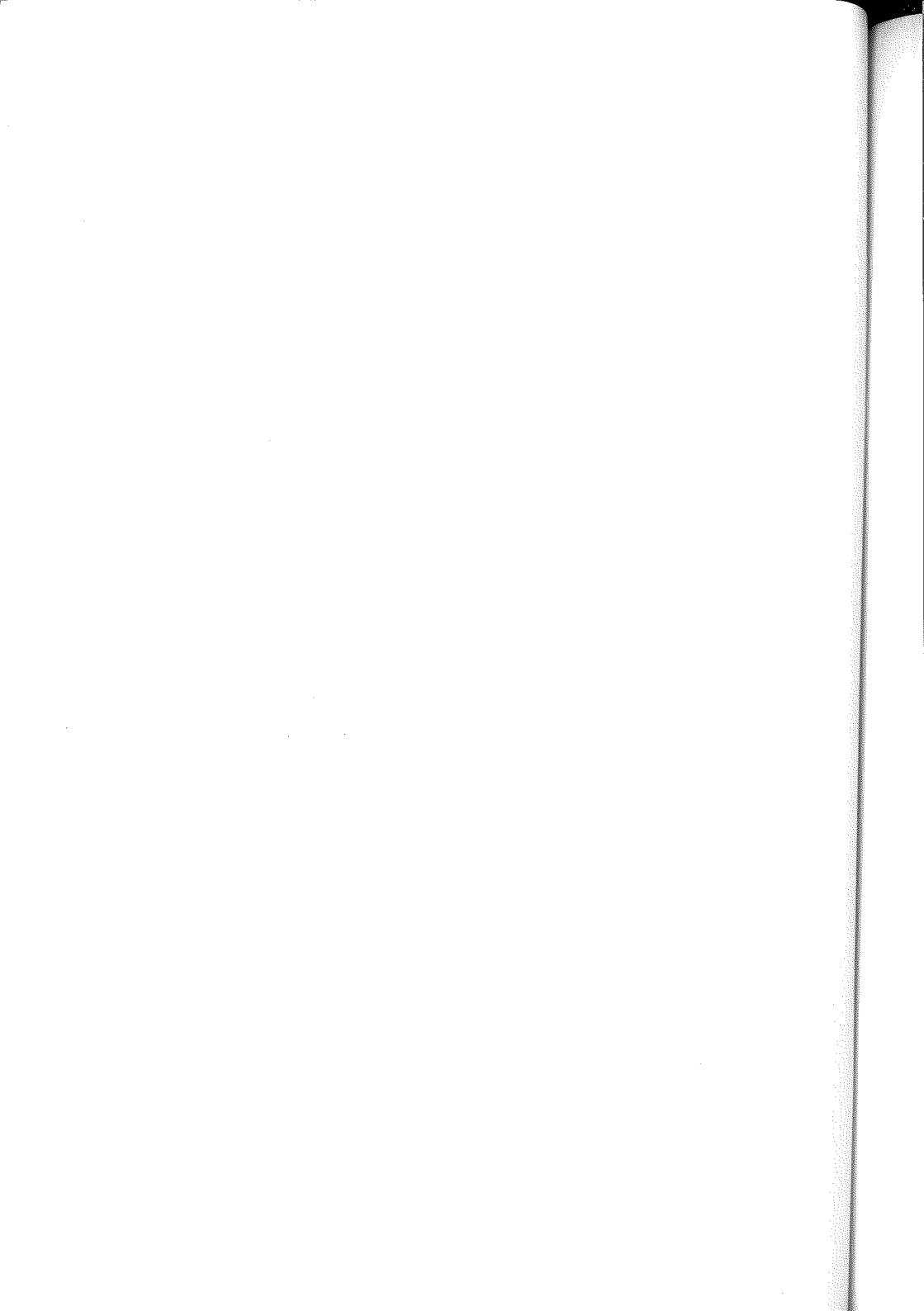
No creemos que los presupuestos para este planteamiento sean que "los de abajo" o "el pueblo" ha creado su patrimonio tradicional en plena autonomía respecto del mundo llamado culto. Este planteamiento desconoce, según Néstor García Canclini, que "lo que cuenta en el hecho cultural no es su proveniencia de arriba o de abajo, ni la presencia o ausencia de antecedentes folklóricos o extrafolklóricos, sino el modo de ser de las formaciones culturales y de vivir en el mundo subalterno".

Por eso, nuestro mestizaje debe ser una toma de conciencia de los valores, de las raíces y una revalorización del encuentro producido en nosotros, aunque no entre la raza y las culturas españolas e indígenas. Este mestizaje no puede exigir ni lograr un salto desde el pensamiento mítico al lógico, sino la plena integración de los dos en nuestra forma de enfrentar el cosmos.

Este mestizaje, a más de personal y grupal es nacional y, entonces, así como asumimos en nosotros mismos y en nuestro grupo racial esos valores y los rescatamos de la yuxtaposición e incluso represión a los que han sido condenados, especialmente los devenidos desde nuestro origen indígena, tenemos también que descubrir que el rostro entero de nuestra nacionalidad es mestiza. Es decir, tampoco existe una sola cultura, ni una sola nacionalidad y, también a ese nivel se reproduce la misma esquizofrenia de nuestra personalidad, al no integrar, decidida y conscientemente, los valores que los sectores indígenas aportan a la riqueza de nuestra cultura.

El mismo deber ético que se impone a nivel personal y grupal, se impone también a nivel político. Ninguno de los dos niveles es más importante, pero tampoco pueden darse por separado. Este reconocimiento de nuestro mestizaje implica, en consecuencia, un rescate de nuestra propia persona, a la par que la incorporación plena de nuestras nacionalidades indígenas y de sus culturas al proceso de desarrollo y liberación de nuestro país.

En resumen, esto implica un encuentro fructífero entre el pensamiento occidental y el pensamiento indígena, sincretizados ahora, todavía ambigüamente en el llamado "saber popular".



## EL ARTE Y LA CULTURA POPULAR

*Claudio Malo González\**

Ríos de tinta han corrido cuando los expertos en el campo correspondiente han pretendido organizar y perfeccionar una definición de arte. Estando el arte vinculado a expresiones subjetivas, a concepciones de la belleza, a contenidos culturales que varían en cada colectividad humana, obvio es que no exista un acuerdo universal acerca de lo que por arte se entiende; un viejo aserto popular nos dice que "de gustos y colores no discuten los doctores". Emanuel Kant, con la profundidad y densidad que caracterizan a sus escritos filosóficos, cuando llega a afrontar el problema del arte lo hace en la *Crítica del Juicio*, fundamentando este tipo de relación hombre-realidad en análisis y categorizaciones subjetivas más que en principios universales trascendentes al individuo. De todas maneras, importante es que para exponer las ideas sobre el tema, partamos de una definición de arte que, sin pretender que sea la única acertada y veraz, nos sirva como guía por los conceptos que conlleva.

---

\* Doctor en Antropología. Ex-Ministro de Educación, Profesor Universitario, Director del CIDAP, en la ciudad de Cuenca. Autor de numerosos trabajos e investigaciones en el área antropológica y cultural.

## 1. UNA DEFINICION DE ARTE

Alexander Alland define al arte como un "juego con la forma que produce algún tipo de transformación-representación estéticamente lograda". Pocos son los conceptos que integran esta definición y tienen la ventaja de ser aplicables y útiles para interpretar las muy variadas formas de expresión artística que se dan en las múltiples culturas que integran la humanidad, así como en los diferentes estamentos o compartimientos sociales que conforman una sociedad en el sentido actual de este término.

Al hablar de juego, Alland hace referencia a una forma de comportamiento gratificante y creativa del ser humano en el que la libertad fundamenta y nutre la capacidad creativa del hombre desatándole en distinto grado de los rígidos condicionamiento de la realidad natural y las normas sociales, a veces, casi sacralizadas; el juego no está estricta y disciplinadamente ligado a las funciones utilitarias y de supervivencia; las sobrepasa e incursiona en otras funciones de la vida humana.

El contenido del término forma constituye el elemento limitante del libre juego; se juega con algo: movimientos, sonidos, tipos de materiales, colores, etc. Las formas restringen la organización temporal y espacial del juego, concretan este libre juego de la creatividad humana a contenidos limitados y gestan formas de tratamiento, es decir reglas de juego del arte. En otras palabras, el ilimitado universo de la acción creadora se restringe a los aquí y los ahora que la forma establece.

La forma, en estos términos, hace que el artista ponga sus pies en el suelo, única manera de concretar los vuelos del juego imaginativo. Animal estético es el hombre, lo útil que necesariamente tenemos que buscar para sobrevivir está gratamente endulzado por lo bello, es decir por reacciones emocionales frente a lo que se ha hecho y que hacen referencia, tanto a las vivencias espirituales del contemplador, como a su liberación a través de trasladar a entes reales inquietudes íntimas del artista creador e intérprete.

La mayor o menor dosis de arte que una obra porta, depende del placer espiritual que genera en cuanto ha sido lograda. La transformación-representación apunta más bien a lo que solemos denominar mensaje;

siendo el arte un camino de comunicación, presupone un proceso de introducir cambios valiéndose de los elementos con que se cuenta para hacer llegar, con mayor o mejor éxito, un contenido elaborado con vivencias íntimas que bullen en las profundidades de la conciencia, o vivencias que han logrado ser patrimonio de una colectividad, pero que no todos su integrantes están en condiciones de patentizarlas, aunque sí de contemplarlas. El arte es mensaje que, frecuentemente, gesta diálogo o actitudes y formas de comportamiento, lo que es posible si es que hay la hermanada secuencia transformación-representación. El artista transforma para representar.

## 2. ARTE Y CULTURA

Así entendido el término arte, es evidente que forma parte de una cultura y siendo las culturas diferentes por una serie de razones, el arte participa de estas diferencias. Lo que las culturas Shuar o Huaorani consideran obras de arte, no necesariamente merecen ese calificativo por parte de la denominada cultura occidental o cualquier cultura europea.

Los términos que integran la definición de Alland son universales en cuanto es propio de la condición humana jugar, expresar y contemplar la belleza, sujetarse a formas, transformar elementos y emitir mensajes mediante procedimientos de representación. Cada colectividad humana entiende de manera diferente cómo y en qué condiciones y oportunidades se juega, qué se entiende por belleza, cuáles son las formas con que se cuenta y cómo deben ser manejadas y qué elementos naturales y artificiales están al alcance para llevar adelante las transformaciones y cambios, al igual que las tecnologías disponibles. El mensaje que implica el manejo de símbolos es también privativo de cada cultura.

Por lo dicho, no cabe ni tiene sentido en nuestro días, a la luz de los avances de la antropología cultural, hablar de culturas que cuentan con arte y culturas que carecen de arte. Toda cultura posee arte, lo que ocurre es que se explicita de manera diferente de acuerdo con las peculiaridades de los entornos respectivos. Así como tampoco es posible afirmar que hay culturas superiores e inferiores, tampoco cabe decir que hay artes superiores o inferiores, lo que hay es artes diferentes y que deben ser entendidos e interpretados de acuerdo con las variaciones de las culturas en las que se encuentran insertos.

### 3. EMIC Y ETIC

El lingüista norteamericano Pike, acuñó los términos "Emic y Etic" para distinguir, con mayor lucidez, los contenidos universales y los peculiares de las culturas evitando, de esta manera, caer en el limitante etnocentrismo.

Trasladados estos elementos al campo del arte, podríamos afirmar que lo "etic" corresponde a las categorías universales del arte, y que lo "emic" a las concepciones particulares de lo que cada cultura entiende o no por arte. Lo que en términos "emic" sirve en una cultura para distinguir lo que es arte, de lo que no lo es, no puede tener validez universal; mas toda cultura, especialmente las que con prepotencia se consideran únicas o superiores, tiende a trasladar su "emic" a "etic", es decir a generalizar sus rasgos privativos a normas universales.

En la denominada cultura occidental hay instituciones, normas, academias, etc., que fijan las reglas para calificar lo que es artístico y distinguirlo de lo que no es, pero estas normas tienen la pretensión de ser "etic", es decir universales y, en consecuencia, a negar el calificativo de artístico a expresiones estéticas de otras culturas, a no ser que algún occidental haya decidido exitosamente incorporarlas a su mundo. Cuando de comprender y hacer frente a otras culturas se trata, conveniente es que contemos con su "emic", es decir, que juzguemos lo que por arte se entiende, dentro del contexto de la cultura correspondiente y no con los parámetros de la que nosotros formamos parte.

### 4. LO UTILITARIO Y LO ESTETICO

Luego de la revolución industrial, en el denominado mundo occidental, se tendió y crecientemente, a establecer fronteras claras entre lo utilitario y lo estético, es decir entre aquellas creaciones y confecciones humanas destinadas a satisfacer necesidades básicamente materiales y aquellas otras creaciones dirigidas a la expresión-contemplación de la belleza.

Aquello producido en serie, repetitiva y exactamente por la máquina, son bienes utilitarios que pretenden homogenizar la conducta humana en

cuenta a satisfacción de necesidades se refiere. Cubiertos y vajillas destinados a la satisfacción de la necesidad de comer tienden a ser uniformes y, por lo tanto, ajenos o alejados del mundo de la belleza; en buena medida podemos decir lo mismo de la vestimenta. La obra de arte, en cambio, pretende romper esta monótona uniformidad y portar valores estéticos que se agotan en su contemplación.

Personas e instituciones que cuentan con un cuadro o una escultura, poseen este objeto con el propósito único de embellecer el espacio correspondiente y los artistas de este tipo de cultura dedican todo su esfuerzo, exclusivamente, a este propósito. Esta es una de las razones que explican la tendencia, casi obsesiva, a la originalidad, es decir a ser diferentes de los otros que cumplen con iguales funciones. Es la originalidad un factor preponderante para el éxito y la aceptación de un artista de nuestra cultura y los términos imitador o copista tienen un matiz peyorativo.

En el pasado y en otras culturas, lo útil convive amorosa e íntimamente con lo bello. Esto ocurre con las artesanías que son persistencias tarcas y humanas de sistemas de producción pre-industriales. Octavio Paz, refiriéndose a ellas, nos dice lo siguiente:

Jarra de vidrio, cesta de mimbre, huipil de manta de algodón, cazuela de madera: objetos hermosos, no a despecho sino gracias a su utilidad. La belleza les viene por añadidura, como el olor y el color a las flores. Su belleza es inseparable de su función: son hermosos porque son útiles.

Las artesanías pertenecen a un mundo anterior a la separación entre lo útil y lo hermoso. Esa separación es más reciente de lo que se piensa: muchos de los objetos que se acumulan en nuestros museos y colecciones particulares pertenecieron a ese mundo en donde la hermosura no era un valor aislado o autosuficiente. La sociedad estaba dividida en dos grandes territorios, lo profano y lo sagrado. En ambos la belleza estaba subordinada, en un caso a la utilidad, en otro a la eficacia mágica.

Este forzado divorcio de la época preindustrial ha provocado reacciones y tendencias a retornar a la convivencia útil-bello. El diseño



contemporáneo, en buena medida, reconociendo los planteamientos del movimiento Bauhauss nacido en Alemania, pretende añadir a la categoría belleza, arbitrariamente vinculada de forma exclusiva a "obras de arte", con el cuestionable lema "lo feo no se vende". En el fondo se trata de una exigencia de la naturaleza humana en la que estas divisiones tajantes corren el riesgo de ser antinaturales.

## 5. LO POPULAR Y LO ELITISTA

Los antecedentes expuestos nos permiten incursionar, con paso más seguro, en el universo de la cultura popular. Preferimos prescindir del término "folklore" ya que dada la imprecisión de su contenido conceptual y del uso y del abuso que de él han hecho ciertos sectores de nuestro medio, ha adquirido más bien una serie de connotaciones peyorativas. Cuando algún funcionario al dar un discurso o realizar una función lo hizo en forma desmañada y ridícula, frecuentemente dicen que lo hizo folclóricamente, como si folclor fuese sinónimo de carencia de cultura. Etimológicamente folk significa pueblo y lore sabiduría, mas como los términos varían con el decurrir del tiempo, folclor se ha devaluado en cuanto su contenido por lo que preferimos hablar, simple y llanamente de cultura o arte popular.

Si hablamos de arte o cultura popular es porque existen otros tipos, socialmente aceptados, de arte y de cultura. La antípoda, alternativa o contrario de popular es lo que se ha dado en denominar erudito, académico, oficial o elitista. Escogemos el último de estos calificativos.

Así como hay variedad de culturas en el mundo ubicadas en diferentes sectores geográficos, en un mismo conglomerado humano hay variaciones de conjuntos organizados e interactuantes de rasgos de acuerdo con los estamentos sociales a los que los individuos pertenecen. En el viejo orden occidental existían la nobleza y el estado llano, constituyendo la primera un élite legalmente dotada de privilegios a la que se le confiaba las tareas más delicadas relacionadas con la conducción de la colectividad y a la que se le prohibía la realización de una serie de actividades "menstrales", ya que para eso existía el estado llano. En esos términos la élite noble era la depositaria de la verdad, el bien, la belleza, el buen gusto, etc., es decir de la cultura, mientras que el estado llano

carecía de todos estos contenidos y, por ende, de cultura, debiendo sujetar su conducta a lo que las élites decían, obviamente sin extralimitarse. La Revolución acabó, por lo menos teórica y jurídicamente, con esta división de la sociedad, pero en la práctica persistieron las élites, en este caso como grupos minoritarios detentadores del poder político y económico y las mayorías, a las que comenzó a llamarse pueblo, que partiendo de su término sinónimo vulgo y su derivado vulgar, se lo consideraba carente de cultura. Es decir cultura elitista era la única forma de cultura y la cultura monopolio privativa de un grupo minoritario.

Así como la Antropología Cultural en sus avances acabó con la dicotomía de los pueblos cultos y pueblos incultos a nivel de universo, así también, se cuestionó la dicotomía sectores-elitistas-cultos y sectores-populares-incultos; desde hace unas décadas se habla y en forma cada día más insistente, de una cultura popular que tiene sus peculiaridades y sus riquezas no materiales impresionantes, las mismas que sistemáticamente y por décadas, han sido ignoradas por quienes detentaron el poder político y económico. Siempre ha existido la cultura popular, pero su reconocimiento dentro de los conglomerados nacionales es asunto de poco tiempo.

## 6. POPULAR Y PUEBLO

Si el concepto cultura no es preciso, al contrario altamente complejo y sujeto a una amplia variedad de interpretaciones y puntos de vista como el de arte, algo similar ocurre con el concepto pueblo. Cuando en una campaña electoral un candidato aspira a obtener un mayor número de sufragios, insistentemente, apela al pueblo, se autocalifica su defensor, busca su origen popular y no es raro el caso que invente algún ascendiente procedente del pueblo. En este caso, se identifica el concepto pueblo con el de mayorías desprotegidas que requieren de más atención de los sectores públicos. El término "populismo", nacido de pueblo, tiene connotaciones algo distintas aunque la finalidad sea la misma, más que acudir a ideologías y programas concretos recurre a las emociones populares más sensibles según las circunstancias insinuando, quizás, que más que por razones, el pueblo toma decisiones por emociones. Si se recurre al adjetivo pueblerino, las intenciones son peyorativas en cuenta

insinúan matices como estrecha visión del problema, falta de pulimiento y sofisticación, etc.

¿Qué connotaciones tiene el término popular cuando va ligado a cultura? Muy difícil es lograr una definición de arte popular o de cultura popular satisfactorias y sobre las que haya un importante consenso. Quizás más acertado es intentar una serie de características de arte y cultura popular que lo diferencien del elitista.

Dentro de este contexto, lo popular respondería a creaciones y manifestaciones espontáneas no sujetas a cánones estrictos definidos por academias cuyas concepciones, en las que se fundamentan, provienen de la tradición que, mucho veces, se transmite oralmente, al igual que los métodos para llevar a cabo las transformaciones y estructurar las maneras de expresar lo que se pretende. Hay en el arte y en la cultura popular un predominio de los contenidos sociales, más que los factores individuales íntimamente ligados a la búsqueda de la originalidad; en este sentido, los cambios inevitables, puesto que la sociedad no es estática sino dinámica, responden, más bien, al ritmo del desarrollo de la colectividad, que a las iniciativas individuales.

Lo popular en cuanto cultura y arte integra, como antes anotamos, lo útil con lo bello, lo ceremonial con lo estético, lo mágico-religioso con la expresión de emociones íntimas. Mucho peso tiene la tradición, es decir el respeto a los valores y expresiones de los mismos avalados por las experiencias del pasado y, obviamente, hay una integración más vital entre arte y cultura, entre arte y comunidad. De todos estos factores tiende el arte popular al anonimato; no busca el artista exitoso sobresalir, sentirse diferente a la masa como en el arte elitista, más bien se siente satisfecho y gratificado si es que sus creaciones e interpretaciones responden fiel y eficazmente a su comunidad, y fundiéndose en ella, es decir en el anonimato, considera que ha cumplido con sus funciones. Lo popular, a diferencia de lo elitista, prioriza el sentido y el sentimiento comunitarios sobre las motivaciones egófstas individualizantes.

## 7. LO VERNACULAR Y LO POPULAR

El problema se torna más complejo si es que se trata de un país que como el nuestro es pluricultural y multiracial. Podemos hablar de múltiples culturas indígenas con raíces y tallos más o menos contaminados y que arrancan del período precolombino, de elementos de culturas africanas precedentes de la colonia, cuando sus habitantes llegaron a América en condiciones de vencidos, de esclavos, de una cultura europea y europeizante aureolada de vencedora y, en consecuencia, con rasgos de prepotencia, autoritarismo y dominio. De estas vertientes, por las vías del mestizaje, se han dado variaciones y variaciones de arte y de cultura con contenidos indígenas, africanos y europeos en distintos grados según los casos.

Se habla de culturas vernaculares para calificar, con este término, a las estrictamente americanas precolombinas, o a las que mantienen los rasgos de aquellos tiempos y circunstancias con un aceptable grado de autenticidad y pureza. No faltan quienes cometen el error de identificar lo popular con lo vernacular y de pensar que las manifestaciones artísticas y culturales son tanto más populares cuanto mayores contenidos indígenas tengan. Prácticas y manifestaciones estéticas de los Shuar, por ejemplo, para la inmensa mayoría de los ecuatorianos, tiene un sabor exótico en cuanto son ajenas a las prácticas de las grandes masas, por lo que no cabe señalarlas de populares. Lo popular, en cuanto respuesta fiel a nuestra realidad, es mestizo, es decir resultante de una mezcla reiterada con el decurrir de los siglos y los años en la que han participado rasgos indígenas europeos y africanos hasta tomar unidad lo que en un comienzo fue mera superposición o convivencia carente de intimidad estructural

## 8. DEPENDENCIA E IDENTIDAD Y ARTE

Las condiciones históricas en las que nos hemos desarrollado plantean interesantes problemas. Las élites de la cultura, es decir las "propietarias" y únicas portadoras de la misma, fueron casi siempre dependientes. Asociando verdad, buen gusto, contenidos estéticos con vencedor, ser culto, equivalía a reproducir lo más fielmente posible los valores consagrados por la metrópoli. Cultos eran quienes vivían, creían y actuaban como españoles durante el período colonial; contaminar el

comportamiento con elementos supervivientes de lo indígena era renunciar total o parcialmente a la cultura. La independencia no cambió el panorama, la Meca cultural, simplemente, se trasladó de Madrid a París. Así se era más culto y más cercano al progreso, mientras mejor y más fielmente se imitaba lo que ocurrían en Europa, sin percatarse que mientras mejor se imite más se pierde la identidad.

Se habla y ventajosamente con más persistencia cada día, de la necesidad de afianzar la identidad nacional, es decir de ser peculiares y diferentes de otros pueblos. Si queremos, sinceramente, trasladar estas intenciones del mundo de las ideas al de la realidad, es evidente que no vamos a encontrar las fuentes identificatorias en lo elitista, que es eminentemente imitativo de lo que ocurre en Europa y; no siempre en lo vernacular, en cuanto tiene que ver con una etnia que debido a la incomunicación responde a tipos de cosmovisiones, sistema de valores y formas de comportamiento ajenas a las grandes masas populares.

El rescate de nuestra identidad está en lo popular y; si queremos ser respetados y respetables aunque pobres, la cultura popular es un muy rico venero para estructurarnos como somos. Renunciar a ella, como se pretendía en el pasado, avergonzarse de sus expresiones creativas, es como vender el alma al diablo. En el supuesto de que lograríamos prosperidad y éxito material imitando tan solo lo de fuera, seríamos ricos, pero incoloros, inodoros e insípidos.

Reinteramos que el arte, en cuanto inserto en una cultura, se expresa y manifiesta dentro de los parámetros que estructuran su compleja realidad. El arte por el arte, es decir ajeno de las instituciones, ideas, creencias y valores de un entorno cultural no se da en la práctica. Responde el arte a las concepciones de lo perceptible y de lo no perceptible, a las aspiraciones y expectativas de la vida humana individual y colectiva, a las tecnologías de que se dispone, a las formas y normas de comportamiento, a la jerarquización de valores. Si la prioridad del hombre es el destino en la otra vida, si la suerte en el mundo posterior a la muerte físicas se lo labra a lo largo del tránsito por la tierra, practicando una serie de requisitos morales, rituales y ceremoniales, las obras de arte responderán a estas prioridades.

El arte medieval en la Europa cristiana-occidental corrobora lo dicho en cuanto respuesta a una concepción de la realidad socialmente aceptada. En una cultura en la que el ideal humano es ser tanto mejor guerrero más exitoso, las realizaciones artísticas girarán en torno al guerrero, las medidas de su éxito y los caminos para llegar a este ideal. Los griegos, admiradores de la condición humana, de sus encantos físicos mensurables a través de cánones, dieron sobresaliente importancia a la figura humana, especialmente en la estructura, género que dominaron.

Si queremos saber con acierto el sentido y razón de ser del arte popular, conveniente es que como paso previo tratemos de conocer la concepción que de la realidad tienen los sectores populares puestos de manifiesto a través de su cultura; qué es lo que se considera exitoso en la organización de la vida, tanto en la faceta individual, como en la colectiva. Difícil, si es que no imposible, es hablar de una concepción de la realidad en los denominados sectores populares ya que ellos varían y notablemente, en el espacio físico y en la dimensión humana, mas si es posible tratar de tener una idea lo más clara posible del entorno cultural correspondiente a las manifestaciones artísticas populares que intentamos apreciar, comprender e interpretar, es decir, captar los mensajes que se comunican en la transformación-representación.

## 9. CULTURA Y SIMBOLOS

Propio del hombre es manejar símbolos, es decir crearlos, organizarlos, comprender su sentido y sus equivalencias, su código. Imposible sería intentar siquiera comprender o aproximarse a una cultura al margen de su universo simbólico. Siendo los símbolos rasgos constitutivos y estructurales básicos de la cultura humana, lo que por ellos se entienda e interprete debe ser enfocado desde las dimensiones "emic" y "etic". David Hunter y Philip Whitten en su **Enciclopedia de Antropología** sobre los símbolos y términos afines se expresan en los siguientes términos:

### **Símbolo:**

Cualquier cosa -objeto, gesto, palabra- que sustituye o representa a otra desprovista de conexión intrínseca con ella; así una bandera puede

representar nación, devoción nacionalista y lealtad. Los símbolos son de origen vario, pueden clasificarse por orden jerárquico y a menudo, revisten formas de representación variables. De igual manera, un signo simbólico puede adquirir numerosos significados.

### **Simbolismo:**

Término aplicado principalmente al fenómeno que hace que cualquier conjunto de significados sea representado mediante un signo como ocurre, por ejemplo, con la asignación de una palabra a un concepto. Se refiere igualmente a los vehículos simbólicos convencionalizados -por ejemplo, la cruz respecto al cristianismo- cuyos significados son aceptados en una sociedad prácticamente en cualquier contexto.

### **Simbolización:**

Proceso por el que se confiere un significado arbitrario a las cosas.

### **Facultad de simbolización:**

Capacidad de crear y utilizar símbolos (signos desprovistos de asociación natural o necesaria para la atribución arbitraria de un significado a una cosa o acto de apreciar los significados así atribuidos. Para White, esta facultad, cuyo ejemplo más representativo es el lenguaje humano, es la base esencial del desarrollo de la cultura, y a su vez es exclusiva, en su opinión, de los seres humanos.

Si partimos de estos conceptos, obviamente concebidos dentro de la categoría "etic", más que representaciones de la realidad, son los símbolos y sus sistemas partes mismas de la realidad; más que hablar de dos realidades que pretenden ser paralelas, lo coherente es hablar de una misma realidad patentizada en dos dimensiones.

La comprensión de una cultura no es posible si nos limitamos a sus contenidos estrictamente objetivos y ajenos a la creatividad humana o si nos limitamos a lo contenidos simbólicos hijos de la creatividad del

hombre; la comprensión de una cultura requiere de las dos dimensiones y de su inserción, así como de la razón de ser de su equivalencia.

## 10. SIMBOLOS, COMPRENSION Y ARTE

El conocimiento de la simbolización de cada cultura nos lleva a entender cuál es su concepción de la realidad, cómo conciben la vida humana, sus aspiraciones, los caminos correctos para enrumbarla. Nos hablan los símbolos en su dimensión "emic", de la jerarquía de valores de cada cultura, de cuáles son aquellos que la colectividad incita a sus integrantes a realizarlos y también de los antivalores, es decir de los que debe el componente de una colectividad alejarse. Nos informa de los sistemas aceptados y aceptables de convivencia, de cómo el poder y el prestigio son accesibles a las personas. Nos dicen los símbolos de los niveles, de su inmanencia y de su trascendencia, de cuáles son los recursos para conciliar las fuerzas del bien y conjurar las del mal.

Si el mundo de lo simbólico está omnipresente en cada cultura, no puede faltar en los contenidos estéticos de la misma, es decir en el arte. La comprensión del arte popular exige entonces un conocimiento, lo más claro posible, de su dimensión simbólica. Una danza festiva o ritual de un sector popular poco o nada nos dirá si no la interpretamos dentro de su simbología. El turista adocenado que observa medio embobado una danza de esta naturaleza, solamente la entiende en la medida en que es distinta de su medio. Pero es obviamente más enriquecedora la captación del mismo hecho artístico para quien es, por lo menos, un iniciado en la simbología de la cultura de la que la danza forma parte.

Necesario y conveniente es, por lo expuesto, no limitarse a la captación de las expresiones artísticas en sí de la cultura popular, sino ir más allá de su corteza y detectar su significado en cuanto los símbolos nos muestran la dimensión emic" de la realidad comprensible, no exclusivamente a través de fríos razonamientos, sino también de las funciones emotivas y directivas que todo código de símbolos tiene.

¿Cuál es la simbología del arte popular? Allí tenemos un filón inmenso para captar nuestra identidad nacional y que debe ser conocida



por todos los ciudadanos del país, ya que por muchas y evidentes razones no todos tenemos por qué dominar la simbología de todas las expresiones estéticas de las múltiples culturas vernaculares y populares que forman parte de la nación ecuatoriana.

# 1492-1992 ¿ENCUENTRO O DESTRUCCION DE CULTURAS? I

*Luis Maldonado\**

## 1. PREJUICIOS VIGENTES

Quisiera comenzar con unas dos anécdotas, precisamente, recogiendo la última parte que alcancé a escuchar de la persona que me precedió en la palabra. Yo soy de Otavalo; en la última campaña electoral, en el mes de enero, nosotros decidimos, por primera vez, lanzar candidatos propios en las elecciones locales y esto, lo hicimos porque estábamos cansados de que los partidos políticos nos vinieron ofreciendo, por años, luchar y cumplir con los propósitos y objetivos nuestros; pero una vez en el poder nadie se preocupaba, nos daban las espaldas; por tanto, la organización, mediante una asamblea, decidió que seamos nosotros mismos los que pongamos nuestros candidatos y así garantizar nuestros votos y también nuestras aspiraciones.

Entonces decidimos lanzar a nuestros candidatos en la ciudad de Otavalo; estuvieron en el acto de lanzamiento como unos 2.000 compañeros indígenas que llenaron el salón del Municipio de Otavalo y también los pasillos y por ahí entraron unos cinco mestizos que dando codazos de un lado a otro entraron al salón a ver qué pasaba; la expresión

---

\* Coordinador del Comité Nacional "500 Años de Resistencia India" de la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE).

espontánea de ellos fue: "Ve cuántos indios han venido pero nada de gente", es decir que no habían mestizos.

Precisamente, esta anécdota refleja el problema del racismo, la marginación racial que existe hasta el momento. El racismo, al contrario de lo que algunos creen, no ha sido superado. Esta misma situación la observamos en el conjunto de la sociedad ecuatoriana; a nivel de la Constitución del Estado, podemos encontrar un estado que no reconoce las diferencias nacionales culturales, porque no solamente hacemos referencia a lo que se ha denominado, antropológicamente étnias, o simplemente agrupaciones culturales, aquellos comprenden que la cultura está desligada de la cotidianidad, de la estructura social, organizativa y económica.

Nosotros comprendemos el concepto de cultura como una globalidad, que abarca todos los elementos de la vida, por eso, cuando hemos hecho nuestros planteamientos sobre la lucha cultural, no nos referimos solamente al derecho a utilizar nuestra vestimenta, nuestra lengua, sino el derecho a seguir organizados como pueblos indígenas, el derecho a nuestro idioma, a nuestra forma de ver el mundo, los derechos históricos que nos corresponden, los mismos que nos han sido despojados.

Si observamos a la sociedad y al estado encontramos que, a pesar de que este último ha reconocido que somos más del 30 por ciento de la población (cosa que no es un dato concreto, sino parcial), es decir a pesar de ser un alto porcentaje de la población del país, no tenemos una representación política; no tenemos representación en el Tribunal de Garantías Constitucionales; no tenemos representación en el CONADE, no tenemos representación en la Junta Monetaria, no tenemos representación indígena en todas las instituciones públicas. Nos preguntamos ¿por qué?

También se habla de que están impulsando la cultura nacional, se habla de una cultura nacional, se habla de la defensa y el rescate de la cultura indígena, sin embargo, nos encontramos con que en las escuelas no hay una educación bilingüe, los programas que hasta ahora han sido implementados por el estado son realmente un fracaso, no se ha dado un

avance a nivel de un programa con bases sólidas de educación bilingüe e intercultural, porque en la apertura de la democracia se impulsó programas de alfabetización, pero que más bien eran traducciones de textos pedagógicos del castellano al Quichua. Posteriormente se comenzó a pensar en la necesidad de una educación bilingüe pero también intercultural, es decir, que las dos culturas sean estudiadas y conocidas de igual manera. En las instituciones públicas tampoco hay personas que sepan el Quichua para que se puedan comunicar con el pueblo indígena; entonces, el estado desconoce el uso lingüístico de un alto porcentaje de la población.

Como podemos observar las estructuras del estado no reflejan la heterogeneidad del país.

Para ilustrar esto, quisiera contar una anécdota. En Machala fui a visitar la Casa de la Cultura. Tenía mucha esperanza de poder conversar y buscar algún apoyo para algunas actividades que queríamos hacer en Machala y me presenté diciendo que era representante de las nacionalidades indígenas y que estaba promocionando el programa de los "500 años de resistencia india". Entonces la presidenta de la Casa de la Cultura me dijo, que no siga hablando porque soy un sacrilego antipatriota, por haber dicho que soy representante de las nacionalidades; que lo que deseaba era dividir al país. Además que los indios no teníamos una cultura, un idioma, que lo máximo que los indios teníamos era un dialecto y que, realmente, ella no creía que cultura sea rasgar una guitarra ahí por el estanco o en una cantina, que eso no era cultura y que ella me quería invitar a que vea cómo en la Casa de la Cultura de Machala sí estaban haciendo cultura. Le dije que quería ver lo que estaban haciendo, entonces me dice: "le voy a llevar acá al mercado, aquí las cholitas ya están bailando balet, vea como estamos empujando la cultura". Esos son los criterios de una presidenta de la Casa de la Cultura. Esto nos muestra, más o menos, la visión general de lo que pasa, he dado un ejemplo de lo que piensa una parte del pueblo en sus actividades cotidianas, y otra lo que piensa una autoridad a nivel de la cultura.

## 2. LA IDENTIDAD INDIGENA

Otra anécdota para comprender las confusiones respecto a la identidad. Una ocasión, realmente, no sabíamos cómo abordar este problema de la identidad cultural y lograr que asuman esa identidad pues, al analizar con algunos compañeros así mismo estudiantes de la universidad, les llegó muy profundo lo que les decíamos, y no dice un compañero "sí, sí compañero es cierto, nosotros también tenemos sangre india porque cuando me enojo me sale lo indio", realmente es risible el asunto, pero así es.

Se ha vuelto un problema definir qué mismo es lo indio, porque como decía acá el conferencista más o menos el 95 por ciento de la población está mestizada; yo no se si sea cierto, un poco discrepo en esa cuestión, pero a manera de ejemplo otro compañero decía: "sí, sí, también mi abuela fue indígena, ella si utilizaba alpargatas, hablaba el quichua pero ahora yo ya no soy, ya no puedo retroceder", decía él, como que ser indio fuera volver al pasado, retroceder, es decir reflejaba lo que el común de la gente, lo que la sociedad ecuatoriana piensa respecto al indio.

Esto sucede porque, instruyen a la juventud, a la niñez en una historia de las clases dominantes; en principio, la historia ha sido escrita por el invasor, ha sido escrita por los "conquistadores", ha sido escrita por las clases dominantes y hasta el momento esa es la historia oficial que se ha conocido. De ahí que la historia oculta, la historia que ha sido negada, es decir la historia de los pueblos indígenas, la historia de las clases populares, de sus luchas, de sus héroes ha sido totalmente ocultada. Ustedes pueden ver, por ejemplo que en la historiografía tradicional, la historia comienza con la llegada de los españoles. La historia indígena está ubicada dentro de lo que se denomina la prehistoria. Esto demuestra la manera cómo se manipuló y se manipula la historia de los pueblos indígenas. La historia es importante porque es la base en la que se sustentan los pueblos, bagaje de conocimiento, de hechos que legitiman la existencia de un pueblo, que le dan personalidad, que le dan proyección al futuro.

El estado y las clases dominantes, en el mejor de los casos, han apropiado la historia de los pueblos indios. Por ejemplo, podemos ver

en el caso ecuatoriano que se le reivindica a un Rumiñahui como el padre de la nacionalidad ecuatoriana; sin embargo Rumiñahui jamás luchó por un Ecuador y pero aún por lo que es ahora, sino que luchó contra los invasores españoles; entonces apropiándose de nuestra historia, nos obligan a los indios, para ser herederos de Rumiñahui, a ser ecuatorianos; es decir, dejar de ser indios para ser ecuatorianos. Lo que estoy tratando de decir es que toda la política cultural, la política de integración que tiene el estado tiene ese objetivo; nos quieren integrar a la cultura nacional, nos quieren integrar a la nación ecuatoriana. Hasta este momento, desde esta perspectiva, no se ha superado la situación colonial de los pueblos indígenas. Esto en términos generales.

### 3. A PROPOSITO DEL QUINTO CENTENARIO DE LA CONQUISTA DE AMERICA

De ahí que nosotros planteamos en estos cuatro años que faltan para el 92 la necesidad de una revisión de la historia, la necesidad de reconstruir la historia, en otras palabras, la necesidad de descolonizar la historia por que la historia está colonizada, esa es una de las tareas y prioridades políticas que tenemos los pueblos indios y a lo que también llamamos a los sectores populares, a los demás sectores democráticos y progresistas que se unan a esta labor. Por otro lado, nosotros hemos hecho un análisis político sobre la celebración del quinto centenario. Por principio nosotros creemos que ningún país, ninguna nación va a querer celebrar un hecho de invasión, un hecho de imposición, de violencia y mucho más un hecho de masacre, de las más grandes que ha habido en la historia de la humanidad, es decir la que se dio con el "Descubrimiento de América". Nosotros por eso pensamos que la realización de una celebración del Quinto centenario del Descubrimiento de América, que ahora se ha denominado "encuentro de dos mundos" no tiene otro objetivo que consolidar y afianzar una política neocolonial, una política imperialista que están imponiendo las grandes potencias con respecto a los países pobres de este mundo.

Ahora, adicional a esto, nosotros sabemos que los grandes inversionistas para estas celebraciones son: Estados Unidos que está aportando con más del 60 por ciento del financiamiento que tiene España para estas celebraciones, está Inglaterra, está Holanda, está Francia, está

Alemania; más o menos tenemos conocimiento de que el monto aproximado de esta inversión para estas celebraciones asciende a los 15 millones de dólares, es decir, que existen intereses económicos grandes, hay intereses políticos de las grandes potencias, puesto que aprovechando el cumplimiento de los 500 años del Descubrimiento de América se quiere impulsar una gran campaña que va a tener ingresos económicos para España. El gobierno español se presta a eso porque su interés es estar en igualdad de condiciones de competitividad en la Comunidad Económica Europea a la que recién ingresó. Por eso, están construyendo en Sevilla una ciudad turística solamente, para las conmemoraciones de este centenario. A más de eso, entre las actividades grandes que se van a hacer, se piensa reconstruir las carabelas de Colón, precisamente para inmortalizar el hecho del "Descubrimiento de América", monumentos a los conquistadores y la exaltación a la venida de los españoles, a la travesía del Atlántico, etc.

Sabemos, también nos dieron la información en la ciudad de Guayaquil, que incluso en el Malecón de Guayaquil se va a construir una carabela. Afortunadamente hay ecuatorianos conscientes que, precisamente, estaban formando un movimiento para impedirlo. A nosotros nos parece que habiendo tanta miseria en el mundo no es lógico que se invierta tanta cantidad de dinero para una celebración absurda, bochornosa, como esta; no tiene sentido, eso solamente encaja dentro de una mentalidad imperialista, no en la nuestra.

Por otro lado, hecho un análisis moral, podríamos decir, sobre la cuestión del Quinto Centenario. Hemos dicho en muchas de nuestras declaraciones que pensamos que los españoles no estarían en condiciones de celebrar un centenario de la invasión francesa a España, a pesar de que como acá se decía que los árabes o los moros también les invadieron siete siglos, pero de todas maneras fue un aporte. Creo que por más importante que haya sido eso, nadie en España estaría dispuesto a celebrar los 1.200 años de la invasión mora de España, ni tampoco los franceses o cualquier europeo quisiera celebrar los 50 años de la invasión Nazi, por más importante que eso haya sido; sin embargo, como a nosotros se nos considera países en desarrollo, subdesarrollados, incluso a los indios: salvajes, a nosotros sí se nos quiere imponer por la fuerza una celebración de ese tipo. Para eso se valen de los gobiernos burgueses, de los

gobiernos oligárquicos que ahora se han comprometido precisamente para celebrar en cada estado, las festividades de este quinto centenario. En el caso del Ecuador, ¿Uds. saben quiénes están al frente de esta comisión? Si leen el decreto que León Febres Cordero emitió para la constitución de la comisión van a encontrar desde el Ministerio de Defensa hasta el Instituto de Folklore, que yo no sabía que existía, pero ahí está, sin embargo las organizaciones populares y las organizaciones indígenas ni siquiera se las toma en cuenta, eso refleja el carácter que van a tener estas celebraciones.

#### 4. PROYECTO DE MOVILIZACION SOCIAL

Bien estos son los puntos que nosotros hemos analizado y que hemos visto. Hemos definido que las celebraciones del Quinto Centenario no son más que una nueva agresión imperialista, una nueva agresión a la dignidad nacional de los pueblos latinoamericanos, a la dignidad de los pueblos oprimidos del mundo, por que no solamente es una agresión a los pueblos latinoamericanos, sino también a los demás pueblos. De ahí que hemos convocado, a nivel nacional, a todos los sectores populares, a los sectores democráticos, progresistas, que nos unamos en un solo frente, impulsar una movilización nacional para el 92. No estamos entendiendo la movilización nacional o la movilización social solamente una marcha en el 92, estamos planteando esta movilización social, esta movilización nacional en el sentido que todos los sectores, en su propio espacio de trabajo, vayan desarrollando actividades alternativas, actividades contestarias, para el 92 realmente inaugurar un nuevo proceso, cuando el país está más consciente de la situación. Un compañero de Saraguro decía: estamos en los umbrales del siglo XXI, sin embargo los ecuatorianos no nos conocemos, siendo un país tan pequeño, no nos conocemos, es increíble pero es cierto, no conocemos que existen nueve nacionalidades indígenas, no conocemos sus idiomas, no conocemos sus tradiciones, no conocemos sus culturas, no conocemos sus problemas. Hace dos años teníamos una conferencia en donde se sostenía que los indígenas están tratando de dividir el país porque quieren hacer un estado dentro de otro estado; nos decían, eso es lo que ustedes quieren, eso es atentatorio a la ley de seguridad nacional, decía el conferencista; dijimos que no es cierto, que lo que nosotros estamos planteando es que el estado simplemente refleje la realidad



heterogénea del país; la realidad ecuatoriana no puede ser forzada a un proyecto de estado nacional, un proyecto de la burguesía; creo que precisamente, este carácter heterogéneo de los pueblos y naciones que existen en este país, es la riqueza que tiene este país para poder aportar no solamente a Latinoamérica, sino al mundo.

Nosotros planteamos que el estado ecuatoriano debe ser un estado heterogéneo, debe ser un estado multinacional, plurinacional y donde existan también varias lenguas, es decir plurilingüe, pluricultural. El estado debe reflejar esa realidad y eso es lo que estamos exigiendo, no una división o la constitución de un estado dentro del estado.

Se habla como que existe realmente un estado nacional ecuatoriano, una cultura nacional. No podemos hablar de la existencia de una cultura nacional, no hay una nación ecuatoriana, ese es un proyecto que está en constitución. Para demostrar lo que afirmo creo necesario ilustrarlo con un ejemplo: en el año 76 se realizó el censo agropecuario; en este el estado ecuatoriano "descubre" (nuevamente la palabrita), en la zona noroccidental del país, o sea en la provincia del Carchi, una población indígena que no la había conocido, y recién para 1986 el estado nacional reconoce a la nacionalidad AWA como ciudadanos ecuatorianos, es decir que recién en el 86 se les entrega las cédulas de identidad; antes de eso, los compañeros Awa estaban perseguidos por los colombianos por invasores ecuatorianos, y en el Ecuador eran igualmente perseguidos, se cumplía la sentencia que dice Eduardo Galeano: "somos extraños en nuestra propia tierra". ¿Podemos hablar entonces de qué existe una nación ecuatoriana? Otro ejemplo: cuando se dio la guerra a principios de esta década con los peruanos se acusó a los compañeros Shuar de que eran espías peruanos, ¿por qué?, porque sucede que cuando esta línea imaginaria que precisamente hemos puesto en este mapa recién se comienza a reclamar en esa época, se divide al pueblo Shuar, desde entonces existen Shuar ecuatorianos y Shuar peruanos, y así la familia Shuar está forzosamente separada, el padre al otro lado de la frontera.

Así sucede que por visitar a la familia es acusado de espías peruanos e incluso se sigue un juicio penal contra ellos, y se habla de que hay una unidad, de que hay una nación ecuatoriana; podría seguir con casos de estos, pero precisamente por eso nosotros creemos que este espacio de

cuatro años que nos queda es importante para nosotros, para reflexionar sobre nuestra historia, sobre nuestra realidad y poder crear las condiciones para desde el 92 inaugurar una nueva etapa histórica, una nueva etapa en el que, realmente, podamos crear las condiciones de una integración real, esta integración no en el sentido como el estado trata de integrarnos a la sociedad ecuatoriana, es decir absorbernos, obligamos a dejar de ser indios, sino una integración en la que nos respetemos y estemos en igualdad de condiciones y podamos construir un Ecuador nuevo, un Ecuador en libertad. Gracias.

## **FORO**

### **Pregunta**

Al respecto de las medidas asumidas por los mismos ecuatorianos, con este método de marginación que se ha llevado a cabo, especialmente por parte de los prepotentes y también en gran parte por los mestizos, porque del que suele salir, cuando se produce lo que se dice normalmente una cruce entre un indígena y un mestizo, el hijo no quiere reconocerse dentro de la clase indígena, sino que ya mestizo y si es posible más arriba, y así sucesivamente, los mestizos creo que seamos extremadamente caprichosos para subestimar, es decir para aplastar al que suponemos que está más abajo, y yo creo que en ese caso tiene toda la razón el señor Maldonado de plantear esto, y debe esto entrar a una conciencia nacional, a una conciencia profunda no de palabras, sino de hechos, y de aquí que les voy a contar una pequeña anécdota o cuento, que tal vez alguien la puede conocer también. Había un señor de nombre Pedro Taipe, vivía en una situación muy precaria, y este señor por alguna

razón logró irse a los Estados Unidos, vivió ahí un prudente tiempo, ganó mucho dinero, compró lindas ropas, y otras cosas y regresó al Ecuador, entonces los vecinos dijeron ha venido don Pedro Taipe, vamos a visitarlo, y se fueron, y buenos días compadre Taipe como está, oh no señores dijo: yo no me llamo Pedro Taipe, mi nombre es Peter Scotch, el hombre se cambió de Pedro a Peter y de Taipe a estas cositas que se ajustan los cables, a la tinta esta scotch, entonces esa es la actitud de los mestizos, y por eso hago el llamado acá a una conciencia de hecho más que de palabra. Gracias.

### **Pregunta**

En cuanto a organizaciones, pero hay lugares indígenas que no saben nada de esto, entonces cómo están enfocando el trabajo hacia esto, porque también se debería... primero concientizando entre indios, entre mestizos, y de ahí sí lanzar el grito, ahora no se cómo estarán las federaciones...

### **Respuesta**

Puedo empezar desde la anécdota que contaba el compañero, para esto quisiera un poco hablar sobre la cuestión de los compañeros Salasacas. El enfrentamiento último entre los indios y los mestizos, y que ha sido difundido por los medios de comunicación, no sé si ustedes han estado enterados del asunto de los Salasacas, en Tungurahua, en Ambato. Creo que ahí se refleja el problema que el compañero está hablando. Ayer leí en un artículo que sacaron en Últimas Noticias, que decía un periodista que se moría de curiosidad por saber por qué Rudecindo Masaquiza, ahora se llama Rudy, y que le daba tanta curiosidad que no pudo regresar sin antes averiguar el asunto, y según sus averiguaciones descubrió que éste, tuvo alguna relación, algunos amoríos con una socióloga gringa y que desde ahí se cambió el nombre. Este periodista decía textualmente "esas sociólogas que les gusta hacer pareja con los indios para hacer sus estudios". Bien, yo no solamente quería ver el trasfondo peyorativo que había en el artículo, la ofensa que se hacía, sino analizar el trasfondo social del asunto. Primero se está viendo mal que una gringa sostenga relaciones con un indio, es decir, el indio le está prohibido tener una relación afectiva con una mestiza o una gringa, entonces claro ustedes

van a ver que si un indígena anda con una mestiza por la calle todo el mundo les queda viendo, y si les acercan es para molestarles, concibe que la mestiza que está andando con uno, la gringa que está andando con uno, es una prostituta, si no, según ellos, no tendría sentido que esté andando con un indio, es decir, nos está prohibido.

Además, se sostenía en el artículo una palabrita muy peligrosa que, éste Rudecindo "ha sido rico", es decir, estaba dejando de ser indio, se le desprestigiaba de esta manera. A nosotros se nos impone varias limitantes; si aprendemos otro idioma, ya no somos indios, ya estamos aculturados; si tenemos una enamorada mestiza, también estamos aculturados, si alcanzamos un nivel social y económico mejor, también somos aculturados y hay que tener mucho cuidado por que según algunos sectores de "izquierda" ya no somos representativos, o sea, hay una confusión totalmente oscura, confusa, que realmente creo tenemos que conversar muchísimo sobre lo que es "lo indígena", porque si no, como dice este periodista, en conclusión este Rudy ya no es indio, por tanto incluso puede ser criminal, puede matar a dos menores de edad, cosa que es totalmente falsa y que los medios de comunicación lo han distorsionando totalmente. Creo que ahí los intelectuales, los sociólogos también tienen que dar una respuesta a esto, porque no se puede permitir que un periodista y un sector de la derecha comiencen a hablar de esa manera con respecto a los indios y también contra los intelectuales y las mujeres también. A mi me decían, por ejemplo, compañeros ustedes en Otavalo están completamente capitalistas, ahí hay burgueses indígenas y además ya no tienen nada propio, no son nada típicos, auténticos, porque incluso los rótulos de los almacenes están poniendo en inglés. Entonces, era decir un sacrilegio el que nosotros comencemos a utilizar el inglés, para poder comunicarnos con la gente de la cuales estamos viviendo, o sea del turismo. Realmente son cosas que dentro de nuestro parámetros sociales nos han impuesto en la escuela, en el colegio, en la universidad; nos es difícil superar estos prejuicios, nosotros hemos sido los primeros que hemos planteado que nuestro pueblo, necesariamente, tiene que abrirse, conocer otros horizontes para poder proyectarnos, porque sin nos tienen como en la época de las haciendas o como en la colonia, nunca vamos a poder liberarnos, porque estamos solamente viendo nuestra comunidad, o viendo solamente nuestra parroquia y nada más; necesitamos conocer otras experiencias de luchas de otros pueblos,

necesitamos conocer otras culturas, porque creo que solamente este real encuentro de culturas, este real aprovechamiento, conocimiento de las culturas, nos va a posibilitar conocer otras experiencias, conocimientos, y por tanto también liberarnos y proyectarnos hacia el futuro. Yo no se si en este Seminario ustedes han tocado algo sobre la cuestión de las nacionalidades, porque el mismo concepto también es un concepto que recién lo estamos utilizando, y lo hemos utilizado políticamente, como una categoría política que recoge de manera global las principales reivindicaciones del pueblo indígena.

### **Pregunta**

Yo creo que sí sería interesante si usted desea desarrollar el tema que lo haga.

### **Respuesta**

Entonces, lo que yo quería decirles es que la CONAIE, la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador es la organización que aglutina en su interior a esas nueve nacionalidades indígenas que hay en este país, esto es los Quichuas, a los que estaba refiriéndose acá el conferencista que nos conocían como longos, como runas, nos decían cualquier apelativo, pero nunca nos han llamado por nuestro nombre, nosotros somos Quichuas, nuestra lengua es el Runashimi; también están los compañeros Shuar, que se les conoce por los españoles como los Jíbaros; están los Cofanes, que su verdadero nombre es Ahí; están los compañeros Huaos, que se les conoce como los "feroces Aucas"; la nacionalidad Siona-Secoya en la amazonía. En la costa, al norte, los compañeros Awa, acá en Pichincha los compañeros Tsachila o Tsachi, que son los colorados como se les ha conocido, y a los compañeros Chachis, también conocidos como los Cayapas, esas son las nueve nacionalidades y podemos indicar en este último tiempo hemos estado manteniendo relaciones muy estrechas con los compañeros del Guayas en la península, y también ellos siguen manteniendo su organización comunitaria, también plantean que son los Valdivia; todavía no hemos definido con ellos, pero de todas maneras en el último seminario que hicimos en Guayaquil en la ESPOL, ellos se pronunciaron como pueblo Valdivia, estaban muy enojados porque a ellos no los hemos incluido en este mapa.

Nosotros, organizados a nivel de comunidades, más o menos en el país somos diez mil comunidades indígenas; con ellas se han constituido organizaciones provinciales; existen hasta el momento veinte y seis organizaciones provinciales, algunas independientes que están unidas a la CONAIE. También hemos constituido organizaciones regionales, la Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Amazonía Ecuatoriana, la CONFENIAIE que agrupa todas las organizaciones y nacionalidades indígenas de la amazonía; en la sierra el ECUARUNARI que está en proceso de consolidación, para constituirse como regional, y estamos ya en proceso de la constitución de la regional de la costa con las organizaciones de allá, donde también están incluidos los compañeros negros. Estas organizaciones constituyen la CONAIE en este momento.

Con relación al programa de los "500 años" hemos partido constituyendo un comité, denominado el comité nacional 500 años de resistencia india, que es el comité, encargado de ejecutar este programa. Como decía al principio nosotros hemos hecho un llamado amplio a todos los sectores y por esa misma razón hemos creado una distancia también amplia, que es el Consejo Nacional de los 500 años y que para constituir este Consejo, nosotros hemos invitado tanto a personalidades del mundo de la ciencia, de la política, de la iglesia, del arte, a instituciones privadas; hemos invitado a los partidos políticos, a organizaciones populares, para que impulsemos un solo frente y podamos llevar adelante este programa. El comité para poder realizar actividades concretas, ha decidido constituir dos comisiones de trabajo, la primera comisión es la comisión política y organizativa, que está destinada a hacer los trabajos de promoción y difusión educativa en las organizaciones de base de la CONAIE y con las organizaciones fraternas, esto es con las organizaciones, barriales, de mujeres, sindicatos.

Proponemos hacer un trabajo de educación y capacitación conjunto, en el que se inicie un proceso de integración y unidad real; esa es la tarea fundamental que va a tener esta comisión y creemos que es fundamental porque solamente, si este programa es tomado y recogido por los sectores populares y logra una movilización de los sectores populares va a tener el éxito esperado, es decir, queremos que este programa no se quede en una contestación más, sino que constituya una alternativa política, que genere

una posición política, una movilización social, este es el objetivo fundamental.

Además el comité ha designado otra comisión que es la comisión de promoción cultural e investigación designada para hacer los trabajos de promoción por los medios masivos de comunicación, y también por los medios alternativos; queremos orientar a la opinión pública y esto es posible mediante programas de radio, de televisión y programas por los medios alternativos de comunicación; así también mediante seminarios, cursos, conferencias encuentros, intercambios culturales, que ya lo estamos haciendo en este momento, para ir generando una opinión pública, una conciencia de nuestra realidad. Por último, creemos que las organizaciones populares y en particular la organización indígena es necesario que asuma dentro de sus actividades una labor de investigación científica; desafortunadamente, la mayoría de las investigaciones que hasta el momento se han hecho, si bien han dado un aporte importante, han estado, más bien, se las ha orientado por intereses puramente académicos; lo mismo sucede con las instituciones de apoyo que tienen intereses institucionales que quieren especializarse en determinados campos, pero no ha habido una investigación orientada a apoyar los procesos de fortalecimiento de la organización indígena y de sus programas alternativos. Por ejemplo, en el Ecuador existen, aproximadamente, unos cinco programas de educación bilingüe intercultural y cada uno queriendo hacer cabeza, hacer vanguardia de ese proceso educativo, lastimosamente en el actual gobierno, por ejemplo, la dirección de eso se ha entregado a un asesor alemán. No es que yo esté criticando al asesor alemán como persona, yo le conozco, él es bastante positivo y sé que puede dar un aporte, sin embargo se ha entregado en manos extrañas ese programa, y no se ha entregado a las organizaciones indígenas, que son los que realmente conocen la realidad ecuatoriana, que conocen y viven la realidad indígena; además las organizaciones indígenas tienen los cuadros formados para impulsar un programa de ese tipo, entonces nosotros reclamamos ese derecho. Asimismo hay muchos programas alternativos que nosotros hemos impulsado a nivel de tecnología, a nivel de la misma medicina indígena en asociación con la medicina occidental que estamos impulsando en los jambi huasi, etc. Estos programas no han sido apoyados por el estado tampoco se han hecho investigaciones para apoyar esas iniciativas, sino que se vienen

haciendo investigaciones aisladas, extrañas que no han dado un porte decisivo a nuestros programas. Por otro lado, creemos que nosotros también tenemos la obligación, como indígenas, de aportar dentro del conocimiento. Planteamos la necesidad de generar un pensamiento indígena, de constituir una epistemología del pensamiento indígena, para que sea un real aporte, de lo contrario, más bien se cae en el folklorismo intelectual que no tiene ni pies ni cabeza y que, realmente, no es ningún aporte. Por eso nosotros hemos pensado que es hora de que los indígenas dejemos de ser objetos de estudio, o que, en el mejor de los casos, seamos simplemente informantes y lleguemos a ser nosotros mismos los gestores esta investigación y los destinatarios también de esa investigación, de la cual saquemos frutos y provecho para nuestro desarrollo. Eso es más o menos el programa que en breves rasgos he descrito de lo que estamos haciendo en este momento y que también ponemos a consideración de ustedes. Al final voy a entregar unos dos folletitos del programa de los 500 años para información de los presentes.

Los contrasentidos existen, no solo en los pueblos indígenas, sino en todos los pueblos, se vive también un subrealismo cotidianamente, no es un caso especial del pueblo indígena. En relación a las reformas pensamos que luchar solamente por reformas a las leyes o proyectos de leyes; nosotros consideramos que lo fundamental es ir generando alternativas con las organizaciones, ir generando alternativas mediante la participación popular, es decir que los proyectos de ley, que los proyectos alternativos sean manejados por las mismas comunidades, eso es lo que a nosotros nos interesa: es decir no creemos en los gobiernos, sino en nosotros, y ese es uno de los principios fundamentales que nosotros sostenemos. De ahí que no estamos de acuerdo en este momento con algunos partidos de izquierda; crítico a la izquierda, porque a la derecha ya que vamos a decir, creo que hay que hacer una crítica, o mejor dicho hay que autocriticarnos para seguir avanzando. Aclaraba porque puede haber alguno que piense que soy de derecha, no solo estoy criticando a la izquierda, que esperan la revolución para hacer las reformas. Nosotros pensamos que hay que ir en el camino haciendo las reformas, hay que tener alternativas para la revolución y no pensar solamente en abstracto la revolución y esperando las reconstrucciones.

Nosotros somos sujetos históricos de ese proceso, nosotros



pensamos que estamos en capacidad de ir construyendo el proceso, porque la revolución es un hecho en construcción. Entonces, desde ese punto de vista, nosotros estamos avanzando con nuestras propias alternativas, mediante apoyo del mismo estado si es que existe, también mediante un auto financiamiento, también con apoyo solidario internacional.

Aclaro, no pensamos que no sean necesarias las reformas en este sistema burgués capitalista, nosotros pensamos que lo fundamental es la tierra, no solamente como recurso material para la subsistencia, sino como espacio físico, como medio donde pueda reproducir el pueblo su cultura; entonces es una reivindicación no solamente económica, sino también cultural y espiritual; luego la lucha por la tierra es fundamental, es la lucha primaria diríamos, por esa razón nosotros estamos interesados en hacer una reforma a la ley de Reforma Agraria, porque esta Ley tal como ustedes la conocen es una ley que impulsa el capitalismo mediante la entrega de propiedad privada a los ciudadanos beneficiados de la reforma agraria, pero eso afecta grandemente a nuestras comunidades por que nos desarticula, porque nosotros tenemos una tradición de tenencia de la tierra comunitaria y es esa tradición la que nos ha permitido resistir estos 500 años. Con la Ley de Reforma Agraria comienza a penetrar con mayor facilidad el capitalismo, por eso que discrepamos un poco con la izquierda, porque no comprenden esta situación. Entonces lo ponen como principal lucha la reforma agraria, claro que es importante para otros sectores, pero para los indígenas es un atentado. Nosotros vemos importante que se apruebe la ley que estaba gestionada con el gobierno de Hurtado y de Roldós, la ley de Comunas, una ley de comunas en donde se respeta a la comunidad, a su autoridad y que esa autoridad tenga jurisdicción sobre un territorio, aunque no estaba tan explícito, pero era importante desde esa perspectiva. Nosotros planteamos que se haga ahora la entrega de las tierras de las haciendas a las comunidades indígenas de manera comunitaria, porque incluso las comunidades han sido divididas con la entrega de tierras, se han creado cooperativas, que han generado enfrentamientos entre las mismas comunidades. Se han creado cooperativas agrarias, fuera de la comunidad y siendo beneficiarios una minoría, ha causado problemas demográficos, problemas económicos y sociales al interior de las comunidades, y eso ha sido una de los más grandes problemas que nosotros hemos tenido.

Por otra parte, nosotros tenemos dificultades a nivel de la constitución, no se reconocen los derechos a los pueblos indígenas. Claro que se dicen en la constitución que hay las minorías étnicas y que incluso la educación se dará en estas lenguas vernáculas, donde haya un alto porcentaje de población indígena, sin embargo, esto no se ha dado en la realidad. Así mismo, en un tribunal de justicia no hay un quichua hablante para que le pueda entender al acusado indígena y se da casos, como en Otavalo-yo hablo de Otavalo porque es mi provincia y conozco más en Imbabura-en el lago San Pablo ustedes van a darse cuenta de que está rodeándose el lago con hoteles turísticos y ya no hay acceso al lago, y el es un centro de abastecimiento de agua para la familia y también para el ganado, es un elemento fundamental para la subsistencia del pueblo, entonces se va cercando al lago con hoteles privados y ya no hay acceso para el agua siquiera, por esa razón se comenzó una lucha para evitar que se construyan estos hoteles y bueno apareció un gringo que compró un pedazo de tierra ilegalmente y estaba construyendo un hotel, y se dio el enfrentamiento, resultado de esto, el gringo mató a dos compañeros indígenas y quien fue preso? la mujer y el hermano del asesinado y no el gringo; posteriormente, el gringo ganó el juicio que se formuló ante los juzgados.

Esa es la ley que existe en el Ecuador, la justicia que hay en el Ecuador, nosotros también necesitamos tener una jurisdicción, para nosotros poder ejercer la ley en nuestras comunidades, ese es el caso que ha pasado con los Salasacas; no es recién que los Salasacas se ha estado quejando del problema de las bandas que van a robarles todas las semanas; con la apertura de la carretera iban en camionetas a robar a la gente allá, por eso que ellos definieron con anterioridad una estrategia para atrapar a los ladrones y poder entregarlos a la justicia, pero sucede que las autoridades jamás les hicieron caso y ahora, cuando se da este caso ya extremo, ahora sí levantan la voz y claman venganza. Esa es la situación, nosotros no podemos ejercer la ley, estamos siempre dependientes de un abogado, de un Teniente Político, de un Juez, para poder ejercer la ley en nuestras comunidades y, claro, el juez está parcializado siempre con el terrateniente, con el pudiente de la ciudad. Ese es el problema que nosotros tenemos, por eso que nosotros hemos planteado ya la necesidad de una Ley de Nacionalidades Indígenas mediante la cual podamos reformar la constitución y que nos ampare en

forma directa. Ahora nosotros no queremos lanzar en este momento la ley de nacionalidades, creemos que es importantísimo que sea discutida, así como ahora estamos discutiendo, que todos conozcamos que es lo que proponemos dentro de la ley de nacionalidades indígenas y que, en consecuencia, haya un respaldo de la opinión pública, de las organizaciones populares, fundamentalmente, para que esa ley sea un aporte real, para que las leyes del estado, y el mismo estado refleje de mejor manera la realidad ecuatoriana.

### Moderador

Creo que podríamos concluir aquí el panel desarrollado esta tarde. Las dos intervenciones han sido muy informativas. Creo que con justicia habría que decir extraordinarias. En lo personal quedé muy inquieto en relación a la respuesta a esta interrogante que nos habíamos planteado: ¿qué ha pasado a lo largo de estos 500 años? ¿Encuentro o destrucción de culturas? Y acogiendo, en parte, lo dicho por Fernando Jurado, así como por el compañero representante de la CONAIE, yo creo que ha habido un poco de todo, choque, destrucción, encuentro, se han dado hechos absolutamente negativos y muy positivos. Si es que fuera posible, a través de una abstracción o de una hipótesis, dividir el psiquismo de los ecuatorianos y si se nos invitara a celebrar el 12 de octubre de 1992, lo que los europeos llaman el Descubrimiento de América, yo creo que la una parte respondería con llanto y rebeldía, la indígena y mucho, aunque algunos indígenas en Ecuador, en Perú, México también se alborozaron con la llegada de los españoles porque estuvieron contrapuestos a los otros grupos que entonces ejercían dominio y mando, pero pronto fueron sujetos de la misma suerte. No deja de ser tampoco una realidad histórica que los grupos de poder indígena se fusionaron con el conquistador y ese es uno de los grandes aportes que ha hecho la genealogía social de Fernando Jurado en el sentido de demostrar como por ejemplo, los Coyas terminaron formando parte de la gran aristocracia europea. Los descendientes de Beatríz Coya, por ejemplo, terminaron siendo los Duques de Alba, e igualmente los grupos de poder del Tahuantinsuyo, en la zona de Quito, también se juntaron más tarde hacia lo que constituyó la dominación conquistadora. El hijo de Atahualpa, Francisco Auqui, fue encomendero, se le entregaron territorios como encomendero, es decir hay muchas realidades históricas a considerarse. Hoy ha enunciado

Fernando Jurado a un autor venezolano, cuyo libro *Viajeros de Indias* editado en 1960 le costó la expulsión de la Universidad de Caracas. En este libro, Francisco Herrera Luque hace una demostración de la causa de la criminalidad en la América Latina y substancialmente en su país, Venezuela, donde a la época se registraba una de las más altas criminalidades del mundo, precisamente por la herencia genética, la herencia biológica de las patologías de los conquistadores. Tenemos nuestra sangre impresa de eso y quizás si se hacen estudios psicológicos sobre el mestizo, en algún momento, se detectarán altísimos grados de neurosis. Cuando ayer Freddy Russo hablaba sobre el pasillo y la música triste del pasillo, yo le había hecho una pregunta, se ha encontrado efectivamente que hay machismo, pero hay algo más hay un sentido de abandono, un sentido de destrucción, un sentimentalismo total, como alguien que carece de raíces, entonces esa mitad española a lo mejor también llora en el momento que se le dice celebremos el "Descubrimiento de América".

Es interesante observar la pretensión etnocentrista de casi todas las culturas: El Tahuantinsuyo constituía las cuatro partes del mundo y China quiere decir el centro del mundo, en la medida en que el hombre no lograba rebasar sus fronteras, centraba en un solo sitio lo que consideraba lo único, la tendencia a lo universal por esa razón se veía absolutamente reducida. El viaje de los europeos a América y el encuentro con América, es un principio histórico que merece celebrarse, ya que de alguna manera el hombre con todo este bagaje de horrores y de errores se reencuentra con realidades distintas que no dejan de ser humanas. Con eso comienza la gran comunicación gracias a la cual en el siglo XX, todavía con todas las patologías y con todos los problemas que tenemos, podemos, establecer principios de comunicación entre los hombres. Entonces, en medio de esta tragedia histórica yo encontraría que se produjo, de alguna manera, este hecho humano. Una de las cosas que me ha satisfecho particularmente de este Seminario es escuchar a ustedes que lo hacen dialéctica y frontalmente. Definitivamente, creo que hemos escuchado algo muy interesante el día de hoy, yo me quedo profundamente impresionado, y quisiera ver que a futuro hay unas líneas de cambio social, económico, psicológico y antropológico distintas a las que hasta ahora se han formulado. Cuando oigo una crítica a como se ha presentado la política hasta este momento cómo el político profesional no

es capaz de interpretar la vivencia popular efectiva, veo que forzosamente harán nacer los que deban un movimiento absolutamente distinto en este país.

### Respuesta Conclusiva

Yo quisiera aclarar un asunto nada más, nuestra lucha no es de razas y eso quisiera que quede claro y, por lo tanto, nuestra lucha no es racista ni revanchista como muchas veces se ha tratado de acusar a nuestro movimiento; nosotros creemos que la lucha que estamos impulsando es más bien de defensa de entidades históricas y políticas como son nuestra organizaciones y nuestras nacionalidades indígenas; entonces, cuando comenzamos a hablar de problema de raza y a nivel de la raza de identificación cultural, realmente estamos equivocados; por otra parte quería para terminar, simplemente citar un pensamiento de un compañero que precisamente cuando se nos acusaba a nosotros de ser racistas, de ser revanchistas y de hacer una lucha reaccionaria culturalista, decía las siguientes palabras; "aunque nos diferenciamos en el rostro y en la lengua, la realidad, los males son los mismos, por eso es necesario la unidad para destruir esta sociedad que es mala y no es nuestra". Yo creo que este mensaje, este pensamiento encierra y sintetiza lo que es la lucha del pueblo indígena, muchas gracias

# 1492-1992 ¿ENCUENTRO O DESTRUCCION DE CULTURAS? II

*Fernando Jurado Noboa\**

## 1. LA IDENTIDAD

Aparentemente resulta rarísimo que recién al medio milenio del llamado Descubrimiento de América, nos hayamos empezado a preocupar del verdadero significado de aquel hecho. Pero, en realidad, resulta comprensible la dificultad diagnóstica, porque somos los representantes vivos y conflictuales de aquel episodio decisivo.

Y repito: conflictual, porque a pesar de los avances técnicos y humanísticos, en todos nosotros gravita una especie de inconformidad, de falta de ubicuidad que es, justamente, la mayor demostración de varias fuerzas en pugna, es decir del multimestizaje del que somos actores directísimos.

Yo, al igual que muchos de ustedes, crecí en mi clase media, donde a nivel provinciano se vivía recordando de las épocas de mayor poder, poder que por las aventuras y el desgaste ideológico, moral y económico, se había esfumado por su fuerza.

---

\* Médico Psiquiatra. Fundador de la Sociedad de Amigos de la Genealogía (S.A.G.). Autor de diversos artículos y obras sobre la genealogía de familias ecuatorianas y de los descendientes de Sebastián de Benalcázar y las Coyas del Incario.

Es una larga etapa de mi vida; logré ver que el mundo indígena era apenas un galápagos que otrora gigante, había sido aplastado por el peso de la civilización ibérica y que lo único que quedaba de él, eran unos tentáculos también poco visibles, por aquel peso. Luego, mi permanencia en España me permitió catar mejor lo indígena, pues es ella la imagen que exportamos, así sea en términos comerciales o turísticos y entraron ya en mí, en juego, la conciencialización de dos fuerzas, tan potentes la una como la otra, que hervían en mi interior.

Cuando regresé al país, hace ya nueve años, durante dos años Alfredo Costales me enseñó mucho del indigenismo, así como yo creo que compartí con él mucho de occidentalismo; pero más, me enseñaron las miles de páginas históricas que los documentos arrumados por los siglos, me mostró el Archivo Nacional de Historia, todos los días de 1980, 81 y 82. Fruto de ello fue mi libro **Las Coyas y Pallas del Tahuantinsuyo**, en el que demostré la presencia de la sangre de Huayna Cápac en alrededor de 130.000 ecuatorianos, muchísimos de los cuales, reacios a la madurez, se convirtieron en mis aguerridos enemigos, pues había puesto en cuarentena su pureza de sangre.

De mi obra, vino la amistad con el pintor Oswaldo Viteri, defensor acérrimo del mestizaje, así como yo, pues nos parecía la única posición correcta y no destructiva para hacer país; nos habíamos pasado cuatro siglos, peleándonos, insultándonos y dejándonos arrebatar el territorio a migajas o a lotes. Decía Oswaldo que el no creía en ninguna pureza; que cuando en el alto de un monte veía, en medio de un caserío indígena, una tosca cruz cristiana, el volvía a tomar conciencia de que allí estaba de nuevo el mestizaje.

Por aquellos mismos años me apasionó bucear las corrientes árabes y judías en nuestra formación nacional y desde 1986 vengo dedicando mis afanes a redescubrir lo que los negros han dejado, trajeron y les dimos.

Muchas veces reflexioné si mi posición ecléctica no escondía, de verdad, una comodidad; para muchos así era, pero ya estaba seguro, me siento y me sentiré siempre profundamente mestizo, sin conflicto, orgulloso de todas mis corrientes y cuando he logrado transmitir esta

satisfacción, en muchos he encontrado igual placentera respuesta anímica.

Pero no fue sino en este año que oí a varios grupos indígenas del oriente, que reclamaban su cultura, sus raíces, que lo hicieron con tanta fuerza y tanta lógica, que yo cuestioné mis hipótesis; ellos no eran mestizos, era absurdo que compartieron todo el andamiaje que venía funcionando desde hacia ocho años, simbolizando para mí un grupo purísimo de rebelión... Decidí entonces cuestionar mi teoría...

## 2. LA CULTURA ESPAÑOLA DEL SIGLO XVI

Para recuestionar mi planteamiento, volví a revisar todas mis fuentes y mis análisis anteriores: los españoles, definitivamente, actuaron no como grupo simbólico del momento feudal último, sino como la suma de abigarrados determinantes históricos.

De los pueblos primitivos de la Península no queda casi nada; ¿Qué queda de los Iberos y de los Tartesios, aparte de una que otra pieza de los Museos Antropológicos?, diría que nada. De los romanos queda todo un engranaje jurídico, el Derecho Romano, que aún se enseña en nuestras facultades, ojo, a veinte siglos de aquella conquista, quedan sus enseñanzas y acueductos, de casas, arquitecturas, puentes y sangre, por supuesto, esto es lo que jamás se borra.

Vinieron los godos, invasores perfectos por definición, forzadores numerosos y tomaron una parte geográfica de la zona, es decir un cuadrante. Eran la fuerza bruta en todas su extensión, se apropiaron de todo, pero eran tan pobres en cultura, en cuanto ésta simboliza un grado de desarrollo intelectual o artístico, que aparte de los generosos genes que transmitieron, muy poco pudieron dejar, porque casi nada tenían. Miren pues la paradoja, les tocó respetar, a su manera, o utilizar lo que encontraron, aunque en términos políticos gobiernan gran parte de Europa desde hace quince siglos, v. gr. las actuales Casas Reales Europeas vienen directamente de este grupo invasor.

Cuando los conquistadores pisan nuestras tierras en el siglo XVI, estaban embebidos genética, cultural y militarmente de una última invasión, la de los árabes, cuya aparente expulsión (digo aparente porque



a lo que está siglos en un territorio jamás pueden expulsárselo) les tomó ocho siglos. El cristianismo había, tozudamente, luchado contra la invasión de Mahoma; fue una lucha religiosa, como sería nuestra conquistadora, pero en ocho siglos había dejado tanto aporte y se habían mezclado tanto con los genes fbero, romanos y godos, que un nuevo pueblo se había formado. Los moros crearon la Escuela de Traductores de Toledo, importaron la ciencia griega, china e hindú, hasta entonces desconocida en España, fueron los precursores de la concepción copernicana, cooperaron abiertamente al nuevo folklore con los cascabeles y las castañuelas, trajeron en su arquitectura elementos bizantinos que, unidos a los romanos, fundaron una nueva arquitectura; de ellos, unidos a los elementos del arte gótico, salió el arte más popular de la Península en yeso, carpintería y cerámica vidriada, que luego ejercería influjo definitivo en la formación de nuestras Escuelas de Arte.

Así pues, nos vino una cultura europea-mestiza, producto, sobre todo, de las culturas focales que por su desarrollo evolutivo habían logrado trascender en la misma; las culturas más primitivas como Iberos, Celtas o como la de los Godos, habían, aparentemente desaparecido en su traza.

### 3. EL ECUADOR INDIGENA

Sin entrar en detalles, que ustedes dominan, deseo solo rescatar el tajo que simbolizó la llegada de los Incas en 1475 a lo que ahora se llama Ecuador. Podemos estar seguros que si los Incas no llegaban a estos territorios, de hecho su suerte futura hubiera sido radicalmente opuesta.

No me lamento de aquella invasión incásica; a las cosas hay que tomarlas y sentir las como fueron; antes de ellos dos conglomerados culturales amplios con varios núcleos regionales ilustraban nuestro desarrollo: por un lado, los grupos costeros y por el otro, los grupos serranos con amplias implicaciones hacia el Oriente actual. Ejemplo de las ligaduras económicas, funcionales y culturales de la relación sierra-oriente es el trabajo que acaba de terminar el P. Porrás Garcés sobre los Pillajo, una familia preinca con amplio dominio desde San Gabriel hasta la región de los Quijos, tomando amplias zonas de las actuales provincias de Pichincha y Tungurahua.

Si bien es cierto que eran dos conglomerados culturales, sus raíces eran similares en algún sentido y su cierta unidad étnica, intelectual y artística, generaba ciertos criterios de unidad. La invasión inca laceró, globalmente, aquellos elementos, invasores también purificados, como lo fueron los godos en Europa, con técnicas sofisticadas de dominio y aplastamiento; ellos introducen un nuevo sistema de cultura y a través de sus mitimáes numerosísimos, crean nuevos núcleos indígenas en todo el callejón interandino, dividiendo la tenue unidad que se estaba creando.

A su vez y por sus tácticas de desplazamiento, nuestros indios nativos fueron llevados al Perú, creando allá las mismas condiciones de angustia, sometimiento, desplazamiento, falta de identidad, desprotección, desvalorización, ausencia de la familia, dolor y aplastamiento. Allí está el secreto del triunfo de la conquista española, ellos encontraron un pueblo oprimido, dividido y angustiado en los actuales Ecuador y Perú; ello hizo posible el sometimiento.

De evidente manera, eso sí, muchos grupos costeros y sobre todo del oriente, escaparon al dominio del Inca y mantuvieron de mejor manera su identidad, al momento de la conquista. Retengamos este concepto para lo que tenemos que decir después.

#### **4. ¿ENCUENTRO, DESTRUCCION O INVASION?**

Aunque nos cuesta el aceptarlo, la conquista española no fue una invasión en el auténtico sentido que la palabra posee, pues si bien es verdad que entraron con fuerza y en cuadrante, entraron en escaso número y ello fue el elemento primero paradójal. Los cronistas españoles han pretendido por ello conferir rasgos de heroicidad y de divinidad a los conquistadores; pero sin negar su valentía y osadía extremas, fue su olfato y su suerte lo que permitió convertir en victoria a lo que debió haber sido terrible masacre exclusiva para los españoles. La resistencia indígena dividida y resentida medio siglo contra los Incas, hizo posible el triunfo; de allí, consta en numerosos testimonios, que muchos indígenas decían que preferían el dominio español antes que el del Inca.

Pero no solo fue su suerte, la conquista no fue una aventura, sino una empresa perfectamente realizada y detrás de la cual estuvieron

banqueros accionistas del más alto nivel. Hoy se sabe, ya sin lugar a dudas, que la empresa fue dirigida por los judíos, pues justamente en el año del descubrimiento, 300.000 judíos españoles fueron expulsados de la Península por los Reyes Católicos; Colón fue judío converso, de familia de cardadores de lana en Génova, típico oficio de los judíos; lo fueron buena parte de marineros del descubrimiento, así como alrededor del 10 por ciento de los conquistadores de nuestros países andinos. Toda una familia-judía, de enorme poder económico, la de los Arias Dávila, se trasladó a América y ejerció un influjo internacional desde la República Dominicana, hasta Perú, Bolivia y Chile, en que el dato más pobre eran sus sepulturas en monumentos de mármol, aún hoy en uso para los turistas.

Que vinieron presos y forajidos, es una verdad a medias; solo en el siglo XVI vinieron 100.000 españoles a América y con ellos, casi todas las escalas sociales de la Península, excepto la punta superior y parte de la base, pues se ha establecido que los campesinos de la gleba eran fanáticos y fóbicos y tenían miedo de embarcarse; así pues, fue la clase media o estado llano, el que en su mayoría se vino para acá. Y de aberraciones, las que ustedes quieran, y más que presos, homosexuales, como lo ha demostrado Herrera Luque, pues que los homosexuales fueron partidarios de Enrique de Castilla, hermanastro de Isabel la Católica; al subir esta al poder, les tomó ojeriza y los mandó para estas tierras. Como ustedes verán, de aquellos, cada vez, van aumentando el número de sucesores.

El sentido consciente de la conquista fue el de la *destrucción*. El español vino a destruir la cultura, peor no al hombre indígena, pues lo necesitaba por razones de explotación. En ese sentido, la conquista española, para la misma Europa fue un retroceso, en comparación a la invasión árabe, que tuvo el acierto de respetar lo que encontró y aún de enriquecerle, como en el caso de la Astronomía: ¡Qué lástima que el fanatismo haya destruido o mejor dicho haya pretendido destruir todo cuanto encontró!

Aquí está lo importante y lo magnífico de América: ella no permitió el ser destruida en su globalidad, todavía nos quedan piedras, nos quedan

culturas, nos quedan gastronomías, nos quedan cultivos, nos quedan ustedes, estamos nosotros, como representación viva.

¿A qué se debió esta formidable resistencia y agigantamiento indígena? Creo yo que a dos cosas: a que tratándose de una seudoinvasión europea por la escasez de hombres (apenas 80 en Cajamarca), faltó el elemento humano que las destruyera por completo, y por aquella misma escasez, debieron darse todo tipo de alianzas para poder sobrevivir; y la segunda razón estuvo en el enorme desarrollo cultural de nuestros grupos humanos pues, inegablemente, 3.500 años de desarrollo en varias de nuestras culturas, no podían fenecer, pese al golpe instaurado.

Fue pues la conquista una seudo invasión que pretendió, conscientemente la destrucción cultural; pero, tuvo algo de lo que se llama encuentro? La palabra suena a demasiado suave, pues huele a abrazo, pero es nuestra ignorancia la equivocada. Encuentro es ante todo "choque, oposición y contradicción", choque de dos grupos humanos poderosos, oposición de dos fuerzas coetáneas que, al final, por sentido de empresa, superioridad numérica, traición, desgaste interno o por cualquier otra etiología, la una termina imponiéndose a la otra y allí se ha generado el término conquista.

Yo les invito a reflexionar, a introyectar y a ver si es justo asumir el término "choque", pues este término reconoce la grandeza del vencido.

Aquella grandeza indígena ha estado, de hecho, opacada en estos tres últimos siglos y no digo cuatro porque mentiría; puedo demostrarles, con larga cantidad de documentos, que a lo largo de los siglos XVI y XVII, el indio tuvo cierta posición vital entre buena y aceptable en nuestros medios; es a finales del siglo XVII que el indígena entra en total decadencia y son, justamente, los mestizos y los nuevos colonizadores los que pretenden aniquilarlo. De allí que nuestras comunidades han hecho verdadero esfuerzo de titanes para sobrevivir en los siglos XVIII, XIX y XX, esfuerzo que recién empieza a ser justipreciado y a mi me queda la esperanza de que, hasta finalizar este siglo, la lucha por dignificar al indio por devolverle su sitio de auténtica grandeza, que nosotros los mestizos, les quitamos, digo, que la lucha haya terminado.

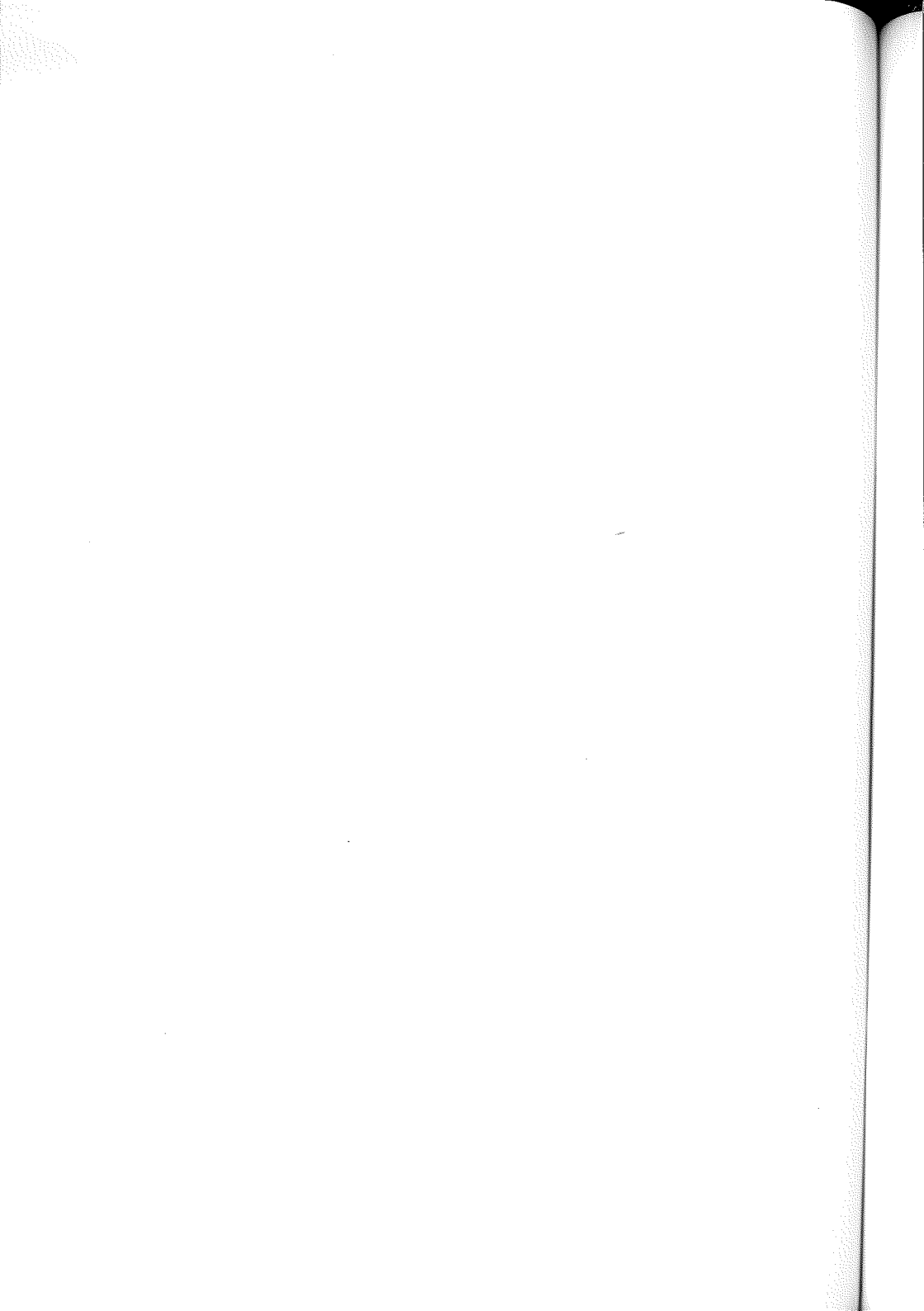
## 5. CONCLUSIONES

5.1 Si bien las culturas costeras y orientales recibieron menos aporte incásico y por tanto, mantuvieron mayor identidad cultural al momento de la conquista española, la trayectoria futura de estos grupos ha sido diferente: en la costa, han pasado a incorporarse a los grupos, cholo y montubio, mientras en el oriente, buena parte de ellas han mantenido una identidad más cultural que étnica, que merece todo aplauso, recomendación y fomento. A nivel de la sierra, el problema viene más a ser mucho más focal que regional y merecería mayores análisis.

5.2 El mestizaje como fenómeno del 90 al 95 por ciento de la actual población ecuatoriana, creo que debe mantenerse en vigencia, no solo como toma de conciencia de nuestra nueva identidad, sino como el mejor aporte para nuestra formación de nación y de un supuesto mejor futuro. Las dos concepciones no las veo contrapuestas, sino en interrelación.

Dicen numerosas personas que a raíz de la publicación en 1983 de mis *Coyas y Pallas*, se ha dejado de utilizar en Quito los términos indio, longo o cholo como peyorativos; creo que parcialmente es así, pues otras labores contribuyeron a este despertar y a este desprejuiciamiento desde los años 70; pero si en algo he contribuido a que los mestizos de ahora, acepten su claro acento indígena en su interior, es para mí, ya una razón lo bastante grande como para morir tranquilo, por haber contribuido, aunque sea mínimamente, a devolver la libertad a un pueblo oprimido.

**II PARTE**  
**CONCIENCIA**



# PSICOLOGIA DEL ABORIGEN

*Eduardo Morán García\**

## 1. INTRODUCCION

Investigar sobre la psicología del aborígen requiere conocimientos en diversas disciplinas como la antropología, la historia, la sociología, la arqueología, la lingüística, la simbología y naturalmente , la psicología.

A sabiendas de que es muy difícil dominar todas estas ciencias, nos atrevemos a abrir una puerta que motive a otras personas a investigar con más profundidad y con mayores conocimientos el tema aquí planteado.

A pesar de algunos estudios ya realizados en los ámbitos históricos y etnológicos, hay que lamentar, grandemente, la ausencia de éstos en el campo psicológico.

Llama la atención los trabajos realizados sobre otras culturas como las de Oceanía, Australia, Norteamérica y Africa y el desconocimiento existente sobre las culturas de América Latina.

Por otra parte, tratar de comprender la psicología del aborígen, en la época actual y con la mentalidad actual, presenta una gran dificultad. Sin embargo el tema resulta una de las cosas más importantes pues, en

---

\* Psicólogo clínico. Director de Promoción del Centro Ecuatoriano para el Desarrollo de la Comunidad (CEDECO)



caso contrario, sería como valorizar una fruta negando la raíz que la alimentó.

Este trabajo recurre a diversos autores, algunos de ellos con diferentes maneras de pensar y, luego se ordenan los datos de acuerdo a mi criterio alineándolos, junto con sus argumentos, en dirección a la Psicología Simbólica y procurando mantener una visión social e histórica de los mismos.

De modo especial se utilizan los conceptos que sobre la estructuración de la conciencia presenta Hugo Enomiya Lasalle y las consideraciones que Bayinton hace sobre el desarrollo simbólico de la personalidad.

## 2. LA CONCIENCIA EN SUS INICIOS

Al principio, es posible que haya aparecido en el ser humano, una conciencia con cierta libertad interior más allá de los instintos, una apertura al mundo como a algo nuevo.

Fue una etapa en la que el hombre y el cosmos formaban un todo indiviso. Algo parecido a lo que sucede en la relación del niño con la madre. Y, efectivamente, todos los seres humanos, en cualquier época que aparezcan inician con este nivel de interrelación. Esto no significa, sin embargo, que la conciencia del aborígen era una conciencia infantil.

Este hombre no tenía conciencia de "ser alguien frente al cosmos". Al decir de Enomiya-Lasalle, era un "iluminado", alguien a quien un autor chino, Dehuang Dai, en el año 350 a.C., llamó "el hombre verdadero"<sup>1</sup>.

En la conciencia de este ser humano no existía la experiencia de estar "enfrente de", y, por lo tanto, no se planteaba aún ningún dualismo. Esta era una situación a la que podríamos llamar "simbiótica" con el mundo.

---

1. Enomiya La Salle, Hugo M., *A dónde va el Hombre*, Santander, Edit. Sal Terrae. 1982.

Su conciencia puede calificarse, entonces, de "a-espacial", "a-temporal", "a-yoica". La característica era la plena identificación y la unidad indiscriminada con el cosmos. Por ello Enomiya-Lasalle lo llama "sin dimensión" o "cero dimensional"<sup>2</sup>.

Una de las manifestaciones del hombre en sus inicios era su "interés" en los fenómenos naturales, como una contemplación pasiva y atónita. Esto lo podemos deducir de las primeras representaciones que se hace del mundo, donde su propia persona es un objeto más, entre los seres que observa.

A pesar de percibir sensaciones, placeres, dolores, no era capaz de relacionarse consigo mismo, ni de aprehenderse como sujeto y, por lo tanto, careció de una conciencia que le hubiera permitido considerarse diferente de los objetos. Pensar lo contrario, "sería negar el carácter colectivo de las representaciones", dice Lucien Levy-Bruh<sup>3</sup>.

Este ser carecía de ideas abstractas. Tan solo era capaz de hacerse representaciones mentales colectivas. Sustituía la imagen que recibía de las cosas con los signos (considerando al signo como un ser concreto limitado, al contrario del concepto que es ilimitado). Por ejemplo, "dar comida a los muertos quizá es pretender hacerles comprender que no han perdido nada al morir"<sup>4</sup>.

De esta observación, casi diríamos contemplación, de la naturaleza, derivan sus sentimientos de admiración y veneración y los sentimientos o necesidades de asimilarse a ella.

- 
2. Op. cit., A dónde va el Hombre.
  3. Lévy Bruhl, Lucien, El Alma Primitiva, Barcelona, Edit. Península 1985.
  4. Levi Strauss, Claude, El Pensamiento Salvaje, México, Breviarios de Fondo de Cultura Económica, 1982.

regido por el arquetipo de la Gran Madre, como lo afirma Neuman, partiendo de los estudios realizados por Bachofen.

Este estado matriarcal se caracteriza, precisamente, por la simbiosis que hemos visto: yo-cuerpo-naturaleza-otro<sup>7</sup>.

Y de hecho, en el dinamismo matriarcal también existen separaciones, hiatos, islas de experiencias. Es lo mismo que se afirma de la primera relación madre-hijo en cualquier época de la historia.

El aborigen se caracteriza por esta estructura de conciencia a la que Enomiya-Lasalle llama "Arcaica". Su patrón psíquico estaba regido por el arquetipo de la Gran Madre. De ahí su simbiosis en un todo indiviso, indiferenciado, sin dualismo, donde el Ego se funde con el SELF, con el otro, y el signo se torna cualquiera de ellos, como dice Bayington.

### 3. LA CONCIENCIA MAGICA

En determinado momento, esta conciencia arcaica sufrió un cambio, ya sea porque el mismo dinamismo lleva al surgimiento de la conciencia desde la inconsciencia, sea porque el estar en la proximidad con el inconsciente es fuerza y debilidad del ego, o porque las necesidades obligaron al hombre a iniciar un distanciamiento con el otro y con el mundo.

El hombre empezó a sentir la necesidad de poseer el mundo. Empezó a dejar la pasividad de la contemplación: dejó de ser simplemente recolector. Empezó a defenderse de las fuerzas naturales, a pesar de carecer todavía de una conciencia clara de su yo, de su mismidad y su mundo seguía siendo unitario, sin dimensiones de espacio y de tiempo, empezó a ejercer acción sobre la naturaleza con temor y recelo.

---

7. Bayington, Carlos, "El Desarrollo Simbólico de la Personalidad, "Junguiana". *Revista de la Sociedad Brasileira de Psicología Analítica*, Nº 1, Río de Janeiro, 1983.

El dinamismo matriarcal en el que se encontraba empezó a mostrarse activo, expresándose a través del cuerpo, a través de la expresión de los sentimientos e intuiciones, así como de percepciones globalizantes, irracionales, de ciertas verdades.

Así nace la conciencia mágica. Esto no quiere decir que la conciencia arcaica haya desaparecido totalmente. Pero quizá la tendencia más generalizada había permitido la superación de aquella "indiferenciación". Despertó a una conciencia de sí mismo, algo aletargada. Todavía inmerso en la naturaleza, el aborígen es telepático en alto grado, puede presentir y ponerse alerta.

El clima, la geografía, la secuencia del día y de la noche, de la luz, de la obscuridad, empiezan a constituirse en signos que van estructurando el proceso de desarrollo y vienen a simbolizar la polaridad consciente-inconsciente, expresados en los ritmos de vigilia sueño.

El primer otro es expresado en los ídolos y el mismo dinamismo matriarcal le lleva a relacionarse con ellos, a través del cuerpo en las danzas y en los ritos. El ídolo era cualquier cosa. Pero era ya el "totalmente otro".

Posiblemente, estos ritos los hacía en profundo silencio y seguramente, con gran seriedad, nos dice Enomiya-Lasalle. Por ello las primeras representaciones son esculturas con aureolas y sin boca.

El mundo del aborígen estaba plagado de dioses. Todos eran dignos de veneración; desde los elementos más extraordinarios, como el sol y la luna, hasta cada uno de los animales o las plantas y cada uno de los fenómenos naturales. En la prehistoria ecuatoriana, en cada uno de sus períodos, vemos evolucionar esta actitud dentro de un animismo generalizado, cuyas muestras nos quedan en una rica arqueología.

Desde el precerámico, considerado en unos 10.000 años a.C. los aborígenes, posiblemente, no encontraron ningún gozo estético en contemplar la naturaleza. Mas bien, es probable que, como cree Humberto Toscano, vieron unos dioses terribles a los que se debía

aplicar<sup>8</sup>. Por ello los regalos a dioses e ídolos.

Existe una serie interminable de deidades y objetos de veneración en montañas, animales, plantas, totems, objetos, lugares, huacas, sepulcros, lagunas, cuevas, etc.

En el período Formativo, entre los 3.200 y los 500 a.C. se inicia ya la **agricultura**. Al respecto Bayington dice: "uno de los mayores marcos de la humanidad corresponde al momento en el que el ser humano, cuya conciencia fue durante millares de años exstructurada por los símbolos de la Gran Madre Naturaleza, metió significativamente una semilla en la tierra, iniciando genialmente la segunda fase del ciclo Matrialcal de la Cultura"<sup>9</sup>.

Aquí aparece ya la primera idea sagrada de seres superiores, como ha quedado atestiguado en las diversas lenguas aborígenes.

Como restos de la conciencia arcaica, mantiene aún el aborigen, la idea de que todo está influido por la energía vital, algo milagroso, sorprendente, como el alma de las cosas: es el **Mana**. Una noción tomada de las culturas melanesias y que influyeron en Centro y Sudamérica.

Este **Mana** se deriva de la consideración de un cosmos misterioso. Esta voz asoma más tarde en el mítico Manco-Cápac y en el dios andino, misterioso y potente Manya o Munguia, dueño de los tesoros ocultos.

Esta consideración del aborigen deriva, seguramente, de las asociaciones que empieza a hacer en su mente. Asociaciones que las realiza, primeramente, por contigüidad y semejanza. Así lo expresan los Cayapas cuando afirman que el monte tiene alma por el color azulado que presenta al mirarlo a la lejanía.

---

8. **El Ecuador vista por los extranjeros**, Puebla, México. Biblioteca Mínima, 1960.

9. Op. cit., **El Desarrollo Simbólico de la Personalidad**.

Y posiblemente tiene que ver con la necesidad de comprender los más grandes misterios: la muerte y el nacimiento.

Así es como dice Bondel:

Su concepción mística de la causalidad encuentra una expresión definitiva en la idea que los primitivos tienen al nacer. No se dan cuenta exacta de sus condiciones fisiológicas, que por otra parte, no les interesa. La fecundación es para ellos accesoria y cuando más, preparatoria. Lo esencial para que una mujer quede encinta es que penetre en su cuerpo un espíritu.

No en vano esta idea del nacer estaba conectada a la idea de madre en los antiguos de Quito, y de eso tenemos vestigios en las guaguas de pan, semejantes a los ídolos de barro originales, que tenían un orificio en el ombligo, como un ojo mágico de la vida.

El aborigen quiso, en todo momento, captar y utilizar este "mana", existente en todas las cosas. Y es el shaman el que es capaz de comunicarse con los espíritus. Sha, Scham, significa oscuridad. Es el ser oculto y misterioso, capaz de ser hombre-contacto, hombre-medicina.

Estos shamanes estaban tan cerca de la naturaleza que podían confundirse con ella. Admitían que ellos podían convertirse en serpientes o en jaguares.

En la mente del aborigen habían asociaciones diversas entre el jaguar, la serpiente, la fertilidad, lo fálico. Equiparaban el comer con el copular, porque el jaguar es un devorador y, esencialmente, un agresor sexual, al decir de Reichel.

Los tsatchilas cuentan que los tigres con poderes mágicos se convertían en hombres y los shuaras refieren que de la unión de una shuara y del tigre nacieron las estrellas. Y los shamanes, justamente, se pueden convertir en tigres y atacar a los hombres.

Los cañaris mismos toman el nombre de "canah" y "ri", que significa "hijos de culebra" (González Suárez). La laguna "leoquina"

significa laguna de culebras y la veneraban arrojando oro a sus aguas.

Para los shuaras la anaconda es temida y adorada al mismo tiempo. Y el shamán mitológico ISUNGI que vive en los ríos, a veces toma la forma de hombre blanco, tiene la capacidad de transformarse en PANGUI -en shuara- o en AMARU -en quichua-<sup>10</sup>.

Los shamanes, al tomar la ayahuasca, invocaban a los espíritus ancestrales que vienen en forma de dos jaguares negros y dos anacondas y se incorporan al neófito para protegerle.

Es interesantísima la unión que simboliza el PISCORUNA-PUMAPASIMI, que es un hombre-ave con boca de puma, o un ángel atigrado, o puma humanizado emplumado<sup>11</sup>.

Por eso, en este tiempo era muy importante el **Guamán**, el **Puma** y el **Amaru**. El uno, halcón, asociado al águila; el otro, león, relacionado con los incas; y el tercero, serpiente.

Es interesante como "amaru" en quichua es boa-anaconda y arco iris (aliento de boa). Se traduce también como Chichasuyu, identificado con los aborígenes ecuatorianos del oriente, poderosos, rebeldes, símbolos de fuerza y resistencia.

Reichel confirma la relación existente entre el representante mágico religioso de la sociedad, el jaguar, el trueno, el sol, la luna, la caverna, las montañas, el fuego y otros animales, como una libre asociación basada en las observaciones sobre la naturaleza.

Los shamanes usaban en sus danzas y en sus curaciones, tocados, collares, bolsas, atuendos de pieles, garras, dientes, plumas. Los

---

10. Op. cit., **Mitos y Cultos del Reino de Quito**.

11. Arroyo, Liliana, **Simbología de la Serpiente y el Jaguar**, Tesis U. Católica, Quito, 1986.

inhaladores utilizados para absorber drogas en ceremonias místicas y religiosas, estaban hechos de huesos de jaguar.

Todo esto nos lleva a comprender la inserción del aborigen en la naturaleza y su relación mítico-religiosa.

Sin embargo, como Enomiya-Lasalle admite, en la decadencia de la conciencia mágica aparece el brujo, ya no como un intermediario con la naturaleza, sino como el que pretende el poder y el dominio.

Aún quedan muestras de esta conciencia mágica. Nuestras expresiones: me levanté con el pie izquierdo", "toco madera", "no he de pasar debajo de un escalera". Y las consideraciones de que si te pica la mano derecha es que hay esperanza de recibir un regalo; si te pica el pie, es que irás a alguna parte. Si te "quema" la oreja derecha es que están hablando bien de tí; y, si la izquierda, entonces hay malos comentarios sobre tí...

El área religiosa nos ofrece especiales datos. Si admitimos que la mejor manera de expresar nuestro conocimientos sobre la divinidad es nombrarla y localizarla, comprenderemos el origen mágico-mítico de ciertos lugares que fueron divinizados por el aborigen- y que han sido sustituidos por la veneración a una mujer como la Virgen María.

Relacionado con ello, el lugar de culto supone desplazamiento, en el convencimiento de que la mística de la salud o de la salvación están "más allá", en un lugar distante. Tal vez esta sea la razón de las peregrinaciones<sup>12</sup>.

Actualmente subsiste con fuerza la creencia generalizada de un cierto animismo, presente en las situaciones que calificamos como de suerte, de mala suerte, de fortuna, o mala fortuna.

---

12. Sánchez Parga, J., *Revista Ecuador Debate*, Quito, mayo de 1984.



#### 4. CONCIENCIA MITICA

Las reflexiones presentadas nos permiten pasar a dialogar sobre otra estructura de conciencia. Una vez más nos damos cuenta de la superposición de la conciencia mítica y la conciencia mágica.

Es perfectamente comprensible la necesidad del aborigen de dar nombre y expresar oralmente, aquellas percepciones y sentimientos.

En esta época encontramos que las representaciones expresadas en figuras y estatuillas diversas poseen ya boca, como dando a entender la necesidad de verbalizar las experiencias.

El símbolo se proyecta en el mito. Con una sola imagen es capaz de expresar realidades del alma, del mundo, del presente, del futuro, del pasado, a distintos niveles y apelando más al "hombre global" (Randa).

Ahora va de la percepción concreta del tiempo hacia lo abstracto. Este es el camino de la "desantropomorfización" (Max Planck).

Las representaciones dramáticas de los acontecimientos se traducen ahora en mitos. Se multiplican las danzas y los juegos y se cuenta la historia. Festejan los contenidos más esenciales de la vida, como el nacimiento y la muerte. Es una respuesta a las preguntas más importantes. Se satisface la necesidad de desprenderse de lo cotidiano para centrarse en hechos más trascendentes. Y de esta manera se encuentra el mejor modo de conservar los contenidos más significativos de la vida<sup>13</sup>.

El mito, con todo, no significa superstición. Es tan verdad como nuestra manera de pensar actual. Es como un sueño colectivo.

La característica más importante de esta estructura mental es la toma de conciencia del alma. Y llegar a esta estructura requiere, muchas veces, pasos difíciles, costosos y dolorosos.

---

13. Jensen, AD. E., *Mito y Culto entre los Pueblos Primitivos*, Edit. Fondo de Cultura Económica, México, 1966.

Los mitos de aborigen estaban saturados por su cosmovisión. La naturaleza estaba sacralizada, la tierra era considerada su madre y probaba la sacralidad de la mujer por la misma fecundidad humana y agraria.

El aborigen tenía una noción de causa suprema llamada **Cun, Pachacama, Viracocha...** El espacio también era sagrado, la montaña, el árbol que da sombra, la tola... Tiene, en fin, una concepción mágico-religiosa del mundo y de la vida. Como dice Schmidt, esta es la forma de culto agrario matriarcal.

Los espíritus andan por doquier, tienen un sitio especial e incluso pueden poseer a alguien. La enfermedad misma es cosa de espíritus. Las personas impregnan las cosas con sus espíritus; por eso pueden "recoger los pasos" y por ello no debe conservarse nada del muerto para que no regrese a reclamar. Por ello el temor a todo lo que pertenecía al que falleció; mejor enterrarlo con sus pertenencias. Todavía podemos observar viviendas que permanecen deshabitadas. Siempre regresan a la tumba de sus muertos a dejar comida y bebida "para más los obligar se estén quedos", como escribió Atienza.

Los espíritus asimismo pueden ser ahuyentados. Por ello, los quijos tienen una escoba de hojas llamada "huayrachina-panga"; esto es, escoba de ventear el mal espíritu.

En Manabí y en Esmeraldas y en la cultura Puruhá, los llamados "brujos" se pintan de negro y les denominan "Uh-mus"; es decir, ahuyentadores de espíritus. Acaso no decimos: "Uuuuh", acompañado a un conocido gesto, cuando queremos asustar a alguien?

De estas y tantas otras consideraciones vienen los mitos. Al decir de Bronislaw Malinowski<sup>14</sup>, los mitos entran en función cuando el rito, el ceremonial y la regla moral o social exigen una justificación, esto es, reclaman confirmación, antigüedad, veracidad o santidad.

14. Malinowski, Bronislaw, **Estudios de Psicología Primitiva**, edit. Paidós, 1982.

## 5. DEL DINAMISMO MATRIARCAL AL DINAMISMO PATRIARCAL

Hay una relación íntima entre el mito y el rito y se influyen y explican mutuamente. No es, sin embargo, una relación intelectual solamente. Es más que todo acto de fe explícito. No es explicación. Establece un precedente, constituye un ideal, una garantía de continuidad.

Miss Barne y J. L. Myres dicen que "los mitos son manifestaciones intelectuales, los primeros intentos de ejercer la razón, la imaginación y la memoria".

Esta orientación a la causalidad puede ser el principio del dinamismo patriarcal, que orienta a la competencia, la coherencia, la tradición, la organización, la autoridad, la propiedad, la justicia, el orden y el deber.

Podría relacionarse, de alguna manera, con el Período de Desarrollo Regional (1800 a.C. a 500), cuando aparecen las civilizaciones de la costa y de la sierra y se organizan en clanes, en ayllus. Se da ya un inicial comercio a base de trueque. Persiste el culto a los animales, el totemismo y el culto a las montañas, pues, los mitos están íntimamente relacionados con los ritos o ejercicios de tareas repetidas dogmáticamente, como dice Bayington.

Relacionada con esta estructura mágico-mítica de la conciencia, que es la más característica del aborigen, nos referiremos a los pueblos del Quito antiguo.

La discusión sobre la existencia o no de un reino de Quito o solamente de algunos cacicazgos, en este momento no nos concierne, aunque traduce nuestra necesidad de tener unas raíces reales.

Parece que si admitimos la existencia, aunque diseminada de un mosaico de pueblos y razas, provenientes de los cuatro puntos cardinales, podríamos tomar la leyenda de Quitumbe, quien se dice fundó Quito hace 2.500 años.

Quito significa "hueco", y según González Suárez en lenguaje caribe significa "hombre, varón, ser racional".

Un indio curaray llamado Catari, posiblemente cronista de los Incas, dice que:

los navegantes aportaron a Caracas en el Pacífico, de donde partieron para fundar Sumpa o Santa Elena, teniendo como jefe a Tumbe. De aquí partió la expedición al Perú. Tumbe tuvo dos hijos: Quitumbe y Otoya. Quitumbe contrajo nupcias con Llira, de cuyo matrimonio nació Guayanay, nombre que corresponde a la golondrina vencejo, progenitora totémica de los incas del Perú. Nieto de Guayanay fue Manco, fundador de la dinastía de los hijos del sol que alcanzó a fundar Túmbez. Quitumbe regresó a Puná, desde donde subiendo aguas arriba del río Guayas, llegó a la meseta interandina. Viendo después que era tierra seca y que no llovía donde estaba, mudó su temple y suelo y se fue a la sierra de Quito, donde pobló otro pueblo de su nombre. La leyenda dice que bajó a fundar el templo de Pachacámac y les hizo regadío y que a Quitumbe "le enterraron en la Sierra"<sup>15</sup>.

Así mismo tenemos la tradición de Viracocha referida por Sarmiento de Gamboa:

y de esta manera llegó a los comarcas donde es ahora Puerto Viejo y Manta, en la línea equinoccial, a donde se juntó con los criados. Y queriendo dejar la tierra del Pirú, hizo una habla a los que había criado, avisándoles de cosas que les había de suceder. Les dijo que vendrían gentes algunas que dijese que ellos eran el Viracocha, su criador y que no creyesen; y qué en los tiempos venideros les enviaría mensajeros para que los apartasen y enseñasen. Y esto se metió con sus dos criados por el mar, e iban caminando sobre las aguas, como por la tierra sin hundirse. Porque iban caminando

---

15. Robalino Coba, *Gaceta Municipal*, Quito, diciembre de 1953.

sobre las aguas como espuma, le llamaron Viracocha, que es lo mismo que decir grasa o espuma del mar<sup>16</sup>.

En estos dos mitos (hay otro más), podemos observar lo que Enomiya-Lasalle interpreta como un signo de cambio en la estructura mental: la travesía; como que simboliza el encuentro consigo mismo. Significa, entonces, que el dinamismo patriarcal empieza a estructurar la conciencia y el ego, a medida que lo separa del estado de indiferenciación primordial.

El dinamismo parental provee al **ego** de una identidad, a través de la cual, él se diferencia relativamente del mundo que está su alrededor y encuentra una función social.

Asimismo, estaríamos reafirmando lo que Bachofen llamó el estado socio-mitológico patriarcal que permite mayor autonomía, racionalidad y capacidad de organización de la conciencia.

Por ello encontramos ya a Quitumbe como el primer Caran Shiri de Kinsaya. Y como dice Cieza de León: "Parecían muy organizados, tenían adoratorios a muchos dioses y posiblemente concurrían acá muchos haciendo intercambios tribales".

Encontramos ya ligas y asociaciones. Los Puruháes y Quitus daban grandes fiestas y comilonas en Guaylangas (gua = grandes, ya = casa, lag = fiesta, pereza). Los Cayambis, Cochashques y Pifos habían hecho liga para no ser sojuzgados.

La sucesión era patrilineal aunque asoman cacicas entre los Panzaleos y los Cochashques, vestigios del matriarcado. La sucesión se daba por régimen de tribus o por posibles confederaciones.

Lloraban y enterraban a los muertos, acompañados de sus esposas, hijos y sirvientes. Y según sus acciones eran considerados buenos espíritus y aun dioses.

---

16. Op. cit. **Mitos y Cultos del Reino de Quito.**

El poder estaba en el cacique, el que podía ser bárbaro, áspero, belicoso, temido por los comarcanos, con mucho poder, como dice Garcilazo.

Estos pueblos del Quito vivían, entonces, una conciencia mágico-mítico-religiosa. Muchos nombres suenan todavía, como Toa, reina de Quito que contrajo matrimonio con Duchicela, hijo de Condorazo, a petición de Carán Shiri XII.

Sin embargo, el primer héroe legendario es Pacha. Niza escribió: Los de Quito conservan aún en la memoria de un antiquísimo general naufragio, del cual se salvaron solo sus progenitores, en una casa de palos sobre la cumbre del Pichincha. Según las grandes fábulas, provino aquel naufragio de que los tres hijos del primer hombre o dios, llamado Pacha, no teniendo con quienes hacer la guerra, la mantuvieron con una gran serpiente; que herida ésta con flechas, se vengó vomitando tanta agua y anegó toda la tierra. Que se salvó Pacha con sus tres hijos y mujeres, fabricando una casa sobre la cumbre del Pichincha, donde metió algunos animales y víveres. Que pasados muchos días largó al "ullaguanga" (ave semejante al cuervo) y no volvió por comer los cadáveres de animales muertos; que echando otro pájaro, volvió con hojas verdes. Que bajó, entonces, Pacha con su familia hasta el plan donde es la ciudad de Quito, y que al tiempo de hacer allí su casa, para vivir todos juntos, ninguno pudo entender lo que hablaba el otro.

El mito-leyenda nos confirma el paso de un dinamismo matriarcal (culebra, agua, indiferenciación), al dinamismo patriarcal de renovación, diferenciación, organización.

La cédula social, al inicio es el ayllu, formado como una unidad fuerte, indisoluble, de grupos naturales, para identificarse y mantener las organizaciones a través del tiempo.

Está formado, primero, alrededor de un difunto. Aya significa difunto, y llu, viene de lluc que significa poseedor. Es decir, la herencia de los antepasados.

El ayllu estaba formado por familias con relación de consanguinidad, que aseguraba la unidad, la procreación y le daba fuerza espiritual. Era lo que se podría llamar el "elemento pueblo".

También era la base física definida, con límites establecidos, que exigía respeto y defensa. Este es el "elemento territorio".

Daba, por otra parte, nombre de identidad o facilitaba el respeto a ciertos cultos. Tenía una forma de economía definida en la propiedad, en los medios y fuentes de producción. Mantenía unas mismas normas que regulaban la vida y, sanciones en proporción a las faltas. Este el "elemento ley"<sup>17</sup>.

Esta forma de agrupación dio origen a tribus, ligas tribales y pequeñas naciones. Todas formas que dicen de la codificación, la conquista, el dominio, la delimitación, la territorialidad. A esto se refiere el P. Juan de Velasco cuando dice que:

bajo la dirección del Shiri, los caras lograron la unificación por guerras y conquistas, dominaron a los Imbayas, Latacungas, Puruháes y Cañaris, hasta extender a seis estados el norte y trece por el sur, incluyendo Paltas, Zarzas, Huancabamba y Ayabaca y Calbay, y por el occidente ocho estados desde Payta y Tumbéz hasta Esmeraldas, Tumacos, Quáquer y otros.

Sin embargo, el dinamismo patriarcal y el matriarcal son intercambiables. Cada forma de gobierno tiene su propio estilo. En este sentido es muy significativo el mito de la serpiente emplumada, Gucumatz, hijo del abuelo Maya -Hum-Aphu-Vun (el sol), y de la abuela Hun-Aphu-Myte (la luna).

Se identifica con el dios maya kukulcan y con el dios azteca Quetzalcoatl. Podía ascender al cielo o bajar al subterráneo, donde moran los dioses del mar. Puede convertirse en tigre y en águila. Como

---

17. Rubio Orbe, Gonzalo, *Los Indios Ecuatorianos*, Corporación Editora Nacional, Quito, 1987.

serpiente es símbolo de la fecundidad: es falo y es fuerza.

El petroglifo de Angochagua es muy significativo. Representa a dos huevos rodeados de dos serpientes en forma del número 8.

Igualmente significativo es **Pichan**, el genio tutelar del monte Pichincha, que era ave y serpiente, a la vez.

La situación en la que se encontraban los pueblos del Quito, se complicó con la invasión de los Incas, cuya cultura, finalmente, se impuso. Un pueblo guerrero, belicoso, dominante por misión religiosa, en base a un gigantesco equipo bélico a la época, impuso su cultura ordenada en clases y castas, con una disciplina ciega y brutal.

Habían logrado la tecnología del **Charqui** (carne y piezas secas saladas) para la movilización de los ejércitos; la elaboración del **Chuno** y la **Tunda** (deshidratación de tubérculos en forma de pequeñas rocas) y elaboración de pitos de máchica, maíz y quinua.

Se acompañaban de los **orejones**, hombres de gran fuerza y crueldad. Alrededor de 200.000 hombres especialistas en construir puentes, abrir brechas y caminos, transportar pertrechos y alimentos, conducir llamas que "henchían los campos".

Los pueblos del Quito pasaron a ser parte del Chinchasuyu. Los Incas respetaron la esencia de la organización de los ayllus, las tribus, las ligas tribales y las naciones o estados sojuzgados por los Caras. Arreglaron alianzas y matrimonios con la heredera del reino Shiri, la reina Pacha y las princesas de las unidades como la Princesa Pillahuaso Ati y otras.

Establecieron medidas de control en base a la numeración decimal y los mitimáes. La dominación incásica imperial fue, en definitiva, protectora y paternalista, hereditaria en favor del primer varón, nacido de matrimonio incestuoso de dos hermanos mayores.

No existía vida privada. El Inca era el dueño absoluto. Todos trabajaban para él, pero habían clases privilegiadas.



Era una civilización agraria que entregaba un **Tupu** de producción a cada varón y medio tupu a cada mujer.

Estableció depósitos reales para tiempos de escasez y para semillas, para entregar a viudas, ancianos e inválidos.

La tierra estuvo dividida para el Sol y su culto, el Inca y su corte, para los naturales y, para los incapacitados y el ejército.

Se destacaron, tanto por sus técnicas agrícolas, como el regadío y el abonado, los andenes y terracerías, cuanto en vialidad.

Desarrollaron conocimientos científicos de astronomía y medición del tiempo, para las prácticas agrícolas y para robustecer el culto al Sol. Hicieron adelantos en medicina naturalista, cirugía craneana y tuvieron una naciente escritura con los **Quipus**<sup>18</sup>.

Una vez más se presenta, en esta forma, un marcado acento en el dinamismo patriarcal, aunque todavía dentro de una conciencia mágico-mítica.

## 5. UN EJEMPLO DE PENSAMIENTO ABORIGEN

Aunque existen muchos mitos importantes en este período y que aportarían datos esclarecedores sobre la psicología del aborigen, quiero referirme al pensamiento que sobre el espacio y el tiempo expresa Guamán Poma de Ayala en sus obras. En éstas subsiste el pensamiento aborigen a pesar de las influencias culturales incásicas y la presencia de la conquista española. Levi Strauss dice que Guamán Poma percibe el mundo colonial a través de las categorías auténticamente indígenas, pero con lógica rigurosa. Y esto es lo que a mí me interesa en este momento: encontrar estas categorías indígenas, aborígenes.

Partamos considerando que Guamán Poma, a pesar de manifestar

---

18. Op. cit., **Los Indios Ecuatorianos**

elementos "occidentales", logra conservar la estructura aborigen original<sup>19</sup>.

Guamán Poma nace en el 1535; desciende de los antiguos reyes Yarovilla de Huanuco y por parte de su madre de Túpac Yupanqui (décimo inca). Vivió oscuramente en Huananga y parece que sirvió de intérprete. Su obra *Nueva Crónica*, ha sido clasificada como un panfleto, un grito de dolor ante la opresión española.

Es interesante la presentación en su obra de un mapa que, a primera vista, parecería español, con ciudades en perspectiva, con cuadrículas, grados de longitud y latitud. Pero en cuanto observamos, hemos de notar que alrededor de dos diagonales delimita las antiguas zonas del imperio incásico.

Dibuja también a los cuatro gobernantes y a sus esposas. El gobernador de Chinchasuyu es Cápac Guananchaya, su abuelo, y la princesa Poma Gualca. Encima el escudo de Chinchasuyu, compuesto por el halcón (Guamán) y el puma (Poma).

Es interesante que las dos diagonales se cruzan en el Cuzco, situándole al centro del mapa, a pesar de que en ese tiempo Lima era la capital.

Encima de esta ciudad dibuja a Túpac Yupanqui y a Mama Ocllo. Y dos escudos de armas que rodean la imagen del Inca: el del Papa y el del rey de España, como una especie de concesión ingenua (Fig. 1).

Como se sabe, el Cuzco estaba dividido en dos mitades; Hanan Cuzco o Alto Cuzco y Hurin Cuzco o Bajo Cuzco.

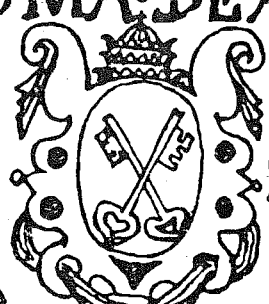
Esta misma línea de pensamiento: arriba, abajo, derecha e izquierda, la utiliza al describir al Gran Consejo Inca (Fig. 2).

---

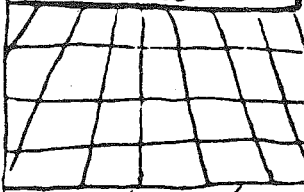
19. Wachtel, Nathan, *Sociedad e Ideología*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 1973.

EL PRIMER

VIVEVA CORONICA. IBVE  
GOBIERNO. COMPVEST O  
POR. DON PHELIPE. GVA  
MAI. POMA. DE AIALASID



S.C.R.M.



EL REINO DELASINDIAS

Fig. 1

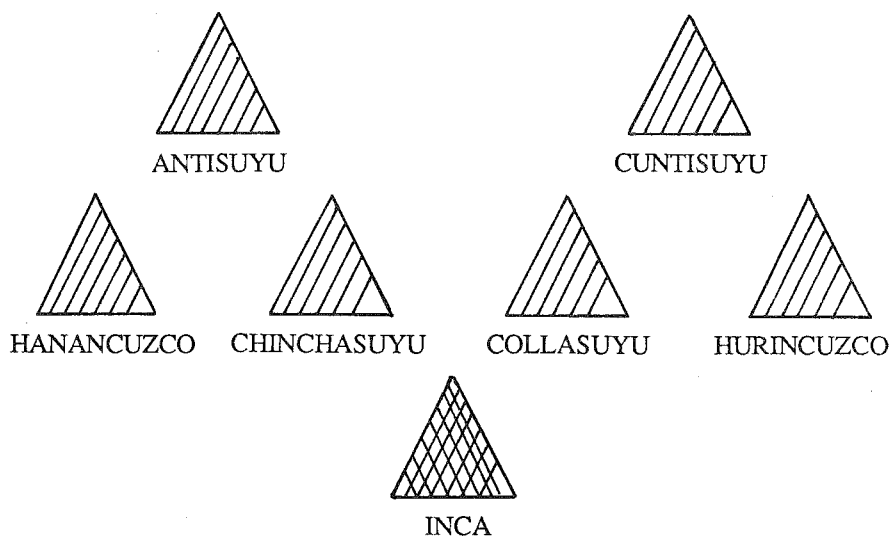


Fig. 2 Gran Consejo Inca

Y junto a esos conceptos, emite criterios sobre las características de la gente de cada una de esas provincias del Tahuantinsuyu. Dice que los habitantes de Chínchasuyu (su tierra) son poderosos, soberanos, nobles y cultivan maíz. Los del Antisuyu son bárbaros, viven en una naturaleza hostil, poblada de serpientes y jaguares, son guerreros feroces y comen carne humana. Los de Collasuyu son cobardes, inmorales, corrompidos, pero ricos y se alimentan de papas. Y los de Cuntisuyu son extremadamente pobres.

Es interesante observar que de la cuatripartición que resulta de esta estructura, surge una quintipartición, que procura mantener a toda costa (Fig. 3).

En relación al tiempo, sus consideraciones llevan el mismo esquema. Y aquí hay que recordar que el tiempo y el espacio, se designan con la misma palabra: **Pacha**, que significa tierra, espacio, mundo, tiempo, época, estación.

Habla de los dos asientos del sol, en los solsticios de verano en

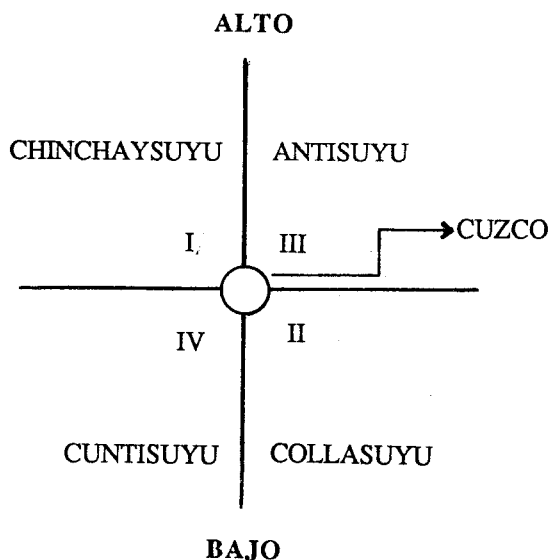


Fig. 3 Quintipartición desde la cuatripartición

diciembre y en invierno en junio, señalando una agrupación de los meses en cuatro grupos y estaciones.

La distribución del tiempo parte de un dualismo fundamental y su división perpendicular determina una cuatripartición. Y la quintipartición viene a ser el eje de los polos alrededor del cual se ordena el calendario (Fig. 4). Igualmente, podemos observar esto en la descripción del tiempo histórico, cuyas primeras cuatro edades desembocan en una quinta que es la cultura incásica.

El cielo está formado para él, por cuatro palacios en cuyo centro está la fuente de la vida y encima reinan la Trinidad y la Virgen. El infierno es, en cambio, un mundo informe y tenebroso, donde un animal parecido al jaguar devora a los condenados.

Los escritos de Guamán Poma de Ayala, son un ejemplo de la persistencia del pensamiento aborigen que se resiste a asumir la cultura española, como un modo de mostrar su angustia frente a esta invasión y

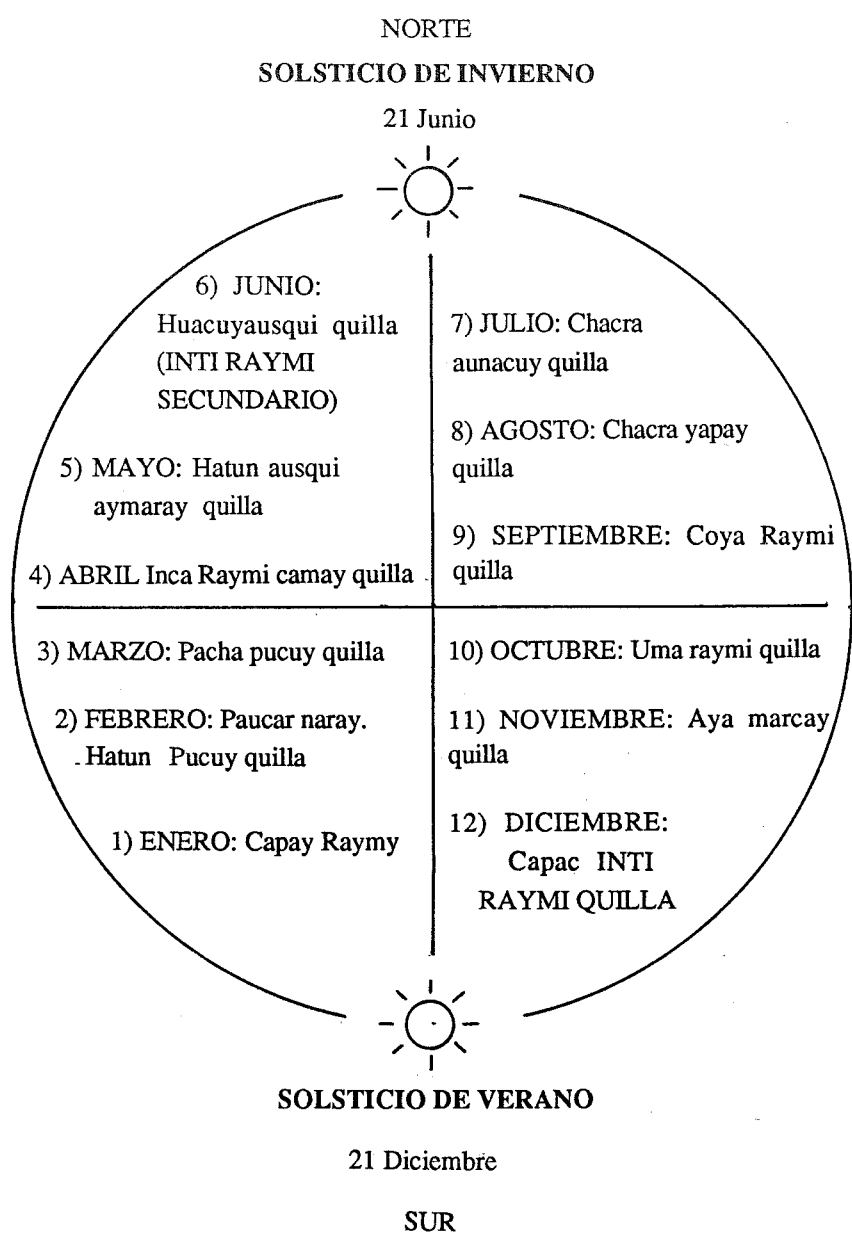


Fig. 4. Cuatri y quintipartición en el tiempo

como un modo, también, de rebeldía que busca restaurar el antiguo orden.

Innumerables reflexiones pueden arrancar de esta constatación, cuando observamos en los campos educacional, cultural o social, la persistencia de una estructura de conciencia que resiste al cambio, (en muchos casos felizmente) aunque éste constituya un proceso considerado como maduración de personalidad individual o social. Y consecuentemente, la necesidad de cambiar los procedimientos, las metodologías, e incluso los criterios de evaluación psicológica, pedagógica o socio-política.

Las estructuras de conciencia quizá no se modifiquen ni alcancen un nivel diferente solo porque se adquieran conocimientos, se "asimilen" teorías o filosofías, o ni siquiera cuando se vivan experiencias.

# PSICOLOGIA DEL MESTIZAJE

*Barbarita Miranda\**  
*Amparo Romero\**

## 1. INTRODUCCION

Este trabajo va orientado a dejar relucir una nueva posibilidad de conciencia del hombre ecuatoriano, una posibilidad de integración psicológica del mestizaje, hacia el descubrimiento de una identidad nacional que partirá de una identidad personal, con características propias que representan una forma de vida, un comportamiento social.

No somos europeos (españoles), no somos indios, sino que partimos de estas raíces; somos una raza intermedia, nueva, que con el transcurso del tiempo logrará la integración y asimilación de esta unidad; somos una dualidad en la que el lado indígena, que constituye las raíces de orden materno ha sido yuxtapuesto por el conquistador español, colocado en un sitio inferior, permitiendo sobresalir o destacar solo las raíces paternas, lo que conlleva ambigüedad, ambivalencia y dicotomía,

---

\* Investigadoras y Psicólogas del Centro de Desarrollo Integral (C.D.I.)



que no permiten a nuestra cultura, asimilar el mestizaje<sup>1</sup>. Que no solamente es el reconocimiento de color de su piel, sino que tiene una génesis cultural propia.

Desde el punto de vista psicológico se convierte en un conflicto existencial; ¿quién soy?, ¿cuál es mi identidad?, entonces, ¿cuál es la identidad del hombre ecuatoriano? Para responder a estas interrogaciones se partirá de las transformaciones concienciales, que son procesos psíquicos que han venido marcando en la evolución del hombre y que se han plasmado en su relación con la naturaleza, con su entorno, y que han propiciado una estructura social.

## 2. CONCIENCIA ARCAICA MAGICA

Se inicia desde una conciencia arcaica que se manifiesta a espacial a temporal y ayoica, donde el hombre y su entorno se manifestaron indivisos, unidimensionales. La conciencia mágica parte ya del principio de que el hombre se encuentra frente a la naturaleza y con una inminente necesidad de tomar posesión de ella, aunque de forma rudimentaria, pero no existe todavía una conciencia del YO o del sí mismo, caracterizada por su inmersión mágica relacionada con las formas naturales y vitales<sup>2</sup>.

Existiendo situaciones de pérdida del YO en la actualidad, como lo es la masificación, o procesos de histerias colectivas que se vive en un momento, (en un terremoto, en un encuentro de fútbol, etc.) en las que el hombre se ve confundido con una serie de panfletos, tesis, ideologías, alienación que conlleva la pérdida de su conciencia de sí mismo y por ende de su Identidad propia que se proyecta al grupo social.

En estas etapas concienciales arcaica y mágica caracterizaba al hombre su percepción de situaciones que sucedían a gran distancia; era

- 
1. Leopoldo Zea, "América Latina múltiple y única, Latino América largo viaje hacia sí misma", *El Correo de UNESCO*, 1977, págs. 4-7.
  2. Hugo, M. Enomiya Lassalle, ¿A dónde va el hombre?, Editorial SalTerra, Guevara, Santander, España, 1982, pág. 37.

altamente telepático y sensitivo, facultad que hoy la han perdido por causa de una mentalidad conceptual, extrapolada<sup>3</sup>.

En la conciencia mítica nos encontramos con el símbolo y su proyección en el mito, donde puede expresar por medio de una sola imagen, las realidades del alma del mundo, anteriores, presentes y futuras. Los mitos entonces se convierten en expresiones reales de una vivencia, donde el hombre toma conciencia de si mismo y se manifiesta como expresión de la polaridad bidimensional<sup>4</sup>.

### 3. LA CONCIENCIA DEL MESTIZO

En la psicología del mestizo, viéndola desde un plano concienical y mental, se encuentra que el hombre está inmerso, con una pérdida de identidad personal, influenciado, además por ese tipo de masificación del **si mismo** que se ha recubierto, quizá por la gran dicotomía, racial, cultural, ideológica, social que se transforma en conflicto interior.

¿Por qué esta dicotomía? si el hombre debe seguir como una totalidad, cabe decir, con una asimilación de su pasado, su presente y aún más de su futuro. Pero la contradicción se manifiesta cuando no acepta lo que es y lo descarta. Partiendo de la yuxtaposición dentro de un dinamismo patriarcal de tinte occidental, que se ha sistematizado en el proceso de evolución de la sociedad y el mestizaje no es aceptado como tal, rechazado por el uno se avergonzará de ser parte del otro.

"Es el hombre que empieza por aceptar los criterios de colonizado sobre la cultura materna americana y ecuatoriana y con ellos la interioridad de su mestizaje que le impide ser parte legítima de la cultura paterna"<sup>5</sup>. Esto implica que el mestizaje no es asimilado, mucho menos considerado como raza nueva, sino que genera ambigüedad, mientras éste

---

3. Ibid., pág. 37

4. Ibid., pág. 41.

5. Leopoldo Zea, op. cit., pág. 4

se convierte, durante la colonia, en siervo del conquistador y patrón del indígena que, según Zea, es un complejo de bastarda en una búsqueda de ser lo que en realidad no es; entonces no busca el Si mismo, no busca su propia identidad y renuncia. "Visto lo propio como inferior, es aquello que le es extraño y de que solo se considera sombra"<sup>6</sup> que va perfilándose en su terrible soledad y el destierro voluntario al que se somete.

¿Qué significa, entonces, el no permitirse ser? presentándose o luciendo como un ser que encierra y se preserva "máscara el rostro y máscara la sonrisa", según Octavio Paz, presente en "su arisca soledad espinoso y cortés, perfilando así su personaje; el silencio y la palabra, la cortesía y el silencio, la cortesía y el desprecio y el desprecio y la ironía acompañada de resignación"<sup>7</sup>. Es simulador, pretende ser lo que no es, su actividad reclama una constante improvisación, un ir adelante siempre entre arenas movedizas"<sup>8</sup>, tiene que ir en pos de constantes modificaciones del personaje, en un momento dado la realidad y la apariencia se confunde, es simulador, elude, evita, disimula sus pasiones, emociones y sentimientos, celos y desconfianzas, que constituyen su **sombra**; no es que disimulan la cólera, sino la ternura a través de su machismo: el hombre se impone, ordena, sabe, mata.

#### 4. CONCIENCIA EN LA ALTERIDAD

Aquí se utiliza el término **Alteridad** que sería, dentro de la teoría de Byington, el proceso de asimilación para la consecución de algo nuevo.

Todo la historia ha sido traducida a través de la vivencia cultural; es, además, un bagaje de acontecimientos y transformaciones humanas,

---

6. . Octavio Paz, *El Laberinto de la Soledad*. México, 1986, Fondo de Cultura Económica.

7. Octavio Paz, *op. cit.*

8. Octavio Paz, *op. cit.*

con sus costumbres, hábitos, creencias, ritos, todo esto constituye el "Símbolo Estructurante", siendo éste la percepción simbólica de cada vivencia de su "Self Cultural" y que se convierten en estructurantes al momento que se transforman y estructuran la conciencia colectiva a través de las generaciones"<sup>9</sup>.

El símbolo estructurante es, entonces, una estructura arquetípica y, por ende, emplea su papel de estructurador de la conciencia.

La Alteridad, en nuestra cultura mestiza, está manifestando la asimilación de las dos estructuras arquetípicas básicas, la matriarcal en la que la mujer es una enigma, es una imagen de fecundidad, en la que en casi todas las culturas son diosas de la creación también, relacionadas con la destrucción. "El sadismo se inicia como venganza ante el hermetismo femenino, es el misterio, pero además es el conocimiento mismo"<sup>10</sup>.

El dinamismo de Alteridad, según Byington, está caracterizado por la estructuración del Ego en función de la estructuración parental, fortalecida por los dinamismos matriarcal y patriarcal que solamente así puede trascenderlos. Es el patrón que permite al Ego la vivencia creativa del Centro, a través de los Símbolos en el Eje-Ego-Self. Esta relación del Ego con el Self, permite a la conciencia relacionarse con las polaridades de los símbolos de forma dialéctica, formando un patrón ternario dialéctico que camina hacia un patrón cuaternario, también dialéctico, cuando el Ego se torna capaz de percibir la dualidad en cada polo del símbolo y relacionarse con ellos dialécticamente. El Ego puede ver su sombra como también la del otro e interrelacionarlos significativamente. Se trata de un Ego capaz de desapegarse de su narcisismo, porque sabe la función del otro en su desarrollo, a tal punto que se puede realmente empatizar con el otro e imaginar un cambio en posiciones con él.

---

9. Carlos Byington, "Una teoría simbólica da história. O. Mito Cristao como Principal Símbolo Estructurante Do Padrao de Alteridade Na Cultura Occidental", *Junguiana, Revista Sociedade Brasileira de Psicologia Analítica*, Río de Janeiro, (Brasil), pág. 122.

10. Octavio Paz, op. cit.

El dinamismo de Alteridad está regido por los arquetipos del Animus, del Anima y del Coyunctium, caracterizándose por su capacidad creativa hacia la confrontación de los opuestos"<sup>11</sup>.

Además, cabe mencionar la importancia de la dimensión del cuerpo dentro de todos los dinamismo arquetípicos; la dimensión del cuerpo se puede situar más intensamente en la primera fase del ciclo patriarcal y en la segunda fase puede ser dominante en el desarrollo de ciertas personalidades, profesiones o culturas.

En el ciclo de Alteridad, los símbolos corporales pueden ocupar un lugar destacado, principalmente, si percibimos simbólicamente. Es un ejemplo de la relación dialéctica del cuerpo como ente de relación de alteridad, a través de la vivencia simbólica entre el cuerpo y su dimensión.

La dimensión social tiene predominancia en aquellos símbolos que estructuran la personalidad en la dinámica del individuo. Intervienen, entonces, los símbolos estructurantes dependiendo de la sociedad en la que vive la persona y el ciclo arquetípico dominante de la época.

Así, en forma individual, se pueden observar períodos de crisis o traumas de muerte; se está fortaleciendo un proceso de transformación y desarrollo, pues el proceso de estructuración de la conciencia a partir de los procesos inconscientes, incluye la polaridad discriminación-indiscriminación, entonces la energía psíquica se transforma en energía simbólica que se manifiesta, por ejemplo, a través de los sueños, en el psicografismo, la visión misma del mundo, que generan nuevas formas de discriminación de la conciencia ante su entorno, encontrándose casos de ansiedad, depresión, o el muy conocido "no sé lo que me pasa".

Neumann formuló su proceso de desarrollo de la conciencia partiendo de un estado indiferenciado que abarca toda la psique y que incluye la parte inconsciente "período urobórico", luego describe el estado

---

11. Carlos Byington, "o Desenvolvimento Simbólico da Personalidade", op. cit., pág. 24.

matriarcal en el cual la conciencia principia su desarrollo regido por el arquetipo de la gran madre para seguir luego la fase patriarcal con la socialización y la estructuración final del ego<sup>12</sup>.

¿Hacia dónde vamos? a la integración de la **Alteridad**, que según Darcy Ribeiro en su estudio de las configuraciones histórico-cultural del Brasil, analiza el proceso de formación de los pueblos americanos. O los llamaríamos Pueblos Nuevos, con características étnicas nuevas y enteramente distintas, que parten de pueblos Testimonio, o que se originan de matrices étnicas diferenciadas, como lo son la indígena, sea azteca o la incaica, la europea, formada por la deculturación propia del colonizador ibérico, la africana; esta mezcla de razas da como resultado una conjunción en el Nuevo hombre americano, "el mestizaje" de su piel, de su cultura, de sus rituales y creencias, de sus características psicológicas.

Entonces, el postulado es encontrar una psicología simbólica propia pero, a la vez, universal, que nos exige encontrar el arquetipo de nuestra cultura y también el patrón de conciencia en el cual el símbolo esta desempeñado su función, subordinado así al concepto de **Símbolo estructurante**, que nos orienta el encuentro del self cultural o a la asimilación del mestizaje con la dimensión que constituiría el patrón de alteridad; es un estado evolutivo post-patriarcal de la conciencia que no se restringe a la relación Ego-Self en un proceso de individualización; este patrón es necesario a la conciencia para desempeñar el método científico, que incluye la relación dialéctica entre sujeto y objeto, asimilación de los procesos patriarcal y matriarcal, es decir la posibilidad de una relación objetal con el medio ambiente y, por ende, una relación social, que le permita el encuentro con su propia historia (YO con el OTRO) y con su potencial innato.

---

12. Carlos Byington, Op. cit., pág. 13.



# PSICOLOGIA DEL OPRIMIDO

*Juan Palomino\**

## 1. INTRODUCCION

No es fácil escudriñar el espíritu humano. Pero aún, el modo de ser y existir de un pueblo. Cualquier intento de definición corre el riesgo de caer en reduccionismos empobrecedores o en simples "lugares comunes".

Lo honesto es una mera aproximación, con ese respeto y veneración que merece todo aquello que linda con lo sagrado.

El asunto del que vamos a tratar es muy complejo. No puede ser visto únicamente desde un ángulo. Se impone la colaboración de todas las ciencias. La interdisciplinariedad es, en este sentido, uno de los más importantes logros metodológicos de la moderna investigación.

La psicología social no es la simple suma de la psicología individual. Es la resultante de una serie de fenómenos cuya etiología no siempre es clara y precisa. De ahí que los elementos más importantes no se identifican, precisamente, con los principios cartesianos, sino con la

---

\* Sacerdote Salesiano, Psicólogo y párroco de sectores populares, propulsor de obras de desarrollo comunitario en Machala.



práctica cotidiana en medio de un pueblo que, no obstante su pobreza, tiene mucho para dar aún a aquellos que todo lo tienen.

Al apuntar hacia algunos elementos psico-sociales tenemos que referimos, necesariamente, a los elementos socio-psicológicos porque no solamente existe una interrelación, sino una dependencia de causa y efecto.

El ser humano es un ser situado e histórico. No es un simple "aquí y ahora", sino un "yo con sus circunstancias" como lo definiera Ortega y Gasset.

## 2. PSICOLOGIA DEL POBRE Y ESTRUCTURA SOCIAL

El primer elemento y el más importante, que nos toca tomar en cuenta es el elemento estructural, con el riesgo de caer en cierto determinismo mecanicista.

Los obispos, reunidos en Puebla, describen como "devastador y humillante flagelo", la situación de inhumana pobreza en que viven millones de latinoamericanos expresada, por ejemplo, en mortalidad infantil, falta de vivienda adecuada, problemas de salud, salarios de hambre, desempleo y subempleo, desnutrición, inestabilidad laboral, migraciones masivas, forzadas y desamparadas, etc.

Lo interesante de este enfoque es que esta serie de fenómenos no son vistos simplemente como coyunturales o casuales, "sino como el producto de situaciones y estructuras económicas, sociales y políticas, aunque haya también otras causas de miseria" (Puebla 29-30).

Más que de un pueblo "pobre", tendríamos que hablar siempre de un pueblo "empobrecido". No es el destino quien lo ha hecho pobre sino la explotación.

Quienes vivimos al contacto con esta realidad, no podemos esperar que el modo de sentir, pensar, reaccionar de la gente sea el mismo que el de pueblos o áreas donde la situación es diversa.

Esta realidad se manifiesta, según los propios obispos de Puebla, en el rostro del hombre latinoamericano, concretamente, de nuestro suburbio, de nuestro campesino o de nuestros conventillos. ¿Cómo son estos rostros? (Todos sabemos que el rostro es el reflejo de nuestro mundo interior)...

- Frustrados
- Desorientados
- Desnutridos
- Alienados
- Humillados
- Angustiados
- Agresivos... (Puebla, 32-41).

¿A qué categoría caracterológica o psicopática podemos reducir esta gama sintomatológica? El hecho es que se da todo de esto y mucho más. Si nos ponemos a analizar este rostro con todo lo que ello implica, naturalmente, tenemos mucho que admirar en el pobre de Latinoamérica. Y por esto, al abordar sus rasgos psicológicos, entramos en los existenciales, es decir, en sus valores.

El hecho de vivir sumiso y oprimido, sujeto a una realidad que él no la ha buscado y que la siente tal, hace que la opresión se convierta en una especie de segunda naturaleza o en su propia estructura de personalidad.

El pobre siente la opresión de la carencia económica, de la marginación social, de su limitación cultural y, al sentirse impotente para superarla, termina por racionalizar su situación y justificarla. Mira ingenuamente el mundo y cree que su destino es ser pobre. Y esto le da conformidad. Si a esto se añade la influencia de ciertas ideologías y religiones, "el hambre se junta con las ganas de comer"...

Lo peor de la pobreza no es la pobreza en sí. Son sus causas y sus efectos. Puebla nos ha focalizado las causas. Sus efectos, en lo psicológico, podríamos reducirlos a lo siguiente:

### a). Dependencia

Como producto del dominio de los poderosos y el paternalismo de los "misericordiosos", ingenuos.

### b). Enanismo

Según algunas teorías funcionalistas europeas y americanas, los habitantes del Tercer Mundo somos biológicamente retardados y, por tanto, incapaces de generar procesos de superación semejantes a las potencias desarrolladas.

Lo peor de este postulado no es que ellos nos lo digan, sino que nosotros mismos estemos convencidos de ello. Estamos en el país de Lilibut.

Los pobres creen que, por ser pobres, tienen que vivir de los ricos, sin pensar siquiera que, en la realidad, es lo contrario. Pero la influencia ideológica del mundo capitalista es tan agobiante que no pueden menos que caer en ella.

Hacer que "el pobre crea en el pobre", en el poder que confiere la unión organizada, en la fuerza de la solidaridad, es el paso fundamental en un proceso concientizador. El resto vendrá por su peso. Este camino es largo y cansón y son pocos los que perseveran, razón por la cual, la masa queda siempre marginada.

### c). Depresión

Sin perder de vista el natural espíritu de alegría de nuestro pueblo, que le confiere un gran sentido del humor aún en las ocasiones más dolorosas, no podemos soslayar un cierto estado de depresión, al menos en forma latente. Y no puede ser de otra manera. La descripción de los rostros de Latino América que hace Puebla no posibilitan siempre un rostro jovial y despreocupado de un pueblo sin los problemas básicos del "qué comeré mañana".

Este hecho de tipo estructural, unido a la constitución sentimental de

nuestra raza indoamericana, nos vuelve románticos e idealistas. Preferimos soñar a luchar. Los grandes consuelos a nuestras penas son: la música roquera, el pasillo plañidero, el fútbol dominical y el infaltable san viernes.

La depresión es el estado psicológico del oprimido. Es una tendencia a la muerte. Sin embargo, los grandes valores de la cultura negra e india, así como la fortaleza inquebrantable de la mestiza, hace que la fe en la vida sea más convincente que el agujón de la muerte.

Los grandes movimientos no violentos nacidos de los pueblos esclavos y dependientes constituyen una denuncia permanente a las civilizaciones saturadas de violencia de los poderosos.

### 3. PSICOLOGIA CULTURAL

Quizá el término no es preciso. Lo importante es que nos entendemos. Las categorías sociológicas, culturales y religiosas son , ciertamente, diversas, pero sus límites son tan difusos que se vuelve difícil encuadrarlos en sus respectivas casillas, sobre todo, cuando entre ellas existe una mutua interacción. Así como hablamos de psicología social o de psicología religiosa, podemos hablar de una psicología cultural para el tema que nos ocupa.

En este apartado encerraríamos todo lo que significa el mundo de los valores de nuestro pueblo empobrecido.

Si por cultura entendemos la forma de vivir de un pueblo, esa forma de vivir se encarna y particulariza en la manera de relacionarse y de concebir el mundo. Constatamos así lo que llamamos, vulgarmente, "la forma de ser de la gente" que se revela, sobre todo, en las relaciones de grupos y personas y en la forma de resolver sus problemas.

Una constatación de este modo de ser y de relacionarse de nuestro pueblo la hacen los obispos reunidos en Puebla.

El hombre latinoamericano posee una tendencia innata para acoger a las personas; para compartir lo que tiene, para la caridad fraterna y el

desprendimiento, particularmente entre los pueblos; para sentir con el otro en las necesidades. Valora mucho los vínculos especiales de amistad, nacidos del padrinzago, la familia y los lazos que crea (Nº 17).

Nuestro pueblo posee una exquisita sensibilidad al dolor ajeno. La muerte de algún vecino es la oportunidad para restañar viejas rencillas o superar acres diferencias. Así como son sensibles al dolor ajeno, son muy exigentes con el propio. Se resiente por un "quítame ahí esas pajas". Y se soporta la incoherencia de un ardiente deseo por volver a ser "amigos" y, a su vez, el bloqueo de la "ofensa" recibida.

Tomada la cultura como modo de vida, sistema de relaciones y concepción del mundo, no cabe duda que no podemos despreciar ninguna cultura como inferior a otra. Nos toca respetar la identidad de cada una de ellas. Pero si nos atreveríamos a hablar de una "pobreza cultural" al constatar un sinnúmero de carencias en orden al modo de vivir, de relacionarse y de mirar el mundo.

Para quienes somos parte de otras culturas o hemos pasado por procesos inculturales se nos vuelve difícil integrarnos en el modo de vivir, de relacionarse y de concebir el mundo del pobre, supuesto que nuestra intención es generar procesos liberadores también de la pobreza o inmadurez cultural. Esta situación genera fricciones, celos, incertidumbres, sospechas, críticas, que van desde el campo ideológico, pasan por lo moral y religioso y desembocan en lo político y hasta en lo relacional.

Nos hemos atrevido a llamar "pobreza cultural" para centrarnos en el aspecto psicológico y no en el antropológico, en cuyo caso se trataría más bien de una "subcultura". En este sentido se suele hablar hoy de la "cultura de la pobreza" como si esta tuviese sus raíces en la etnia popular, cuando de hecho es la resultante del proceso de explotación. Por eso tenemos que utilizar, más bien, el término "subcultura" que "cultura".

Uno de los choques que se generan en la relación pastoral es el de la paciencia con el que el pueblo sufre su marginación y la impaciencia de quienes quisiéramos que todo fuera "rapidito, facilito y al instante". Los

pobres tienen una capacidad para sufrir y resistir que linda con el masoquismo.

Lo peor que puede acaecerle al pobre es acoplarse a la pobreza como si esta tuviese que ser la "normal" manera de vivir. De ahí que, previo a un proceso de concientización, se exige una etapa de sensibilización. Quien no se siente enfermo no busca la salud. Quien no se siente oprimido, mal puede buscar su liberación.

Otro de los aspectos sobresalientes del constitutivo psico-cultural de los pobres es su **creatividad**. El natural instinto de conservación lo vuelva ingenioso y hasta pícaro en la búsqueda de los recursos de autosubsistencia. Basta analizar los inagotables métodos de economía informal, las diferentes formas de lucha por la tierra y de los espacios comerciales, su capacidad artística, el sentido del chiste y del buen humor. La fiesta no siempre se enmarca en la celebración de algo real e histórico. Analizada en profundidad, se convierte más en evasión y fuga momentánea de un dolor social, que en el hacer presente un gozo realizado. La ecuación "a más fiesta más trago" nos da una idea...

Celebrar fiestas libertarias cuando seguimos dominados es algo así como el gozo de un preso de una libertad que se la promete para el final de sus días. Una fiesta sin contenidos festivos se convierte en un simple pasatiempo social, incluida la fiesta religiosa. Terminada la fiesta, "la vida sigue igual" ... Se celebran recuerdos para no recordar acontecimientos. La peregrinación es búsqueda pero también es huida.

Un fenómeno que merecería un estudio analítico porque se presenta como nota características y con matices desconcertantes es la actitud maniquea frente al mundo sexual. Todos hacen lo que todos condenan. Todos condenan lo que todos hacen. ¿En qué quedamos?

La relación hombre-mujer es vista, casi exclusivamente, desde el plano sexual. La amistad, el compañerismo distan mucho de ser comprendidos en su verdadera dimensión. De ahí nace una picardía que desdramatiza y vuelve jocoso un posible drama que se vive en la propia intimidad, o actitudes patológicas que transforman la sexualidad en juegos neuróticos de tipo simplemente compulsivo.

Esta actitud, que se acentúa con el machismo (una de las lacras de nuestra cultura), vuelve difícil y vidriosa la relación humana, pues se acentúa, innecesariamente, en la unilateralidad del encuentro heterosexual.

Este tema no puede ser tratado superficialmente y solo desde el ángulo cultural. Es un fenómeno netamente psicológico convertido en fenómeno cultural. ¿Qué podrá decirnos la Psicopatología de la vida cotidiana de Freud?

Otro aspecto que merece atención especial al analizar la psicología del pobre ecuatoriano es el grado de alienación que han sido capaces de producir sus largos siglos de opresión y dependencia. También la riqueza aliena al ser humano porque desdobra su personalidad. El tener sustituye al ser. Pero el ápice del proceso de alienación se da en el pobre cuando, no obstante su rechazo al rico, termina por ser asimilado por él. Aspira a ser igual que su dominador. Lo envidia y suspira por el día en que la tortilla se voltee. Se da lo que Paulo Freire llama "la irresistible atracción por el opresor".

La pobreza, entonces, no es rechazada como una forma de denigración, sino que es racionalizada. El indígena finge sumisión. Al patrón lo llama "taita amito". Pero el mestizo trata a toda costa de asemejarse al patrón volviéndose más cruel y déspota que el mismo patrón. Es la "bastardía con máscara de nobleza"; la fiesta tiene que ser festejada "como Dios manda"... Hay que tirar la casa por la ventana (aún cuando no tenga casa). La indumentaria tiene que ser como la de los "señores", aunque no constituye a más que un disfraz pasando, las más de las veces, de lo sublime a lo ridículo.

Los títulos son valorados desde el status en que es constituido el que lo consigue, aunque sea con trampas. El concepto de "grandeza" es cuantificado por el tener. Los pobres agradecen a los ricos (sus opresores) porque les permiten ser como ellos, porque les "dan" trabajo, porque les permiten participar en sus privilegios.

La frase bien labrada de Blasco Peñaherrera P., ex-vicepresidente de la República, refiriéndose a las actitudes del grupo que gobernó el país con la batuta de León Febres Cordero, los "entontecidos por el dinero",

pueden referirse también a quienes viven "entontecidos por la pobreza". Tanto la pobreza como la riqueza entontecen al hombre porque los dos fenómenos son igualmente alienantes y restan o suprimen la conciencia crítica del pobre y del rico. Muchos ricos no tienen conciencia de ser opresores. Creen que su riqueza es "merecida" a su esfuerzo y hasta un designio de la Providencia divina. Y muchos pobres no son conscientes de que su pobreza no es casual ni providencial, sino producto de la explotación de su trabajo.

Liberar al pobre no significa hacerlo rico, ni liberar al rico implica hacerlo pobre. Este es solo una consecuencia. Liberar al pobre y al rico significa **hacerlos libres**. Y ser libres quiere decir dejar la esclavitud, tanto del dinero, como de la miseria.

Tal como sucede con el capitalismo que se ha convertido en estructura social pero también en "cultura", la pobreza tiene de grave, que es vista como normal por el pobre. No solo como normal que sería más bien un justificativo ideológico, sino como un sistema de vida al cual él tiene que acoplarse por que así ha querido la suerte.

Así como el capitalismo no consiste en la simple concentración de bienes de consumo, sino en las actitudes y comportamientos que le confieren carta de ciudadanía para explotar y dominar, la pobreza no consiste en la simple carencia de bienes materiales que al pobre le adjudica cédula de identidad para ostentarla en cualquier parte, aunque sea con el conocido lema de que "soy pobre pero honrado", sino en su incapacidad para ver el mundo. Esta situación es magníficamente aprovechada por los poderosos, secundada por "artes y ciencias" que desean tener parte en la misma troncha.

La pobreza convertida en cultura exige un largo proceso de "aculturación" a base de un lento y paciente proceso de concientización que permita cuestionar los marcos ideológicos, sociológicos y culturales en los que se encuentra enmarcado el pobre. Solo así se podrán plantear, seriamente, modificaciones en sus actitudes y comportamientos, es decir, en su área psicológica.



#### 4. PAPEL DE LA RELIGION

El fenómeno religioso no puede ser analizado, únicamente desde la perspectiva psicológica, ni el fenómeno psicológico, únicamente desde la perspectiva religiosa. Ciertamente hay una interacción recíproca que nos permite tratar lo uno a la luz de lo otro. Cualquier intento de reducción, como se lo dijo antes, cae en lo pragmático y acientífico.

En la experiencia religiosa, el individuo internaliza, de alguna forma, esa realidad objetiva y trascendente que llamamos "Dios". Desde un punto de vista teológico y metafísico, Dios está fuera y trasciende al individuo; pero desde el punto psicológico, está adentro de él. Y es precisamente con ese Dios internalizado con quien, en forma inmediata, tiene lugar la experiencia religiosa. Solo cuando se descubre y acepta libre y voluntariamente que ese Dios, "que es más íntimo a nosotros que nosotros mismos" (Santo Tomás), viva en nosotros y nosotros en él, nos hallamos, desde la perspectiva teológica, en la FE.

La psicología de la religión tiene mucho que aportar en el análisis del hecho religioso de nuestro pueblo (sin descuidar los elementos sociológicos y culturales).

Partiendo de la constatación hecha por el apóstol San Juan de que "A Dios nadie le ha visto nunca", no nos queda más que admitir que el proceso de abstracción que se da en el conocimiento del mundo es diverso al que se da en el conocimiento de Dios.

El conocimiento de la realidad objetiva se da, necesariamente, con la mediación de las imágenes. La imagen es la reproducción de una realidad objetiva comprobable con los sentidos. Pero, ¿cómo podemos tener una "imagen" de Dios si a Dios no se le ve ni se lo toca?

Según la antigua escolástica, el proceso de abstracción se da a partir de la percepción que tenemos del mundo externo. Esta percepción produce la imagen, la cual, a su vez, se convierte en idea. De acuerdo a este proceso, el mundo externo es interiorizado y subjetivado. Por tanto, nuestras ideas, actitudes y comportamientos están condicionados por el "modo de percepción" que tenemos de las realidades externas.

En cambio, "a Dios nadie le ha visto nunca". Por tanto, ¿cómo podemos hacernos una idea de Dios, si no tenemos de él una verdadera imagen y cómo podemos hacernos una imagen objetiva (real) si no alcanzamos a percibirlo sensorialmente?

En efecto, Dios **trasciende** a la capacidad de captación del hombre. Gracias a ello el hombre no puede asirlo y manipularlo como es su deseo (magia). Dios se escapa de la intención de ser aferrado por parte del hombre, no porque no quiera estar cerca del hombre, sino porque no acepta convertirse en criatura suya.

Al sentirse frustrado en el intento de captar (o capturar) a Dios, el hombre, a través de su fantasía, arma dioses a imagen y semejanza suya y termina adorándolos. Por otra parte, el fantasma produce **miedo, angustia**. En el intento de liberarse de un **Dios-Fantasma**, el hombre fabrica la religión (creencias, cultos, ritos, ceremonias, mandas, peregrinaciones...) que terminan para alienarlo. De ahí la apreciación de Marx: "La religión es el opio de los pueblos". Así es: un pueblo que no ha descubierto la Fe, es víctima de las religiones. Pero la Fe es algo muy diverso de la simple religión. La primera es Don de Dios. La segunda, hechura del hombre. Por eso son tantas y para todos los gustos.

El psicoanálisis nos habla, por tanto, de estos "Imagos" o "fantasmas" que constituyen una proyección subjetiva, más no una interiorización de algo objetivo. No creemos en Dios, sino que "creamos a Dios". Nos alejamos más a la **imago**-réplica de la realidad objetiva- y nos acercamos más a la **imago**-versión deformada de la realidad- en la medida en que el componente emocional juega un papel preponderante.

Según el psicoanálisis, pocas veces obtenemos verdaderas imágenes de la realidad, ya que el componente emocional acompaña, inseparablemente, en mayor o menor intensidad, a todo conocimiento humano. Pero una de las experiencias humanas que por su peculiar naturaleza utiliza más intensamente componentes emocionales, las llamadas **Fantasías desiderativas**, es precisamente la ético-religiosa.

Este hecho trae consigo una serie de problemas a la teología pastoral, pues cuanto más deformada se presenta la "imago de Dios",

tanto más su actitud religiosa se presenta inmadura, manipulable, y en ciertos casos, con visos patológicos. En estos casos, una actitud ética coherente tendrá que ceder a la psicología clínica, aunque ello parece constituir materia de teología moral.

En el análisis psico-religioso de nuestro pueblo, pobre y creyente, al mismo tiempo, podemos caer en dos tentaciones, las cuales, por otra parte, representan las tendencias objetivante y subjetivante.

#### a). Análisis Objetivante

Este análisis reductivo responde a una polaridad reductiva de la teología moral tradicional que pone énfasis, casi exclusivo, en los objetos de referencia "**Dios y Norma**", de la experiencia ético-religiosa. Esto lleva a dos consecuencias fundamentales:

##### *Sobrevaloración del objeto de la fe*

Por centrarnos en el objeto de la fe (recordemos la definición de Trento), se olvida los componentes subjetivos de la fe, es decir, la respuesta Vital a dicho objeto. El "basta creer" de Lutero era muy diferente al "basta creer" de Trento.

Lo importante es el "asensus intellectualis". La dimensión afectiva casi no cuenta. De ahí la precisión dogmática de las verdades a creerse. Los catecismos se convierten en "credos" recitativos y el ideal del creyente es "la aceptación de las verdades reveladas por Dios el cual no puede engañarse ni engañarnos"...

¿Cómo ha respondido el pobre y oprimido ante este colonialismo religioso caracterizado por el intelectualismo romano? Se trata de decir: "amén" a todo, se entienda o no se entienda. Pero como su corazón quedaba vacío del "objeto" que buscaba, se ha refugiado en las devociones. La gran verdad de fe de los pobres aún no evangelizados (nótese bien) es el **Santo de su devoción**. Ahí está su Dios y el centro nuclear de su vivencia religiosa. Los dogmas los sustituye con "creencias", creencias que, en vez de ser canalizados hacia una mejor

vivencia de la fe, han sido aprovechadas en función de clientela pastoral y medios económicos. Así la fe ha sido convertida en "buena fe"...

La imagen religiosa de un Dios hecho presente en la tierra sufre un proceso regresivo; en vez de conducirnos a la realidad objetiva, se refugia en una nueva **Imago** (Fantasma) que termina por alienarnos y convertir la religión en opio.

### *Sobrevaloración de la ley externa*

El Dios creado por el hombre es mucho más exigente que el Dios creador del hombre. El miedo ocupa el espacio del amor y las normas el espacio de los valores. Nos volvemos, de hijos de Dios, en esclavos de la ley, cayendo así en un voluntarismo moral, en la repetición recalentada del fariseísmo judío.

El ideal de la **perfección religiosa** (santidad) fue calcado en modelos paganos griegos: presencia de todas las virtudes "dechadas" y ausencia de todo defecto: una cuestión de estética, de belleza espiritual. Los santos parecían ser más de madera o de plástico, antes que de carne y hueso. Los ideales de "pureza" se acercaban más a la vida de los ángeles que de los hombres: se caía en el "puritanismo" e, inconscientemente, en el narcisismo. Los santos se convierten en élite, en héroes.

### **b). ANALISIS SUBJETIVANTE**

Es la reacción pendular de la experiencia tradicional. Se sobrevalora el sujeto de la fe y se cae en el subjetivismo religioso que recuerda lo que, a un nivel doctrinal, fueron en su época los planteamientos modernistas.

El riesgo de este análisis reduccionista es caer en el "psicologismo religioso", convirtiendo la experiencia religiosa en una "experiencia delirante", sin ninguna realidad objetiva que la sustente (Freud). La norma moral se convierte en criterio subjetivo, con el riesgo inminente de caer en un "relativismo moral" que se expresaría, en la práctica, en la llamada "moral de situación".

Este plano de experiencias religiosas caracteriza muchos movimientos espiritualistas que buscan una realización religiosa de tipo intimista y privado, sin ninguna connotación dentro de la ética social, razón por la cual son utilizados, masivamente, por los detentadores del poder internacional.

Por muy científicos y objetivos que pretendan ser los análisis, no dejan de cojear por donde les aprieta el zapato. O ven las cosas desde la propia acera o las ven desde la acera de enfrente. Para una comprensión integral de la psicología social, cultural y religiosa no podemos verla, únicamente, en su conjunto, sino también en sus modelos y grados de integración. Desde ese tipo de análisis puede esperarse también proyectos de promoción social, cultural o religiosa, con un mínimo de tensión liberadora.

## 5. CONCLUSION

Las constataciones que acabo de presentar son apenas una aproximación a lo que pudiera constituir una radiografía psicológica de nuestro pueblo pobre y oprimido, o ... mejor dicho, **pobre porque es oprimido.**

Es difícil esquematizarlo en marcos de referencia estrictamente científicos. Además, lo científico no es el último criterio de verdad, pues los "absolutos" en el sondeo del espíritu humano caen por su propio peso.

Los alcances y los límites de estas notas sirven, más que de aporte, de alerta para denunciar lo poco que conocemos el alma del pobre: cuando ciertos burgueses con poses de sábelo-todo estornudan frases como "los pobres son pobres porque son vagos, porque no quieren trabajar, porque les falta iniciativa"... se delatan a sí mismos como perfectos ignorantes, no solamente de la realidad interna del pobre, sino de las causas sociológicas de su abstracción psíquica, en las cuales ellos no tienen, por cierto, un lugar neutral. Cuando los luchadores de la causa popular, convertidos en "esperanza de los humildes"... "mesías esperados"; anuncian su liberación sin que nada les cueste, ignoran que los pobres tienen para dar mucho más de lo que esperan recibir.

Los pobres no tienen historia, no porque no la hayan hecho, sino porque nadie la ha escrito aún. Tal vez la futura historia de los pueblos no se haga ya desde los hechos coyunturales productos del sistema, sino desde el alma popular, desde el drama interior de los marginados de la historia. Solo cuando la historia penetre en ellos, ellos, a su vez, penetrarán en la historia.



# AUTOBIOGRAFIA DE UN ESCOLAR CAMPEÑO

## FORMAS CONTEMPORANEAS DE COLONIZACION CULTURAL

*G.Chacón Padilla\**

### 1. JUSTIFICACION BREVE

La biografía pedagógica no es muy utilizada todavía como metodología de investigación educativa, menos aún la autobiografía. Existen, ciertamente, páginas literarias y también obras dedicadas al análisis del proceso de formación que constituyen ejemplos valiosos de introspección de los resultados de la intervención de las instituciones, personal y relaciones educativas en individuos de las clases altas y medias de las ciudades. Pero, ¿qué sucede en los miembros de las clases generacionalmente marginadas del derecho a la educación, sobre todo en aquellos que alejadas del influjo del medio urbano viven en un nivel distinto de aspiraciones y conductas, en un contexto propio y al mismo tiempo ajeno en la trágica y compleja condición que los antropólogos y otros especialistas en la abstracción denominan la "cultura de la pobreza"? ¿Qué sucede con ellos si son alcanzados por alguna ola del movimiento, de la ilusión o de la ideología nueva que promete el mejoramiento del nivel de vida, el desarrollo integral, el progreso indefinido, si tienen fe en la educación? ¿Qué acciones, qué reacciones, qué acontecimientos desencadenan en la vida de una persona o de una comunidad en cuyos

---

\* Dr. en Filosofía. Estudios de Post -grado en la Universidad de Bielfeld, Alemania Federal. Autor de varios artículos y del libro "Educación Popular".



registros hereditarios y sociales no existen todavía mecanismos de defensa frente a promesas y esperanzas de este tipo? Cuáles son, pues, los resultados operados en los individuos que alcanzados por esa corriente inflacionaria de la educación, por ese espejismo maniobrado desde los secretos escritorios de los planificadores, se dejaron amputar de la masa que sigue marginada y, crédulos ante lo inesperado iniciaron la larga marcha del "ascenso social" a través de las instituciones escolares?

Las respuestas a estas preguntas no están grabadas en ninguna parte mejor que en la memoria individual de ese proceso. las estadísticas informan de las tasas de retención y de promoción pero no de esa suerte de esquizofrenia al que se induce al campesino a través de una escuela estructurada para el área urbana, cuyos intereses, profesionales y códigos representa. Concientizar este proceso implica una lenta y en cierta forma dolorosa reconstrucción arqueológica de la propia personalidad y de sus condicionamientos históricos.

## 2. IR A LA ESCUELA

### Primera discusión de valores: Barbarie versus Civilización

2.1 Tal vez es increíble, pero es verdad: en Ecuador hace frío. La sierra, con su semblante de un paisaje "quebrado, hondo, desnudo de árboles, donde el ojo humano alcanza inmensas distancias pobladas de una orografía abrumadora y exaltante"<sup>1</sup> es lluviosa y agreste. Desde el balcón miro cómo el sol se pone rojo sobre las montañas del horizonte y las gentes van apuradas por la llovizna, gritando y llamando, azuzando a sus ovejas. Es como si se anunciara que en instantes más terminará todo. Los hombres recogen sus arados y las gallinas suben a los dormideros en el momento en punto en que el sol se pierde y la lluvia se torna más sonora. Vuelvo los ojos sobre los cuadernos viejos de mis hermanos, sobre los libros rotos de sus primeros grados. De tanto estar solo he aprendido a mirarlos, a imaginar significados ocultos tras las láminas, a caminar despacito sobre sus letras. Conozco ya las vocales, distingo las

---

1 Argüedas, José María, **Formación de una cultura nacional indoamericana**, ed. Siglo XXI, 1975, pág. 24.

consonantes, intuyo el poder de la palabra capaz de poner fuerza y tono a los inalterables pensamientos, a las ideas fijas de los personajes de estos libros. Es un mundo diverso el que se despliega a través de las figuras, un mundo con cierta armonía y simplicidad que contrasta con el medio geográfico y agrícola en el que las fuerzas naturales parecen dominar sobre nosotros. Allí, en cambio, el sol y la lluvia, los hombres y los niños, las casas y las calles parecen tener un orden y belleza inalterables.

"Si pudiese ir a la escuela -pienso- aprendería a leer y sabría lo que hace reír a niños, muñecos y animales de este libro". Así adquirió la escuela, para mí, el carácter de un mito: el lugar donde se interpretan tales enigmas, donde se descodifican los mensajes de estas láminas, donde la cábala es resuelta, debía sin duda ser maravilloso. La aureola de lugar hermenéutico de la escuela se acrecienta cuando con las primeras sombras escucho, a la distancia, el ruido, las risas de los niños que regresan de ella y de paso recogen yerba en los caminos. Esa alegría con que retornan es, sin duda, signo de la verdad de mis elucubraciones.

Hace un mes he cumplido cinco años y ya no resisto esta soledad de mirar año tras año por las rejillas de madera del balcón, cómo anochece y se prenden las luciérnagas, mientras todo se vuelve tan oscuro a mi alrededor que no puedo distinguir si vuelven finalmente papá o mamá de la montaña. Los ruidos que se filtran son ruidos ajenos, pasos de extraños que se alejan silvando o en silencio, absorbidos por la noche. Intento oír más allá de esa cortina oscura donde solo a ratos chispean las luciérnagas, pero solo percibo el miedo terrible de haberme quedado huérfano o abandonado... hasta que de pronto, escucho movimientos entre el maíz y la voz clara de mamá que pregunta a mis hermanos por qué vienen tan tarde de la escuela y si han encerrado ya a las ovejas. Entonces se que está pronto el momento en que podré levantarme de esta manta y llevar el candil para que mamá prenda la luz.

Ella presente talvez mi miedo, pero no mi soledad, por eso solo pregunta si todo estuvo bien y no cómo me he sentido. El olor de yerbabuena y menta en su ropas húmedas me transmiten el vago dejo, la nostalgia a la montaña que siempre me acompañará, pero yo ya he decidido. "Mamá, digo, yo también quiero ir a la escuela".

Cuando ella se lo cuenta, papá se asombra, tanto como más tarde diré que quiero ir al colegio. Me pregunta si no deseo ir con ellos al monte, si no deseo volver a donde hace días me llevaron por primera vez. Me dice también que aún no tengo la edad requerida por el Ministerio. Yo no comprendí entonces que me estaba contraponiendo un Curriculum a otro, que me estaba construyendo, aunque burdamente, una verdadera alternativa, que me estaba sugiriendo ser hombre y no niño, solo recordé esa primera experiencia en la montaña. Al retornar me pidieron que me adelantara solo con las ovejas, me dijeron que ellas conocían el camino, que las siguiera. Así lo hice y además me parecía estar siempre en camino correcto, pero al llegar al río, el puente ya no estaba y un cerco de espinos nos cortaba el paso. El río formaba allí una especie de cascada. Los remolinos blancos se acrecentaron rápidamente mientras oscurecía a plomo. El ruido de los pájaros aleteando y luchando en las copas de los árboles se conjugaba con el agua de la catarata estremeciéndose entre las rocas, retorciéndose ensordecedoramente. Me sentí perdido. Algún cruce de senderos en la maleza me había llevado en dirección equivocada. Me puse a llorar y llamar a papá, pero no había más respuesta que la de los pájaros que saltaban al vacío atemorizados. Solo las ovejas seguían tranquilas intentando pasar al otro lado a pesar de los espinos y mi llanto. Al llegar papá quitó las ramas y me explicó que el dueño del yerbal quería impedir el paso. Me aclaró que eso no era justo, pero que en el monte era ordinario que los ítems de la mañana se alterasen hasta la noche.

Talvez el pedagogo pensó ya en mí que esta metodología no tenía la gradualidad que enseñaran Pestalozzi y Herbart. Aquí no se distingue la niñez de la hombría; ni siquiera se había inventado todavía la infancia. Hay simplemente la didáctica violenta y contradictoria de la vida. Esta es la que utiliza el campo y la montaña. Su sistema no es más que la fenomenología de la realidad.

No, ya que no era posible aprender de memoria las enseñanzas del monte, no quería volver a él. Prefería ir a la escuela.

"Está bien -dijo papá- talvez sea mejor a que te pases el día aquí solo". Y me miró como indagando a dónde iría a parar desde aquel día.

2.2 Varios niños chapoteamos esta mañana en el barro de un

camino lleno de charcos y soterraderos profundos. Resbalamos lentamente, en fila, con los cuadernos ya mojados en las petacas de mimbre o en las fundas de tela. El calor del fiambre para mediodía, evaporándose, enfriándose sin remedio. Los chicos se arropan con sus ponchos, las mujeres con sus pañolones. Yo no vengo con poncho. Cuando voy al pueblo a misa, tampoco lo uso. Así me siento más liviano, más avivado, menos campesino. Papá me ha dicho que a la escuela se va sin poncho. En este momento lamento no haberlo traído porque estoy empapado y el frío me iriza la piel. Además del frío un sentimiento de temor e incertidumbre me acompañan en el camino, mi primer día de escuela. Ahora, después de tanta peregrinación: después del colegio, la universidad, el magisterio y en medio de esta universidad europea a la que me han conducido los primeros pasos de ese día, aún siento la humedad, el frío y la necesidad de abrigo, aún permanece el dolor de esa primera alienación cultural, de ese primer desprendimiento de la ciencia acumulada en la dolorida historia de las aclimataciones de mis antepasados. "A la escuela se va sin poncho". Es como un símbolo - pienso ahora-, como ir desnudo, como ir "tábula rasa", dispuesto a ser formado de la nada, como ir con las manos vacías, sin nada que aportar, sin cultura ni valores, sin tradiciones, sin sabiduría, sin piedad. Es como si el campo no enseñara nada, como si no tuviera ningún poder comparable con la letra para escribir una forma en los espíritus y nos mantuviera entonces esencias, salvajes buenos o talvez simplemente bárbaros.

El esfuerzo de ir bien dispuesto, en actitud de recibir, de asimilar, aprender, adquirir, abarrotar, imitar y todos los demás verbos que signifiquen aplaudir y; consumir no pudo, sin embargo, ser completo. Aparentar civilizado costaba demasiado dinero. Mis pies chapoteaban, por lo tanto, descalzos como todos, toscos, sin extrañar zapatos que aún no había conocido. La piel resistía fuerte al roce de las piedras, los dedos se abrían, afirmándose tensos para no resbalar, enraizándose, profundamente campesinos. Aunque ahora no lo recuerde, es probable que ya tuviese un poco de vergüenza de ellos.

El parto de la civilización no es otra cosa, entonces, que esta transmigración a través del barro y de la lluvia de un camino de cinco kilómetros de miedo y de preguntas, que después se convertirán en miles

como si el alejamiento de la matriz no pudiera tener fin, como si fuera el mundo el que se desenrolla sin acertar a responder a las expectativas puestas en circulación en esta primera peregrinación.

"La profesora es muy buena" -dice mi hermana-. Con mis cinco años podría ser talvez un hombre para el campo pero no para la escuela. Voy, por ello, a la escuela de mujeres. Ella funciona en al vieja casa que se llama "parroquia", sobre la pequeña colina donde agoniza la capilla de la aldea.

"Y éste quién es?" -pregunta la maestra al mirarme-. Mi hermana intenta explicar mi voluntario deseo de saber y convence a la maestra de que a pesar de encontramos a la mitad del año escolar no tendré, probablemente, muchas dificultades, pues, de tanta soledad estaba ya iniciado y fuertemente motivado.

### 3. LA CARA DEL SISTEMA

Las condiciones miserables de la escuela para campesinos como mecanismo de preselección y espejo de la marginación.

Pasa -me dijo la maestra- busca donde sentarte. No, con tu hermana no. Ven, mira, siéntate aquí en este rincón. Allí en el suelo, con esos otros. Puedes ver bien el pizarrón? Haz esas figuras en tu pizarra. Los demás sigan haciendo las vocales. Voy al otro lado a indicar un trabajo a los del otro grado.

3.1 Dónde estaba la escuela de las ilustraciones de los libros de mis hermanos? Dónde la maestra enseñado el abecedario florido, las letras de colores adornando las paredes, los niños de chaleco y las niñas de vestidos azules, los pupitres anchos, el escritorio con su florero, los estantes de libros e historietas? Sentados en el suelo rascaban la mayoría de los niños sus pizarras en piedras calizas cogidas del arroyo al pasar, borran con la mano o con el poncho cada vez que el círculo de la O, por la pizarra partida o por la piedra de escribir irregular, no resultaba con los puntos mínimamente equidistantes del centro. Al otro lado del pizarrón

estaba el otro grado. La maestra escribía algo, levantándose a intervalos de puntillas. Me intrigaba en gran medida la estrechez de su vestido y los largos tacos de sus zapatos. Cómo podía caminar vestida así por nuestros caminos? No se prenden acaso esos tacos en la tierra, en el barro? No se parte ese vestido al resbalar, al saltar piedras, arroyos, lagartijas? Más tarde vería que todo eso sucedía, pero para entonces no tendría ya la inquietud de este primer día en que tengo la impresión que he abierto la puerta del futuro y hay algo que no cabe. Intento adecuar mi imagen de la escuela con la realidad que se me presenta y aunque más tarde no sea aristotélico, en este instante concuerdo con él en que si mi idea no coincide con la experiencia, hay algo en aquella que no es verdad. Se apodera de mí una incertidumbre que se parece al desengaño, al arrepentimiento, a la resignación del campesino que mira sus sembríos destruidos.

En ese tiempo no podía tomar conciencia de que las condiciones miserables de esta escuela para campesinos no era mero accidente, sino que funcionaba como mecanismo de preselección, que estaba allí como premonición de las diferencias bajo las cuales los campesinos son iguales y tienen los mismos derechos a la educación que los otros, estaba como método preventivo, como advertencia de los límites de la democracia. De otro modo no tendría mérito cursar tantos y tan largos años, no habría forma de administrar la política liberal y justa del premio y del castigo, no se podría organizar pacíficamente el orden social de las clases con su cúpula ilustrada. La violencia puede ser evitada estableciendo un proceso en el que la selectividad aparezca como criterio natural del buen gobierno. La rudeza, por ejemplo, de este cuarto así tan húmedo como la intemperie, el olor de tierra húmeda que despiden sus paredes, son elementos de esa preselección, a través de los cuales se resta a la capacidad de "adaptación" del campesino, se concretiza la correlación de fuerzas, se patentiza el cálculo secreto de probabilidades de que sus capacidades sean suficientes para enfrentar una competencia, teóricamente abierta a todos, pero en la que las condiciones son diversas para cada uno. Alguno corre menor distancia y puede ganar, otro ha sido entrenado más largo tiempo en las reglas del juego, otro ha recibido alimentación especial, alguno acude remolcado en el prestigio de su nombre y yo "tábula rasa", incógnito, escapándome a la necesidad de invertir mi fuerza de trabajo en las tareas de subsistencia de mi familia campesina.

La prueba de que estoy realmente motivado es la decisión con que intento aceptar la realidad como se presenta. A pesar del derrumbe de mis expectativas, con temor y fascinación intuyo que detrás de este primer día de escuela se abre un insondable misterio que me atrae. Patente y al mismo tiempo oculto está el inaccesible futuro, al final de las sucesivas aulas, tras los avatares de la escala piramidal.

Este fue el momento fundamental de mi "carrera estudiantil", el momento de mi preselección. Destruídas incluso mis pobres ilusiones, dio comienzo la transmisión de conocimientos y cambio de conducta necesarios para mi integración social, para mi urbanización.

3.2 El resto del año llovió incesantemente. Las quebradas se convirtieron en ríos torrenciales, las sementeras se perdieron. La maestra no venía a veces del pueblo. La casa que nos servía de escuela, amenazaba con desmoronarse. En otros tiempos había sido albergue de los curas misioneros; fue, por lo tanto, punto de partida de anatemas y maldiciones legendarias, centro de reuniones y confesiones secretas de la cuales estos pobres muros no podían tener ya memoria. Estaban totalmente descascarados, tan inseguros como las tejas, dejaban llover dentro de la escuela tanto como llovía afuera. Nos arrinconábamos donde nos mojáramos menos, pero el estruendo de la lluvia y de los truenos en la semioscuridad del cuarto sacudía los cimientos y nos nublaba la luz que se filtraba por la puerta, sembrándonos el pánico.

Nuestro miedo no debió haber sido infundado porque la profesora intentó conseguir otra casa más adecuada para la escuela. En realidad habían varias aquel año, que habían sido abandonadas por sus dueños. Fueron tiempos de migración aquellos. Perdidas las sementeras por la lluvia, atormentados por la pobreza, poseídos por la desesperanza, muchos campesinos abandonaron los minifundios y se perdieron en las selvas del Oriente o en las ciudades, convertidos en errantes busca vidas, fuerza móvil de trabajo, colonos de las últimas estribaciones o lumpen proletariado de los suburbios. A nosotros que no buscábamos la promoción a través de la decapitación del músculo sino de la cabeza nos fue útil su deserción. Pudimos movilizarnos con el único mueble grande de la escuela: el pizarrón, de aquí para allá, de ésta a la otra casa, hasta encontrar alguna que sirviera para escuela de dos grados. pero ninguna

parecía estar hecha para tales fines, ésta era solo de tierra aquella era demasiado pequeña u oscura, en otra habitaba todavía algún pariente que se había retardado en el éxodo y tenía miedo de peregrinar solo. Al final quedó una sola solución: fundir la escuela de mujeres con la de varones, improvisar una escuela mixta, replantear las funciones de los dos maestros y de los alumnos, revisar los axiomas sobre los que se sustentaban la división de lo femenino y lo masculino en el proceso formativo. Esta solución apareció tan problemática a las conciencias pedagógicas y morales de los maestros, que aunque la casa donde enseñaba el maestro era más amplia, lo único que concedió fue que las niñas se agrupasen en un rincón, a la entrada. No quería saber nada de ellas. Su especialidad eran los muchachos. Las escuelas, por lo tanto, aunque materialmente juntas continuarían realmente separadas. El continuó con su método en el que no penetraba el más leve atisbo de lo que fuese considerado débil y femenino. Ella, por su parte, cuidaba de la forja del alma del hogar. A pesar de todo, la comunicación que ahora era posible entre niños y niñas ayudó grandemente a que se restableciese lentamente la relación natural típica en el campo entre unos y otros. La imposibilidad de tener dos escuelas separadas salvó de este modo un relativo grado de humanidad y armonía. El cambio en las conductas de los alumnos fue notorio. Cuando aún funcionaba la escuela de las mujeres en "la parroquia", los fines de clase se cargaban de una atmósfera tensa como cuando las ovejas presienten que se avecina una fuerte tormenta. A punto que crecía el rumor, las explosiones de violencia con la que los muchachos anunciaban su cercanía, las escolares se tornaban nerviosas y suspicaces. En un halo de temor e inquietud miraban el camino e intrigaban entre ellas secreta forma para huir y estar presentes, para ser y no ser al mismo tiempo en el vendaval sin cuartel de lápices y cuadernos, de trenzas, pañolones y lazos que eran atados y desatados y vueltos a atar con nudos indescifrables. Muchas lagrimas orquestaban a veces las risas de los otros satisfechos de su hombría. Ahora, lo normal del encuentro diario borraba lentamente esos valores y roles impuestos por la separación de las escuelas. La didáctica machista del profesor, su metodología de formar "hombres", es decir, su arte de inculcar admiración por la soberbia y la violencia, típicas de la cultura occidental encontraba, finalmente, un contrapeso en la relación cercana entre niños y niñas. Y también para éstas, el mundo de lo varonil se desmitologizó al ser mirado de cerca, al tornarse asequible. Comprendieron que la violencia a la salida de la



escuela era talvez solo una suerte de reacción compensatoria al largo día de vigilancia y presión. Ahora miraban de cerca cómo el muchacho que alardeaba valentía ante ellas, se inclinaba tembloroso a cada pregunta o mirada del profesor. Con el tiempo, la sorpresa y desengaño de esa constatación se transformó en la base segura de una relación solidaria entre unos y otros.

Decían que el profesor era ateo. Más probable es que fuese un convencido normalista. Lo que esto significa en la historia de la pedagogía del país hay que estudiarlo en consonancia con la historia política y, concretamente, con los proyectos del liberalismo. La filosofía positivista que esta tendencia política asumió después del ascenso al poder de la clase que lo representaba influyó fuertemente en el concepto educativo y en los contenidos que se impartían a los futuros maestros. Se pretendía que ellos fuesen militantes de la causa científica, desmitologizadores de las conciencias, soldados del antioscurantismo. Se esperaba la regeneración de nuestra especie a través de ellos, la apertura de una nueva era con nuevas costumbres y nuevos pensamientos. Se esperaba que la escuela, a través estos nuevos hombres, colonizaría los espíritus de todos con la luz y la energía que desbloquearía la vía del progreso. Nuestro maestro estaba convencido de su misión, quería remodelar de nuestra alma cuasi vegetativa una intelectual y práctica. Quería, por ello grabar en nosotros los conocimientos imprescindibles, imponerlos impercederamente, donarnos la verdad. Quizá porque pensaba que la profundidad era proporcional a la fuerza o que nuestros cerebros por campesinos eran duros, su método consistía en hacer repetir a gritos, incontables veces la misma letra, el mismo número. Los campesinos que subían a las montañas volvían sus cabezas interrogantes ante un rumor como de río, como de agua que se rompe en las piedras, como viento intermitente que se apaga y enciende en la distancia. Siguiendo atentos el rumbo del sonido distinguían apenas, borrosa en la lluvia, la escuela. Dentro de ella, las vocales debían gritarse más alto que las consonantes, la tabla de dividir más alto que la de multiplicar. Afónicos y atónitos callaban finalmente al mediodía los alumnos y solo entonces los pájaros de cientos de cuadras a la redonda, volvían a sentarse otra vez sin susto a picotear las ramas de capulí y de sauce hasta que comience la jornada de la tarde.

#### 4. LA URBANIZACION DE LAS MENTES

##### Cómo el Curriculum se siembra y echa raíces entre los campesinos

4.1 La lección más importante que aprendí aquel año fue que tenía buena memoria. Podía grabar más rápidamente que otros las lecciones, repetir más exactamente las recitaciones. Aprendí en pocos días todo el catecismo e hice la primera comunión junto con los que se preparaban ya desde meses atrás. Aprendí que hay lo prohibido y lo permitido, mandamientos de Dios, de la Iglesia y de la urbanidad. Aprendí a leer pero también que no se debe leer todo lo escrito. En un folleto o pared puede estar escrito el pecado. Por eso al día siguiente de mi primera comunión, regresando del pueblo, al pasar frente a un Graffiti en la roca más grande del camino, ya que yo no quería pecar, pedí a otro que leyera lo que ahí estaba escrito.

Las paredes, los folletos, los panfletos están ciertamente llenos de provocación, de reacción, la mayoría de las veces de la justa ira del pueblo. Ello es precisamente lo que un campesino debe aprender a no ver ni oír. Las condiciones del ascenso están en impermeabilizar los sentidos y la conciencia a las demás de su grupo, sobre todo a las demandas profundas, rabiosas, rebeldes, que se escriben conspirando, incógnita, anónima, decididamente.

En casa también descubrieron mi "cabeza" y desde entonces tuve algunos privilegios frente a mis hermanos. Había comenzado mi ascenso. Papá me guardaba los primeros huevos de las gallinas, mamá me concedía un sorbo más de leche, se alegraban que llevara el catecismo al ir a pastorear las ovejas. Más tarde, sin embargo, se molestarían al mirar cómo escondía el "Don Quijote", el "Julio César" de Shakespeare, la "Ilíada", la "Antígona", o la "Historia Universal" entre el almuerzo al ir a deshierbar el maíz. La pérdida de Granada la lloré con el rey moro leyendo la "Gramática Española" mientras llevaba el ganado a beber agua en las montañas orientales de los Andes; compuse incluso una canción, que extrañamente tenía el acento y la melancolía de las canciones árabes.

Mis compañeros me enseñaron también muchas lecciones aquel

año. Aprendí a buscar piedras para escribir en mi pizarra sin rayarla, a hacer tinta de mortifios, a buscar puntas de lápices y escribir con ellas bajo las uñas. También aprendí a cruzar las quebradas crecidas, a temer a los más grandes y obedecer a los más fuertes. Aprendí a poner entre paréntesis la realidad y concentrarme en la fenomenología de mi conciencia pura, en la producción y reproducción de ideas propias que se parecían cada vez más a las que leía en el "Escolar Ecuatoriano". De este proceso estaba, ciertamente, ausente toda crítica, lo que interesaba era la grabación y rememoración de lecturas sin mayor sentido para nosotros.

De aquellas lecturas la mayoría de las que han quedado en mi recuerdo tienen una temática superficial y, sobre todo, un carácter notoriamente urbano, de modo que no solamente no han ayudado a la autocomprensión del campesino sino que, además han puesto las bases para el surgimiento de una conciencia desgraciada, ya por comparación teórica con el modelo inimitable propuesto, o por incomprensión lingüística de la proposición del texto. Por qué tantas cosas? Por qué Pepe salta la llama y los niños salen al sol? Por qué Lulú tiene muñecas, paraguas y tiempo para jugar? Por qué Pedro juega con autos y los gobernantes del país tienen nombres extraños y, generalmente títulos militares que hasta hoy no sé qué significan? Por qué no se habla de nosotros?

Ser y tener no es lo mismo que pensar. Lo he descubierto en este tiempo en que estuve inserto en un mundo con tantos bienes para mí abstractos. Ser y tener, en cambio, parecían ser sinónimos perfectos, pues aquí se habla, línea por línea, de un mundo de cosas de consumo. Lo que es el padre de Juan o de Pepe se trasluce a través de la profesión. Y las que aquí desfilan en los sueños de los personajes de papel son las de médico, abogado, banquero o profesor. En ninguna página aparece valorado como aspiración el trabajo en el campo. Tal vez alguna insinuación romántica, pero no la forma en que se trazan los surcos, inclinado sobre la tierra, ni cómo se cosechan los frutos, ni el precio que se obtiene por ellos en la interminable discusión de la plaza.

Para qué sirven autos, muñecas o paraguas en el campo? La lluvia nos empapa a diario en la montaña y, el campesino, o ama la lluvia o la teme, pero no se cobija jamás de ella. La intención de la escuela es la de

urbanizar las mentes. A través de la tácita comparación con el modelo, la cultura campesina aparece primitiva, mientras los pueblos, las ciudades, los centros de poder aparecen como la antítesis de lo arcaico, como la manifestación última del espíritu humano. Las materias principales se llaman con razón Urbanidad Cívica, lo que en el fondo significa introyección, admiración y respeto del orden establecido por la ciudad, aunque este orden, en este tiempo, es una dictadura militar que se ha apoderado del poder sin preguntar la opinión popular, menos aún la de los campesinos. Me ensombrece la memoria el repudio que ahora experimento cuando recuerdo el respeto que nos exigían demostrar al nombrarlos con sus títulos de contralmirantes y generales a individuos que más tarde serían acusados de malversaciones, contrabandos de drogas y que aún no han sido condenados por el olvido del interés general, sobre todo del interés del campesinado.

4.2 Para qué sirve la escuela en el campo si es para transmitir solo la aceptación acrítica de lo acontecido? Para qué sirve si no transmite el elemento necesario la renovación y de cambio que toda sociedad necesita y más aún la nuestra? Aquella escuela sirvió para respaldar a los poderosos y menguar las aspiraciones de poder popular del campesinado, domesticando a sus hijos.

4.3 Para que sirve la escuela en el campo si es para transmitir solo la aceptación acrítica de lo acontecido? Para qué sirve si no transmite el elementos necesario de renovación y de cambio que toda sociedad necesita y más aún la nuestras? Aquella escuela sirvió para respaldar a los poderosos y menguar las aspiraciones de poder popular del campesinado, domesticando a sus hijos.

4.4 En el campo toda semilla que se echa implanta sus raíces. El mensaje de las diferencias entre los hombres se estableció irrefutable entre nosotros. Lo comprobaban los repetidores, los que no pasaban los años, los que parecen no querer aprender nada. Sentado en el mismo banco miran cómo otros son promovidos y llegan nuevos compañeros que les parecen cada vez más niños. Un día dejan de venir pero no constarán en las estadísticas de analfabetos. Junto a ellos están los que faltan, los que ponen trabas al proceso de aprendizaje, los que se inventan técnicas de resistencia, los que no se adaptan.

Una tarde tuvimos experiencia de los métodos de algunos para oponerse al sistema escolar. Al regresar de la escuela, en un recodo del camino, allí donde la quebrada era más profunda escuchamos quedas voces. Removiendo despacio las yerbas de la superficie, descubrimos cuatro niños encogidos, rozando el agua, con los ojos abiertos y aún insensibles a la luz de tanta sorpresa y susto. Incrédulos miramos el orificio rocoso salpicado de lluvia constante de la quebrada donde pasaban los días que no asistían a la escuela. Al atardecer prestaban atención a las voces intentando descubrir si los niños regresaban ya de la escuela y, entonces, salían también ellos del agujero y retornaban a sus casas. Debían esperar un día entero hasta el momento aquel de la liberación, hasta el instante en que sabían que el tiempo de la escuela se había ya consumido. Por un segundo pasaron por mi mente ideas confusas, tensas entre la solidaridad y la responsabilidad de denunciarlos. Lo importante es la conciencia que tengo de que mi responsabilidad parecía justificarse en el bien de ellos mismos. No los denuncié, pero mi proceso de escolarización me diferenciaba por completo de mis propios hermanos. La semilla había echado raíces: estaba convencido de la necesidad y utilidad de las infinitas horas de aprendizaje, de lecciones, de historia que parecían haber acontecido todas más allá de mis fronteras, en otro mundo, central y ordenado, en los pueblos y ciudades.

En otros no era así. La semilla era arrasada por el viento o encontraba un terreno indómito. Fueron las excepciones. La mayoría al menos aprendió a creer que realmente valía lo que el sistema le adjudicaba.

La diferencias, pues, se acentuaban con los años. Al tercero estuve ya con los hombres, en el terreno del profesor. Con él se producía la consolidación definitiva del proceso. No cabía discusión frente a la fuerza de su presencia. Con él se preparaba el paso a la escuela del pueblo para los pocos elegidos en esta fundamental preselección. Un caso hubo de rebeldía. Fue una tarde en la que como todos los días, repetíamos a coro las tablas de las operaciones aritméticas. De pronto interrumpió el profesor y preguntó a uno por qué no repetía con los demás. El muchacho insistió en que lo estaba haciendo, pero el profesor denegó su afirmación y se acercó a él desabrochándose el grueso cinturón con la hebilla de herradura. Pasó entre nosotros, rozándonos con sus

altas botas de cuero, pisándonos los pies, pues estábamos en dos filas, contra las paredes estrechas, sentados en el suelo. El muchacho esquivó el primer correazo. El profesor se acercó más e intentó lanzar un puntapié, pero el alumno era casi un joven ya y ágilmente se atrincheró tras el enorme pizarrón que como siempre dividía el cuarto en dos grados de enseñanza simultánea. Por la abertura de las patas del mueble podíamos mirar, aunque solo en parte, lo que estaba aconteciendo. La mirada del profesor no tenía ya la furia del primer instante, pero sí la decisión del que sabe que tiene una obligación ineluctable por delante. Exigía la satisfacción de su derecho; estaba dispuesto a jugarse el destino en restablecer su autoridad, por primera vez en quince años, de improviso en entredicho. Había en sus movimientos el convencimiento del que cree que la historia puede marchar solo si el equilibrio es restituido y los subversivos pagan el precio de su osadía. Se acercó rápidamente dispuesto a golpear con el puño, pero el muchacho logró levantar un poco el pizarrón y en el momento que se acercaba el profesor lo lanzó a la cabeza. El artefacto cayó rotundo sobre el hombre que quedó aplastado por él y por la loza de nuestro silencio. Tardó un largo tiempo hasta que hubo nuevamente un signo de movimiento bajo aquella como lápida verde en la mitad del cuarto. El muchacho intentó huir, pero le detuvo la cortina de nuestro estupor y la entrada bloqueada por las alumnas y la profesora que miraban atónitas lo que había sucedido. Acorralado por la sorpresa propia y la ajena el muchacho se subió a la ventana y saltó desde el segundo piso. Nadie reaccionó. Suspendidos en el acontecer de lo inconcebible esperábamos alguna señal o gesto que tradujera lo que habíamos visto. El ruido de una carrera desigual nos indicó que el muchacho podía ponerse de pie. Desde la colina cercana insultaba al profesor. Si alguien lo hubiese realmente oído hubiera contado con valiosos argumentos contra la represión de la educación. El maestro no se levantaba todavía, inconmensurablemente derrotado meditaba, seguramente, ponía talvez en orden sus ideas sobre educación de campesinos, profundamente alteradas y enrevesadas tras el golpe en la cabeza. Su rostro adusto y pálido denotaba alguna de sus reflexiones que no encontraban ya su puesto en el universo de sus convicciones. Pensaba con seguridad en el inútil esfuerzo por educar campesinos, en la ingobernabilidad de nuestro pueblo, en la innata inmadurez para el progreso; en la imposibilidad de hacerlos crecer hasta la estatura de la democracia. Indios y campesinos, qué otro producto pueden en realidad

dar que lo que dijera Alcides Argüedas?: un pueblo enfermo. Todos los maestros del Normal estaban equivocados y junto con ellos todos los libertadores y liberales que hacían discursos sobre el papel regenerador de la educación. Y junto con ellos, todos los sabios de la misión alemana y de la norteamericana y también de la suiza y belga que llegaron después. Todos ellos creyeron que nuestra misión era emancipar las mentes, forjar un nuevo espíritu. He aquí lo que he conseguido después de quince años de constante sacrificio: agresión e irrespeto. Solo la fuerza podrá cambiar el carácter de este pueblo...

Sus ojos llorosos parecían decirnos: "He arado también en el mar".

El enraizamiento de la escuela en mí se hizo patente en la falta de sentimientos solidarios con el compañero y en la profunda empatía sentida con los sufrimientos teóricos y físicos del profesor. Mi única manifestación de inquietud por el alumno fue el interrogarme acerca de su futuro. Cerrada la escuela, qué va a hacer? Cómo se defenderá en la vida? La certeza que tenía de que su destino estaba incontrovertiblemente condenado al desastre me causó profunda conmoción. Se puede advertir cómo la escolarización se había convertido en una necesidad vital para mí. Había olvidado por completo que la cultura campesina tiene formas educativas propias más antiguas que la escuela. Por eso no entendí la reacción de mi padre, que no se inmutó cuando le conté lo acaecido. Pensé que se sorprendería, que me aconsejaría tal vez no comportarme así jamás, pero apenas hizo un gesto, que más que de repudio casi me pareció de comprensión. Y es que en realidad nadie más consciente y testigo que él de la fuerza pedagógica de la vida. Pues él a pesar de haber asistido apenas tres años a la escuela y haber aprendido a leer y escribir sobre hojas de penca, bastó un libro de Geometría y la necesidad indispensable de aprender a medir la tierra para que lo hiciera. Aprendió pues a calcular distancias, a trazar planos, a responder a la necesidad continua de partir y repartir los minifundios, de dividir y subdividir las tierras como en un arte de distribución de migajas. El es desde entonces juez y consejero, él explica la diferencia entre lo plano y lo quebrado, lo regular y lo irregular, él concilia a los litigantes demostrando la equidad de sus cálculos y sobre todo la igualdad natural de todo minifundio y de todo minifundista.

Yo en cambio, para entonces me había alineado ya por lo extraño. La Pedagogía que se desarrolla en el campo y los niveles de instrucción que se disponen para los campesinos constituyen en realidad dos aspectos de la estrategia de ocupación de la memoria, de la colonización y urbanización de la personalidad, de modo tal que recuerde ni aprecie su historia personal y la de su clase social.

## **5. IR A LA ESCUELA DEL PUEBLO**

### **Segunda discusión de valores: Precapitalismo agrario versus Producción artesanal y mercantilismo**

5.1 Los señores feudales que supieron manejar campesinos durante siglos, prevenían de que a los habitantes del campo se enseñasen demasiadas cosas. Después vienen a las ciudades -decían- y quieren ser acá secretarios y otros oficios parecidos<sup>2</sup>.

Talvez razones parecidas fueron argumentos importantes para que las escuelas en el campo solo tuviesen tres o cuatro grados. A lo cual, ciertamente, hay que añadir también las consideraciones de la planificación educativa acerca de los costos y beneficios de cualquier inversiones de ganancia. Frente a conclusiones de esta indole no existen ya argumentos igualitarios o democráticos. Y como cara no tenemos de buen capital humano, cuatro años se consideran suficientes para amoldarnos a nuestro papel de productores marginales y ejército de reserva industrial. Un corto tiempo de alienación es suficiente contando con las condiciones naturales de nuestra existencia. Para las ciudades, en cambio, hasta es posible un cierto ascenso social. Lo campesinos que intenten competir con ellos, deberán primero romper las murallas, las múltiples fronteras entre una y otra realidad.

El primero en hacerlo entre nosotros fue mi hermano mayor. Yo tenía pocos años cuando le veía marchar, midiendo el tiempo en el sol, hacia la escuela en la población urbana más cercana. Y estaba recién yo en

---

2. Blankertz, Herwing, *Die Geschichte der Pädagogik. Von der Aufklärung bis zur Gegenwart*, Werzlar, Pandora, 1982.



segundo grado cuando él decidió ir a la escuela a la ciudad. Recuerdo todavía la víspera del viaje y el día de la despedida. Fue una noche y un día largos, de profunda ausencia. Frente al fogón donde mamá tostaba tortillas y hacía miel para el camino, estábamos todos en una suerte de ensoñación de tristeza, juntos con la sombra de lo ignoto, de aquel aire tibio en el que todos mirábamos a mi hermano sin saber siquiera que él habría una ruta. Al día siguiente le acompañaron todos hasta el bus en el pueblo. Yo me quedé solo otra vez en el balcón, mirando los montes que se dibujaban azules en el horizonte. Por allí, según decían, iba al bus hacia la ciudad. Bajé a la cocina y tomé un carbón del fogón; con él escribí en la puerta de madera de su cuarto mi primera carta a mi hermano que se había ido al colegio. Junto con el sentimiento de una cierta orfandad que se siente al separarse del hermano mayor, también expresé en ella, aquella otra soledad del que presiente que está ante una señal de lo que será también su destino.

Aquella noche ya en la lumbre, quise resistirme al albor del presagio y prometí a papá que yo no iría nunca al colegio, que le acompañaría al Oriente en busca de nuevas tierras. Sin embargo, cuando terminé el cuarto grado, cuando se acabó lo que en el campo se podía, yo volví a decir: "Quiero ir a la escuela". Mi hermana también había terminado ya su cuarto grado, pero su condición femenina impedía toda averiguación acerca de la continuación. Los límites selectivos de la escuela campesina resultaban insalvables para la naturaleza femenina.

5.2 Cuando papá vino al pueblo a matricularme en la escuela Católica encontró que el profesor me había matriculado ya en la fiscal. Continuaría pues disfrutando de los servicios educativos del Estado. Después de nueve kilómetros de camino estoy finalmente aquí. La calle larga se abre como una frontera entre dos realidades de las cuales desde este momento me convierto en visitante alterno, desenraizado de la una, mal implantado en la otra, viviré más bien como habitante del aire. Sin saber. Lastrada y plana, después del camino pedregoso que quedó atrás, me atrae esta calle, más todavía con el penetrante olor a gasolina que aumenta mientras se acerca ese estupor, ese remolino de ruedas y polvo que vuelve a desaparecer velozmente en la carretera. Hago más lento mi trote al divisar al fondo la escuela que yo había imaginado cuatro años atrás: paredes rojas y flores, niños que se acercan a ella de la mano de sus

padres, elegantes en sus trajes y relucientes zapatos, los cuadernos olorosos a papel nuevo. Mi ropa y zapatos tenían el polvo y el sudor de nueve kilómetros en este primer día de mi quinto grado, pero estaba feliz de ingresar en esta calle final como en la corriente acertada.

A lo largo de las calles empedradas, desde el murmullo de la plaza y sobre todo desde el aula aprendí ese año los mil motivos por los que es admirable la vida y la muerte en la ciudad. Sentí crecer en mí el respeto hacia esas señoras vestidas como mi profesora de antaño, hacia los señores, a los cuales veía cruzados sus brazos, gordos y blancos, sobre los escaparates de víveres, de zapatos, de hilos, de telas, de caramelos y de pan. Sobre todo de pan. De ese pan oloroso cuya presencia se extendía por todo el pueblo a la salida de la escuela, ese pan cuyo olor se mezclaba con el del café tostado y frutas maduras a las cuatro de la tarde.

En este pueblo cada puerta es una tienda diversa y detrás de cada vidriera el hombre que conoce el secreto valor de cada cosa, que sabe la ciencia incomparable de poner los precios de tal modo que la diferencia entre el valor de cambio y el de uso reproduzca la ganancia de él y de todos los intermediarios. En este pueblo cada puerta es un taller y detrás de cada mesa trabaja el hombre que sabe doblegar la suela, la madera o el hierro. Admiro sobre todo al herrero, me gusta mirar cómo domina al hierro con su martillo inmenso, sudando tanto fuego como la fragua misma, ardiendo sus ojos en aquella boca de dragón que parece su taller cerca del río. Es el único en el pueblo. Ello aumenta mi fascinación. En cambio zapateros hay muchos. El pueblo entero parece resonar al unísono del martilleo de la suela y el remachar de clavos. Me parecía andar por el Dorado, por la inagotable cantera de la que es posible extraer sin cesar los bienes necesarios para la vida. De aquí extraía papá, con la venta de leche de toda la semana, los víveres el día domingo y alguna vez una golosina. Este fue mi primer encuentro con el mundo del consumo. Mi primera marginación. Mi primera constatación del valor del dinero, el inicio de mis argucias para conseguirlo. Aprendí a vender lo que yo había producido, a aprovechar las coyunturas, a buscar ser sobornado sin faltar a mis deberes de tomar lecciones a los compañeros retrasados, a comprar frutas con billetes de juego a vendedoras ciegas e incluso a recibir el vuelto. Sea lo que sea fue mi primera reacción como expectador, como extranjero sin posibilidades de retorno.

5.3 El temor a llegar con retraso fue el origen de mi religiosidad. Cada mañana, mientras corría, rezaba a todos los santos conocidos y, sobre todo, al milagroso patrón del cantón. Hacía promesas de nuevas oraciones para la vuelta y sacrificios para el día. Algunas veces tenía la impresión de que el sol realmente se detenía después de mis plegarias. Lo miraba de rato en rato mientras trotaba y parecía que amenazaba con dar las ocho en cualquier instante. No tuve reloj, por lo tanto jamás pude saber si algún día realmente se detuvo. No sabía siquiera que el sol no podía detenerse. La historia de Galileo y de la Inquisición no me era conocida todavía. Al llegar y encontrar a los compañeros en el patio sabía que los santos me habían escuchado. De lo contrario, las puertas estaban ya cerradas, perdía de hecho algunas clases y me anotaban en las listas de los que debían permanecer en la escuela después de las cuatro. La detención por la tarde es para mí el castigo más fuerte, pues mientras los otros salen de la escuela corriendo y entran en la casa de la esquina gritando: "mamá, mamá me dejaron de plantón. Ves, por no darme pronto el café esta mañana?", yo no encuentro la fórmula para acortar los nueve kilómetros cuesta arriba que me separan de la casa que comienza ya a perderse en el humo de la lluvia y de la noche. Y nadie tenía la culpa de mis atrasos más que la misma lluvia, las piedras, el barro, los golpes en mis pies descalzos o mis botas rotas de caucho que resbalan sin cesar, los libros y cuadernos, las cartulinas que no acierto a defenderlas del agua, la leña que debo llevar para el almuerzo escolar. Estas cosas eran culpables, pues, cualquiera de ellas se enredaban, se caían, se dispersaban durante mi diario trote hacia la escuela.

Mi obsesión por llegar a tiempo me obligó a buscar nuevos métodos más efectivos que las jaculatorias. Por ejemplo, pedir posada en el pueblo o levantarme más temprano. La familia del viejo músico de la Iglesia me permitía, a veces, pasar la noche en algún rincón de la entrada. Madrugar fue el método más efectivo, pero exigía más valentía, pues, los caminos y quebradas en el campo están llenos de almas en pena y diablos, antes del amanecer. Las leyendas campesinas son ricas en decapitados, muertos en pecado y, niños sin bautismo que aparecen en las noches de luna o se esconden en los recodos en las horas del alba. Pero el miedo a llegar tarde a la escuela fue superior. Me acostumbré, por lo tanto, a salir de casa a oscuras para ir recibiendo, poco a poco, las luces del albor a lo largo del camino. Nunca supe en realidad a qué hora precisa salía, ni

dónde se haría el día. Una noche, por ejemplo, tuve que regresar porque había partido muy temprano. De ello me di cuenta cuando hube caminado ya algunos kilómetros y no había principios de aurora, los pájaros se resistían a despertar y las sombras seguían inmóviles en todas partes, sobre todo en las montañas y los árboles que arrojaban un silencio solemne sobre los matorrales del camino. Empequeñecido derrepente me invadió un supremo temor y no pude avanzar. Todo parecía preguntarme qué hacía yo turbando el sueño y acaso profundas transmutaciones que acontecen a esas horas en la naturaleza. La tierra recién labrada, por su parte, parecía hablarme con los surcos abiertos a la víspera. La oscuridad del misterio de la siembra, las entrañas fértiles de la madre, que solo yo contemplaba en ese momento parecían hablarme en el leve viento que azotaba las ramas de los sauces. La sola presencia de las toscas aberturas maceradas de semillas y sudor, olorosas a germinación y promesas, parecían reprochar mi abandono de esa fuente que dio vida y sentido a mis padres y antepasados. Regresé a casa casi corriendo, dormí todavía un sueño y cuando vino, finalmente, el alba volví a partir. Pasé nuevamente por el lugar donde antes estuve, pero los surcos ya se habían cerrado, cobijando las semillas que dormían.

5.4 Los lunes hablaban del partido de fútbol del domingo, de los equipos y jugadores preferidos, conocían las aventuras y precios de cada uno. Estaban al tanto de la cultura de fin de semana. Yo no podía intervenir en esas conversaciones. Lo que tenía para recordar eran las horas pasadas con las ovejas y el ganado. Con ellos aprendí de memoria todo, pues, todo parecía comprenderlo. Les hablaba de los verbos, de poesías, de himnos y elegías, les acariciaba con palabras suaves, les asustaba con los himnos de los hombres violentos de todas las épocas. Ellos se echaban al galope al escucharme, se ponían inquietos y expectantes. Muchas de las formas verbales no las habíamos utilizado nunca, pero yo estaba convencido, a pesar de que no conocía las teorías de B. Bernstein acerca de las diferencias del lenguaje según las clases sociales, que el código restringido que había recibido de la cultura campesina no era suficiente para las necesidades de expresión y creación que el contacto con el mundo urbano estaban despertando. De este modo, casi inconscientemente, por el silabeo suave de los diminutivos, por la diferenciación más pronunciada de las vocales, por la forma de producción y distribución económica más evolucionada, había penetrado ya sin

remedio la cultura urbana en mí, había logrado que reprimiera mi propia palabra, y permitiera que la colonización pareciera pacífica, que tomara la forma inocente de la asimilación

## 6. LA FUNCION DEL SISTEMA

**Selección de individuos aptos para el subdesarrollo de la libertad en la sociedad urbana dependiente.**

6.1 El sistema no es solo la escuela. Ella es, en verdad, un laboratorio al que se ha confiado la tarea de clasificación y selección, dicen unos; Mariategui, en cambio, afirma que solo sirve para sofocar las inteligencias de la clase pobre y cultivar y diplomar las mediocridades de la clase rica<sup>3</sup>. Promoverá esta escuelita de pueblo también a un campesino, si el campo es para ellos apenas un recurso natural? Agazapado tras las ramas de chilca esperando la caza está el comprador de sombreros de paja toquilla. Yo he visto el interminable correr de los dedos entre las pajas toda la semana. He visto nacer ese sombrero como un repollo: mil pajas convergen en un punto primero y entrecruzándose sin fin dan origen a los círculos concéntricos de la base, expandiendo el haz en distintas direcciones se labran, entonces, con las yemas de los dedos las paredes del cono, retomando las puntas dispersas se abre, otra vez, una procesión de circunferencias y se termina la falda rematando con la uña los días y las noches y el parpadeo sospechoso de los ojos. Un día dirá mamá que no puede tejer más, que los dedos se han vuelto muy duros, que los pulgares han perdido la sensibilidad necesaria, que la vista le engaña. El comprador divisa a lo lejos al cliente, se presenta, mira con desgano la mercancía, casi no la toca y lanza con desinterés la oferta, como si no quisiera la cosa, como si no tuviese hecho sus planes de antemano, como si no subsistiera del trabajo ajeno. Arrebata por la nada la obra de las manos campesinas y si presiente que la presa se pone difícil regatea hasta el final antes de dejar pasar a otros compradores que esperan más abajo escondidos con sus montones de sombreros entre las chilcas. La calle larga que va a la escuela me muestra el lunes alfombras de

---

3. Mariategui J.C., *Siete Ensayos de interpretación de la Realidad Peruana*, Lima, Amauta, 1976.

sombreros blanquísimos lavados en la solución secreta, listos para la exportación, inaccesibles para cualquier campesino como lo constaté el día que decidieron incluir sombrero en el uniforme de desfile por las fiestas nacionales.

Agazapado en alguna esquina está el teniente político a la espera de cualquier desacuerdo con los términos de comercialización de la leche que él ha establecido. Cuenta mamá que un día, estando embarazada de mí, bajó al pueblo a entregar la leche a los recibidores. Uno de ellos no quiso recibir más, la "botó" como dicen los mismos campesinos. Mamá no pudo reclamar la ruptura del contrato oral establecido entre las partes, porque la autoridad está siempre atenta y acude a romper los cántaros a derramar la leche, a llevar a la cárcel. Ella como otros, tuvo entonces que ir de puerta en puerta, regalando de cualquier modo esa leche. Una señora la compró, pero al pagarla pidió que mamá cambiase un billete mayor en alguna parte y devolviese la diferencia. Fue mamá a la tienda cercana y pidió el favor del cambio. La tendera al saber que el dinero pertenecía a dicha señora, la cual según decía le debía desde hace tiempo dinero no quiso devolver el billete. Fue mamá a comunicar lo ocurrido y la señora llamó al Teniente el cual acudió de inmediato y llevó a mamá a la cárcel. Allí pasé, pues yo una noche antes de nacer. Una ira incontrolable crece dentro de mí al actualizar esta parte prenatal de mi historia. Es una furia más allá de mis años y mis fuerzas, es la rabia de todos los tiempos, la indisoluble solidaridad con todos los campesinos y explotados, encarnada aquella noche umbilicalmente, a través del nudo interno por donde manan los insobornables juramentos de la sangre. Muchas veces he confiado a mamá la táctica para sitiar al pueblo. El santo y seña -le digo- es la unidad. Todos juntos desistimos de llevar frutas y verduras, bebemos nosotros mismos la leche, comemos, finalmente, esa carne que ahora nos privamos, vendemos en otra parte los sombreros, renunciamos de una vez por todas a alimentar a los parásitos. Mamá me mira sonriendo y pregunta en voz baja: "Y cómo vamos a vivir?". No los necesitamos -digo- o en todo caso no resistirían mucho, tendrían que aceptar nuestras condiciones: nuevos precios, participación en el presupuesto, en las decisiones. Construiríamos un centro de salud, carreteras, canales para agua pura, redes para luz eléctrica. Así no tendríamos que cargar sobre nuestras espaldas tantos kilómetros la vida y la muerte, los cuadernos y la sal.

6.2 Si logro triunfar en esta escuelita, podré triunfar sin duda sobre el esquema establecido entre campo y ciudad, habré roto en realidad, la frontera, me habré pasado de bando. El profesor ordena intercambiarse los deberes. El desarrolla los problemas en la pizarra y nosotros debemos corregir con objetividad y sin emociones los resultados de los compañeros. Los días de pruebas, de exámenes, de premiaciones, de definición de las pérdidas de año son los momentos decisivos de la historia de la selección escolar. En esos días reina el silencio en el aula. Hay ocasiones en que la prueba nos cae de sorpresa y es posible constatar más que otras veces cómo sufren los que no la esperaban. Un vago sabor a felicidad me inanima en cierto éxtasis junto a los que estaban preparados. En ese instante al percibir la agonía de los condenados recupero el sentido de mi valor, me siento poseedor de la fórmula, de la respuesta a la pregunta ambigua, de la clave de la salvación. Alguna de las víctimas intenta agarrarse de mí. Me ha visto acaso con cara de salvador, de boddissatva, de Mesías? Cree talvez que yo voy a morir por él o con él? Le digo que no se, que el profesor está mirando, que no moleste. En el fondo se que aunque estuviésemos solos no compartiría con nadie la llave del acertijo.

"Acordaráste" -me dice- y, de pronto me doy cuenta que es uno de los buenos, de los que siempre aprueban y que esta vez la desventura quiso que fuera sorprendido mar adentro. Me ingenio entonces en fabricar un papelito, en materializar en muecas la fórmula, en destilar a escondidas, en filtrar hacia él los elementos de la piedra filosofal, en tirarle el ovillo del hilo que le sacaré del laberinto. Hay que cuidarse las espaldas. Quién sabe si un día también me sorprenderá la tormenta.

Debo reconocer que han sido esos momentos los que me han impulsado hacia adelante, los que me han dado la seguridad de estar avanzando, movilizándome socialmente. Ellos han sido la palanca de mi desplazamiento y del convencimiento de que estaba aprovechando el camino que había sido abierto para mí. Esos instantes, segundos a veces, consagratorios, de sentirme entre los elegidos, miembro incensurable de la élite, han diluido, delicadamente, las experiencias amargas del menosprecio, las burlas por mi apariencia o lenguaje no limado totalmente en los talleres de la pérdida de mi identidad, en los potros de tortura de la imitación de maneras y modos de hablar de la burguesía, vale decir de la

pueblería junto a un río, en una provincia sin importancia de un país de la periferia.

6.3 Mas no todo es gloria. La represión también me alcanza. Redondo y objetivo como se lo han pedido está el cero que ha puesto el que corrigió mi deber. Los números grabados por el profesor en la pizarra, graban también como si fueran saldos de alguna cábala maldita, nuestra suerte inmediata. Todo aquel cuyo trabajo no coincida en el proceso o la conclusión con la muestra del maestro deberá ponerse inmediatamente en fila delante de su mesa. Hay algunos que han inventado antídotos secretos, anticipados auxilios contra el regazo en la mano. Para ellos es ya una rutina y conocen la fuerza del impacto, son capaces de dar detalles precisos de los efectos y reacciones posteriores. Yo tengo miedo. Un compasivo me comparte el secreto de raspar la palma de la mano contra el cemento de la pared. El remedio me parece peor que la enfermedad y presiento que detrás de ese preventivo no hay más que el inocente autoengaño de creer que la mano no duele porque ya dolía desde antes. A pesar de todo, raspo la mía contra las aristas hasta volverla roja y dolorida. El profesor, cuando llega mi turno, me miro sonriendo, toma mi mano y conociendo talvez nuestras ingenuas triquiñuelas pega preciso sobre el mismo dolor.

Para aquél que falta a la escuela sin justificación el castigo es particularmente refinado. Un compañero que conoce muy bien las clases de hortigas y, que por ser mayor no teme a ninguno, actúa de verdugo. El busca la rama más grande. Hoy ha tocado al hijo del Teniente. El profesor ordena secarse la camisa y bajarse los pantalones. El muchacho se pone a llorar. Todos estamos en suspenso, pero el profesor nos manda afuera. Salimos con un agrio sentimiento de haber sido burlados en algo. Oímos algunos gritos y rato después se abre la puerta y sale el hijo del Teniente. Alguien le levanta la camisa, él mismo nos muestra las piernas. Toda la piel está contrayéndose en espasmos, hay como aureolas de sangre, como si se hubiera concentrado partes de ella por sorpresa al sentir las semillas cuchilleantes de la planta. Momentos después sale también el verdugo a arrojar los restos desmayados de las hojas sin semillas. El hijo del Teniente dice que mañana vendrá su padre y el profesor irá a la cárcel. Yo no estoy muy seguro quién puede tener más poder, la escuela o la cárcel. Si se tratara de campesinos no cabría duda.



Por la tarde marchamos siempre en filas por la calle larga, a la orden de un guía que solo permite retirarse al que llega a su casa. Yo desearía romper filas, comenzar ya mi ascenso de 9 kilómetros, pero nadie puede retirarse, es la orden. Esta procesión se convierte en mi tortura. Uno por uno van entrando a sus casas todos, beben café, hacen sus deberes y tienen todavía luz para jugar en la calle. Al final que yo solo con todo mi trayecto por delante. Los pájaros libres revolotean en el cielo azul.

## 7. LOS GRINGOS HAN VENIDO

**Tercera y definitiva discusión de valores: ser para nosotros mismos versus la inexpressable alegría de haber sido redescubiertos por el imperio.**

7.1 "Antes de Tomás Moro, muchos hombres santos afirmaron, basándose en su sabiduría teológica o astrológica que las islas de Fidel con que se topó Colón, era el Edén"<sup>4</sup>. Pero los piratas de diversas nacionalidades que llegaron sucesivamente a América, encontraron tan buenos a sus habitantes que no pudieron creer que fueran hombres. La dialéctica colonialista de Ginés de Sepúlveda y otros del mismo santo oficio, infundieron el halo escolástico que hacía falta para que la burda sospecha asumiera el carácter de grave problema filosófico-teológico. Con ello se garantizó el paso de los siglos e imperios por el suelo americano antes de que el supuesto problema pudiese ser definitivamente resuelto. Recién, solo hace pocos años, con la Revolución operada en esas mismas islas han obtenido los colonialistas la prueba irrefutable de que aquí no está su paraíso y que estos pueblos no adorarán jamás a sus dioses, pues esconden -como previniera Sepúlveda- el demonio de la desobediencia original en sus corazones.

Es necesario corregir, pues, la política. Hay que continuar a Sepúlveda: intervenir en sus costumbres, convertir sus caracteres, invertir sus predisposiciones. Sepúlveda y Maquiavelo impedirán que mestizos e

---

4. Ribeiro, Darcy, "La nación Latinoamericana", Rev. Nueva Sociedad, Caracas, N° 62, (1982), pág. 5.

indígenas alcancen a dilucidar el proceso de acumulación capitalista en el que están inscritos desde que se inventó su descubrimiento. Hay que lograr que el comunismo se convierta en una isla en este continente.

Así, bajo estas premisas nació el proyecto de modernización de América Latina denominado "Alianza para el Progreso". Una era de signos y milagros se había iniciado para nosotros: el Director al anunciar que la escuela ofrecería el servicio de comedor, los delegados provinciales al entregar nuevos bancos, la policía montada, el cura, los borrachos de la calle larga, todos hablaban de las generosas donaciones del pueblo de los Estados Unidos, que conmovidos ante el peligro inminente en que sobre todo los campesinos de Latinoamérica vivían desde que Castro había nacionalizado las tierras en Cuba, se habían decidido a salvar la democracia a través de los generales, amantes de la libertad, que habían tomado el poder. Ahora podrían volver a arar en paz sus minifundios y sus hijos recibirían leche en polvo en el recreo de las diez.

Era fantástica esa leche que de polvo se convertía en líquido, sobre todo en los días en que, por haber dormido en algún lugar del pueblo iba sin desayuno a la escuela. Desde entonces no necesité llevar tampoco mi fiambre frío para el mediodía. A cambio, debía llevar la leña para el fuego.

También los campesinos recibieron latas de esa leche y de fréjol. No recordaron que los mismos campesinos producían y vendían esos bienes y que tal vez lo que necesitaban era crédito, para producir más y mejor. Pero fue así que conocimos que la leche podía existir en polvo. Aún recuerdo los rostros de los campesinos cuando recibieron las latas con un dibujo de dos manos saludándose, una más grande y blanca y otra más pequeña y morena sobre el fondo multicolor de franjas y estrellas. Abrieron con cuidado los tarros, hundieron los dedos en la masa crema e incrédulos cataron el polvo con la punta de la lengua. "Es leche" - dijeron- y, entonces algunos niños comenzaron a comerla a puños el fondo y la forma y olvidaron las latas en un rincón. En el fondo era verdaderamente leche, pero la forma contradecía la experiencia.

Pero lo más sorprendente que pasó en ese tiempo entre nosotros fue la llegada de dos auténticos gringos a nuestra parroquia. Estábamos

seguros que eran auténticos porque no hablaban ni una palabra de español. Parecía que habían venido a construir una escuela. No podían ni por lo visto era necesario preguntarnos si la queríamos o cómo la queríamos. La escuela no puede ser más que uniforme si quiere servir a la uniformidad, a la estabilidad del sistema. En cuanto a su necesidad no existía ya en ese tiempo ningún jacobino en Latinoamérica que argumentara que la educación obligatoria fuese un atentado contra la libertad del hombre. Iván Illich trabajaba todavía para los gringos.

La escuela no estaba en discusión. Ella era un apriori para todo proyecto de desarrollo. Se había vuelto claro que si no se canalizaba a tiempo la confianza en el sistema escolar como medio idóneo e igualitario de superación, las masas seguirían el fatídico ejemplo del camino revolucionario.

Lo que preguntaron los gringos a los moradores en una reunión en la que el mayor esfuerzo se dedicó a descifrar signos, señas y sonidos fue dónde querían que se construyese la escuela. Desde entonces los moradores se dividieron en bandos irreconciliables. Los de la zona alta pretendían que se construyese donde siempre había sido, al lado de la capilla, que era el único símbolo de comunidad, el único centro abstracto de unidad. Los de la zona baja, en cambio, querían que se levantara en una planicie, al final de las tierras laborables, al último de la vida real de todos, pero lo más cerca posible del pueblo. Los gringos estuvieron de acuerdo con los últimos. En esa planicie poder jugar fútbol los niños" - dijeron ellos- y su argumento fue el último.

Estoy convencido que no existe nada de azar en ninguna historia. El aislamiento de la escuela, su extrañeza respecto del medio del que debía servir tiene un profundo significado. Este desprendimiento de los jóvenes campesinos de sus raíces es muy importante para la desvinculación y extracción de elementos valiosos de su matriz natural, para la erosión paulatina de la sociedad campesina cuyos mejores elementos se reimplatan en actividades dependientes que rinden mejores beneficios a empresarios y comerciantes de las ciudades. Este tipo de escuela colabora así, eficientemente, a lo que André Gunder Frank llama el "desarrollo del subdesarrollo".

Los gringos levantaron solos, estoicos, día a día, los muros de la escuela. Fue la primera vez que vimos construir con cemento. Era como asistir al nacimiento de un expósito, de un exilado. Solitaria en su planicie, al final de toda relación con nuestro mundo, tomaba lentamente la forma perfecta del extraño. Muchas veces encontré a los gringos en el camino, cuando subían o bajaban al pueblo, a veces a pie con sus enormes botas de material sintético, a veces a caballo en unos animales del porte de los que montaban Pizarro o Bolívar en las pastas de mis cuadernos. Los miraba esperando alguna forma de comunicación, aunque no fuese más que el más leve encuentro. Quería saber de dónde venían y sobre todo a qué en realidad, porque venir a abandonar aquí esa especie de cisne solitario, azul y blanco, no tenía ningún sentido. Pero recordaba que no hablaban mi idioma y entonces surgía en mí el deseo intenso de aprender yo su lengua.

Dos años más tarde, cuando estuve ya en el colegio y regresé de vacaciones, al pasar por el camino donde solía encontrarlos inicié con ellos un imaginario diálogo en el inglés que había aprendido en mi primer año de colegio.

Cuando terminaron la obra, pusieron llave a la nueva escuela y se fueron sin decir palabra. Sola quedó allí esa especie de muestra que se hubiera olvidado algún visitante de otro mundo. La curiosidad me atrajo a mirar de cerca aquello. Encontré en seguida una placa con las dos manos que se saludan y debajo de ellas palabras incomprensibles. Al otro lado de la puerta, sobre la misma pared, había por suerte otra placa similar en español. Comprendí que era la traducción y que podría al fin penetrar en el misterio de aquellos hombres. Al leer me llevé una sorpresa: las palabras parecían ser español pero su asociación componía una expresión intraducible en nuestro universo semántico. La única palabra que entendí fue "escuela", lo demás siguió siendo niebla igual que para los demás campesinos que también se preguntaban absortos cuál sería el mensaje que los gringos nos había dejado en las palabras: "Escuela Club de Leones de Virginia". La connotación más cercana para "Club" era una marca de cerveza; "Leones" eran animales que aparecían de vez en cuando a comerse nuestras ovejas; "Virginia", en cambio, era un nombre muy común entre las mujeres del lugar, pero no adivinábamos en honor a quién habían escrito los gringos ese nombre en la placa.

Un poco del misterio de lo que había acontecido habría de ser aclarado por otro de los milagros acaecidos con nosotros en ese tiempo. La llegada de la radio. Fue un tío soltero el primero que decidió gastar sus ahorros en comprarla. La noche que la trajeron nos reunimos todos en su casa y en la semioscuridad del balcón iluminado solo por una vela, con la cortina de la noche que se extendía hasta el horizonte titilante con las luces del pueblo, papá que tenía menos miedo prendió la radio. Una luz interior apareció iluminando con su fosforescencia los números y el dial del aparato. Papá movió la circunferencia selectora, el aparato silbó y suspiró en varios tonos como rompiendo por primera vez la atmósfera del lugar, las luciérnagas que se habían acertado confiadas desde la vela hasta esa aparentemente pacífica nueva luz, huyeron desesperadas dejándonos solos. De pronto desde la profundidad de ese rumor se elevó, como un breve relámpago, una voz. Pero se quebró de inmediato en la vibración electrizante de una nueva onda. Papá volvió atrás la circunferencia y la interferencia quedó rota. La voz nos habló entonces nítida y con tanta seguridad que todos estábamos convencidos de escuchar la verdad. El aparato continuó brillando con su propia luz e iluminaba nuestros rostros y conciencias. Nos miramos unos a otros distinguiéndonos distintos a esa luz, como si hubiésemos caminado mucho aquella noche.

Los meses siguientes fueron de notorio nerviosismo. Todas las familias buscaban la forma de aplazar una deuda, cancelar algún negocio, encontrar la forma de reunir el dinero necesario para una radio. Tiempo después la aldea era un filarmónico mosaico de ondas radiales. Los aparatos a todo volumen en los balcones parecían más bien cantarse o hablarse entre sí que a los campesinos que callados trabajaban todos en los campos de maíz. Pero ellos tenían el oído atento y comentaban en las pausas o en la noche lo que había dicho la radio: "La radio ha dicho" se convirtió en la incontrovertible introducción de cualquier categórico. A través de ella se nos había abierto el mundo. Para oír noticias, la hora, música, misa, para todo: la radio. Fue ella la que nos aclaró la presencia y desaparición de los gringos; por ella supimos de la increíble y maravillosa historia de la "Alianza para el Progreso". Por ella, los campesinos de mi aldea compartieron con Prebish la gran ilusión que "los centros llegaran a comprender la significación del desarrollo periférico y sus exigencias, de que se decidieran con gran visión a cooperar con la

periferia en el establecimiento de condiciones básicas para el funcionamiento racional de la división internacional del trabajo, de la estabilidad monetaria y el vigor del desarrollo"<sup>5</sup>. Pero, más que para él, fue para ellos una "ilusión frustrada".

Con la radio se ha ampliado sensiblemente el código lingüístico de los campesinos. Un nuevo vocabulario se expande por todas partes, términos como sistema interamericano, cuerpo de paz, alianza para el progreso, civilización occidental, peligro comunista, ateísmo marxista, pierden rápidamente el carácter foráneo para convertirse en significantes cada vez más propios de nuestra cotidianidad. Mediados por la automanifestación de lo que siempre creímos el inaccesible otro, el modelo inimitable, hemos descubierto la miseria de ser en -y para- nosotros mismos, como hormigas ciegas disputándonos hojas y migajas. La condición campesina ha sido desvelada a nivel nacional; también los mercaderes del pueblo, también los gerentes de las grandes ciudades han tomado conciencia de la provincialidad en la que hemos vivido. Ha llegado, pues, el momento de abandonar los viejos hábitos mentales y los infantiles modos económicos de producción. Ahora la diferenciación será en grande. Para integrarse a la civilización occidental hay que transformar hábitos y necesidades. Hay que modificar la estructura de la demanda. Hay que hacer del consumo una cosa seria. Es inimaginable la energía promotora que desplegarían cientos de millones de latinoamericanos apremiados por apetitos que nunca tuvieron. El instinto forjado a través de la escuela, de la propaganda, del sistema, para intentar satisfacerlos se convertiría en una fuerza que obligaría a la producción o a la importación sistemática de los bienes necesarios. De cualquier forma nos integraríamos, finalmente, al sistema económico del mundo libre. Se cumpliría el sueño secular de América Latina.

Es cierto que estamos en la periferia de la periferia, pero desde que tenemos la radio la historia pasa por nuestros oídos. La radio nos informa que el mundo libre del que podríamos formar parte está amenazado. Lo que se dice en las plazas e iglesias, escuelas y cantinas es,

---

5. Prebisch, Raúl, "Centros, Periferia, Dependencia cultural". Cuadernos de Nueva, Quito, N° 5, (1982), pág. 29.

entonces, verdad: el comunismo ha lanzado ya su garra contra nuestro continente. Pero Estados Unidos, tan bueno, tan misterioso como los gringos que vinieron, hicieron la caridad y se fueron sin pedir nada a cambio, no permitirá. Los campesinos aran sus tierras, cosechan el maíz con más amor. Estamos totalmente involucrados en el conflicto ideológico-político de las superpotencias. Y más claro aún, el sermón del párroco el domingo convierte el abstracto contenido de las discusiones socio-políticas en el tangible material de un problema religioso, en algo a lo cual estamos acostumbrados desde el primer descubrimiento; vuelve pues el asunto a nuestro terreno. El comunismo que se ha apoderado de Cuba es ateo. Los campesinos que le ayudaron en la sierra han perdido sus tierras y sus iglesias. Está prohibido hablar de Dios. Les han quitado el legado máspreciado de España: la fe cristiana. Hay que orar para que ese país vuelva a Dios y para que lo allí acontecido no se repita en ningún país hermano.

Durante la cosecha escucho conversar a los parientes. Comentan el sermón. Invocan maldiciones sobre Castro y mascullan que si aquí fuera Cuba y nosotros los campesinos a los que los rebeldes pidieran comida y cobijo, lo que encontrarían sería la ira de Dios.

## 8. LOS CICLOS DEL SISTEMA

**La relación entre el eterno retorno y el progreso indefinido a través del movimiento espiral del sistema escolar.**

8.1 Este año si, papá me matricula personalmente en la escuela católica. "En estos tiempos es grave obligación escoger la escuela para los hijos" - le ha dicho el párroco, con mucha seriedad-. Entonces me envía a su escuela. Allí hay misa varios días a la semana, inclusive, obviamente el domingo. Un día más para madurar.

Lo primero que percibo en esta escuela es que hay más compañeros con los que tendré que competir por los primeros puestos. Y me doy cuenta también que hay algo en ellos que me hace imposible entrar en su círculo. Es una cierta fineza, un cierto aire, que no había entre los de la

escuela gratuita. Nunca se agarrarán de mí para salvarse. Es como si ya estuvieran salvados.

De todas formas competiré con ellos; acumularé todos los puntos que sean posibles. No les daré cuartel. Hago un balance de mis posibilidades y por primera vez se apodera de mí el escepticismo. Hay gastos permanentes en algunas materias, en otras es necesaria una habilidad manual y lugares adecuados que no poseo. Lejos de la tierra y el agua, el gomero, el estilete y el cartón se vuelve arte, dibujo, cartografía; en mis manos, sobre un banco, sin gomero ni estilete, sin cartulina de repuesto, el resultado es la antimimesis, el revés de la autorealización del ser en la esfera estética. Pero hay siempre, al menos un ínfimo rebrote de ese principio elemental que es la esperanza: se programa, aparte de las materias de memorización que son mi fuerte, una exposición de plantas, cultivo de un jardín y recompensa a la puntualidad los días de misa. Supongo, que nadie conocerá mejor que yo acerca de las plantas y su cultivo y que, nadie tendrá tampoco tanta experiencia en madrugar para ir a la escuela. Es probable, entonces, que alrededor de estas materias pueda construir mi baluarte.

Sin embargo mi esperanza fue fallida. Para la exposición de plantas, los niños del pueblo trajeron plantas maravillosas, llenas de hojas y hermosamente floridas, en macetas de trabajo fino y que coincidían, inmediatamente, con los catálogos de clasificación botánica. En cambio la planta silvestre que yo transplanté en un tiesto, sintiéndose prisionera murió hasta llegar a la escuela. Ellos alcanzaron excelentes notas en ciencias naturales. Cuando iniciamos los trabajos en la parcela escolar imaginé con orgullo que había llegado la hora de demostrar algo a mis compañeros. A pesar de mi desarraigo paulatino, sembrar era de todas formas una actividad hereditaria para mis manos. Pero la única vez que fuimos a la parcela experimenté la distancia real que ponía la escuela con mi vida. El profesor explicó desde la orilla cómo se removía la tierra y cómo se arrojaba la semilla. Repartió los azadones que los niños del pueblo arrebataron en seguida, dejándome sin nada. Arrinconado miré cómo pisoteaban unos lo que otro había removido, derramaban por doquier las semillas y levantaban otra vez la tierra ya sembrada. Yo quería decir que esa no era forma de cultivar la tierra, que la semilla necesitaba un poco de amor y de cobijo, que no podía ser violentada, que



era necesario algo de silencio y ensoñación para engendrar..., pero me detuvo la sonrisa satisfecha del profesor. Estaba claro que para él, como para todos los que soñaban con el progreso, la agricultura pasaba a ser una actividad del lado primitivo de los mundos superpuestos, un pasatiempo o terapia para la era de la industrialización.

Mientras los aficionados recogen las herramientas para regresar a la escuela, yo me evado. Por primera vez, sin permiso.

También mis expectativas de alcanzar mejores notas por puntualidad se revelan utópicas. Algo fuera de lugar. Cómo puedo yo con nueve kilómetros llegar antes que los que viven a una cuadra de la escuela? Solo el azar alguna vez, por alguna desgracia de última hora, por que el destino hace trucos inesperados, porque alguien debe regresar por un cuaderno, me permitió recibir un retazo del premio. Pero la plenitud de los dos puntos, la magnitud mayor que recibían los cinco primeros en llegar, me resulta inaccesible.

De pronto un auxilio. Papá y otro pariente compran juntos una vieja casa en el pueblo. No hay luz ni agua en ella y está completamente vacía de muebles o algo; pero decido quedarme en ella para llegar pronto a la escuela. Fue duro acostumbrarse a la doble soledad del largo tiempo que entonces tuve para estar en la plaza o caminar las calles sin amigos, después, de los deberes. Y más dura aún la soledad de la casa vacía en las noches sin familia y sin luz. Lo que se siente al subir la escalera rota, abrir la puerta y cerrarla inmediatamente con llave como queriendo escapar de las sombras que se arrastran tras de uno y que se arrastrarán siempre, porque es la sombra de uno mismo, es indescriptible. Temblando enciendo la vela en un rincón o abro la ventana para que filtre un poco de la luz amarillenta, agonizante, del foco de la esquina. Pero las sombras no se marchan, danzan todo el tiempo al vaivén de la llama, hacen muecas en los huecos de las paredes blanquecinas, en los orificios del techo, en todo el cuarto vacío, hasta que yo apago mejor la vela y me entrego al sueño como quien se rinde a la muerte. Debe ser por eso que aún hoy me invade el sueño ante lo irremediable y que cada despertar es como una pequeña sorpresa. Así era en aquel tiempo.

Habían tardes en las que la soledad era tan dura que huía de esta

casa. Camino arriba recuperaba la alegría de no ser huérfano, de poder caminar a la orilla del río, de poder hablar sin fingir la pronunciación del pueblo, de reencontrarme con mamá que se alegraba tanto de tenerme junto al fogón en la merienda, de tener el desayuno en la mañana. Estas alegrías me hacían olvidar que tendría que iniciar de noche mis deberes y a la luz irritante del candil de kerosene.

No todos los días se recibían notas por la puntualidad. El primer día en que sería factible fue un domingo. Preparé con cuidado mi victoria sobre todos. Invité incluso a un compañero del campo a dormir en la casa del pueblo. El sábado a la tarde vine temprano de la montaña. Dejé al ganado en el mejor prado, llevé las ovejas al redil. Era una tarde de mayo. El maizal estaba en flor y habían brotado ya los primeros choclos. Cuando caía la noche llegamos con el compañero a la casa. Nos acostamos sobre el suelo y nos dispusimos a dormir. En el rincón, cerca de las rendijas de la puerta yo, con el instinto del madrugador y el celo competitivo en vigilia. Cuando oí el primer rumor, el indicio más leve, el preanuncio más remoto de la autora, desperté a mi compañero y nos encaminamos a la escuela por las calles desiertas y semioscuras. Al llegar la encontramos con llave. Parecía que aún tardaría en amanecer, pero no quería volver a casa y acaso perder los puntos. Saltamos la pared y buscamos un aula. Solo una, en el último piso estaba abierta. Nos acomodamos en los bancos y pronto quedamos dormidos profundamente. Cuando desperté otra vez parecía haber pasado mucho tiempo. Una difusa claridad penetraba por las ventanas y se oía a los panaderos golpeando las puertas, anunciando el pan. Bajamos apresuradamente al patio, pues, llegaba ya alguien cantando "Soy el primero, soy el primero". Al mirarnos dejó de cantar y viendo la puerta cerrada solo acertó a preguntar cómo estábamos adentro. Casi junto a él llegaron otros, pero debieron contentarse con un punto. Mi compañero no volvió a acompañarme y la tristeza que yo sentía me parece que se debía más a su inconstancia que a mi soledad.

8.2 Si se repite la historia o progresamos indefinidamente es un misterio. Los ejes del tiempo son desconocidos para el hombre. Lo que concluye realmente comienza. Allí donde se marca el fin, se señala el inicio. Lo arriba y lo abajo, lo detrás y delante son la misma cosa, porque todo es relativo. Uno es el tiempo y el espacio. Esta especie de sabiduría

taoísta se aplica perfectamente a los espacios y tiempos en los que se divide el sistema escolar. Los ciclos no concluyen propiamente, sino que se compenentran se expanden en el siguiente y el que espera llegar, debe continuar.

El día que recibí mi diploma de haber terminado la primaria tuve la misma sensación, realicé los mismos gestos, fuimos a buscar un lugar para comer y papá me formuló la misma pregunta que cuando terminé el bachillerato: "Y ahora, qué vas a hacer?". Y yo qué iba a saber! Para qué sirve un muchacho que ha terminado la primaria o la secundaria? Yo solo he seguido el camino como seguía las ovejas un día. Miles de horas de experiencia y de esfuerzo, miles de alienaciones y vergüenzas conforman la historia de un campesino que acude al pueblo, a las ciudades a estudiar. Miles de desprendimientos, de su habla, de su atuendo, de un animal querido, del sudor y el sabor del trabajo con la tierra. miles de depredaciones del campo para pagar la ciencia enciclopédica, al final de la cual si le preguntan "Y ahora, qué vas a hacer?", debe reconocer que aún no sirve para nada, que el sistema ha dispuesto todavía una larga trayectoria antes de poder hacer realmente algo.

"Qué vas a hacer?" -insiste papá-

"Ir al colegio?" -respondo en voz baja-

"Al colegio?" -pregunta él como si no hubiera oído-

"Claro" -digo, como si estuviera realmente claro que el que termina debe volver a comenzar.

"Y, dónde?" -me dice él mirando en una dirección imprecisa como si se le hubiera perdido algo o como si el estuvieran preguntando la dirección de una calle que no conoce-.

En los días siguientes volvía sobre el tema. Probablemente pensaba en el futuro de todos, en el campo que se quedaba solo. En los hijos que aprendían a manejar palabras en vez del arado. Es probable que recordara mis promesas de ir a buscar tierras nuevas. Quizá elaboró también sus propias ilusiones con aquellas promesas más; pero yo estaba ya desde hace tiempo adentro de la espiral.

8.3 Los años de colegio y de universidad no pertenecen ya a los de ruptura con el campo. Coincide, supongo, con la historia de todos los que llegan hasta allí. Algunas manifestaciones subculturales de poder y diferencias de clase se agudizan quizá en los gestos de los internados. Pero el alejamiento ya está dado. Cada año regreso más informado de la historia del mundo, pero más incapaz de centrarme en el horizonte de mi pasado. No soy capaz de uncir los bueyes a su yugo, ni de arar, ni me interesan ya los procesos de la siembra. Mientras recorro los surcos a los que papá va inclinado le narro la historia de los Césares, de Atila o Carlomagno. En el rastrojo o el alfalfal construyo espadas toledanas y cimitarras de cañas de maíz y vibro con la fuerza de los diez mil caballeros de la historia medieval y con la valentía de todos los hombres armados de la tierra.

En los últimos años de secundaria surgió la inquietud por los "ismos". Las inquietudes de los fines del sesenta se filtraron aunque pálidas también en la provincia pedagógica del internado. Ninguna doctrina, sin embargo, me habló de nosotros mismos, del campesinado, de la conciencia como autoconciencia del "valor para nosotros mismos". Me quedé apenas conmigo mismo. Inicié mi propia búsqueda y esta investigación se ha convertido en una ocupación sin fin. Tantos vericuetos de la autocompasión, tantos velos de la alienación, amenazan con ser el obstáculo mayor para responder a la pregunta de mi padre: "Y ahora, qué vas a hacer?".

8.4 Debo confesar, sin embargo, que se cumplió la profecía que me hicieron el sinnúmero de profetas que se cruzaron en mis aulas. Cada profesor vaticinaba que un día las notas abrirían o cerrarían las puertas del "ascenso social". Y tuvieron razón. Ellas me abrieron el camino a la universidad, gracias a ellas me hicieron profesor de la misma universidad y por ellas me ha mirado sonriente el director de esta oficina de estudiantes extranjeros en esta universidad alemana. Pero no me abandona la sospecha que más que vaticinio fue un acuerdo del sistema para alimentar el instinto de supervivencia en esta permanente criba de elementos, pues, si vuelvo la vista atrás y reinicio el camino desde el primer día hace veinte años, puedo mirar resbalar y quedarse en el camino no solo a mis compañeros de aquella mañana lluviosa, sino también a otros del pueblo, de la capital provincial, de la capital de la República e

incluso de esta ciudad universitaria europea. En proporción decreciente pero irreversible, desde la escuela campesina de la periferia hasta la fábrica de profesionales del centro industrializado, el sistema escolar se me presenta como un incommensurable tamiz. Me pregunto, entonces, si acaso tuve que hacer todo este recorrido solo para llegar a leer el Grafitti escrito a la entrada de esta universidad alemana: "Abandonad el estudio y volved a ser hombres". Comienzo a creer que tuvieron más razón que yo aquellos que se negaron a pasar los años desde el inicio.

## 9. CONCLUSION:

### ¿Para qué sirve la escuela campesina en Latinoamérica?

9.1 "Sin duda algunos de ellos logran trepar la escalera escolar - dice Ivan Illich-. Un campesino lo hace gracias a su brillo personal, otro mediante la autodisciplina, y el tercero gracias a un compadre. Pero los tres se transforman en representantes simbólicos del sistema escolar, sirviendo solamente para defender su ideología. El niño que deserta del ciclo básico normalmente aprendió pocas materias escolares, pero sí se le enseñó algo negativo sobre sí mismo; no olvidará jamás que otros niños, que prosiguieron niveles más altos de escolarización son superiores a él, aceptando así implícitamente su inferioridad"<sup>6</sup>.

La falacia de la gratuidad es la que crea, según Illich, la convicción en el marginado de ser él mismo el único culpable de su situación. El que "triunfa", en cambio, ha de asumir graves escisiones de su personalidad. Ha de asimilar habilidades y patrones de asociación mental y de conducta típicas del ámbito urbano. Ha de transmutar las aptitudes modeladas por el medio ambiente campesino. Ha de desacoplarse del espíritu elemental forjado en contacto con la naturaleza y con la sociedad de una pequeña aldea en lucha por la subsistencia y la felicidad que es posible extraer de los minifundios. Este desprendimiento limitado, esta armonización del

---

6. Illich Ivan, "El magisterio boliviano puede comandar la revolución cultural en América Latina", *Revista Nacional de Cultura*, La Paz, N° 1, (1970), pág. 15.

desequilibrio es lo que los tecnócratas de la educación y de la sociedad denominan "ascenso social".

Ivan Illich, Reimer y otros han analizado estas contradicciones de la escuela con la educación y exigen la inmediata desescolarización de la sociedad. Sus investigaciones demuestran que la escuela fue inventada conjuntamente con la niñez en al época de la consolidación de la burguesía. Lleva, pues, como el comercio moderno y la industria, como los derechos del hombre y la democracia representativa, el sello de las aspiraciones burguesas Es su más valioso mito.

La implantación de la escuela en Latinoamérica se realizó en el momento del pago de la burguesía en Europa, en el momento en que este sector social se encontraba interesado más en la estabilidad del sistema inventado que, en transformaciones revolucionarias. Adquirió, consecuentemente, un tinte de positivismo, aparentemente autóctono, pero en el fondo repetición dependiente de la ideología de la metrópoli. La violencia ideológica conservadora, aquella que atenta contra los cambios necesarios en toda sociedad, la pugna distributiva del poder y las restantes estructuras de control en la sociedad latinoamericana encontraron en el positivismo un insustituible baluarte, pues, es, según dice Zea<sup>7</sup> la filosofía que permite hablar de progreso sin hablar de cambio social.

Esta filosofía metropolitana, fue también la filosofía de nuestras metrópolis locales y, siguió siendo el eco en los subsiguientes centros, hasta llegar a las líneas más externas del sistema, hasta los remolinos de los últimos horizontes donde el curriculum manifiesto y el curriculum oculto se identifican descarnadamente en la misma ideología. El centro repite a su periferia, y ésta a la suya, y ésta también a su propio coto de caza de la plusvalía, los mecanismos y el mensaje a través del cual nos convencemos de la libertad, la igualdad y la fraternidad del género humano. Nos convencemos que las diferencias no son desigualdades sino solamente deficiencias pedagógicas, que es necesario cambiar las conciencias, lavar el cerebro ó el pensamiento mítico tradicional y asumir

---

7. Zea Leopoldo, *El Positivismo en México Nacimiento, apogeo y decadencia*, México, F.C.E.1968.

un pensar experimental y tecnológico. Así surge la escuela. Con pretensiones de fermento, de hormona madurativa del pueblo inmaduro, como enclave multiplicador de la teoría y práctica del tipo de progreso absolutizado, como el único de dimensiones humanas, por las naciones industrializadas.

La convicción con la que han sustentado la tesis de nuestra inmadurez los burgueses de dentro y de fuera, todos los de todos los centros, se manifiesta en que un siglo después del surgimiento de la escuela latinoamericana se mantengan los mismos argumentos para promover una reforma educativa. Lo que nos falta según positivistas y desarrollistas es la difusión e internalización, la recepción e imitación de la cosmovisión y forma de conducta de Occidente. Occidente ignorante de su propio accidente se autoconsidera como el modelo universal, se deshistoriza para proponerse como sistema ejemplar. Nos relega en nuestra campesinidad al olvido del tiempo y nos deja volver en busca de los que hemos perdido. Irresponsablemente se compara con nosotros, como si nuestra pobreza no fuera el reverso del rostro, la reproducción del espejo de la historia de la apropiación ilimitada, de esa apropiación que está convirtiendo a la tierra en un planeta roído y contaminado y a los hombres en seres sin conciencia de fraternidad ni compasión.

De los centros de este sistema provienen los mensajes que transmite la escuela campesina. Dónde están esos centros? Dondequiera que se forme un núcleo de apropiación siempre tendrá como periferia directa o indirecta, como margen natural de usufructo, al campo. La escuela allí implantada repetirá los ideogramas de esos centros y aquellos que éstos repitieron de otros. Estamos al final de la cadena y sobrellevamos nuestro peso con convencimiento. Nosotros somos el último eslabón de un pueblo que sería apenas quizá una "cultura", que evoluciona lentamente hacia el mejor de los mundos posibles, o tal vez, al único posible de los mundos, a la definición de progreso racional, al modelo de las "naciones industrializadas". Nosotros debemos imitar si no queremos equivocarnos. Estas son las tesis que nos predica esta escuela. Dónde está nuestro Simón Rodríguez?

Una institución cuyo único fin parece ser la alienación y que no tiene otra alternativa que abrirse o cerrarse de acuerdo al horizonte político

de la dependencia, es decir, de acuerdo a la expansión populista o estrechez autoritaria de los regímenes, no puede llamarse más institución educativa. Porque el objetivo de la Pedagogía fue y ha de seguir siendo la ilustración que permita a cada sujeto un grado de madurez tal que pueda gobernar su conciencia con plena libertad. Si en consecuencia se ha de abogar por la desescolarización de la sociedad no pretendo discutir. Pero estoy convencido que es necesaria la desobediencia del campo de este tipo de escuela campesina, porque las posibilidades que promete son falsas, porque los contenidos que transmite son ajenos a las necesidades e intereses, a los conocimientos, a los valores de la cultura campesina, porque concentra toda forma de promoción y se ha convertido en el monopolio de la verdad, destruyendo las formas de autoeducación de nuestra cultura.

Considero necesario desescolarizar el campo de este tipo de escuelas, pero al mismo tiempo creo de justicia y muy urgente poblarlo de otras escuelas, porque su deficiencia no obedece a sí misma sino a su instrumentalización para fines ajenos a la realidad concreta del área, de la región, de las comunidades. El instrumento sigue siendo válido, la instrumentalización depende del sistema. Las ilusiones y limitaciones, los objetivos de éste delimitan y deforman muchas veces el instrumento. Es posible salvarlo, sin duda, instrumentalizándolo para la humanización del campo, de acuerdo a los propios parámetros de humanidad que han de regir la teoría y la praxis del campesino. Hay, pues, y sobre todo a nivel campesino, que desescolarizar la escuela<sup>8</sup>.

Desescolarizar la escuela campesina significa instrumentalizarla al servicio del hombre concreto. Significa orientarla a la realidad del campesino, a su lucha global por hacer producir la tierra y distribuirla con justicia. Significa ponerla al servicio de la renovación y creación de nuevos medios de producción de la economía y la cultura, de la ilustración sobre los conflictos personales y sociales.

El hombre campesino, imbuído de relaciones diversas a las que se

---

8. Hentig von, Hartmut, **Cuernavaca oder Alternativen zur Schule**, Stuttgart, Klett, 1971.



operan en las zonas urbanas, no necesita un tratamiento normativo, ni disposiciones formales, ni acciones psicosociales que intentan curar la miseria en las conciencias. Necesita una auténtica pedagogía que la asuma miseria y la opresión como la realidad en la que tiene que inscribirse y en la cual debe realizarse como arte y como política de liberación.

La escuela desescolarizada campesina debe ser una escuela en poder de las comunidades campesinas. Una escuela, por lo tanto, menos administrada y más centralizada en la realidad. Una escuela en medio de la comunidad; una escuela con un curriculum abierto a las expectativas, a las necesidades, a los conflictos, a los aportes, a las capacidades de autoformarse, de transmitir su propios conocimientos ancestrales, de ser sus propios maestros. Una escuela, entonces, con las puertas abiertas. Una escuela sin puertas.

Sus aulas deben estar repartidas en los campos de siembra y de cosecha, en los pastos y en el monte, dondequiera que se revisa el espíritu del pasado y donde se construya el espíritu del futuro, donde se renueven las viejas técnicas de trabajo y se aprendan otras nuevas, donde el trabajo sea el verdadero curriculum. Entonces tendremos un nuevo poema pedagógico.

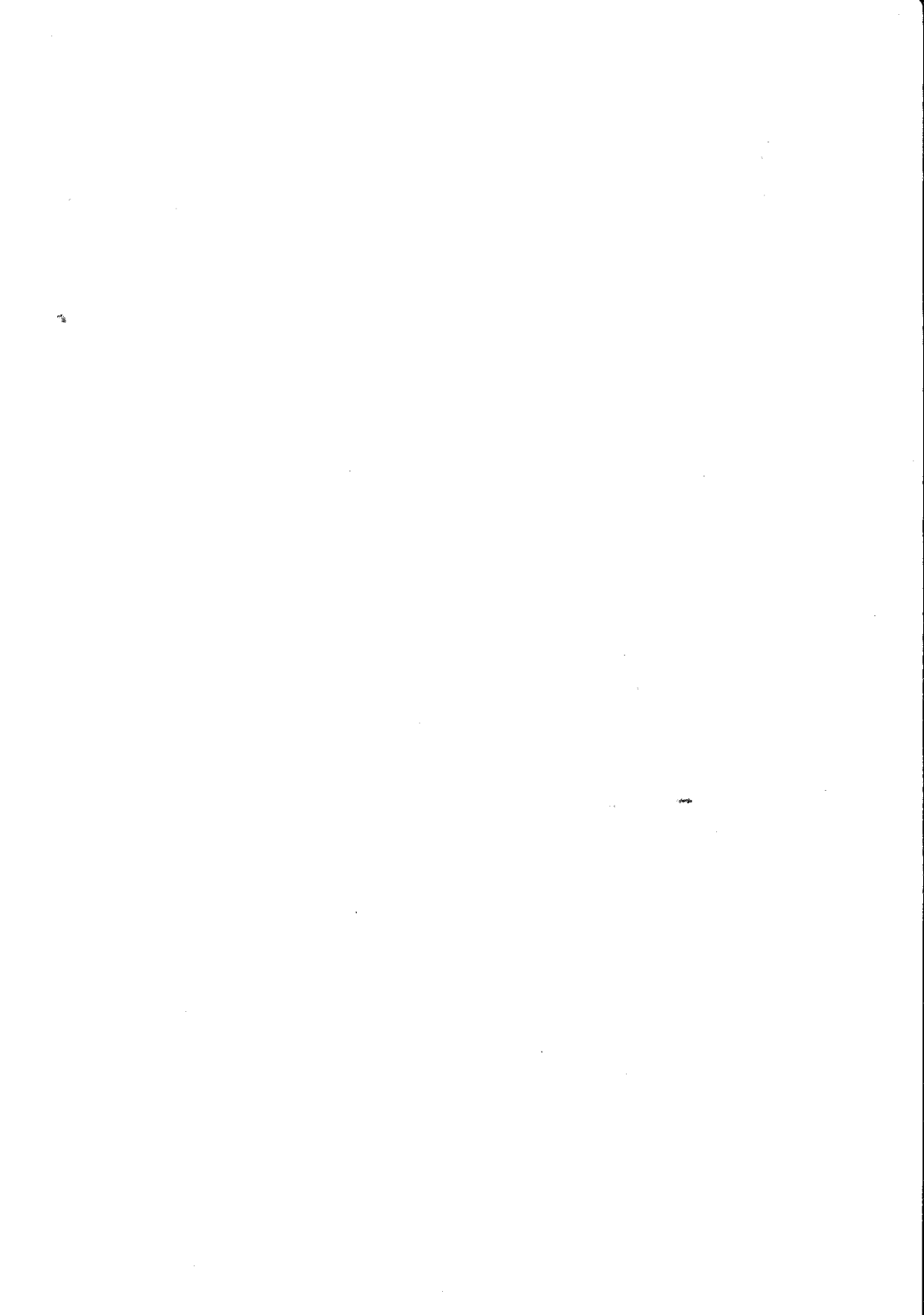
Esto será posible un día cuando las aldeas adquieran más poder sobre sí mismas, cuando las élites de las ciudades dejen de pensar por el pueblo, y "los mejores" en vez de gobernar al pueblo, aprendan a escuchar lo que éste piensa por sí mismo. Solo entonces las utopías que elaboran los teóricos separados del pueblo, se convertirán en opciones concretas de acción pedagógica y política.

Y si la escuela no se compromete con esta misión, la pedagogía seguirá siendo oficio de esclavos que conducen a los señores y no llegará a ser un arte y la política de la humanización real que se pretende. El pueblo mismo, en ese caso, optará sin tantas discusiones por la desescolarización completa.

# INDICE

PROLOGO .....	7
I PARTE	
CULTURA	
Ecuador, una nación de nacionalidades <i>Segundo E. Moreno Yáñez</i> .....	13
Las nacionalidades indígenas y el estado Visión política y cultural <i>Bertha Fuentes C.</i> .....	33
La organización y la cultura de las nacionalidades indígenas <i>Luis Montaluisa</i> .....	49
El panorama lingüístico y cultural del Ecuador <i>CONAIE</i> .....	63
El proceso de incorporación y resistencia de las nacionalidades a la macro-economía del país <i>Rosa Vacacela</i> .....	71
El vivir religioso andino Breve síntesis general <i>Marco V. Rueda</i> .....	95

Ecología y cultura Un intento de aproximación a la sabiduría ecológica de las culturas aborígenes <i>Vladimir Serrano</i> .....	105
Tesis para la discusión de la posibilidad de encuentro del pensamiento occidental y el pensamiento indígena <i>Gerardo Chacón Padilla</i> .....	125
El arte y la cultura popular <i>Claudio Malo González</i> .....	135
1492-1992 ¿Encuentro o destrucción de culturas? I <i>Luis Maldonado</i> .....	149
1492-1992 ¿Encuentro o destrucción de culturas? II <i>Fernando Jurado N.</i> .....	169
<b>II PARTE</b>	
<b>CONCIENCIA</b>	
Psicología del aborígen <i>Eduardo Morán G.</i> .....	179
Psicología del mestizaje <i>Barbarita Miranda, Amparo Romero</i> .....	205
Psicología del oprimido <i>Juan Palomino</i> .....	213
Autobiografía de un escolar campesino Formas contemporáneas de colonización cultural <i>Gerardo Chacón P.</i> .....	229



---

Ningún proyecto relacionado con el destino futuro de una comunidad puede realizarse sin la comprensión cabal de sus orígenes e identidad, sin autoconciencia.

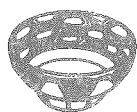
Este libro incursiona en el pluralismo étnico-cultural del Ecuador y en la imperiosa necesidad de asumir sus diferencias para superar una conciencia desvanecida y fracturada a lo largo de su devenir histórico.

Recoge artículos de Segundo Moreno, Bertha Fuentes, Luis Montaluisa, Marco V. Rueda, Vladimir Serrano, Claudio Malo, Luis Maldonado, Fernando Jurado, Eduardo Morán, Juan Palominó, Gerardo Chacón, B. Miranda, y Amparo Romero.

---

FOTO PORTADA: FIERO FORNO

ediciones

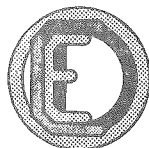


ABYA  
YALA

---

12 de Octubre 14-36  
Casilla 8513 - Quito - Ecuador  
Telf.: 562-633

CEDECO



CASILLA 18 - 12 DE OCTUBRE  
TELF. 234881 - QUITO  
ECUADOR