

ESTUDIO ESPECIALIZADO:

Discriminación, representación y tratamiento de la información sobre pueblos y nacionalidades indígenas en los medios de comunicación

Quito, 2020



**Consejo de
Comunicación**
Libertad de expresión y derechos

Fecha de informe:

31/11/2020

Tema de Investigación:

Estudio Especializado: Discriminación, representación y tratamiento adecuado de la información sobre pueblos y nacionalidades indígenas en los medios de comunicación.

Abstract:

Históricamente, la sociedad ecuatoriana han generado diversos imaginarios y diferentes representaciones sobre los pueblos indígenas de Ecuador, mismos que, al permearse a los medios de comunicación han naturalizado e invisibilizado el aporte y vitalidad de este grupo humano. La presente investigación realiza una mirada integral al proceso histórico, la producción simbólica y las construcciones mediáticas que se han generado sobre los pueblos y nacionalidades indígenas.

Este estudio contó con la revisión de los siguientes profesionales:

Estelina Quinatoa

Curadora de la reserva arqueológica del Minsiterio de Cultura, Miembro de la Academia de Historia.

Freddy Simbaña Pillajo

Miembro de la Comuna Chilibulo, Marcopamba, La Raya. Docente e investigador en la Universidad Politécnica Salesiana.

Fernando García

Docente de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, Ecuador.

Dirección Técnica de Evaluación de Contenidos:**Roberto Sánchez**

Director

Carlos W. Vizuite C.

Especialista de insumos cognitivos

Ana Martínez

Especialista de evaluación de contenidos

Fernanda Espinoza

Analista de insumos cognitivos

Andrés Mier

Analista de evaluación de contenidos

Colaboradores:

Gustavo Valencia, Vadim Guerrero, Silvana Cárate, David Arcentales, Jorge Andrés Díaz.

Diseño y Diagramación:

Diego Lara Tello

CONTENIDO:

1. INTRODUCCIÓN.....	5
2. JUSTIFICACIÓN.....	6
3. PROBLEMA DEL ESTUDIO.....	7
4. OBJETIVOS.....	7
5. ESTRATEGIA TEÓRICO METODOLÓGICA.....	7
6. MARCO TEÓRICO.....	8
6.1 Colonialismo y colonización.....	8
6.2 Raza, racialización y racismo.....	11
6.3 Lenguaje, colonización y racismo.....	16
6.4 Representaciones mediáticas y racismo.....	17
7. SISTEMATIZACIÓN Y ANÁLISIS DE DATOS.....	22
7.1. CONTEXTUALIZACIÓN HISTÓRICA DE LAS POBLACIONES INDÍGENAS.....	22
7.1.1 Época precolombina.....	23
7.1.2 Época colonial.....	31
7.1.2.1 Discursos e imaginarios sobre el indígena en el período colonial.....	37
7.1.2.2 Resistencias y Levantamientos Indígenas en la época colonial.....	54
7.1.3 Época republicana.....	59
7.1.3.1 Las luchas indígenas en la naciente república.....	60
7.1.3.2 Movimientos Indígenas en el siglo XX.....	73
7.1.4 Discursos, imaginarios y sistema institucional de dominación hacia el indígena desde la fundación del Ecuador.....	87
7.2 LOGROS DE LA LUCHA DE LOS PUEBLOS Y NACIONALIDADES INDÍGENAS.....	108
7.3 INDICADORES SOCIALES Y CONDICIONES MATERIALES DE EXISTENCIA.....	139
7.4 MARCO JURÍDICO DE PUEBLOS Y NACIONALIDADES INDÍGENAS.....	148
7.4.1 Normativa interna de protección de derechos de los pueblos indígenas.....	149
7.4.2 Normativa internacional de protección de derechos de los pueblos indígenas.....	162
7.5 PARTICIPACIÓN DE INDÍGENAS EN LOS MEDIOS DE COMUNICACIÓN.....	170
7.5.1 La comunicación y las poblaciones indígenas.....	170
7.5.2 Los medios de comunicación y las poblaciones indígenas.....	171
7.5.3 La incursión de poblaciones indígenas en la radio.....	178
7.5.4 La década del 80.....	186
7.5.5 La participación de indígenas en los medios de comunicación en los 90's.....	188
7.5.6 El primer canal de televisión indígena.....	190
7.5.7 La coyuntura actual en la incursión de pueblos y nacionalidades indígenas en medios de comunicación.....	191





7.6 REPRESENTACIONES Y ESTEREOTIPOS DE PUEBLOS Y NACIONALIDADES INDÍGENAS EN LOS MEDIOS DE COMUNICACIÓN.....	194
7.6.1 Apuntes metodológicos.....	194
7.6.2 Medios de comunicación y socialización.....	195
7.6.3 Representaciones de pueblos y nacionalidades indígenas en medios de comunicación.....	197
7.7 PERCEPCIONES Y CRITERIOS ACTUALES SOBRE LA IMAGEN DE PUEBLOS Y NACIONALIDADES INDÍGENAS EN LOS MEDIOS DE COMUNICACIÓN DESDE SUS VOCES.....	396
7.7.1 Marcos de referencia de la percepción y la representación mediática.....	397
7.7.2 Las percepciones desde las voces de pueblos y nacionalidades indígenas.....	400
7.7.4 Representaciones estereotipadas de los pueblos y nacionalidades indígenas.....	405
7.7.4.1 Imagen Folclorizada.....	405
7.7.4.2 Imagen de Salvajes.....	407
7.7.4.3 Imagen de Burla.....	408
7.7.4.4 Expresiones que denigran la imagen de los pueblos y nacionalidades indígenas.....	410
7.7.4.5 Nuevas configuraciones en la relación entre medios de comunicación y pueblos y nacionalidades indígenas.....	413
7.7.4.6 Los medios comunitarios desde la percepción de los pueblos y nacionalidades indígenas.....	415
7.7.4.7 Sobre las frecuencias y los contenidos.....	417
7.7.4.8 Sobre las actuales coyunturas.....	418
7.8 CONCLUSIONES	421
7.8.1 Conclusiones de la investigación.....	421
8. BIBLIOGRAFÍA.....	433

1. INTRODUCCIÓN

El presente estudio analiza la situación de discriminación y racismo históricamente presentada hacia los pueblos y nacionalidades indígenas del Ecuador. El estudio se realiza desde una perspectiva integral, entendiendo a estos dos fenómenos como estructurales, de larga duración, que se expresan en las dimensiones sociales, económicas, políticas, culturales y simbólicas. Estos elementos inciden en las condiciones de vida individual y social de este colectivo, así como en el conjunto de la sociedad. Adicionalmente, se analiza diversos procesos de representación mediática sobre pueblos y nacionalidades indígenas difundidas por radio, prensa o televisión, mismos que, en ocasiones, han llegado a reproducir estereotipos, estigmas o prejuicios capaces de derivar simbólicamente en discriminación. Razón por la cual el estudio aborda de manera articulada los siguientes temas:

- I. Contexto Histórico.- Donde se reseña el proceso histórico y se da cuenta de los principales imaginarios evidenciados desde inicios del proceso de colonización española, la independencia y la república. Además, se revisa las diversas luchas, resistencias y logros de los pueblos y nacionalidades. En este apartado se referencia las relaciones de poder y dominación en cada momento histórico.
- II. Indicadores sociales.- En este apartado se incluye información cuantitativa sobre los indicadores sociales referentes a los índices de pobreza (NBI, pobreza por ingresos), situación laboral, acceso a servicios básicos como educación, salud, vivienda, etc., elementos relacionados directamente con la calidad de vida, con el objeto de comprender de mejor manera el concepto de discriminación estructural que, a su vez está relacionada con la dimensión simbólica del racismo y la discriminación.
- III. Indígenas y medios de comunicación.- En esta sección se caracteriza, de manera sucinta, el acceso y participación de poblaciones indígenas en medios de comunicación.
- IV. Representaciones de pueblos y nacionalidades indígenas en los medios de comunicación.- En este capítulo se analiza diversas representaciones sobre pueblos y nacionalidades indígenas difundidas por prensa, radio o televisión desde los años cincuenta del siglo pasado hasta la actualidad.
- V. La representación de pueblos y nacionalidades indígenas en medios de comunicación desde sus propias voces.- este apartado incluye los testimonios recabados en territorio sobre las formas en que los indígenas del Ecuador se ven representados en los medios de comunicación. Información fruto de un trabajo de campo realizado en cooperación con el Consejo Nacional para la Igualdad de Pueblos y Nacionalidades y representantes de los Gobiernos Autónomos descentralizados.
- VI. Derechos de los pueblos y nacionalidades indígenas en la comunicación.- Capítulo en el que se expone los principales tratados, convenciones y artículos que hacen referencia a esta población, tanto en el Sistema Internacional de Derechos Humanos de la ONU, el Sistema Interamericano de derechos Humanos de la OEA, así como en el Sistema Andino.
- VII. Conclusiones.- En este acápite se realiza una lectura relacional del conjunto de los hallazgos teóricos, históricos, normativos, de análisis de casos y de recomendaciones que fueron encontrados a lo largo del estudio.
- VIII. Recomendaciones.- Capítulo donde se plantea algunas recomendaciones para una comunicación que no discrimine; se propone una estrategia para identificar un acto discriminatorio étnico racial; y, se plantea mensajes que se pueden comunicar, así como prácticas sociales discriminatorias que pueden ser tomadas en cuenta a la hora de comunicar.

Este estudio especializado es de índole académico y se orienta a comprender el fenómeno de la discriminación estructural y mediática hacia los indígenas en el Ecuador y, a partir de ello, propender a la generación de política pública para lograr la equidad económica, política y social de los pueblos y nacionalidades indígena frente la desigualdad que viven actualmente; así como establecer estrategias para enfrentar la exclusión étnica, cultural y racial. En esta labor, el trabajo articulado entre la sociedad civil, los medios de comunicación y el Estado es fundamental.

El Consejo de Regulación, Desarrollo y Promoción de la Información y Comunicación hace extensivo su agradecimiento por los valiosos aportes de ciudadanas y ciudadanos de los pueblos y nacionalidades indígenas; a los líderes de la Confederación de Nacionalidades y Pueblos Indígenas de la Costa Ecuatoriana –CONAICE, Confederación de las Nacionalidades Indígenas de la Amazonía Ecuatoriana- CONFENIAE y Confederación Kichwa del Ecuador- ECUARUNARI; a los personeros y representantes de la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador, CONAIE, así como a los representantes y funcionarios de los gobiernos autónomos descentralizados por su colaboración en la realización de este estudio especializado.

También debemos agradecer a los académicos Estelina Quinatoa, Directora de Patrimonio del Ministerio de Cultura; Marcelo Naranjo, antropólogo y docente de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador; Blanca Guaján, Ex-coordinadora de Asuntos Indígenas en Naciones Unidas, Fernando García, Investigador de FLACSO – Ecuador, Freddy Simbaña, Activista y docente de la Universidad Politécnica Salesiana, a los funcionarios del Consejo Nacional para la Igualdad de Pueblos y Nacionalidades, a la colaboración de profesionales como Vadim Guerrero, Silvana Cárate, Jorge Andrés Díaz, David Arcentales, Gustavo Valencia; y, a nuestros compañeros y compañeras del Consejo de Regulación, Desarrollo y Promoción de la Información y Comunicación por los importantes aportes, sugerencias y comentarios sobre este estudio, que sin duda han contribuido a enriquecerlo.

2. JUSTIFICACIÓN

En el Ecuador del siglo XXI persisten profundas marcas del pasado colonial. La Agenda Nacional para la igualdad de Nacionalidades y Pueblos, 2017, plantea que el racismo y la desigualdad han ido de la mano a lo largo de la historia de los últimos cinco siglos; que esta es una consecuencia directa de la conquista y colonización implantada en América desde el siglo XVI; a partir de lo cual se impuso la colonialidad constituyéndose en un poder en dónde la idea de raza superior, blanca y mestiza, y la jerarquía étnico-racial global atraviesa todas las relaciones sociales existentes en la región y el país.

La discriminación y el racismo hacia indígenas se constituyen en fenómenos estructurales de larga duración, que en la actualidad, se evidencian en las dimensiones sociales, económicas, políticas y simbólicas, y que, a la vez, inciden en las condiciones de vida individual y social de la población indígena y de la sociedad ecuatoriana en general.

Históricamente pueblos y nacionalidades indígenas han sido representados en medios de comunicación a partir de imaginarios, la mayoría de veces, estructurados desde las élites políticas y económicas, así como también desde el clero y determinadas corrientes académicas, mismos que conllevan estereotipos y prejuicios que atenta contra sus derechos y su condición de dignidad.

Por lo tanto, la exploración de las referencias históricas, la reflexión alrededor de las complejas dinámicas de discriminación estructural, la desnaturalización de la jerarquía religiosa y el análisis de los procesos de representación, en el marco de las relaciones de poder, dominación y resistencias de las poblaciones indígenas, se convierten en necesidades urgentes para aportar al entendimiento de algunos de los componentes de los fenómenos de racismo y discriminación.

3. PROBLEMA DEL ESTUDIO

Las representaciones de los pueblos y nacionalidades indígenas construidas por la sociedad ecuatoriana, al permearse a los medios de comunicación difunden estereotipos capaces de derivar en actos y discursos de discriminación social racial. Por consiguiente, es indispensable entender cuáles han sido los fenómenos históricos, sociales, económicos, políticos, culturales y simbólicos que han contribuido en la configuración del fenómeno de la discriminación racial y étnica hacia los pueblos y nacionalidades indígenas y cómo estos fenómenos permean y han sido difundidos por los medios de comunicación.

4. OBJETIVOS

- Describir los procesos históricos, sociales, económicos, políticos y culturales que han contribuido a la configuración del fenómeno de la discriminación estructural hacia pueblos y nacionalidades indígenas en el Ecuador, así como su reproducción simbólica en medios de comunicación social.
- Determinar las relaciones de poder, dominación y resistencia en torno a pueblos y nacionalidades indígenas del Ecuador desde la colonia hasta el momento actual.
- Caracterizar diversos procesos de representación de pueblos y nacionalidades indígenas en productos impresos o audiovisuales difundidos por los medios de comunicación social ecuatorianos en los últimos 50 años.
- Identificar los posibles estereotipos y estigmas sobre pueblos y nacionalidades indígenas en los medios de comunicación ecuatorianos.
- Identificar los procesos de resistencia, lucha y autorepresentación de pueblos y nacionalidades indígenas del Ecuador.

5. ESTRATEGIA TEÓRICO METODOLÓGICA

Para la realización de este estudio especializado se utilizó el método histórico como principal estrategia de trabajo, por lo tanto, se revisó de forma cronológica algunos de los hitos más importantes de los pueblos y nacionalidades indígenas. De manera relacional, el cruce de este método con el sociológico ha permitido elaborar una genealogía de las dimensiones sociales, políticas, económicas, culturales y simbólicas sobre las que se han creado diferentes formas de representación respecto a los pueblos y nacionalidades, tanto entre los miembros de la sociedad como en los medios de comunicación ecuatorianos.

La aplicación de esta metodología ha permitido entender el contexto en el que se generaron imaginarios y representaciones contemporáneas-mediáticas sobre pueblos y nacionalidades, además aporta a identificar el origen sociocultural de diversos procesos de discriminación, así como las relaciones de poder existentes y las preconcepciones sobre la población indígena.

Este trabajo se nutre de los aportes de varias fuentes de información que fueron recopiladas y sistematizadas tomando en cuenta los objetivos del estudio. Se utilizó bibliografía especializada, así como tesis universitarias e investigaciones producidas en centros de documentación especializados (Consejo Nacional para la Igualdad de Pueblos y Nacionalidades, Biblioteca Aurelio Espinoza Polit, entre otros) que abordan temáticas referentes a los pueblos y nacionalidades indígenas. Se consultaron archivos históricos que permitió corroborar diversos acontecimientos. Se utilizaron referencias inherentes a los instrumentos de protección de los derechos internacionales. Se incluyeron investigaciones, insumos cognitivos e informes técnicos elaborados por la Dirección Técnica de Evaluación de Contenidos del Consejo de Regulación, Desarrollo y Promoción de la Información y Comunicación. Finalmente, se incluyeron fuentes visuales de donde se tomaron algunos textos e imágenes que mostraran ciertos eventos relatados a lo largo del estudio.

De igual manera, este estudio se enriqueció con las voces y testimonios provenientes de representantes y líderes de pueblos y nacionalidades indígenas que se canalizaron a través de entrevistas y grupos focales, así mismo con comentarios de docentes e investigadores universitarios especializados en esta área del conocimiento. Finalmente, en cada etapa de la investigación se realizó la triangulación de los datos de las fuentes secundarias y primarias, al igual que de la información cualitativa y cuantitativa. De tal manera, los resultados del trabajo de investigación se presentan a continuación: *“Discriminación, representación y tratamiento adecuado de la información sobre pueblos y nacionalidades indígenas en los medios de comunicación”*.

6. MARCO TEÓRICO

6.1 Colonialismo y colonización

La colonización española, a finales del siglo XV, fue el inicio no solo de una violenta imposición de un sistema económico, político y social, sino también de nuevas lógicas de pensamiento, símbolos, lenguajes y visualidades en un sinnúmero de sociedades preexistentes; condiciones que, progresivamente, permitieron la configuración de la modernidad y del sistema-mundo actual (Wallerstein y Quijano, 1992). Sobre este último punto, Enrique Dussel menciona:

En occidente, la “modernidad” que se inicia con la invasión de América por parte de los españoles [...] es la apertura geopolítica de Europa al Atlántico; es el despliegue y control del “sistema mundo” en sentido estricto y la invención del sistema colonial que durante trescientos años irá inclinando lentamente la balanza económica y política a favor de la antigua Europa aislada y periférica. Todo lo cual es simultáneo al origen y desarrollo del capitalismo. Es decir, modernidad, colonialismo, sistema mundo y capitalismo son aspectos de una misma realidad simultánea y mutuamente constituyente” (Dussel, 2004, en León, 2010: 35).

Cada vez son más los autores, agrupados dentro de lo que se conoce epistémicamente como giro decolonial, que plantean una revisión amplia y detallada de la colonización de América, y para ello han desarrollado un conjunto de conceptos y categorías que nos permiten entender algunas de sus manifestaciones, entre ellas el racismo. Varias de esas tesis y conceptos serán desarrolladas en el transcurso de este capítulo.

A partir del contacto y el consecuente proceso de comparación entre Europa y los múltiples y diversos pueblos de América, los europeos consolidaron una imagen de sí mismos como la única sociedad posible y deseable (desarrollando así la construcción del imaginario de “Occidente”), al mismo tiempo que veía a las otras sociedades como incivilizadas, bárbaras y salvajes (Hall, 1992; Dussel, 2004). Este proceso de construcción de la identidad, al parecer muy común en los contactos entre culturas (Hall, 2013), partía de una lógica muy particular de occidente. Se trata de la lógica eurocéntrica binaria, la cual se caracteriza por postular, en todas las dimensiones de la vida social y natural, dos polos opuestos y antagonicos, sin posibilidad alguna de complementariedad (Segato, 2011). Desde esta perspectiva, se concibe al “*uno, como universal, canónico, ‘neutral’ y a su otro como resto, sobra, anomalía, margen; siendo así clausurados los tránsitos, la disponibilidad para la circulación entre las posiciones, que pasan a ser todas colonizadas por la lógica binaria*”¹ (Segato, 2011: 23).

Las oposiciones binarias organizaron el mundo social y natural de forma tal que todos los grupos, saberes, prácticas, valores, roles y artefactos culturales queden anclados dentro de una jerarquía inevitable (Shohat y Stam, 2002). Así, es posible entender la organización y diferencias valorativas entre categorías binarias como ciencia – superstición, arte-artesanía, culto – popular, mente-cuerpo, público-privado y en el caso de los seres humanos como hombre-mujer, heterosexual-homosexual, occidente- el resto; etc.²

De esta manera, las oposiciones binarias “*estructuran un poderoso universo de categorías que transforman la diferencia en jerarquía*” (León, 2010: 42), imponiendo así un orden que, a nivel epistemológico, simbólico y material, implica la dominación. Desde la teoría decolonial, este fenómeno es denominado “*diferencia colonial*” (Mignolo, 2003). De acuerdo con Walter Mignolo, “*la diferencia colonial consiste en clasificar grupos de gentes o poblaciones e identificarlas en sus faltas o excesos, lo cual marca la diferencia y la inferioridad respecto a quien clasifica*” (Mignolo, 2003: 39). De ahí que cualquier manifestación de “otredad”, sea inmediatamente clasificada dentro de la jerarquía del grupo dominante y se le atribuya estereotipos, prejuicios y estigmas, lo cual conduce a que sea rechazada, marginalizada y/o invisibilizada. De tal manera, la lógica binaria constituye también un mecanismo epistemológico que impide la emergencia de posibles sistemas culturales alternativos (Sousa Santos, 2009: 12-14).

1 Rita Laura Segato profundiza en la conceptualización del binarismo, diferenciándolo de la dualidad. Lo hace de la siguiente manera: “En el mundo de la modernidad no hay dualidad, hay binarismo. Mientras en la dualidad la relación es de complementariedad, la relación binaria es suplementar, un término suplementa – y no complementa – el otro. Cuando uno de esos términos se torna “universal”, es decir, de representatividad general, lo que era jerarquía se transforma en abismo, y el segundo término se vuelve resto: ésta es la estructura binaria, diferente de la dual (Segato, 2011: 20). Cabe mencionar que la dualidad constituye el principio epistemológico básico de la cosmovisión de las sociedades indígenas de los Andes.

2 Al respecto, Shohat y Stam afirman que la relación colonial, caracterizada por la oposición binaria, “implica la manía de la jerarquía, de ordenar en un ranking no solo a los pueblos sino también los artefactos y las prácticas culturales (la agricultura por encima del nomadismo, el ladrillo por encima de la paja, la melodía por encima de la percusión)” (Shohat y Stam, 2002: 42).



La ruptura fundamental que organizó la diferencia colonial se encuentra en el concepto de raza, es decir, en la idea de una supuesta diferencia natural en la estructura biológica de los colonizadores y los colonizados, “*que ubicaba a los unos en situación natural de inferioridad respecto de los otros*” (Quijano, 2000: 202). De esta manera, la raza “*fue asumida por los conquistadores como el principal elemento constitutivo, fundante, de las relaciones de dominación que la conquista imponía, (...) y se convirtió en el primer criterio fundamental para la distribución de la población mundial en los rangos, lugares y roles en la estructura de poder de la nueva sociedad*” (Quijano, 2000: 202). La tributación, la división social del trabajo, el control del trabajo asalariado, de sus recursos y productos, entre otros ámbitos socioeconómicos fundantes del capitalismo, fueron organizadas a partir de la variable “raza” principalmente³ (Quijano, 2000). En ese sentido, “*la idea de raza fue un modo de otorgar legitimidad a las relaciones de dominación impuestas por la conquista*” (Pachón, 2007: 22).

Paralelamente a la raza, se crearon o reforzaron otros criterios de clasificación y dominación de poblaciones como el género, el sexo, la clase, la edad, entre otros. Es precisamente, el conjunto articulado de todos estos criterios lo que permitió la consolidación del modelo colonial (Trigo, 2014).

Si bien, el colonialismo, en tanto sistema de dominación político-administrativo impuesto por un Estado al ocupar territorios habitados por grupos humanos, anteriormente autónomos y ajenos a este⁴ (Quijano, 2007), fue suprimido hace más de dos siglos en el caso ecuatoriano; gran parte de sus mecanismos y lógicas de dominación, así como sus particulares relaciones de poder continúan perpetuándose en la actualidad. Esta continuidad es denominada *colonialidad* y se refiere “a la forma como el trabajo, el conocimiento, la autoridad y las relaciones intersubjetivas se articulan entre sí a través del mercado capitalista mundial y de la idea de raza” (Maldonado, 2007: 131). De tal manera, “aunque el colonialismo precede a la colonialidad, la colonialidad sobrevive al colonialismo”⁵ (Maldonado, 2007: 131). En palabras de Boaventura Sousa Santos:

El fin del colonialismo político, como forma de dominación que implica la negación de la independencia política de los pueblos y/o naciones subyugados, no ha significado, de hecho, el fin de las relaciones sociales extremadamente desiguales que había generado -tanto de las relaciones entre Estados como de las relaciones entre clases y grupos sociales dentro del mismo Estado-. El colonialismo ha continuado bajo la forma de la “colonialidad del poder y del saber”, por usar la expresión de Aníbal Quijano” (Sousa Santos, 1998: 10)

3 Aníbal Quijano señala al respecto: “Esa colonialidad del control del trabajo determinó la distribución geográfica de cada una de las formas integradas en el capitalismo mundial. En otros términos, decidió la geografía social del capitalismo: el capital, en tanto que relación social de control del trabajo asalariado, era el eje en torno del cual se articulaban todas las demás formas de control del trabajo, de sus recursos y de sus productos [...]. Pero al mismo tiempo, dicha relación social específica fue geográficamente concentrada en Europa, sobre todo, y socialmente entre los europeos en todo el mundo del capitalismo. Y en esa medida y manera, Europa y lo europeo se constituyeron en el centro del mundo capitalista” (Quijano, 2000: 228, 221).

4 De acuerdo a Aníbal Quijano, el colonialismo se refiere “a un patrón de dominación y explotación donde el control de la autoridad política, de los recursos de producción y del trabajo de una población determinada lo detenta otra de diferente identidad, y cuyas sedes centrales están, además, en otra jurisdicción territorial” (Quijano, 2007: 93). En esa misma línea, Nelson Maldonado torres, define al colonialismo como “una relación política y económica en la cual la soberanía de un pueblo reside en el poder de otro pueblo o nación, lo que constituye a tal nación en un imperio” (Maldonado, 2007: 131).

5 Desde la teoría decolonial, colonialismo y colonialidad son dos conceptos relacionados pero distintos. Quijano al respecto menciona: “El colonialismo es, obviamente, más antiguo, en tanto que la colonialidad ha probado ser, en los últimos 500 años, más profunda y duradera que el colonialismo. Pero sin duda fue engendrada dentro de éste y, más aún, sin él no habría podido ser impuesta en la intersubjetividad de modo tan enraizado y prolongado” (Quijano, 2007: 93).

De acuerdo con autores como Walter Mignolo, Aníbal Quijano, Santiago Castro Gómez o Ramón Grosfogel, la raza continúa siendo el criterio organizador fundamental del actual sistema de dominación a nivel mundial. Es justamente la continuidad de la colonialidad del poder, lo que ha establecido desde la colonia hasta hoy una escala de identidades sociales con el blanco europeo en la cima y con los indígenas y negros en los peldaños finales, “éstas últimas como identidades homogéneas y negativas” (Walsh, 2011: 30). Esta colonialidad, además, “se extiende a los campos del ser –la deshumanización y trato de no-existencia de algunos grupos–, y del saber –el posicionamiento del eurocentrismo y occidentalismo como modelos únicos del conocimiento, así descartando por completo a los afros e indígenas como intelectuales y como productores del conocimiento” (Walsh, 2011: 30).

Para continuar es necesario el siguiente cuestionamiento: ¿qué complejidades y dimensiones encierra el concepto de raza? ¿Cuáles son las condiciones que le han permitido posicionarse como un eje transversal de las relaciones de dominación en la actualidad? y ¿cómo se presenta la reproducción de su sistema de representaciones en la cotidianidad y a nivel estructural? En el siguiente subcapítulo se intentará responder a estas preguntas tomando en cuenta las particularidades del contexto latinoamericano y ecuatoriano.

6.2 Raza, racialización y racismo

Un enfoque teórico-epistemológico que permite comprender el racismo en sus diversas manifestaciones es el constructivismo, el cual pone énfasis en el carácter “construido” de la realidad social. Desde esta perspectiva, las categorías, conceptos, instituciones y relaciones sociales son entendidas no como realidades universales o naturales, sino como construcciones sociales y, por lo tanto, cambiantes y dinámicas (Foucault, 1976; Burr, 1996).

Sobre la base de los planteamientos de Ferdinand de Saussure, los enfoques semióticos-construccionistas plantean que los significantes no se refieren directamente, en una relación de exacta correspondencia, a entidades fijas del mundo material o a esencias, sino que producen significado al establecer relaciones (de oposición, diferencia o semejanza) con otros significantes (Hall, 2013; Barker, 2003). De tal manera, el lenguaje “no es un medio neutral en la formación de los significados y del conocimiento acerca de los objetos que existen en el ‘mundo real’, fuera del lenguaje, sino que es constitutivo de esos mismos valores, significados y conocimientos” (Barker, 2003: 35).

Desde el enfoque construccionista, la producción de sentido a través del lenguaje es denominada “representación”. Tal como menciona Stuart Hall:

La representación es la producción de sentido a través del lenguaje. (...) Los lenguajes pueden usar signos para simbolizar, estar por, o referenciar objetos, personas y eventos en el llamado mundo ‘real’. Pero pueden también referenciar cosas imaginarias y mundos de fantasía o ideas abstractas que no son de manera obvia parte de nuestro mundo material. No hay relación simple de reflejo, imitación o correspondencia uno a uno entre el lenguaje y el mundo real. El mundo no está reflejado de manera adecuada ni inadecuada en el espejo del lenguaje. El lenguaje no funciona como un espejo. El sentido es producido dentro del lenguaje, en y a través de varios sistemas representacionales que, por conveniencia, llamamos ‘lenguajes’. El sentido es producido por la práctica, por el ‘trabajo’, de la representación (Hall, 1997: 27).



De tal manera, la función del lenguaje no es, solamente, reflejar la “realidad” material, sino crear significaciones sobre ella constituyéndola en su dimensión simbólica. Así, el lenguaje se configura como “el instrumento más importante y preciso para la construcción simbólica de los objetos, grupos sociales y comportamientos” (Bustos, 1986: 22).

En esta línea, la raza constituye una construcción discursiva, social e históricamente configurada, “resultado de procesos complejos de identificación, distinción y diferenciación de los seres humanos de acuerdo a criterios fenotípicos, culturales, lingüísticos, regionales, ancestrales, entre otros” (Campos, 2012: 187). Como lo menciona Mario Margulis, la raza “no es un hecho, no existe en el plano biológico, pero sí en el del lenguaje” (Margulis, 1999: 27). Es decir, no existen grupos raciales o étnicos per se, sino grupos socialmente “racializados” como resultado de prácticas discursivas y contextos socio-históricos específicos. Este proceso mediante el cual una o varias poblaciones son imaginadas como grupo racial es denominado racialización (Campos, 2012).

De acuerdo con Alejandro Campos, “racialización” es el “proceso social mediante el cual los cuerpos, los grupos sociales, las culturas y etnicidades se les produce como si pertenecieran a diferentes categorías fijas de sujetos, cargadas de una naturaleza ontológica que las condiciona y estabiliza” (Campos, 2012: 187). En otras palabras, racialización sería la producción de categorías sobre grupos humanos en términos raciales.

Complementariamente a esta definición, los Estudios Culturales plantean que la racialización es un proceso relacional, histórico y político (Hall, 2013). Su dimensión relacional consiste en que lo que daría significado a una categoría racial (como indígena) es fundamentalmente su diferenciación de otras categorías (mestizo, afrodescendiente, por ejemplo) en un proceso de construcción simultánea: “para que exista un grupo racial debe producirse su otro (...) la historia de la primera categoría es insustancial sin la historia de la segunda. La supervivencia futura de la una está irremediamente atada a la suerte de la otra” (Campos, 2012: 188).

Sobre su dimensión histórica, cabe mencionar, en primer lugar, que “la representación es posible sólo porque la enunciación siempre está producida dentro de códigos que tienen una historia, una posición dentro de las formaciones discursivas de un espacio y tiempo particular” (Hall, 2013: 310).

En base a la teoría de la colonialidad del poder de Aníbal Quijano, es posible argumentar que las actuales categorías raciales hegemónicas en América Latina (indígenas, mestizo, negro, etc.) tienen su origen y se remontan al proceso de racialización que se llevó a cabo dentro del modelo de dominación colonial impuesto por Europa a América a partir del siglo XV (Quijano, 2000). Ese modelo “fundamentó su poder simbólico en la clasificación de los grupos sociales en torno a la idea de raza”⁶.

6 De acuerdo con Ana Bravo-Moreno “las categorías raciales y étnicas de clasificación de la población que se impusieron durante la época colonial española en América Latina continúan siendo relevantes actualmente en el modo en que se construyen las identidades en ambos lados del Océano Atlántico. Quijano sostiene que el modelo de dominación colonial que impuso Europa en América, y luego para otras partes del mundo, fundamentó su poder simbólico en la clasificación de los grupos sociales en torno a la idea de ‘raza’. El color de piel se volvió fundamental para construir jerarquías sociales: el grado de ‘blancura’ estaba directamente asociado con la posibilidad de ocupar posiciones de jerarquía dentro de la estructura social y en la división del trabajo (Quijano, 2009)” (2015: 68).

La historicidad de las categorías raciales demanda que éstas deban comprenderse dentro del proceso histórico de racialización en el que se hallan, es decir, dentro de su particular “régimen de representación racializada” (Hall, 2013).

Muy ligada a la anterior, la dimensión política de la racialización parte de la idea de que las categorías raciales son “el resultado de permanentes negociaciones, resignificaciones, ajustes mutuos y muy sofisticadas tecnologías de identidad” (Campos, 2012: 188), en el marco de relaciones de poder desiguales que condicionan su producción (Bravo-Moreno, 2015). Para entender esta dimensión completamente, es importante mencionar que existen múltiples fuentes de producción de categorías y representaciones raciales, “las cuales se organizan de acuerdo a agendas distintas, no necesariamente coordinadas y en no pocos casos, divergentes” (Campos, 2012: 188). Es decir, los procesos de racialización no son exclusivos de los grupos dominantes ni responden necesariamente a agendas de dominación. Los grupos subalternos también crean y proponen representaciones y categorías racializadas, que en ocasiones se contraponen a los regímenes de racialización dominantes⁷; teniendo por resultado, en términos Gramscianos, una especie de campo de lucha por la hegemonía de la representación.

Es importante mencionar que, si bien la racialización constituye una de las condiciones de posibilidad para la existencia del racismo, “no todo proceso de racialización conduce necesariamente a la implementación de una lógica o prácticas racistas” (Campos, 2012: 9). A nivel discursivo y simbólico, el racismo se caracteriza fundamentalmente por la inclusión de un principio arbitrario de jerarquías, basada en una diferenciación previamente definida entre los grupos humanos aludidos (racialización) y la creencia en la existencia y factibilidad de las razas, como un hecho evidente y tangible. El racismo es considerado como una ideología cuya función social es:

Mantener a los “Otros” abajo y, especialmente, afuera [...] Si se acepta alguna forma limitada de admisión, será entonces tan sólo en una posición inferior [...] Se puede negar que la superioridad sea el valor dominante involucrado, por ejemplo, debido a los valores democráticos e igualitarios oficiales. Pero la consecuencia es siempre que Nosotros, Nuestro Grupo, tenemos auto asignada una posición mejor o más alta, y que esa posición es merecida y puede, por lo tanto, ser justificada [...] Estos principios ideológicos de superioridad e inferioridad [...] pueden combinarse con otros, tales como aquellos que regulan la competencias por recursos escasos, de tal manera que el racismo característicamente empeora en épocas de recesión económica u otras presiones sociales y económicas sobre el propio grupo (Van Dijk, 1996: 202-203)

Este ejercicio de jerarquización, “una jerarquización sistematizada que se intenta establecer a toda costa” como diría Fanon (1956: 63), y que, como hemos visto, es constitutivo del pensamiento binario colonial, logra concretarse mediante representaciones sociales, históricamente configuradas, que plantean valoraciones disfóricas o negativas hacia el grupo racializado aludido. Algunas de estas representaciones son los estereotipos, prejuicios o estigmas. Es por ello que “el racismo es esquivo a toda neutralidad axiológica” (Campos, 2012: 9). Además esta jerarquización es asumida como natural y ahistórica, debido a que “el pensamiento racista es tautológico, esencializante, ahistórico, metafísico

7 Racialización hegemónica y racialización emergente. Estos conceptos tienen relación con la categoría de representación hegemónica y secundaria (Lefebvre, 1983).



y proyecta una diferencia a través del tiempo histórico: ‘todos ellos siempre han sido y serán así’” (Shohat y Stam, 2002: 37).

El racismo⁸ en su nivel discursivo promueve y legitima “el derecho moral de algunos de someter y regular, y a otros el deber moral de obedecer y ser guiados” (Campos, 2012: 9). De tal manera, a diferencia de la racialización que es un ejercicio fundamentalmente de categorización, el racismo “es político por derecho propio, lo cual irremediablemente lo asocia a lógicas de confrontación y sometimiento, prácticas de exclusión e inclusión” (Campos, 2012: 9).

Además, el racismo⁹ se encuentra íntimamente relacionado y forma parte de las dinámicas macro-sociales, por lo cual trasciende, por mucho, la esfera de la discursividad. En primer lugar, los estereotipos y estigmas constituyen construcciones culturales que se sustentan en un sistema simbólico previamente establecido en la sociedad y que media, sistemáticamente, las relaciones intergrupales. Tal como lo señala Jesús Rodríguez Zepeda:

La estigmatización sólo tiene significado porque se inscribe en un orden simbólico donde quién posee el atributo estigmatizado ya ha sido clasificado de antemano. Esta es la razón por la que los actos de discriminación sólo lo son si están fundados en la apelación a un estereotipo previo a la interacción del acto discriminatorio concreto (...) El proceso de estigmatización es posible porque existe con anterioridad en la estructura cultural de la sociedad un conjunto de prejuicios que pone en desventaja, primero simbólica y luego práctica y socialmente, a grupos sociales específicos. De tal manera, ningún grupo sufre estigmatización sin la vigencia de un entramado de prejuicios negativos que antecede a la clasificación desventajosa y arbitraria (Rodríguez, 2014: 49-50).

En ese sentido, las representaciones sociales negativas (estereotipos, prejuicios o estigmas) se encuentran institucionalizadas, es decir, codificadas en prácticas intersubjetivas “no reductibles a conductas de individuos separados o discretos, sino resultados de la acción consistente en el tiempo de grupos (clases de actores)” (Rodríguez, 2014: 58). Por tanto, estas representaciones y las relaciones discriminatorias que de ellas se desprenden “preexisten a los sujetos que las actualizan (...) e incluso permanecen cuando los propios individuos ya no están en interacción” (Rodríguez, 2014: 59). Si bien, estas representaciones, en tanto construcciones socioculturales pueden modificarse, su institucionalización las convierten en construcciones “relativamente estables, transindividuales, con vocación de permanencia y capaz de dotarse de argumentos racionalizadores que con frecuencia las hacen aparecer como normales, naturales e impenetrable”. (Rodríguez, 2014: 60).

En segundo lugar, el racismo se encuentra estrechamente vinculado con el “sistema de desigualdad estructural” (Rodríguez, 2014), específicamente con las relaciones de poder y dominación históricamente configuradas en la sociedad, es decir, con la colonialidad. Como menciona Carlos de la Torre,

8 El sistema del racismo “está compuesto por un subsistema social y uno cognitivo. El subsistema social está constituido por prácticas sociales discriminatorias a nivel local (micro), y por relaciones de abuso de poder por parte de grupos dominantes, de organizaciones y de instituciones dominantes en un nivel global (macro) de análisis (la mayoría de los análisis clásicos respecto del racismo se focalizan en este último nivel” (Van Dijk, 2001: 192)

9 El discurso “puede ser en primera instancia una forma de discriminación verbal. El discurso de la élite puede constituir así una forma importante de racismo de la élite. De la misma manera, la (re)producción de los prejuicios étnicos que fundamentan dichas prácticas verbales así como otras prácticas sociales ocurre en gran parte a través del texto, de la charla y de la comunicación” (Van Dijk, 2001: 191)

“el racismo no se explica [solamente] por los prejuicios y la falta de educación de algunas personas, sino como un sistema estructural e ideológico que regula y racionaliza las relaciones desiguales de poder” (De la Torre, 2002: 17). El racismo, por tanto, se encuentra articulado al sexismo, al clasismo, la homofobia, entre otras discriminaciones que sustentan un sistema de poder (colonialidad) que sistemáticamente otorga a los grupos dominantes una serie de privilegios (mayor acceso a bienes, servicios, derechos y recursos), mientras restringe y excluye de estos recursos a los grupos inferiorizados¹⁰. El racismo conlleva una serie de consecuencias materiales y concretas hacia el grupo discriminado (menores posibilidades de ingreso, empleo y oportunidades económicas, menor participación y representación política, etc.) que impiden o dificultan su movilidad social así como su capacidad para revertir tal situación (Rodríguez, 2014). Así, el racismo “está vinculado a la distribución drásticamente desigual de los recursos y oportunidades, el reparto injusto de la justicia, la riqueza, el placer y el dolor” (Shohay y Stam, 2002: 42). Es precisamente por esta razón que el racismo, así como cualquier forma de discriminación, tiene por objeto o resultado, menoscabar o anular el reconocimiento, goce o ejercicio de los derechos humanos o libertades fundamentales del grupo discriminado. Con esto se afecta contra la igualdad de oportunidades para todos y todas.

El racismo constituye y, a su vez, es constituido por el colonialismo. Es decir, mientras el racismo reproduce el patrón de dominación y explotación actual (colonialismo), el colonialismo se estructura y se reproduce, entre otros criterios fundamentales, sobre la base de la idea de raza. Este carácter macrosocial del racismo es lo que lo distingue del etnocentrismo¹¹. Shohay y Stam explican esta diferenciación de la siguiente manera:

Cualquier grupo puede ser etnocéntrico, ya que ve el mundo a través de la propia cultura. Pero ver el mundo a través de la cultura de uno no es necesariamente racista, ni tampoco es racista simplemente darse cuenta de las diferencias físicas o culturales, o detestar a miembros concretos de un grupo o incluso que no le gusten a uno los rasgos culturales de grupos específicos. Lo que es racista es estigmatizar la diferencia para justificar una ventaja injusta o un abuso de poder, sea la ventaja o el abuso de tipo económico, político, cultural o psicológico. Aunque gentes de cualquier grupo pueden mantener opiniones racistas, no todos los grupos disfrutan de poder para practicar el racismo, es decir, para traducir una actitud racial en opresión social (Shohay y Stam, 2002: 41-42).

El racismo no constituye un fenómeno única o predominantemente subjetivo, ni su afectación depende del grado de susceptibilidad de la persona o grupo aludido, sino que “comporta una materialidad social que da lugar a poderosos efectos en la construcción de la subjetividad y de la interacción social, es decir, produce resultados tangibles como la limitación del acceso a derechos y oportunidades que gravita negativamente sobre la calidad y expectativas de vida de las personas discriminadas” (Rodríguez, 2014: 38).

10 Cabe mencionar que los grupos dominantes de la sociedad no solo constituyen aquellos grupos racializados como superiores, sino todos aquellos grupos que, mediante criterios de género, sexo, clase, educación, etnia, edad, entre otros, son representados en la escala superior de la valoración moral y civilizatoria.

11 De acuerdo al Diccionario de Relaciones Interculturales, “el etnocentrismo es el convencimiento de que las normas por las que se rige el propio comportamiento, las pautas culturales adquiridas por el individuo durante el proceso de enculturación, son las únicas posibles, las naturales. El etnocentrismo (...) es una posición, la del propio grupo, desde la que se contemplan los otros grupos –los exogrupos” (Barañaño, 2007: 132 - 133).



No obstante, como menciona Michel Foucault, el poder no está tan sólo en las instancias superiores de la estructura social, “sino que penetra de un modo profundo, muy sutilmente, en toda la red de la sociedad” (Foucault, 1988: 9). Las relaciones de poder se construyen y se reproducen también, y de manera muy eficaz, a través de acciones y discursos cotidianos. En este sentido, varios autores que estudian el fenómeno de la discriminación (Fernández, 2011; Valencia, 2001, Rodríguez, 2003) concuerdan en afirmar que, precisamente, uno de sus principales mecanismos de reproducción, debido a su carácter sutil y aparentemente apolítico, es el lenguaje cotidiano.

Al respecto, Cristina Chóez menciona que en América Latina el lenguaje informal “facilita la expresión de las atribuciones racistas a través de chistes, lugares comunes y silogismos universales afirmativos o negativos” (2014: 117). El lenguaje discriminatorio “es asumido como algo natural, haciendo que los individuos se sujeten de manera dócil a toda clase de regulación que desde él se imparte” (Valencia, 2001: 6). De igual manera, Luis Ernesto Valencia (2001) siguiendo a Pierre Bourdieu, menciona que el poder de las palabras “no estriba en las propias palabras sino que viene de afuera. Un afuera que hace que el lenguaje no esté al margen de diversos procesos de dominación, en donde además de permitir la integración y la regulación social, permite la creación de la cultura –un hacer- que se traduce en gran medida en una conciencia colectiva” (Valencia, 2001: 8). De ahí que exista relación entre lenguaje, la colonización y el racismo, el cual explicamos a continuación.

6.3 Lenguaje, colonización y racismo

Gran parte de nuestro lenguaje cotidiano expresa, consciente o inconscientemente, el sistema de desigualdad y, en particular, las relaciones de poder de la sociedad. Es por esa íntima relación entre lenguaje cotidiano - representaciones institucionalizadas - sistema de desigualdad, lo que caracteriza al racismo como un fenómeno estructural en nuestra sociedad y lo configura como un eje transversal y vertebrador del sistema de dominación actual.

Los medios de comunicación, en algunas ocasiones, recogen y hacen uso del lenguaje cotidiano y, en general, de aquel substrato común de valores, ideas, praxis, normas y formas de vida compartidas por, al menos, una gran parte de la sociedad, a fin de que sus productos sean entendidos fácilmente y tengan mayores posibilidades de tener éxito. Esta serie de códigos sociales que los medios difunden constituyen lo que Victorino Zecchetto denomina “códigos de emisión amplia”, entendidos específicamente como “códigos empleados frecuentemente por los medios de comunicación por ser fáciles de recepcionar debido a que la mayor parte del público los comparte, entre otras razones, por la redundancia y repetición de sus formas” (Zecchetto, 2002: 97).]

Los medios de comunicación utilizan, a menudo, códigos de emisión que reproducen estereotipos y prejuicios discriminatorios. El objetivo mediático es que una audiencia mayoritaria asimile y comprenda el mensaje. No importa si en el camino hay afectación de derechos, sobre todo contra minorías y grupos de atención prioritaria. Si bien estos prejuicios y estereotipos forman parte del imaginario colectivo de nuestra sociedad, su difusión masiva mediante las empresas informativas que gozan de un alto grado de credibilidad y confianza por parte de las audiencias, hace que éstos estereotipos y prejuicios sean legitimados y naturalizados en la sociedad (Zecchetto, 2002).

En concordancia con el enfoque construccionista de la representación, la transmisión de códigos de emisión amplia que recogen estereotipos del lenguaje cotidiano, no constituye solamente un acto reflejo de la vida cotidiana (como muchas veces se ha dicho), sino fundamentalmente un ejercicio de construcción y reproducción masiva y simbólicamente muy poderosa de sus imaginarios o ideologías subyacentes. Tal como lo dice Félix Ortega: “(...) los medios de comunicación no son meros “reflejos” de la sociedad, son protagonistas activos de su configuración” (Ortega, 2006: 25).

En el siguiente subcapítulo abordaremos las características particulares de los medios de comunicación desde la construcción teórica, en especial de las representaciones y discursos racistas que ahí se construyen.

6.4 Representaciones mediáticas y racismo

Desde el paradigma construccionista se plantea que los medios de comunicación constituyen agentes activos dentro de las dinámicas de construcción y reconstrucción de la sociedad, teniendo una participación protagónica, de forma particular, en sus dimensiones simbólicas y discursivas (Thompson, 1998; Barker, 2003). Como lo menciona Jesús Martín Barbero, “la idea de que los medios fundamentalmente ‘representan’ lo social ha cedido ante su ascensión como actores sociales, ante su legitimidad como sujetos que intervienen activamente en la realidad”¹² (Barbero y Rey, 1999: 57). No obstante, ¿cómo se presenta este fenómeno?

Una de las teorías latinoamericanas que más ha aportado a develar este fenómeno es la teoría de las multimediaciones desarrollada por Guillermo Orozco. Sobre la base del concepto de mediación desarrollado previamente por Jesús Martín Barbero¹³, el cual expresa “el lugar desde donde se otorga el sentido a la comunicación” (Barbero, 1987: 145) y que, hace referencia a lo que se encuentra en medio de la relación entre audiencias y medios de comunicación (Barbero, 1987), Orozco plantea que “las mediaciones hay que entenderlas como procesos estructurantes provenientes de diversas fuentes, que inciden en los procesos de comunicación y conforman las interacciones comunicativas de los actores sociales” (Orozco, 2002: 26). En ese sentido, Orozco operativiza el modelo teórico de Barbero, usando las mediaciones como categoría de análisis y proponiendo una metodología de investigación que permita su abordaje empírico.

Es importante tomar en cuenta no solo las mediaciones mencionadas por Barbero (socialidad, ritualidad, institucionalidad y tecnicidad), sino “todas las intervinientes en la interacción, vengan de donde vengan: de los mismos sujetos, del lenguaje, del contexto, de la clase social, la raza, la edad, de

12 Son varios los autores que plantean ideas semejantes. Por ejemplo, Félix Ortega menciona que los medios “no son una simple variable dependiente respecto del sistema político y social donde se inserta; antes al contrario, influye notablemente en esos aspectos. Los medios de comunicación dejan de considerarse como mero “reflejo” de la sociedad para erigirse en protagonistas activos de su configuración” (Ortega, 2006: 25).

13 Cabe mencionar que en la década de los ochentas Jesús Martín Barbero desarrolló la teoría de las mediaciones, misma que produjo una ruptura epistemológica en los estudios de comunicación (Baca, 2011). Barbero destaca cuatro mediaciones: socialidad, ritualidad, institucionalidad y tecnicidad que, en su interrelación, permiten entender que “la relación comunicativa está compuesta por diferentes dimensiones activas y fuentes de mediación intervinientes en el propio proceso comunicativo y sus resultados” (Orozco, 2014: 204).



la conformación individual, del momento histórico, la política, la economía, la educación, la situación, etcétera” (Orozco, 2014: 205). Para Orozco no existe una “lista” fija de mediaciones, sino una suerte de múltiples mediaciones que se relacionan entre sí de diferentes maneras, dependiendo del contexto particular en el que se investigue¹⁴.

A pesar de esta multiplicidad de mediaciones que intervienen en el proceso de comunicación, Orozco destaca la importancia de aquellas que provienen de los propios medios de comunicación. Si bien su propuesta teórica se enfoca principalmente en develar las mediaciones que parten de la televisión (de las cuales se desprende el proceso de recepción que denomina televidencia), es posible ampliarla al conjunto de los medios de comunicación, teniendo en cuenta, por supuesto, sus respectivas particularidades.

Las mediaciones provenientes de los medios de comunicación, en particular de la televisión parten de su “cuádruple dimensionalidad”, esto es de su dimensión institucional, tecnológica, discursiva-lingüística y mediática que en la realidad funcionan de manera articulada e interdependiente (Orozco, 2001). Desde esta perspectiva, hay que entender a los medios de comunicación “a la vez como medios técnicos de producción y transmisión de información y como instituciones sociales, productoras de significados, definidas históricamente como tal y condicionadas política, económica y culturalmente” (Orozco, 1991a: 2).

Teniendo en cuenta estos elementos y los objetivos de la presente investigación, a continuación, se presenta una breve explicación de las cuatro dimensiones de los medios, en tanto permitan comprender la relación entre los medios de comunicación y la discriminación étnico-racial en nuestro país. La dimensión institucional de los medios de comunicación hace referencia, principalmente, a su vinculación con las dinámicas de los sistemas económicos y políticos de la sociedad en la que se insertan. Condicionados por estos sistemas, los medios funcionan, en muchos casos, como una empresa mercantil con el principal objetivo de incrementar réditos económicos, y como un agente político en tanto promueve determinadas ideologías e influye activamente en las dinámicas de la política (Ortega, 2006). Respecto a esta primera dimensión, Orozco menciona que “por lo general, la televisión ha estado aliada con el poder político establecido, no con las audiencias, y se va petrificando, además, como una de las empresas puntales del mercado” (Orozco, 2001: 161).

Estos condicionamientos económicos y políticos, sumados a las relaciones de poder históricamente configuradas en la sociedad, han traído como resultado enormes inequidades en cuanto al acceso, posesión y participación de los diferentes grupos de la sociedad a los medios de comunicación (Shohat

14 Es importante acotar que no todas las mediaciones ejercen el mismo “poder” en el proceso de producción de sentido. Casi siempre un tipo de mediación o una combinación de ellas es la que predomina frente a las otras. Las mediaciones, además, pueden reforzarse o neutralizarse mutuamente: “a veces algunas mediaciones se refuerzan, por ejemplo cuando TV y familia comparten percepciones del mundo y aspiraciones sociales. Otras veces, algunas mediaciones se neutralizan debido a que provienen de instituciones sociales muy diferenciadas en las que no hay mucho en común en sus respectivas esferas de significación” (Orozco, 1991b: 151). Ciertamente, dependiendo de la audiencia y de sus particulares contextos de recepción, se puede determinar la existencia de unas mediaciones más centrales que otras.

y Stam, 2002; León, 2010)¹⁵. No obstante, la marcada monopolización de los medios en manos de los grupos dominantes y el consecuente funcionamiento dentro de las lógicas mercantiles, han permitido no solamente la hegemonía de los sistemas de valores, estéticos, sensitivos e ideológicos de estos grupos, sino también les ha permitido tener y hacer uso del poder simbólico de representar mediáticamente a los grupos dominados o subalternos (Cebrelli y Rodríguez, 2013). Como lo menciona Stuart Hall:

El poder tiene que entenderse aquí en términos culturales o simbólicos más amplios, incluyendo el poder de representar a alguien o algo de cierta forma dentro de cierto “régimen de representación”. Incluye el ejercicio del poder simbólico a través de las prácticas representacionales: poder de marcar, asignar y clasificar. La estereotipación es un elemento clave en este ejercicio de violencia simbólica (Hall, 2013: 431).

En ese sentido, “la representación de la diferencia es siempre política y su intención es de naturaleza ideológica” (Cebrelli y Rodríguez, 2013: 49). Sin embargo, ¿cuál es la implicación social de las representaciones mediáticas sobre los grupos históricamente discriminados? Las explicaciones de las restantes tres dimensiones de los medios de comunicación nos permiten aclarar esta interrogante. La dimensión tecnológica tiene que ver con los recursos técnicos y con la capacidad de representación que los medios disponen. Los recursos técnicos que cada medio de comunicación dispone constituyen herramientas determinadas culturalmente y que al utilizarse entran inevitablemente en el juego semántico de enfatizar determinados sentidos y encubrir otros. Como lo describe Orozco:

Todos los recursos técnicos están culturalmente determinados y son más bien formas mediante las cuales se producen asociaciones específicas, que luego se encadenan para producir un discurso audiovisual concreto. La representacionalidad televisiva, entonces, deja de ser un mero recurso técnico, inherente al medio, neutral, para ser un recurso de significación del discurso televisivo y, por supuesto, no neutral (Orozco, 1991b: 108).

En el caso de la radio, por ejemplo, sus recursos técnicos disponibles, como el fondo musical, los efectos de sonido, silencios o pausas, entre otros, funcionan de manera articulada en la construcción de representaciones y sentidos sobre múltiples y diversos ámbitos de la sociedad.

Son justamente estos recursos técnicos, en conjunto con sus posibilidades electrónicas para la apropiación y transmisión de contenidos, lo que permite que los medios de comunicación posean un alto grado de “representacionalismo” (Orozco, 1991a). Es más, de acuerdo con autores como Feliz Ortega, los medios constituyen, actualmente, la principal plataforma de producción y reproducción de representaciones y discursos sobre la sociedad, y sobre los diversos grupos culturales que la componen:

15 Al respecto, Christian León indica que “Siguiendo la lógica de la colonialidad del poder y del conocimiento, la invención tecnológica, la innovación cultural, la creación de modelos narrativos y la producción industrial quedan del lado de las sociedades euroamericanas del primer mundo; mientras la aplicación tecnológica, las franquicias culturales, a adaptación de modelos y el consumo mediático quedan del lado de las poblaciones periféricas del planeta” (León, 2010: 47). Adicionalmente a este proceso macro, en las poblaciones periféricas se da un tipo de colonización interna, donde los indígenas, poblaciones con diversidad sexual, personas con discapacidad, y demás grupos que pertenecen a lo que Shohat y Stam denominan “cuarto mundo” (Shohat y Stam, 2002: 51), quedan despojados del acceso o tenencia de los medios de comunicación, y en el mejor de los casos llegan a ser participantes esporádicos de los mismos.

Los medios de comunicación han logrado convertirse en instrumentos destinados a representar cualquier ámbito o manifestación social y política. (...) han incorporado a sus estructuras otras instancias e instrumentos de representación que operaban al margen de ellos, transformándose en corporaciones que ejercen el control de gran parte de las expresiones y representaciones de la sociedad. En la actualidad, son ellos los que disponen de los recursos más eficaces para que la sociedad pueda reconocerse. No basta ya con que cualquier medio de comunicación se haya convertido en una plataforma a la cual se incorporan cada vez más productos. El objetivo es más ambicioso: se trata de subordinar a la lógica de los medios cualquier otra modalidad destinada a producir representaciones de la sociedad (las encuestas, los libros de historia, el ensayo, las novelas, las investigaciones sociales...) (Ortega, 2006: 39-40).

El hecho de que los medios constituyan actualmente la principal plataforma para representar a los diversos grupos y sectores de la sociedad, implica que tienen el poder de sobrevisibilizar o invisibilizar determinados grupos y de configurar determinadas representaciones e imaginarios sobre estos (en desmedro de otros). Jhon Thompson, determina que el poder simbólico se encuentra, en gran medida, concentrado en los medios de comunicación, en tanto “medios de producción y transmisión de las formas simbólicas significativas” (Thompson, 1998: 34).

Sobre la dimensión discursiva de los medios es importante destacar su tendencia a propender hacia el lenguaje visual, subordinando el lenguaje escrito o hablado a sus reglas y dinámicas propias (Barbero y Rey, 1999; Mirzoef, 2003). De acuerdo con Mirzoef, esta tendencia se enmarca dentro del cambio cultural que se viene dando a partir del advenimiento de los medios audiovisuales, en donde “el mundo como texto ha sido sustituido por el mundo como imagen” (Mirzoef, 2003: 25).

Al respecto, cabe mencionar que los códigos visuales, a diferencia de los utilizados dentro del lenguaje escrito u oral, “tienen una base material más universalizada y requieren de un menor esfuerzo o aprendizaje para ser entendidos” (Orozco, 1991b: 108). El discurso audiovisual, al ser fundamentalmente denotativo, permite que las huellas de su particular encodificación puedan ser borradas o encubiertas, haciendo que el código utilizado en su estructuración difícilmente sea percibido por la audiencia (Orozco, 2001b). Es por ello que, actualmente, la imagen constituye la principal evidencia de lo “real”, haciendo verosímiles las representaciones que con ella se presentan, y desde ahí naturalizando las creencias e ideologías que lo subyacen. De tal manera, “la tv no solamente tiene la capacidad técnica de representar el acontecer social sino también de hacerlo verosímil, creíble para los televidentes. Y es precisamente esta combinación de posibilidades técnicas del medio televisivo lo que le permiten naturalizar su discurso ante los propios ojos de la audiencia” (Orozco, 1991a: 2).

No obstante, los medios de comunicación no solo naturalizan discursos sino también “visibilizan lo naturalizado de la sociedad, hasta fundar la ilusión de realidad que opaca todo el proceso productivo” (Cebrelli y Rodríguez, 2013: 93). En ese sentido, los medios “instalan mitos que recogen una serie de representaciones flotantes y le dan cierta figuratividad” (Cebrelli y Rodríguez, 2013: 95). Esto produce que las audiencias, en muchas ocasiones, tiendan a confundir las representaciones mediáticas con la realidad¹⁶, lo cual

16 Patrick Charadeau menciona al respecto: “en la medida en que construyen una organización de lo real mediante imágenes mentales, las representaciones transmitidas por los discursos [mediáticos], están incluidas en la realidad, incluso llegan a ser consideradas la propia realidad” (Charadeau, 2013: 56).

acentúa la identificación del sujeto con el medio y fortalece el contrato que une audiencia y medio. No obstante, en este caso, “el contrato ya no se funda en la creencia o en el entendimiento, sino en la visión” (Cebrelli y Rodríguez, 2013: 93). De tal manera, las representaciones mediáticas que se plantean sobre el “otro”, principalmente las que se presentan mediante los códigos visuales, tienen la potencialidad de que sus sentidos o su ideología subyacente, sea asumida como natural o incuestionable.

Por último, la dimensión propiamente mediática de los medios de comunicación hace referencia a los formatos, géneros, parrillas de programación, canales, franjas horarias y demás dinámicas propias de los que dispone cada medio, frente “a los cuales se despliegan hábitos y costumbres que culminan en el establecimiento de las estrategias y ritualidades de las audiencias” (Orozco, 1991a: 6). La combinación de sus capacidades técnicas de inmediatez, de provisión de imágenes, secuencias narrativas y énfasis discursivo, permiten a los medios de comunicación, en especial a la televisión, hacer asociaciones que no obedecen a una lógica tradicional de la narración oral o escrita, configurando a la apelación emotiva como un recurso televisivo de suma importancia (Orozco, 1991a).

Todos estos recursos técnicos y discursivos, permiten a los medios plantear determinados sentidos como los predominantes, proponiendo de antemano una lectura, entre las posibles, como la preferente (Hall, 1980). Es decir que, si bien los discursos mediáticos son polisémicos, y en tanto mediaciones, permiten la producción de sentidos, también se encuentran codificados de tal forma que promueven unas lecturas y tienden a desechar otras.

Además, si bien el texto mediático codifica una serie de competencias lingüísticas, ideológicas y culturales, en base a un imaginario “lector modelo”, que no necesariamente se corresponde con el lector “real”, no se limita a esperar que este exista, sino que también actúa para su construcción (Eco, 1992). Es decir, “un texto no sólo se apoya en una competencia: también contribuye a producirla” (Varela, 1999: 147). En el caso de los textos o discursos mediáticos, este proceso es aún más pronunciado, debido a la sistemática reiteración de un cierto tipo de mensajes como a la capacidad de llegar a una amplia audiencia. En ese sentido, y tal como lo plantea María Cristina Mata, los medios de comunicación “también contribuyeron a la construcción, de determinados públicos y audiencias en el proceso de consumo”¹⁷ (1999: 287).

A pesar de todos estos condicionamientos de sentido o mediaciones que los propios medios de comunicación plantean, las audiencias tienen la capacidad de resignificar y apropiarse activamente de las representaciones mediáticas, produciendo sentidos que, si bien “no son autónomos completamente de los propuestos por los medios, tampoco está restringido a eso” (Orozco, 1997: 28). El investigador de audiencias, David Morley, menciona al respecto:

17 Todas estas particularidades que se desprenden de las dimensiones de los medios de comunicación, nos permiten afirmar, en concordancia con Cebrelli y Rodríguez, que las representaciones mediáticas poseen un conjunto de características y dinámicas propias que las definen como un tipo particular y específico de representaciones sociales (Cebrelli y Rodríguez, 2013).

Los usos creativos de las tecnologías de la comunicación se deben entender como usos que operan sobre las bases establecidas por las imágenes dominantes de esas tecnologías, imágenes presentadas a través de los discursos (estrategias) de las poderosas instituciones de diseño, marketing y publicidad. Esto nos devuelve, en cierto sentido, a Bourdieu quien nos recuerda, desde luego, la naturaleza profundamente estructurada e histórica del proceso a través del cual los recursos mismos (tanto simbólicos como materiales) que emplean los consumidores para crear sentido están distribuidos de manera inequitativa y desigual entre diferentes categorías de personas. Por lo tanto, si bien el consumo puede considerarse siempre un proceso activo, no podemos olvidar que también es un proceso que siempre se desarrolla dentro de restricciones estructurales (o contra ellas). Esta es su dialéctica (Morley, 1996: 316).

De tal manera, como señala Orozco: “las audiencias son sujetos comunicantes, capaces de realizar escuchas, lecturas y (tele, cine) videncias inteligentes, críticas y productivas, aunque también – como sugiere Kaplún – capaces de ‘enchufarse’ al televisor para desenchufarse del mundo y de colgarse al walkman para aislarse del entorno y entrar en una especie de autismo” (Orozco, 1997: 27).

Los medios de comunicación constituyen uno, entre varios, agentes de socialización. La escuela, la familia, el barrio y el espacio público, entre otros, son instituciones sociales que delimitan, refuerzan o neutralizan la influencia de los medios de comunicación en la sociedad. Por tanto, “la autonomía de la audiencia es una autonomía relativa, ya que si bien tiene cierta libertad y creatividad, por ejemplo para resemantizar los contenidos y formas mediáticas, lo hace siempre dentro de ciertos límites y condiciones que no son de su propia creación y que escapan a su control” (Orozco, 1997: 28-29).

En el marco de la teoría decolonial, la conceptualización sobre multimediaciones permite entender el rol de los medios de comunicación como agentes activos y fuentes principales de representaciones y discursos sobre el “otro”, en el caso particular de esta investigación, sobre el indígena. Los massmedia disponen de mecanismos sensitivos, cognitivos e ideológicos que permiten y promueven la naturalización de sentidos e ideologías específicas sobre esos grupos.

A nivel metodológico, este fenómeno mass-mediático es posible comprenderlo a través de un estudio diacrónico que analice los discursos hegemónicos desarrollados hacia los indígenas, desde la colonial hasta la actualidad, dentro de los contextos socioeconómicos y políticos en que se han desarrollado. Los capítulos siguientes van en esa dirección.

7. SISTEMATIZACIÓN Y ANÁLISIS DE DATOS

7.1. CONTEXTUALIZACIÓN HISTÓRICA DE LAS POBLACIONES INDÍGENAS

La contextualización histórica permite Identificar y conocer la experiencia acumulada de los pueblos y nacionalidades indígenas durante las diferentes etapas de conformación del país. A la vez, visibiliza los elementos constitutivos de su percepción real como sujetos sociales. Siguiendo a Eric Hobsbawm, 1998, vivimos dentro de un continuo en el cual el presente nos posiciona en un lugar concreto respecto al pasado y a las relaciones que existen entre el pasado, el presente y el futuro. Así, la construcción histórica “no es solo la herencia recibida, sino la conciencia formada a partir de la experiencia de nuestro propio actuar” (Aróstegui, 2004: 63).

Para la elaboración de este capítulo se ha indagado en documentos y archivos de fuentes secundarias en busca de información relevante que de cuenta de las diversas etapas históricas de los pueblos y nacionalidades indígenas del Ecuador.

Son tres épocas a partir de las cuales se referencia la construcción histórica de pueblos y nacionalidades: Precolombina, colonial y republicana-contemporánea. Mismas que procederemos a sintetizar a continuación.

7.1.1 ÉPOCA PRECOLOMBINA

Los hallazgos arqueológicos en los territorios del actual Ecuador “revelan la existencia de un sustrato cultural común que se extendió en sucesivas oleadas culturales a lo largo y ancho de la región ecuatorial” (Lozano, 1991: 19). Éstos son evidencia tangible de la existencia de poblaciones y comunidades con diversos procesos de organización social y, por lo tanto, de construcción identitaria en el Ecuador, antes de la llegada de incas y españoles.

Para la investigadora Estelina Quinatoa (2017), la larga etapa precolombina de aproximadamente 12000 años es conocida por medio del legado que nos dejaron nuestros ancestros milenarios en contextos funerarios, que gracias a su cosmovisión sobre la vida y la muerte constituyeron lo que hoy conocemos como patrimonio cultural prehispánico, concebido también como patrimonio arqueológico. Mismo que,

(...) al ser analizado y estudiado desde diversas visiones interdisciplinarias como la antropología, arqueología, etnografía, la historia, la etnohistoria, la cosmovisión andina, el simbolismo y también lo que hoy podemos conocer de las vivencias y prácticas de las culturas actuales reconocidas como nacionalidades y pueblos indígenas, quienes continúan con los principios y vivencias heredadas de sus ancestros, puede acercarnos a las formas culturales prehispánicas. El aporte de las sociedades milenarias es contundente y definitivo en ciencias y tecnologías que continúan vigentes en la actualidad en nuestro medio, y presentan la alternativa para la permanencia humana como es el caso de los productos agrícolas que fueron domesticados y cultivados hasta la actualidad como: la calabaza, el fréjol, el maíz, la quinua, la papa, etc. (Quinatoa 06/09/2017)

Los primeros asentamientos permanentes de población, en el territorio del actual Ecuador registra “un origen semejante al de otros pueblos americanos, los cuales se cree que llegaron de Asia cruzando el Estrecho de Bering en épocas aún más remotas y desde allí fueron desplazándose hacia el sur” (Guamán, 2015: 26). Los estudiosos de la larga historia precolombina la dividen en cuatro fases¹⁸: Paleolindio¹⁹, Formativo²⁰, Desarrollo Regional²¹ y de Integración²². En estos períodos se evidencia la

18 Sin embargo, estos “períodos no son absolutamente fijos; entre cada uno existen naturalmente transiciones, o sea etapas intermedias; tampoco podemos, en el estado actual de las investigaciones ecuatorianas, asegurar que estas divisiones temporales tengan exactamente el mismo valor tanto en la costa como en la sierra o región amazónica” (Holm & Crespo, 1980: 57).

19 Período Paleolindio o Precerámico que comprende desde 9000 antes de Jesús Cristo (a. de J.C) hasta 3500 a. de J.C. (Holm & Crespo en: Salvat, 1980: 58)

20 Período Formativo desde 3500 a 3200 a de J.C - 500 a. de J.C. (Holm & Crespo en: Salvat, 1980: 58)

21 Período de Desarrollo Regional 500 a. de J.C – 500 después de Jesús Cristo (d de J. C.) (Holm & Crespo en: Salvat, 1980: 58)

22 Período de Integración 500 d. de J.C hasta la invasión española en el siglo XV (Holm & Crespo en: Salvat, 1980: 58)



conformación y permanencia de diversos pueblos y comunidades indígenas²³, que conformaron culturas milenarias heredándonos el desarrollo de diversos factores como la alfarería, la utilización del fuego, el desarrollo de técnicas agrícolas, la navegación, la metalurgia, la agricultura, el tejido, entre otros.

A esta periodización se debe añadir la etapa de expansión del incario a la región de lo que es actualmente el Ecuador, la cual representó un impacto en el devenir de la vida y los sistemas culturales, sociales, políticos, económicos, religiosos, simbólicos y rituales que los pobladores precolombinos habían desarrollado hasta este contacto²⁴ (Holm & Crespo, 1980).

En estas sucesivas fases es posible observar diversas formas de organización social cuyos asentamientos se convirtieron en centros ceremoniales, ligados al desarrollo de complejos sistemas agrícolas (Guamán, 2015). Así podemos citar, por ejemplo, grupos humanos que se acentaron en lugares como las Vegas o el Inga que constituye el origen de esta periodización, y “que se inició al final de la última glaciación y se extendió hasta el año 4.200 a.C.” (Guamán, 2015: 28). Los vestigios encontrados en estos lugares son el registro de los primeros seres humanos que habitaron en esta región. En ellos, la caza y la recolección fueron las formas más comunes de aprovechamiento de los recursos naturales. “Las necesidades de alianza, de reciprocidad y de intercambio también crearon condiciones para el desarrollo de la autoridad. Entonces, las necesidades sociales, como entrada al sistema, dieron como resultado la evolución del sistema socioeconómico” (Bender, 1978: 215).

La domesticación de las plantas permitió a las poblaciones que habitaron en los territorios del actual Ecuador el dominio de su hábitat. En el periodo formativo²⁵ la gestión agrícola²⁶ permitió a los grupos humanos “a permanecer más tiempo en el espacio donde estaban sus tierras cultivadas, para el cuidado de las chacras. Momento en que las familias coexisten en un solo territorio, permitiéndoles organizarse de mejor manera, con una jefatura posiblemente femenina, con roles específicos para hombres y mujeres” (Quinatoa, 2009: 21).

23 En el presente documento se estudia la representación mediática de los pueblos y nacionalidades indígenas ecuatorianos, es por ello que debido a la diversidad de conceptos y términos que han sido utilizados para nominar a estos colectivos, como los son: “aborígenes”, “nativos”, “naturales”, entre otros, algunos de ellos ambiguos y cargados de connotaciones negativas producto del orden colonial, se ha decidido utilizar el término indígena con el principal objetivo de reflejar la diversidad que caracteriza a las comunidades que se han asentado e interactuado en el territorio ecuatoriano. Si bien este término también tiene rasgos coloniales, el mismo a través de la historia y los procesos de lucha se ha ido resignificado, alcanzando connotaciones culturales e identitarias que en la actualidad reflejan la riqueza y diversidad social, cultural, política y económica que los pueblos y nacionalidades indígenas han poseído durante su historia (Ayala, 2008; Bonfil, 1975; Muratorio, 1994).

24 Se debe tomar en cuenta que el bagaje histórico y sociocultural vivido por los habitantes precolombinos ecuatorianos fue extenso, por ello si bien la conquista Inca es un hito histórico, en la periodización representa temporalmente una etapa muy corta, debido a que el tiempo de los Incas duró aproximadamente unos setenta años, es decir “esta conquista llegó a duras penas a consolidarse en la sierra, mientras que en la costa y en la región amazónica no tuvo ninguna influencia” (Holm & Crespo, 1980: 58).

25 Entre las culturas que existieron en este periodo se encuentra: Valdivia, Machalilla, Chorrera en la costa. En la sierra se encuentra Cerro Narrio y Cotocollao (Holm & Crespo, 1980).

26 “Las ventajas que proporcionó la agricultura, sobre todo desde el punto de vista de la producción mayoritaria de alimentos, pesaron favorablemente en estas sociedades” (Guamán, 2015: 42).

Para Judith Prieto de Zegarra (1980) a partir de sus estudios sobre este período plantea que la mujer fue la iniciadora de la agricultura, ocupándose de la siembra, la recolección y la conservación de los alimentos. En este período inicia el intercambio de productos y conocimientos, que permitió establecer sistemas de comercio entre los pueblos andinos y los mesoamericanos (Quinatoa, 2009)²⁷. De igual manera, es en este periodo donde se evidencia que las culturas de la costa y las que estuvieron ubicadas a las orillas de ríos desarrollaron la navegación.

Con respecto a la Amazonía, en este período, se establece que:

Las evidencias tempranas del desarrollo de una sociedad compleja ocupan un amplio territorio a lo largo de la cuenca del Mayo Chinchipe, y muestran la capacidad adaptativa y el poder creativo que tuvieron los pueblos asentados en la Alta Amazonía. Su interacción con los pueblos de la baja Amazonía, la Sierra y de la costa del Pacífico es muestra de su integración a la cosmología andina, así como del poder de comunicación y de transmisión de sus ideas y tecnologías sobre un amplio territorio aparentemente inhóspito (Valdéz, 2013: 222).

Posteriormente, con la constitución de los cacicazgos y señoríos étnicos en la región interandina, litoral y amazonia se originaron formas iniciales de organización social, política, simbólica y ritual desarrolladas principalmente en el período de Desarrollo Regional²⁸ (Salazar, 1984). A las diferentes culturas del Desarrollo Regional se las clasificó como señoríos:

(...) sin duda basados sobre todo en las líneas de parentesco y en que dentro de ellas existieron ya varias especializaciones tales como tejedores, alfareros, lapidarios, comerciantes o tratantes, agricultores, cazadores, etcétera, sin que nos sea posible determinar rangos para cada uno de los grupos ocupacionales, pero es obvio que el “señor” con mando y los sacerdotes (shamanes o curanderos) ocuparon las jerarquías más destacadas (Holm & Crespo, 1980: 194).

Durante este período “se desarrollaron sociedades estratificadas, y dedicadas a lo político - religioso, donde una sola persona representaba las especialidades del conocimiento de la salud, oficiaba los ritos para obtener la armonía y protección de la Madre Tierra” (Quinatoa, 2009: 34). La estratificación social aportó al establecimiento de lazos, uniones y filiaciones, algunas veces por pretensiones territoriales y otras por expansiones comerciales, constituyéndose en una de las principales características del Período de Integración²⁹. Lo cual permitió el fortalecimiento de los señoríos étnicos y cacicazgos, así como también las alianzas que varios grupos culturales establecieron para configurarse como verdaderos estados (Bravomalo, 1992; García 2014).

27 Así por ejemplo, “las Culturas Machalilla, Valdivia y Chorrera (en la costa) tenían una economía arcaica y una tecnología incipiente, condiciones que fueron cambiando con la implementación de nuevas formas de agricultura, el mejoramiento de los artefactos líticos destinados a la molienda y la elaboración de implementos de cerámica, la mayoría de ellos creados con fines religiosos o para la elaboración y el almacenaje de alimentos” (Guamán, 15: 43)

28 Entre las culturas que existieron en este periodo se encuentra: Jambelí, Guangala, Bahía, Jama Coaque y La Tolita en la costa. En la sierra: Tuncahuán, Negativo del Carchi. En la Amazonía: Cosanga-Pillaro y Upano (Holm & Crespo, 1980).

29 Entre las culturas que existieron en este periodo se encuentra: Milagro-Quevedo, Atacames, Chirije y Manteña Huancavilca en la costa. En la sierra: Paltas, Cañarís, Puruhá, Panzaleo, Caranqui y Pastos (Holm & Crespo, 1980).



Las diferentes culturas de este período “vivían en caseríos, formando así una familia ampliada o núcleo familiar que tenía su líder. Estos grupos no estaban aislados, a más de participar en la satisfacción de sus necesidades, también colaboraban con otros grupos familiares emparentados que ocupaban zonas vecinas” (Quinatoa, 2009: 49). Según Frank Salomon (1980), la composición social de las poblaciones de este periodo estaba constituida por la élite indígena como primer grupo: compuesto por los señores étnicos y sus parientes, quienes percibían un tributo en mano de obra para el trabajo de sus tierras (en el caso de caciques y principales), disponían de varios grupos familiares yanás y mindaláes y se evidencia prácticas de poligamia en la conformación del núcleo familiar.

Un segundo grupo lo componían los artesanos y los comerciantes, que tenían un trato diferencial en el interior del curacazgo en tanto no tributaban en mano de obra. En el tercer rango se situaba la población común, que constituía el grupo mayoritario que conformaba la llajtakuna, cuyos integrantes tributaban a su señor en mano de obra y en producto (Guamán, 2015: 112).

El nivel inferior de la pirámide social lo ocupaban las yanás, que eran la “población de sirvientes, que sufrían limitaciones en su libertad personal, dependían de su señor, pero no integraban un grupo de parientes ampliado y no tenían acceso a ningún medio de producción” (Guamán, 2015: 112). Sin embargo:

En la historia aborígen de América, frente a esta última información donde la mujer queda subordinada a los designios masculinos, existen otros datos que nos indican una realidad cultural de distinto calado. En esta zona andina, en contraposición con las culturas mesoamericanas a decir de los cronistas, se han dado sistemas de parentesco matrilineales³⁰ donde si el señor no tenía descendencia, heredaba el hijo de su hermana. En los Ayllus por ejemplo (familia o grupo social extenso, con una base territorial) existía un Consejo de Matronas que elegían al jefe del clan; esto no es de extrañar si tenemos en cuenta [que] es la mujer la que sustenta la descendencia familiar (Robles, 2014: 97)

Los diversos procesos de estratificación fueron configurados a partir de la convivencia y su relación con los conflictos y guerras que los diversos cacicagos mantuvieron:

(...) pues con estos eventos, el trabajo se volvió forzoso, la productividad obligatoria y los prisioneros de guerra se convirtieron en esclavos, una clase muy inferior. Se creó entonces una sociedad dominada por guerreros y jefes, cuyas posiciones se volvieron hereditarias (Dussán de Reichel, 1992, 19-20).

La desigualdad generada por la estratificación social cambió los modos de vida de los grupos dominados, alterando sus condiciones materiales de existencia. Así, los individuos de la élite mantenían mejores condiciones de salud que los del estrato inferior, “puesto que en una alta jerarquía la situación política y socioeconómica de un individuo, les daría acceso a recursos y bienes que les permitirían tener la adecuada alimentación y, con ello, en general, condiciones de vida mejores” (Márques, 2012: 222). Condición que ocasionó que las sociedades ubicadas en la base de la pirámide social reconozcan

30 “Lo que implica la fuerza que estas mujeres transmitían a su grupo de parentesco y por tanto a su ayllu, siendo como indica Prieto de Zegarra en palabras de Ricardo Latchmann, la abuela materna la fundadora del linaje” (Robles, 2014: 97)

o ignoren el liderazgo de las jerarquías de las posiciones más altas, lo cual, a la llegada de los Incas a los territorios³¹, permitió la generación de nuevas alianzas de lucha o resistencia con los pueblos que habitaban y gobernaban el territorio desde hace mucho tiempo atrás y que no quisieron someterse a sus imposiciones (Ayala, 2008; Lozano, 1991; García, 2014; Guamán, 2015; Salazar, 1984).

Se conoce que en el siglo XV, el Inca³² Túpac Yupanqui y, posteriormente su hijo Huayna Cápac buscaron expandir su dominio en los Andes, para constituir el Tahuantinsuyo³³ que llegó “desde el Sur de Colombia hasta el centro de Chile, incluyendo gran parte de los territorios que hoy constituyen las repúblicas de Colombia, Ecuador, Perú, Bolivia, Chile y Argentina” (Quinatoa, 2009: 55). Al conquistar el territorio del actual Ecuador, el Inca Túpac Yupanqui contó a su mando con un enorme ejército, sin embargo, la resistencia que encontró logró repeler a su milicia (Ayala, 2008; Lara, 1980; Salvat, 1985). Las guerras y anexiones al Tahuantinsuyo se dieron durante varios decenios³⁴.

A la llegada del ejército Inca al territorio del actual Ecuador los señoríos estaban distribuidos de la siguiente manera: “en el extremo norte, los quillacingas y los pastos; entre los ríos Chota y Guayllabamba, un conjunto de señoríos relacionados entre sí, los más importantes de los cuales fueron los caranquis, los cochasquíes, los otavalos y los cayambis” (Guamán, 2015: 115)³⁵. El señorío de Quito de aquel tiempo era un tiánguez³⁶, es decir un lugar de intercambio y negociación. En el Sur se encontraban

(...) los panzaleo, los píllaro, los sigchos y los puruháes. Al sudoeste de Quito (zona tropical) tuvieron mucha importancia los yumbos. Los cañaris se establecieron desde el nudo del Azuay hasta el sur. Y, en el extremo austral de su territorio, se hallaban las paltas. En la Costa, destacaron los señoríos de la Tolita y Atacames. El más importante en Manabí fue el manteño. En la provincia del Guayas se asentaron los huancavilcas, los punáes y los chonos. Y, en la región amazónica, vivían los quijos y los jíbaros (Guamán, 2015: 115)

La resistencia de las poblaciones ubicados al sur de los territorios del actual Ecuador, la llegada del ejército Inca, fue poca, sin embargo, cuando entraron a territorios de los Cañaris, encontraron resistencia, replegándose a los que hoy es Saraguro, donde esperaron la llegada de refuerzos para contra atacar.

31 Los Incas fueron un pueblo originario de las actuales repúblicas de Bolivia y Perú. Si bien establecieron en dicho territorio su hábitat, al igual que sus estructuras políticas, económicas, sociales y culturales, su afán expansionista generó cruentas guerras sobre todo con los grupos humanos que habitaban la región norte del continente (Ayala, 2008).

32 “(...) al momento que surgieron los incas, en el siglo XV de nuestra era, había en los andes un conjunto -todavía difícilmente precisable tanto en su número como en su alcance territorial- de grupos étnicos con disímil grado de organización política” (Pease, 2007: 24).

33 El Tahuantinsuyo fue el territorio en donde se asentó el Estado Inca, espacialmente este territorio ocupó lo que hoy en día es Colombia, Ecuador, Perú y Bolivia. Este estaba dividido en cuatro Suyus (regiones): Chinchaysuyo, Antisuyu, Contisuyo y Collasuyo. El Ecuador para ese tiempo estaba bajo la administración del Chinchaysuyu.

34 El valor de los Incas orejones no se observa en su capacidad de creación, sino en el desarrollo de estrategias para difundir y organizar los conocimientos de los territorios conquistados, su organización administrativa, su registro para llevar cuentas y estadísticas, sus leyes, aplicación de justicia, su logística interna para la distribución de territorio, almacenamiento y distribución de alimentos y textiles (Zúñiga, 2006: 11)

35 En el anexo uno de esta investigación se detalla mayor información sobre el incario.

36 Al respecto se señala que “La importancia económica y geográfica del Quito aborigen se debió a su situación privilegiada en el núcleo de un extenso complejo vial, a la existencia de un activo y permanente centro de intercambio económico (tiánguez) y a su condición de residencia de los mindaláes, circunstancias todas ellas que coincidieron para hacer de él un enclave en donde concordaron factores económicos en el ámbito local e incluso interzonal” (Guamán, 2015: 115).



“Esta vez considerando la inmensa superioridad de los Incas, los Cañaris prefirieron pactar y someterse a las condiciones impuestas por estos. Después de esto Tupac Yupanqui fundó la ciudad de Tomebamba, actual ciudad de Cuenca, es en esta ciudad donde nacería Huayna Cápac” (Crespo, 2009: 17).

Diversas estrategias político-militares y hasta culturales permitieron a los Incas llegar a Quito. Este era un centro ceremonial de gran importancia en la región debido a su posición geográfica a a las diversas edificaciones existentes en la zona. Sobre estas “construyeron un centro administrativo, civil, religioso” (Quinatoa, 2009: 55). Lo que les movilizaba para lograr su objetivo de conquista era que consideraban al territorio ecuatorial como “la tierra del padre sol, tierra sagrada para los incas que se reputaban hijos del astro-dios³⁷” (Lara, 1980: 132). En este sentido, el Sol “como divinidad principal del Imperio era designado como representación total del Inca y por lo tanto de todo lo masculino, éste era regido por el Sol que a su vez regía a todos los ciudadanos del Imperio” (Robles, 2014: 100).

La presencia Inca en el actual Ecuador y en la región “trajo consigo una racionalización del sistema comunitario de producción preexistente y su integración dentro de una nueva forma de organización social” (Ayala, 2008: 11). El incario mantuvo a la comunidad como base de la organización social, en la cual cada “Ayllu”, representado por un jefe de familia, “debía autoabastecerse y entregar, además, contribuciones en productos o trabajo que eran administrados y registrados por los conquistadores” (Ayala, 2008: 11). De este modo:

Se incrementó el intercambio y se explotó la mano de obra para la construcción de caminos, sistemas de riego y otras obras orientadas a aumentar la producción agrícola y la comunicación entre los pueblos. Las castas dominantes de guerreros y sacerdotes vivían de la extracción de excedentes del trabajo de las comunidades, cuyo control político debió mantenerse a base de una fuerte represión. Así pues, el Estado inca se caracterizó por su eficiente organización, asentada sobre las relaciones comunitarias y por sus rasgos autoritarios (Ayala, 2008: 11)

El proceso de expansión Inca “no desterró formas de organización social y los rasgos culturales o religiosos preexistentes, sino que los mantuvo, insertándolos en el complejo sistema del Tahuantinsuyo” (Ayala, 2008: 11). Situación que apuntaló el proceso de estratificación social en el incario.

En este sistema es el Inca, hombre, el que va a regir todo el imperio, pero a su lado va a estar su contraparte, la Coya, una mujer que gobernaba los territorios junto a él desde lo más alto.

(...) con la dominación inca éste se estructuró jerárquicamente, lo que dio lugar a una clara diferenciación social. La reina se rodeaba de las mujeres de la aristocracia y la nobleza. La Coya aunque como se ha indicado ejerciera en momentos para todos y todas, era generalmente estimada como reina de las mujeres. Tenía autoridad para casar a las mujeres con los hombres que eligiese (Robles, 2014: 100)

37 El Ecuador se encuentra en la mitad del mundo, por ello en el solsticio de verano el sol cae perpendicularmente sobre varias zonas del territorio nacional. Los incas al considerarse hijos del dios sol, veían al territorio ecuatoriano como tierra sagrada por los motivos anteriormente descritos (Salvat, 1985).

Para el incario la figura de la Luna estaba relacionada con todo lo femenino y por ello se imponía sobre el resto de divinidades femeninas (Robles, 2014). De esta forma, la Coya “se veía como la descendiente de la Luna y por esa razón dominaba al resto de mujeres. Una vez al año, se realizaba un homenaje llamado Coya Raymi en el que la reina celebraba la jerarquía del poder que dominaba” (Robles, 2014: 100)³⁸.

La sociedad inca mantenía en la cúspide de la pirámide social a la realeza³⁹, seguido por los grupos de nobleza⁴⁰ de sangre⁴¹ y de privilegio⁴². En la mitad de la pirámide social se ubicaban los hatun runas⁴³. Finalmente, al final de la escala se ubicaban las poblaciones “mitimaes⁴⁴, yanaconas⁴⁵ y piñas, mamaconas y acllas⁴⁶, y las familias de todos ellos, quedaban reunidos un porcentaje muy significativo de gente que veía gravemente afectados sus intereses con la conquista inka. [Ocupando], todos ellos, en condición virtualmente esclavizada, la base de la pirámide social del imperio” (Klauer, 2000: 93).

La élite del incario, “aparte de consumir la producción de las tierras que se autoasignó, consumía parte de la producción alimenticia –agrícola, ganadera y pesquera– con la que tributaron los pueblos dominados (Klauer, 2000: 133). Según los registros históricos, la tributación fue obligatoria para las personas esclavizadas y mitimaes, a esto se suma la existencia de instituciones como la mita para la realización de obras⁴⁷.

(...) los trabajadores, como hatunrunas o como mitimaes, generaban primero el excedente que se almacenaba en las colcas, y luego recibían una parte de él durante su participación en la mita. En apariencia se trataba pues de la devolución de una parte de lo tributado. En verdad, sin embargo, quedaba muy bien disimulada una doble –y hasta triple –tributación (Klauer, 2000: 143)

38 “Pero las Coyas no fueron las únicas mujeres en ejercer gobierno ya que los cronistas nos describen pueblos que tuvieron una gran resistencia a la conquista inca y al frente de muchos de ellos estaban mujeres. Prieto de Zegarra habla de audaces mujeres de la resistencia y defensa del Cusco. La Señora de Ocaña defendió valerosamente su gobierno hasta caer ante el ejército imperial. Mamanchic logró salvar a su pueblo de la conquista Inca. Los indios de la ribera del río Quispe estaban capitaneados por una mujer, la Señora Quilago, la cual fue una gran luchadora contra la dominación inca²⁵. Fueron muchas las que estuvieron en pie de lucha contra el poderío incaico, defendiendo los derechos de sus pueblos y de esta forma intentando mantener una estructura organizativa propia que muy pronto se vería distorsionada si sucumbían ante los conquistadores incaicos, los cuales establecerían nuevas formas de poder” (Robles, 2014: 100)

39 Conformada por el Sapa Inca y las Panacas constituidas por las familias formada por toda la descendencia del monarca, excluyendo al sucesor en el poder (Silva, 1981)

40 Que era la clase privilegiada, estrechamente relacionada con el Inca (Silva, 1981)

41 Integrada por los numerosos parientes del Inca agrupados en ayllus incaicos, así como sacerdotes (Silva, 1981)

42 Formado por los individuos que el Inca incorporaba a su nobleza en premio de haber realizado una acción distinguida al servicio del imperio. En este grupo se incluía: los curacas que eran la máxima autoridad del grupo étnico y era el responsable de organizar a la población en una serie de tareas; guerreros, sacerdotes y administradores (Silva, 1981)

43 Que eran los ciudadanos comunes, constituían la base de la organización social del imperio y principal fuerza de trabajo, estaban agrupados en ayllus (Klauer, 2000)

44 Existieron de dos tipos. Los primeros eran poblaciones que se trasladaban a vivir en otro lugar con el carácter de colonizadores con privilegios y labores específicas. Los segundo eran poblaciones que habían sido conquistadas y esclavizadas, movilizadas para servir a los grupos dominantes (Caillavet, 1985).

45 Los yanaconas era gente que estaba en una situación inferior a la del pueblo en general, estaban al servicio del Inca y de los nobles por haber perdido sus derechos y obligaciones como súbditos del imperio (Silva, 1981).

46 Eran mujeres procedentes del tributo del pueblo. Vivían enclaustradas en el acllahuasi donde eran formadas para convertirse en vírgenes del sol o casarse con quien el Inca disponga. Las mamaconas eran sus tutoras y cuidadoras.

47 Fue una institución creada por culturas anteriores al incario en la cual, salvo en situaciones de emergencia, se utilizaba la mita para la construcción de obras que eran convocadas en los periodos entre siembra y cosecha, o durante los meses de descanso de las tierras. Esto es, sólo cuando ya estaba asegurado el abastecimiento alimenticio (Klauer, 2000:142)

Cabe señalar que en el incario se mantuvo y fortaleció los elementos que configuran la estructura simbólica andina⁴⁸, cuyo pensamiento “se manifiesta, a nivel cósmico, antropológico, económico, político y religioso en y a través de los principios de complementariedad⁴⁹, correspondencia⁵⁰, reciprocidad⁵¹ y ciclicidad⁵²” (Estermann, 2013: 5).

La presencia del incario en los territorios ecuatoriales de América duró 80 años, en los cuales debió negociar su presencia y aceptación con diversos pueblos, pero también resistencia aférrima de con otras poblaciones, razón por la cual traslado a poblaciones “mitimaes” de otros territorios y las ubicó en espacios estratégicos para fortalecer su presencia en estas tierras, fue “un periodo muy corto, no obstante, marcó definitivamente la vida y la cultura de las culturas del Ecuador prehispánico y que dejó una huella profunda en la cultura material, en la cerámica y en la metalurgia” (Quinatoa, 2009: 55), así como en algunas prácticas constituidas en patrimonios intangibles evidentes hasta nuestros días como celebraciones, ritos, lengua, entre otros. En este sentido:

Con el Imperio Inca asentado, la mujer no dejó de participar en tareas agrícolas, domésticas o económicas, intervino activamente en el comercio y fue la responsable de los tributos que se otorgaban en tejidos, esto la hizo parte activa en las relaciones económicas imperantes en la época (Robles, 2014: 100)

Con el arribo de las embarcaciones del reino de castilla, posteriormente llamados españoles, y el desmembramiento del Tahuantinsuyo entre 1532 a 1533 la dominación Inca disminuyó paulatinamente (Meyers 1998).

Antes de la llegada de los europeos, la población incaica no solo se encontraba dividida entre dos bandos sucesorios, sino que la zona norte del Imperio, particularmente, estaba siendo castigada por desconocidas enfermedades. Se trataba de la viruela y el sarampión, enfermedades traídas por los españoles en sus exploraciones a la costa peruana (segundo viaje de Pizarro), que gracias a la poca resistencia biológica de la población andina se convirtieron en pocos meses en

48 En este sentido, “en la estructura simbólica indígena andina, existen parámetros y principios que expresan lo más elevado de la forma de vida. Respetarse entre todos los elementos del planeta, convivir de manera colectiva, sin perder la individualidad” (Quinatoa, 2009: 44). Principios construidos desde la comunidad con sentido grupal donde “la dualidad, la tripartición, la cuatripartición son divisiones simbólicas que explican e integran los componentes del ‘uno’ y del todo” (Quinatoa, 2009:44).

49 El principio de complementariedad propone que “lo femenino siempre estará junto a lo masculino, las personas, animales, plantas, y demás seres. Lo masculino y lo femenino diferentes, pero complementarios para formar el ‘ser’ o ‘runa’ (ser humano) y conformar el todo integral, cósmico y holístico” (Quinatoa, 2009: 43)

50 El principio de correspondencia tiene que ver con “el cuidado y la conservación del equilibrio cósmico y espiritual a nivel del manejo de recursos, el aprovechamiento de los medios de producción (tierra, minerales, aire, agua, mano de obra) y las costumbres de consumo” (Estermann, 2013: 7). En el cual son corresponsables todos los miembros de la comunidad.

51 El principio de reciprocidad “expresa la ‘justicia’ equilibrada en las interacciones y transacciones de conocimiento, saberes, bienes, servicios, dinero y deberes. La trilogía ética andina –ama suwa, ama llulla, ama qella [“no seas ladrón, no seas mentiroso/a, no seas flojo/a”] – expresa en forma concentrada este principio al nivel de la ética social” (Estermann, 2013: 7). En este sentido es necesario destacar que en un principio, le era imposible al Inca disponer de la fuerza de trabajo necesaria de sus vecinos. Al empezar la expansión, la autoridad no se inició directamente, sino que se ejerció por medio de la reciprocidad y de la minka, palabra cuyo verbo minccacacuna (González, 1952) significa “rogar de alguno que me ayude prometiéndole algo” (Rostworowski, 2005: 17).

52 El principio de ciclicidad sostiene que “el pacha (espacio-tiempo) se manifiesta en forma de una espiral, una sucesión periódica de ciclos regidos por los ritmos astronómicos, meteorológicos, agrícolas y vitales” (Estermann, 2013: 8).

verdaderas epidemias, ocasionando la muerte de cientos de miles de personas a decir de los estudios de Noble David Cook (2005), incluyendo al entonces gobernante del Tawantinsuyo Huayna Cápac y su heredero al trono (Cabala et al., 2013: 108).

Su llegada a la región estuvo marcada por resistencias y alianzas con el incario que fueron resultado de los procesos de conquista de estos, así como por las luchas por la sucesión del heredero del Inca. “A partir de los hallazgos históricos, las denominadas guerras civiles o sucesorias no solo dividieron políticamente el Tawantinsuyo, sino que además causaron una gran mortandad y una comprensible crisis de legitimidad al interior del extenso imperio” (Cabala et al., 2013: 107)⁵³

La presencia del incario en la región y el proceso de conquista española constituyen dos momentos históricos que ha formado derroteros, imaginarios y proyecciones simbólicas de las poblaciones originarias. Así por ejemplo hasta la actualidad habita en el imaginario colectivo de las poblaciones andinas el mito del “InKarri”, el cual sugiere que con la muerte de Atahualpa se trunco el reino inca “y el retorno sería posible a partir de la reproducción del cuerpo desde la cabeza cercenada de Atahualpa (...) la cabeza del inca, según algunas versiones, estaría oculta en algún lugar del territorio andino (en España según otras) y estaría reconstituyéndose; cuando termine tal proceso tendría lugar el Pachakutik”⁵⁴ (Landa, 2008: 190). Lo cual ha provocado que exista una apropiación y resignificación de lo Inca en la recuperación de Atahualpa como símbolo de la identidad nacional.

7.1.2 ÉPOCA COLONIAL

El arribo de Colón y su tripulación a América en 1492 significó la imposición de un sistema económico, religioso, político y simbólico al que la historia denomina época colonial⁵⁵. Con su aparición “abrió el acceso de todo un continente a la expansión española, fundada en la ambición por el oro y el sueño católico de convertir al mundo a la fe cristiana” (Hall, 1992: 287).

Este régimen colonialista se caracterizó como “un sistema socio-económico coherente basado en una relación estructural de dependencia (Cardoso, 1973: 135), relación asimétrica entre la sociedad española y la sociedad indígena cuyas consecuencias perduran hasta la actualidad”⁵⁶ (Moreno, 1981: 229). Temática que profundizaremos más adelante.

53 “Hacia fines del siglo XV, los pueblos de lo que ahora es Ecuador enfrentaron la conquista de unos guerreros originarios del sur, los incas, que se habían asentado originariamente en el sur del actual Perú. Su rápida expansión militar y política se inició hacia 1200 con el legendario Manco Cápac. Túpac Yupanqui, soberano inca, inició la conquista de los pueblos del norte en las últimas décadas del siglo XV. Su táctica fue combinada. Por una parte recurrió a las acciones militares contra quienes resistían, pero optó también por la alianza y transacción. De este modo logró someter a los Paltas y Cañaris. Su hijo Huayna Cápac, que justamente había nacido en la capital cañari Tomebamba (actual Cuenca), continuó la conquista y consiguió dominar hasta las tierras de los Pastos. La resistencia más encarnizada la encontró en Caranqui-Cayambe. Luego del éxito militar, consolidó su triunfo casándose con una importante señora (Quilago) de Caranqui, con quien tuvo un hijo, Atahualpa. También los incas incursionaron en la Costa, pero su control ahí fue parcial. En la Amazonía la conquista no llegó a darse realmente” (Ayala, 2008: 11)

54 Pachakutik: “hecatombes que se producían cada cierto tiempo, según la tradición indígena” (Landa, 2008: 190).

55 Es importante destacar que las empresas de conquista españolas “fueron emprendimientos privados autorizados por la Corona de Castilla y el papado romano” (Maldonado, 2006: 81).

56 Este rezago colonial es lo que se conoce como colonialidad, en este sentido “El colonialismo es, obviamente, más antiguo, en tanto que la colonialidad ha probado ser, en los últimos 500 años, más profunda y duradera que el colonialismo” (Quijano, 2007: 93).



Debido a los rumores de grandes riquezas al Sur, desde Panamá zarpa un grupo de españoles encabezados por Francisco Pizarro, entre los que se encontraba Diego de Almagro y el capitán Bartolome Ruiz. En 1526 desembarcaron en las costas de la actual provincia de Esmeraldas (Alcina Franch, et al., 1976). A su llegada, fueron combatidos duramente por pueblos de la zona como los Tacames (Jeréz, 1891), por lo cual debieron abandonar la zona. Cinco años más tarde, Sebastián de Benalcazar llega a la misma bahía para iniciar con el proceso de conquista.

En diciembre de 1530 Pizarro zarpo de Panamá con el grueso de la fuerza expedicionaria: unos 180 hombres y 27 caballos; Almagro debía seguirlo después de reclutar a más españoles. Al llegar a la costa del actual Ecuador, Pizarro desembarcó con sus tropas y emprendió el camino a Tumbes, una marcha larga que estuvo sembrada de reveses, enfermedades y ataques de los naturales. Cuando por fin llegaron a Tumbes, comprobaron que el gran imperio incaico, cuya conquista ambicionaban, se encontraba en estado de conmoción, debatiéndose en una guerra de sucesión dinástica que había estallado al morir de viruela el emperador Huayna Cápac (la misteriosa epidemia había avanzado desde México y estaba diezmando a la población de los Andes centrales) (Williamson, 2013: 34).

Frente a la anterior anotación se puede establecer que las poblaciones del Abya Yala estuvieron en contacto y mantenían procesos de intercambio cultural. De ahí que, cuando los españoles fueron observados en los territorios por los pueblos ubicados en el actual Ecuador, se evidenciaban diversos tipos de conflictos que eran resultado de la progresiva expansión de incario (Ayala, 2008; Acosta, 2006; Moreno, 1981). La alianza entre españoles y pueblos precolombinos que rechazaban la presencia del incario en la región facilitó los procesos de conquista. Las referencias históricas señalan que las poblaciones que se aliaron al lado español lo habían hecho para liberarse del yugo incaico, un ejemplo de ello constituye la alianza establecida entre colonizadores y el pueblo Cañari (Ayala, 2008; Reyes, 1979)⁵⁷.

Pero también se aliaban “para pedir a los forasteros ayuda contra una de las dos fracciones en que fue dividido el imperio en la época de la llegada de Francisco Pizarro y sus huestes” (Espinoza Soriano 1972 en: Oberem, 1974: 263). El proceso de conquista de España sobre los pueblos del Abya Yala no fue una guerra entre españoles y poblaciones originarios, fue un complejo conflicto entre “el Tahuantinsuyu⁵⁸ [Estado Inca], los pueblos sometidos a este y los invasores [españoles]” (Salomón, 1990: 103)⁵⁹. De ahí que el dominio de un reducido grupo de representantes de la corona española sobre las culturas precolombinas y el incario fue producto, principalmente, de los conflictos internos de la América de ese tiempo y no por una supuesta “(...) superioridad militar o mayor desarrollo cultural

57 Es un hecho histórico el apoyo que recibieron los españoles por parte del pueblo Cañari, que para la época mantenía una férrea disputa territorial con el Estado Inca tras la invasión de éste a la región de Cañaribamba (en la actualidad provincias de Cañar y Azuay) (Ayala, 2008; Reyes, 1979).

58 El Tahuantinsuyu fue el territorio en donde se asentó el Estado Inca, espacialmente este territorio ocupó lo que hoy en día es Colombia, Ecuador, Perú y Bolivia. Este estaba dividido en cuatro Suyus (regiones): Chinchaysuyo, Antisuyu, Contisuyo y Collasuyo. El Ecuador para ese tiempo estaba bajo la administración del Chinchaysuyu.

59 “la conquista tuvo como escenario una aguda crisis interna del Tahuantinsuyu debido a la guerra civil, a que el sistema social, político y religioso se hallaba en transformación, debido a la expansión territorial, a la necesidad de redefinir una economía apta para los nuevos procesos productivos y a la rivalidad política que Quito y Tumibamba (Cuenca) mantuvieron con Cuzco” (Maldonado, 2006: 81-82)

de los europeos” (Maldonado, 2006: 81-82)⁶⁰. Situación que conflujo en la aceleración de procesos de unión entre las diversas facciones a través de diversas estategias, una de ellas las uniones sexuales, en este sentido:

Una vez desencadenadas las avalanchas de actos políticos de expansión y consolidación imperial española en América, el ayuntamiento sexual y sus secuelas reproductivas fue un fenómeno fatal empujado por las condiciones sociales de los nuevos órdenes (subyugación de pueblos indios, inmigración europea voluntaria, inmigración africana forzada), por los desequilibrios de género (mayorías inmigrantes varones, humillación y rapto de las indias), por lo que Malthus llamó “instinto poderoso” de procreación. La novedad de tres grupos humanos tan nítidamente distintos en lo cultural y lo fisiognómico, confluyendo, mezclándose, perturbándose unos a otros, tan súbita y brutalmente, arrojó sorpresas “híbridas” de todos tipos y en todas direcciones (López, 2008: 292).

Dicho fenómeno, debido a los códigos culturales vigentes en España de aquel entonces, apuntaló diversos procesos de de dominación en lo que se asignó “políticas racistas de segregación tanto espacial como social. Así, en una primera estancia la metrópoli intentó mantener separados los mundos indígena y español al establecer la separación entre la República de indio y la República de españoles” (Ribadeneira, 2001: 37). Para las poblaciones originarias esto ocasionó que:

Absorbido el shock de la invasión, el mundo andino mantuvo en su interior sus “patrones colectivos de acumulación”, siguiendo las reglas de “reciprocidad” y “redistribución”, pero acomodándose, al mismo tiempo, a los sistemas de “circulación mercantil” en cuanto a su relación con el mundo exterior de los ayllus y comunidades. En paralelo, coexistió una dualidad de las autoridades coloniales, quienes conformaron un sistema de facto, articulado con un sistema de “iure” [o de hecho]: la institucionalización se reflejó en un núcleo triangular, conformado por el corregidor o la autoridad civil, el cura o el representante eclesiástico y el jefe étnico o la autoridad indígena. Ese núcleo fue la pieza nodal de la “organización material de la vida colonial” y del llamado “Estado colonial” (Noejovich, 2009: 27-28).

La coyuntura sociopolítica provocó que irremediamente los dos mundos tengan que convivir en una relación interdependientemente y asimétrica; estableciendo “una estructura social compleja, donde el elemento racial jugó un papel predominante creando castas jurídicamente sancionadas y reconocidas por el Estado” (Quintero, 1990: 23). Al respecto se afirma que:

Se organiza con orientaciones racistas, desarrolla políticas y programas de exclusión, de desestructuración o de discriminación masiva, exige a los eruditos y los intelectuales que contribuyan a este esfuerzo, moviliza los recursos del derecho para afirmar sus categorías raciales, y estructura las instituciones en función de esas categorías (Wieveroka, 1995: 75).

60 Sin embargo, se debe tener muy en cuenta que en la conquista y en la Colonia se utilizó la tecnología bélica basada en el uso de la pólvora para la colonización del continente; hecho que sin duda alguna significó una ventaja militar de los colonizadores por sobre los pueblos conquistados (Acosta, 2006; Ayala, 2008).

Entre las diversas instituciones impuestas, destaca la esclavista, que funcionó y tuvo su mayor apogeo entre 1532 a 1541 (Arce, 2013)⁶¹. Durante este tiempo, la esclavización castigaba y sometía tratos inhumanos por igual a poblaciones originarias y afrodescendientes, a pesar de que jurídicamente se hacían distinciones. Danilo Arce señala un ejemplo que sucedía en la Real Audiencia De Quito:

En Quito (...), una ordenanza indica que si un esclavo escapaba por más de seis días le será cortado su miembro y testículos, y de hacerlo por segunda vez recibirá la muerte. (...) Es importante mencionar que si bien estos castigos jurídicamente estaban reservados a los esclavizados no significa que no se aplicaran a los indígenas. La diferencia que hacen los letrados, juristas, religiosos y el mismo monarca entre indio y negro no siempre es compartida por los conquistadores, quienes ven a ambos grupos como subhumanos, por los cuales no se necesita tener consideración alguna (Arce, 2013: 54).

La esclavitud hacia poblaciones originarias fue definitivamente abolida por la Corona española en el año de 1542 a través de las Leyes Nuevas⁶². Éstas se elaboraron luego de una etapa de debates entre esclavistas y defensores de indígenas (Arce, 2013; Clavero, 2002; Escobar, 2014). Uno de los defensores de indígenas más destacados en la etapa colonial fue el fray Bartolomé de Las Casas, de quien se considera que “fue su pensamiento el que impulsó las juntas previas de Valladolid las cuales dieron pie a las Leyes Nuevas” (Arce, 2013:55)⁶³.

Esta herramienta jurídica propició el acceso a diversos derechos a los indígenas, mismos que habían sido creados con una intención paternalista por considerarlos como seres menores de edad, a quienes la razón le es esquivada y un sinnúmero de estereotipos que posicionaban al aborigen americano como un ser salvaje e inferior (Ribadeneira, 2012). La eliminación de la esclavitud, dio paso al establecimiento de un conjunto de instituciones que conformaron lo que se denomina sistema colonial. Las implicaciones simbólicas y el impacto de estas concepciones las establecemos en el siguiente capítulo.

Paralelamente, el sistema colonial permitió que la corona se diera cuenta de que le resultaba contraproducente aplicar una política de estado racialmente segregacionista, desarrollando estrategias de negociación y reconocimiento de autoridades étnicas. El reconocimiento de liderazgos permitió establecerlos como intermediarios entre las repúblicas de indios, y las jurisdicciones españolas. De manera que “el ideal original hispánico de distinguir políticas paralelas: la ‘república de españoles’ y ‘la república de los

61 Antes de que se consolidaran oficialmente las instituciones que la Corona creó en América, ésta ejerció un sistema esclavista sobre los pobladores originarios americanos legitimado por políticas estatales racistas. Precisamente, uno de los ofrecimientos de Colón a la Corona fue proporcionarle un gran contingente de esclavos indios (Fernández, 2005). Es así que para lo que correspondía a la Real Audiencia, se podría señalar que las primeras prácticas del esclavismo de poblaciones originarias fueron lideradas por Francisco Pizarro y su empresa de colonización (Escobar, 2014; Ayala, 2008).

62 Al respecto se señala que “la Real Provisión de Barcelona, del 20 de Noviembre de 1542 establece unas nuevas normas en las Indias en muchas cuestiones clave: en primer lugar, se regula el funcionamiento y las incompatibilidades de los miembros del Consejo de Indias (...) También se establecen nuevas audiencias, para el Perú, Guatemala y Nicaragua, así como su dotación y atribuciones; pero sin duda el principal aspecto de esta Real Provisión es la cuestión del trato al indio. De este modo, se prohíbe la esclavitud de los indios por cualquier medio, reafirmando lo contenido en las Leyes de Burgos. Se especifica claramente cómo las audiencias deben controlar esta cuestión e informar al respecto de cualquier abuso o maltrato cometido hacia los indios; del mismo modo, se ordena a las audiencias que pongan en libertad a los que ya lo eran de forma sumaria salvo para los casos legítimos, debiendo ser demostrada por los españoles la legitimidad de la tenencia” (Menéndez, 2009: 40, 41)

63 El debate de Valladolid, entre Bartolomé de las Casas y Ginés de Sepúlveda, y los argumentos e imaginarios pro y antiesclavistas, serán abordados, en detalle, en el siguiente acápite de la presente Guía.

indios' separadas sobre la base de una estricta segregación socio-racial, se viene abajo tempranamente en las áreas rurales, y las villas indias que enfrentaron la penetración blanca-mestiza" (Minchom, 1994: 157). Con el desarrollo de liderazgos indígenas coloniales "se puede empezar a decir que termina la etapa de la conquista y empieza la colonia" (Salomón, 1990: 120).

Con la colonia se impone un deber ser, negando que el indígena poseía cultura, idioma, creencias, ritualidad, sentimientos y formas de percibir el mundo (Ribadeneira, 2001)⁶⁴. Además se estableció una forma de administración sustentada, en un primer momento, en la esclavitud hacia los indígenas y, posteriormente, en la explotación de la mano de obra y del despojo de sus tierras. Conformando un sistema de dominación colonial a partir de regímenes que se estructuraban y legitimaban mediante instituciones como la encomienda⁶⁵, la mita⁶⁶, el obraje⁶⁷ y la hacienda⁶⁸, dentro de esta última se incluye el sistema del concertaje⁶⁹, en el anexo dos de este documento se puede revisar con mayor precisión las características de cada una de ellas.

El sistema colonial se mantuvo mediante las instituciones de la encomienda, la mita y las reducciones. Por medio de éstas, se saqueó la riqueza; para su explotación se utilizó la mano de obra indígena, la misma que además de estar sometida a las formas más abiertas de trabajo, estaban obligados a pagar tributos e impuestos como mecanismos de sujeción de los indios. Codiciaban nuestro trabajo pero al mismo tiempo nos rechazaban, nos aborrecían y negaron nuestra condición de seres humanos, legitimando así la brutal opresión y explotación a la que estábamos sujetos (Maldonado, Coord., 1989: 7)

Con ello, la designación étnica de "indio", término que profundizaremos en su estudio más adelante, se estableció como una "categoría socioeconómica que fue creada en la época colonial con el fin de diferenciar claramente a la población dominada para el pago del tributo y la obligatoriedad de contribuir con un trabajo gratuito por ser indio o diferente al español"⁷⁰ (Maldonado, 2006: 79).

64 Al respecto se señala que "(...) conquistar significa negar al otro [en este caso los indígenas americanos], y al mismo tiempo imponer al otro, a través de la guerra y la violencia, el universal del conquistador, llámese este sociedad, religión o cultura" (Ribadeneira, 2001: 27).

65 Consistía en entregarle a una persona española, a través de un mandato real de la Corona, la jurisdicción temporal de un determinado territorio que contenía una cantidad determinada de pobladores originarios quienes le debían pagar un tributo y a los cuales, a través de un sacerdote, debían evangelizar. "el encomendero pagaba a un eclesiástico -el doctrinero- que tenía a su cargo la 'evangelización'. Los indígenas debían pagar un tributo a la corona y, como pago del beneficio de la cristianización, quedaban obligados a prestar servicios al encomendero o a darle dinero" (Ayala, 2008: 19).

66 Ésta funcionaba paralelamente a la encomienda e incluso ocasionalmente dentro de ella (Kalhe, 1965; Botero, 2011; Ramón, 1987). El historiador Aquiles Pérez Tamayo explica a la mita como un turno de trabajo asignado a los indígenas para desempeñar diversas labores como obras públicas, labranza, pastoreo, obrajes, minas, etc. (Pérez, 1987: 67)

67 "Eran talleres de manufactura artesanal para producir textiles de los cuales se confeccionaban prendas de vestir. Los de primera calidad eran exportados a Europa, los de segunda, vendidos a los mismos indígenas y los de tercera, era parte de pago a los mitayos" (Flores 2012: 19).

68 Institución colonial que funcionó paralelamente a las encomiendas, mitas y obrajes tanto para la Real Audiencia de Quito como para el resto del continente. Al respecto, Manuel Casado señala que "todos los indígenas y sus descendientes pagan impuestos al Rey, quien con tales ingresos constituye la Real Hacienda americana, verdadero patrimonio real. Indios y mestizos, por su sola condición de tales, como si de un impuesto de carácter étnico se tratará, pagan al Rey" (Casado, 1997: 80-81).

69 El concertaje tenía como objetivo mejorar la producción de las haciendas agrícolas y ganaderas que existían en la administración colonial, pero si bien en el papel este concierto era voluntario, en la práctica ataba al trabajador al latifundio mediante un sistema de endeudamiento el cual el concierto no podría pagar (Ibarra, 1988)

70 Las autoridades metropolitanas en España y la burocracia estatal de la Real Audiencia contribuyeron al crecimiento de una legislación que sanciona el status del indígena como miembro de una clase laboriosa. Su posición de inferioridad estaba jurídicamente prescrita (Quinteros, 1994: 24).

La Colonia se estableció en América como un sistema de dominación y dependencia asimétrica entre la población originaria o indígena y la población española⁷¹. Así, por ejemplo, en la Real Audiencia de Quito, las bases de la dominación, a nivel económico, fueron: el arrebato progresivo y el usufructo de las tierras pertenecientes a los indígenas, así como también la explotación de la fuerza de trabajo aborigen y la tasación de impuestos en especie (Quinteros, 1991; Ribadeneira, 2001)⁷². Al respecto se señala:

La organización económica de las indias descansaba esencialmente sobre la fuerza de trabajo indígena, la mano de obra era lo más valioso de las indias, aun cuando la actividad minera y después la agroexportadora lo fueron, la extracción de valor de la fuerza de trabajo indígena concentró los esfuerzos en los primeros años coloniales e incluso antes de que se iniciaran las guerras de la independencia del siglo XIX (Escobar, 2014: 32).

Para la materialización del objetivo colonizador que la Corona se había trazado, la Iglesia justificó y legitimó simbólicamente e ideológicamente la instauración de la administración colonial española⁷³. El soporte ideológico de la Iglesia apuntaló este sistema político colonial que “actuaba gracias a los derechos concedidos a la corona española por el Papa para conquistar y evangelizar las tierras descubiertas y dar legitimidad a su dominio sobre ellas” (Maldonado, 2006: 82). De tal forma que:

El comercio triangular (que tocaba esclavos en África a cambio de manufacturas europeas, los intercambiaba por materias primas en las colonias americanas y las vendía a los industriales y transformadores en Europa) hizo que la economía colonial se basara en la extracción de recursos o en los monocultivos intensivos. Una mano de obra barata, una burocracia colonial que granatizara el imperio europeo y unas élites criollas comerciantes cómplices con la Colonia permitieron que este sistema se enraizara. Nunca creció una industria local en las colonias, ni hicieron clases medias vigorosas (frenadas siempre por la pequeña pero poderosa fuerza burocrática cómplice), ni se permitieron las formulas propias –ocando aparecieron fueron aplastadas, como se repitió de forma periódica en el siglo XX (Gómez, 2017: 135 - 136)

En este contexto y como se señalará posteriormente, existió una dimensión simbólico-ideológica-discursiva que legitimó el accionar colonizador, por ejemplo, a través de la evangelización que buscó “civilizar” a la población indígena (Ayala, 2008; Ribadeneira, 1991). En este sentido, Enrique Ayala Mora afirma que:

71 Es importante señalar que la historia que escribieron los colonizadores y que entendió su arribo como un hecho heroico, no toma en cuenta que dicha “hazaña” fue a costa del sometimiento y del etnocidio de los pueblos y nacionalidades indígenas americanos. Al respecto, Luis Maldonado considera que: “Para los pueblos indígenas, la historia formalmente conocida es una historia colonizada, es la del invasor, del colonizador. Esta visión tradicional historiográfica justifica las relaciones de dominación y explotación, y es el medio ideológico para “civilizar” a los indígenas individual o colectivamente mediante la integración de los mismos al estado, a la cultura dominante y a la “verdadera” religión cristiana” (Maldonado, 2006: 79).

72 En este sentido, en el territorio de la Real Audiencia, de la misma forma que en otras regiones del continente, fueron “consideradas las tierras como posesión de la Corona de Castilla por derecho de conquista (...). A medida que el proceso de colonización avanzó la Corona introdujo la práctica de enajenar las tierras vendiéndolas por un precio conveniente a las personas que lo solicitasen” (Moreno, 1981: 279-280).

73 “(...) la evangelización constituyó uno de los pilares fundamentales de la dominación de los pueblos y culturas nativas” (Ribadeneira, 2001:31).

La burocracia eclesiástica no solo tenía a su cargo la evangelización de las masas indígenas (...), sino que, al imponer su cosmovisión de la cristiandad como horizonte ideológico, fundamentaba “el derecho de conquista” y consolidaba las relaciones de explotación imperantes. Junto a eso, la iglesia fue adquiriendo cada vez mayor poder económico, hasta transformarse en el primer terrateniente de la Audiencia (Ayala, 2008: 23).

La conquista española se enfrentó de manera violenta con las diversas sociedades indígenas que existían en el continente americano. Esto provocó que los españoles progresivamente sometieran a los diversos pueblos y comunidades indígenas a través de un doble proceso estructural, caracterizado, por un lado, por “el control del trabajo indígena” y, por otro, por “la apropiación por parte de los colonizadores, de los medios de producción (...) en especial la tierra” (Moreno en Crespo, 1980: 69). Pero sobre todo la configuración de imaginarios y representaciones que incluso permanecen hasta la actualidad.

7.1.2.1 Discursos e imaginarios sobre el indígena en el período colonial

De acuerdo con las teorías decoloniales, las categorías étnico-raciales hegemónicas en América Latina (indio, negro, mestizo, blanco) y la jerarquía en la que se organizan, tienen su origen y se remontan al proceso de racialización que se llevó a cabo dentro del modelo de dominación colonial impuesto por Europa a América Latina desde el siglo XV (Quijano, 2009), modelo que “fundamentó su poder simbólico en la clasificación de los grupos sociales en torno a la idea de raza” (Bravo-Moreno, 2015: 63).

La categoría “indio” constituyó una denominación homogenizante y despectiva que los colonizadores españoles impusieron a los múltiples y diversos pueblos originarios de América, por creer erróneamente que habían llegado a “las Indias Orientales”⁷⁴ (Bonfil-Batalla, 1972; Hall, 1992). Antes de su llegada, “las poblaciones prehispánicas presentaban un abigarrado mosaico de diversidades, contrastes y conflictos de todos los órdenes. No había “indios” ni concepto alguno que calificara de manera uniforme a toda la población del continente” (Bonfil-Batalla, 1972: 111). La única característica en común que tenían todos los pueblos denominados “indios” era que “estaban destinados a ocupar, dentro del orden colonial, la posición subordinada que corresponde al colonizado” (Bonfil-Batalla, 1972: 111). Por consiguiente:

(...) la categoría “indio”, en efecto, es una categoría supraétnica que no denota ningún contenido específico de los grupos que abarca, sino una particular relación entre ellos y otros sectores del sistema social global del que los indios forman parte. La categoría de indio denota la condición de colonizado y hace referencia necesaria a la relación colonial (Bonfil-Batalla, 1972: 110).

La conquista implicó, además, lo que se ha denominado, “la monopolización de la representación” por parte de los europeos (Muratorio, 1994). Es decir, los “indios” fueron reducidos semióticamente a las representaciones que los colonizadores construyeron y difundieron sobre aquellos. Para tal propósito,

74 Cristóbal Colón, a quien la historia oficial denomina, de manera eufemística, el “descubridor de América”, paradójicamente nunca supo que había llegado a América (Hall, 1992). Hasta el final de su vida, pensaba que el territorio al que arribó en 1492 era Oriente. De hecho, “en su cuarto viaje, aún insistía en que estaba cerca de Quinsay (la ciudad china actualmente llamada Hangchow), donde vivía el Gran Khan, y donde probablemente estaría aproximándose a la fuente de las Cuatro Ríos del Paraíso” (Hall, 1992: 50).



Europa utilizó, en un inicio, esquemas y marcos interpretativos previamente establecidos, condicionados en gran medida por el pensamiento medieval⁷⁵ (Cros, 2007; Hall, 1992; Adorno, 1988). De ahí que, como lo menciona Rolena Adorno, el lugar de enunciación del discurso de la conquista “represente los valores de la cultura cristiana, caballeresca y masculina”⁷⁶ (Adorno, 1988: 56). De tal manera:

Europa trajo sus propias categorías culturales, lenguajes, imágenes, e ideas al Nuevo Mundo con el fin de describirlo y representarlo. Trató de encajar el Nuevo Mundo en marcos conceptuales existentes, clasificándolo de acuerdo con sus propias normas, y absorbiéndolo mediante las formas tradicionales de representación (Hall, 1992: 76).

En la época de la conquista, América se convirtió “rápidamente en sujeto de lenguajes de ensueño y utopía, y el objeto de una poderosa fantasía” (Hall, 1992: 84). De acuerdo con las convenciones europeas ya existentes, que relacionaban los continentes colonizados con cualidades esencialmente femeninas (Hulme, 1986, Jardim, 2012)⁷⁷, el “nuevo” continente fue denominado “América” y “frecuentemente alegorizado como una mujer” (Hulme, 1986: 12). Así, por ejemplo, en las primeras representaciones sobre América, “su figura aparece desnuda, en una hamaca, rodeada por los emblemas de un paisaje exótico: plantas y animales extraños, y, sobretudo, por una fiesta caníbal” (Hulme, 1986: 12).

Sin embargo, “el paradigma de las características femeninas se empleaba con mucha frecuencia para representar lo culturalmente deficiente” (Adorno, 1988: 59), en particular para representar la cobardía, la debilidad, la emoción y la sexualidad; en contraposición con la fuerza, la razón y el “buen juicio” que serían, supuestamente, las cualidades innatas de lo masculino (Adorno, 1988). En ese sentido, asimilar el continente americano como un espacio propio de lo femenino, constituía una representación disfórica o negativa, debido a la perspectiva patriarcal y machista que la sustentó. De manera que:

Desde la formación inicial del sistema mundo capitalista, la incesante acumulación de capital se mezcló de manera compleja con los discursos racistas, homofóbicos y sexistas del patriarcado europeo. La división internacional del trabajo vinculó en red una serie de jerarquías de poder: etno-racial, espiritual, epistémica, sexual y de género. La expansión colonial europea fue llevada a cabo por varones, heterosexuales europeos. Por donde quiera que fueran, exportaban sus discursos y formaban estructuras jerárquicas (Castro Gómez & Grosfoguel, 2007: 19).

75 Las primeras crónicas y representaciones gráficas del “Nuevo Mundo” parten, predominantemente, del pensamiento medieval. Edmond Cros menciona que “la iconografía que puebla el Nuevo Mundo de figuras míticas son heredadas de la tradición medieval, como los hombres sin cabeza cuya cara esta dibujada en el pecho y que se hallan en un mapa de la Guayana, o como los paisajes y los animales fantásticos que son reparaciones de las maravillas medievales retocadas por una imaginación barroca” (Cros, 2007: 4).

76 Aunque la época de la caballería desapareció con el invento renacentista de la tecnología militar moderna, el discurso caballeresco siguió siendo importante en el siglo XV y XVI (Caro Baroja, 1978). En síntesis, el discurso del caballero “se especializaba en hazañas hechas por caballeros nobles que derrotaban monstruos, ejércitos, hechiceros y fácilmente conquistaban a las mujeres enamoradas de ellos” (Adorno, 1988: 60). La importancia de este discurso, radica en que los valores de la cultura militar caballeresca sirvieron “como marco a través del cual el europeo figuraba y evaluaba al amerindio” (Adorno, 1988: 58). Así, “el amerindio ocupaba la misma categoría habitada antes, en la tradición poética, por el moro en su enemistad con el pueblo cristiano” (Adorno, 1988: 58). Además, “la figura indígena más destacada era el cacique vencido” (Adorno, 1988: 58).

77 De ahí que Europa haya denominado a los continentes “descubiertos” con nombres femeninos: África, Asia, América. Al respecto se puede consultar: Mignolo, 2005.

En primer lugar, cabe acotar que “la sexualidad fue un elemento poderoso en la fantasía construida por Occidente y las ideas de inocencia y experiencia sexual, dominación y sumisión sexual, pusieron en escena una danza compleja en el discurso de «Occidente y el Resto»” (Hall, 1992: 85). Populares relatos de viaje, escritos por exploradores como Américo Vespucio, fueron explícitos sobre el supuesto libertinaje sexual que caracterizaría a los pobladores originarios, en especial a las mujeres, una herencia juzgatoria del patriarcado.

La gente del Nuevo Mundo, decía Vespucio, “‘vivían de acuerdo con la Naturaleza’ y andaban desnudos y sin pudor: las mujeres... seguían siendo atractivas aun después de dar a luz, eran libidinosas, y alargaban los penes de sus amantes con pociones mágicas” (Honour, 1976: 56). Como se puede apreciar, “el solo lenguaje de la exploración, la conquista y la dominación, estaba fuertemente marcado por distinciones de género y atrajo mucha de su fuerza inconsciente de la imaginería sexual” (Hall, 1992: 85- 86).

Asociado a este estereotipo, se encontraba la idea de que los indígenas viven, únicamente, según sus instintos más primitivos y de acuerdo con “los vaivenes de la naturaleza” (Honour, 1978: 6), careciendo de cualquier ley o consenso de tipo social o jurídico. Peter Martyr, amigo de Colón, afirmaba al llegar a América, lo siguiente:

Los habitantes viven en aquel Mundo Dorado del que antiguos escritores tanto hablan, en donde los hombres vivían de manera sencilla e inocente, sin ley, sin altercados, ni jueces o libelos, contentos con tan solo satisfacer a la naturaleza... [Hay] muchachas tan bellas que uno podría pensar que a quien él [sic] contemplaba era a aquellas espléndidas náyades y ninfas de las fuentes tan celebradas por los antiguos⁷⁸ (Honour, 1978: 6).

Ahora bien, dentro de este mismo esquema de pensamiento de matriz patriarcal, los hombres indígenas fueron asimilados como seres feminizados y, en ese sentido, “se opinaba que los nativos americanos, por su ‘torpeza feminea’, no podían distinguir, en el ‘mundo nuevo’ de las letras, la verdad de la mentira, lo divino de lo diabólico” (Adorno, 1988: 60). De manera complementaria, el indígena fue representado como “menor de edad” (Adorno, 1988). Rolena Adorno señala al respecto:

Se consideraba a los indios en América como a las mujeres y los niños en Europa, entregados más a la emoción que la razón, inclinados naturalmente más a la sensualidad que a lo sublime. Al indio tanto como a la mujer se le exigían supervisión e instrucción constantes. En los escritos prescriptivos europeos sobre el comportamiento de las mujeres, el énfasis se ponía sobre el mejoramiento moral en vez del desarrollo intelectual. Es significativo que ese mismo énfasis se encuentra en todos los tratados de instrucción religiosa dirigidos a las sociedades amerindias (Adorno, 1988: 61).

Como se puede apreciar, los imaginarios que se habían construido previamente sobre las mujeres y los niños fueron reasignados al amerindio, asimilándolo así a otros grupos dominados dentro de la jerarquía de las oposiciones binarias que dominaron el pensamiento europeo en la edad media y que

78 Refiriéndose a este tipo de descripciones idílicas, Stuart Hall menciona que “la imagen contemporánea del paraíso tropical y las vacaciones exóticas para Occidente, le debe mucho aun a esta fantasía”.



pervivieron en la época colonial⁷⁹. De esta forma “la comparación del amerindio con la mujer y el niño subraya la importancia del concepto de la relación jerárquica binaria en la construcción de la alteridad” (Adorno, 1988: 62). A partir de esta comparación se fundaron ideas que justificaban la sumisión y obediencia de los indígenas hacia los españoles. El célebre fraile dominico Francisco de Vitoria, por ejemplo, mencionaría: “[Aristóteles] quiso decir que hay en ellos [los ‘barbaros’] una necesidad natural de ser regidos y gobernados por otros, siéndoles muy provechoso el estar sometidos a otros, como los hijos necesitan estar sometidos a los padres y la mujer al marido” (En Adorno, 1988: 62).

No obstante, la asimilación de los hombres indígenas con rasgos femeninos fue mucho más lejos, llegando a representarlos como seres de sexo ambiguo, híbrido o indescifrable. A finales del siglo XVI, Renward Cysat comenta sobre “la existencia de una población de Brasil en la que los hombres estaban provistos de senos tan grandes e hinchados de leche que eran suficientes para amamantar y criar a sus hijos” (Cros, 2007: 3); Así mismo, el naturalista polaco Jonston, en su texto “Thaumatographia naturalis” (1632), escribe: “Los que recorren el Nuevo Mundo cuentan que casi todos los hombres disponen de una gran cantidad de leche”⁸⁰ (En Cros, 2007: 3). Bernadette Bucher, en su análisis sobre los imaginarios coloniales, menciona que:

En la novena parte de los Grandes Viajes, existe la representación de los indios cabelludos presentados como hermafroditas. Estos llevan largas cabelleras ensortijadas y sueltas, según la representación icónica tradicional del sodomita en la Edad Media; su vestimenta es análoga a la que llevan las mujeres y se ocupan de tareas generalmente consideradas femeninas (Butcher, 1978: 210, en Cros, 2007: 4).

De acuerdo con el pensamiento medieval “la confusión de los sexos es tradicionalmente el vehículo simbólico de lo satánico, en la medida en que lo híbrido es por antonomasia la figura de lo monstruoso”⁸¹ (Cros, 2007: 4). De tal manera, el indígena es asociado con lo diabólico, “pues la representación muestra como los dos antagonistas se satanizan recíprocamente. Satanás es el Otro y el Otro no puede ser más que Satanás” (Cros, 2007: 4). De acuerdo con Edmond Cros, las representaciones de los indígenas como seres de sexo ambiguo, “tratan de probar la supuesta degeneración racial de aquellos a quienes se quiere someter, con el fin de justificar objetivos de conquista” (Cros, 2007: 5).

Como se puede notar, en los primeros escritos y representaciones gráficas sobre América realizadas por europeos, “la línea entre la descripción y la idealización es casi imposible de identificar”⁸² (Hall,

79 Sobre la lógica binaria dentro del pensamiento eurocéntrico se puede revisar el primer subcapítulo del marco teórico de la presente investigación.

80 Estas fabulas y sus imaginarios subyacentes, continuaron divulgándose hasta el último cuarto del siglo XVIII, por ejemplo en el libro “Investigaciones filosóficas sobre los americanos (1768-1769)”, del holandés Corneille de Pauw (Cros, 2007).

81 Edmond Cros, profundiza en el análisis de este imaginario mencionando: “recordemos, pues, que en la «Carta a Santangel» lo edénico es lo que convoca a lo satánico con la forma de lo monstruoso o con la de la inversión de los sexos, conforme a una ley estructural que organiza las relaciones entre la actualización y la potencialidad” (Cros, 2007: 4).

82 La ficcionalización de los discursos de la conquista se deben en parte a que “fueron concebidos en una época en la que circulaban leyendas populares de tradición griega combinados por los relatos de viajes como el de Marco Polo. Estos relatos hablaban de lugares ignotos que sirvieron como modelos para representar a la realidad americana” (Guayasamín, 2015: 15). No obstante, a pesar de su ficcionalización, “los discursos de los cronistas fueron tomados como verdades científicas en los círculos de la Corona y otros grupos de poder. El efecto ocasionado por esta manera de representar, a la larga se convirtió en “un afán de inventar para apropiarse del mundo” (Zavala, 1992: 2).

1992: 84). Así por ejemplo, la hiperbolización de los rasgos físicos de los indígenas fue uno de los recursos retóricos más frecuentes y característicos de las crónicas de esa época. Uno de los casos más conocidos al respecto es el de los patagones. Según las descripciones de Fernando de Magallanes, en el sur del continente existía una “raza” de gigantes, a quienes denominaron “patagones” (literalmente «pies grandes»): “El área del supuesto encuentro fue conocida como «Patagonia» y la noción se fijó en la imaginación popular, aun cuando dos ingleses que visitaron la Patagonia en 1741 describieron a su gente como de estatura promedio”⁸³ (Hall, 1992: 83). Este tipo de representaciones hiperbolizadas también contribuyeron a consolidar el sentido de otredad del indígena.

El segundo estereotipo “pilar” en el que se basaron los primeros discursos e imaginarios sobre el indígena es el etnocanibalismo, es decir, la ingesta de restos humanos calcinados con el fin de adquirir la fuerza del enemigo muerto. Aparentemente, este estereotipo apuntaba a una serie de temas contrarios a la supuesta inocencia, simplicidad idílica y proximidad a la naturaleza que el imaginario de la feminidad americana aludía; de manera que “era como si todo lo que los europeos representaron como atractivo y seductor de los nativos pudiera a su vez ser usado para representar el extremo opuesto: su carácter bárbaro y depravado” (Hall, 1992: 90). Américo Vespucio expuso estas dos representaciones aparentemente opuestas en un mismo pasaje: “La gente está desnuda (...) son bien formados corporalmente, sus cabezas, cuellos, brazos, partes nobles (...). Ninguno posee nada, todas las cosas son comunes a todos (...). Los hombres toman como esposas a aquellas que los placen, ya sean madres, hermanas o amigas (...). También luchan entre ellos. Asimismo, se comen los unos a los otros” (Honor, 1976: 8).

Stuart Hall explica la dualidad en estos estereotipos de la siguiente manera:

Vivir siendo cercanos a la naturaleza significaba que no tenían una cultura desarrollada – y eran por lo tanto «incivilizados». (...) Las bellas ninfas y náyades podían también ser «beligerantes y salvajes». En cuestión de segundos, el paraíso podía convertirse en «barbarismo». Ambas versiones del discurso operaban simultáneamente. Podía parecer que se negaban mutuamente, pero es más preciso pensar en ellas como imágenes-espejo. Ambas eran exageraciones fundamentadas en estereotipos, que se alimentaban las unas de las otras. Las unas requerían de las otras. Estaban en oposición, pero relacionadas sistemáticamente: parte de lo que Foucault llama un «sistema de dispersión» (Hall, 1992: 90).

El canibalismo de los indígenas americanos fue un tema recurrente en la literatura colonial. El origen de este estereotipo puede ubicarse en los diarios del mismo Cristóbal Colón⁸⁴, en donde describe al canibalismo “como usual entre los indios antillanos” (Dubin, 2010: 2). También en su “Carta de Jamai-

83 Stuart Hall evidencia cómo las descripciones de los “Patagones” fueron distorsionadas por los periódicos de la época: “Cuando Comodoro John Byron arribó a la Patagonia en 1764, encontró un formidable grupo de nativos, de amplios hombros, fornidos y algunas pulgadas más altos que el europeo promedio. Se mostraron dóciles y amigables. Sin embargo, los reportes en el periódico acerca de este encuentro, exageraron desenfrenadamente la historia, y los patagones cobraron una estatura aún más prominente y un aspecto aún más feroz. Un grabado muestra a un navegante cuya estatura tan solo alcanzaba la cintura de un gigante patagón, y la Royal Society llevó el tema a un estatus científico serio” (Hall, 1992: 83).

84 Cristóbal Colón es el primer europeo en ofrecer un testimonio escrito del paisaje americano y de sus habitantes. De acuerdo a Mateo Guayasamín, “el relato de Colón inicia la caracterización del hombre americano con miras a la explotación comercial que más tarde culminó en la conversión del indígena en siervo o esclavo” (2015: 18).



ca”, que data de 1503, afirma que “una de las características de los indios caribes es la antropofagia”⁸⁵ (Dubin, 2010: 2). Particularmente, la idea de que los Caribes eran consumidores de carne humana se hizo tan popular que “su nombre étnico (Caribe) fue usado para referirse a cualquiera de quien hubiera la sospecha de que fuera culpable de este comportamiento. Como resultado, aun hoy en día existe la palabra «caníbal», que de hecho es derivada del nombre «Caribe»” (Hall, 1992: 91).

A partir del imaginario del canibalismo, se desprendieron una serie de representaciones negativas. Los indígenas, se decía “eran más adictos al incesto, la sodomía y al libertinaje que cualquier otra raza. No tienen sentido de justicia, eran bestiales en sus costumbres y hostiles a la religión. La característica que condensaba todo esto en una sola imagen era su (alegado) consumo de carne humana” (Hall, 1992: 89-90). La supuesta antropofagia, sumada a la ambigüedad sexual de los hombres indígenas y sus rasgos físicos hiperbolizados, configuraron el sentido de “otredad” del indígena, es decir de una supuesta diferencia abismal entre razas. De esta manera, se activó “un discurso mítico que tiende a poblar las tierras desconocidas de monstruos, conforme a una tendencia bien conocida. Quien habita otro mundo no puede ser mi semejante” (Cros, 2007: 3).

Dentro de este régimen de representaciones, los indígenas fueron deshumanizados y concebidos más bien como “«bestias con forma humana». Es difícil, decían ellos, creer que Dios hubiera creado una raza tan obstinada en su envenenamiento y en su bestialidad” (Hall, 1992: 89). En esa misma línea, se decía que “ellos probablemente descendían de otro Adán (...) nacido después del diluvio y (...) tal vez no tenían almas»” (Honour, 1978: 58).

Sin embargo, como ya se señaló anteriormente, existieron algunos personajes públicos, como el fray Bartolomé de las Casas, que postulaban ideas contrarias, tendientes a demostrar la humanidad del “indio”. El debate fue airado durante casi todo el siglo quince. Puesto que, determinar si eran o no “verdaderos hombres” y qué tipo de seres y sociedades eran, constituían puntos imprescindibles para establecer el tipo de trato que se debía tener hacia ellos. En pocas palabras, si los indígenas eran “verdaderos hombres” no podrían ser esclavizados (Hall, 1992).

En un inicio, la posición de las autoridades españolas fue ambigua. Fernando de Aragón e Isabel la Católica, a inicios de la época colonial, decretaron que “«una cierta gente llamada caníbal» y «cualquier otra, caníbal o no, que no fuera dócil» podían ser esclavizadas” (Hall, 1992: 90). Más tarde, en 1550, el Emperador Carlos solicitó una reunión en Valladolid con Bartolomé de Las Casas y Juan Ginés de Sepúlveda, a fin de debatir y resolver definitivamente esta controversia.

85 Cabe mencionar que este tipo de aseveraciones han sido puestas en duda, puesto que “distintos autores han considerado que no hay pruebas contundentes para afirmar que los Caribes fuesen caníbales. En cambio sí se poseen pruebas fehacientes de las filantrópicas maneras de comunicación que implementó Colón con los indios” (Dubin, 2010: 2). Además, la supuesta práctica del canibalismo por parte de los indígenas americanos carece de evidencias empíricas. Stuart Hall menciona al respecto que “el alcance de cualquier canibalismo fue exagerado considerablemente (...) mucho de lo ofrecido por los relatos dice haber sido presenciado de primera mano, pero resultan ser reportes de segunda y hasta tercera mano; la práctica del canibalismo había terminado generalmente algunos meses antes de que los visitantes europeos llegaran. La evidencia de que los indios del Nuevo Mundo se sentaran regularmente en la noche a comer las jugosas extremidades de sus propios congéneres, es realmente poca” (Hall, 1972: 90).

Los dos pensadores cruzaron opiniones sobre la legitimidad de la Corona española para conquistar y gobernar a las sociedades de América. Sepúlveda aseguraba que la guerra hacia los indígenas era justa. Su idea central, basada en la lectura de la Política de Aristóteles, era que “por naturaleza había hombres destinados a mandar y otros a obedecer. Los indios, visiblemente, estaban destinados a obedecer y ser esclavos” (Dubin, 2010: 3). En concordancia con los imaginarios hegemónicos de la época, Sepúlveda justificaba la sumisión de los indígenas hacia los blancos, mencionando que “su inferioridad es igual, punto por punto, a la del niño frente al adulto o a la de la mujer frente al marido” (Cros, 2007: 5). Argumentaba, además, que los indígenas son incapaces de recibir la fe católica y no son seres racionales (Cros, 2007). Para ello, compara “los dotes de prudencia, ingenio, magnanimidad, templanza, humanidad y religión con las que tienen esos hombrecillos en los cuales apenas encontrarás vestigios de humanidad que no solo no poseen ciencia alguna sino que ni siquiera conocen las letras ni conservan ningún momento de su historia” (Cros, 2007: 4).

Contraria a esta perspectiva, Bartolomé de las Casas manifestaba que los indígenas “tienen sus propias leyes, costumbres, civilización, religión y son ‘verdaderos hombres’ cuyo canibalismo había sido exagerado. ‘Todos los hombres’, decía de las Casas, ‘aunque bárbaros y bestiales (...) necesariamente tienen la facultad de la Razón (...)’” (Honour, 1978: 59). Fundamentalmente, argumentaba, “no es igualdad-desigualdad, sino cristiano - no cristiano, y en la medida en que cualquiera puede volverse cristiano las diferencias entre los hombres no son de naturaleza” (Ribadeneira, 2001: 35). En ese sentido, de las Casas postulaba que los “indios” eran capaces de llegar a ser cristianos, y que, además, “tienen pleno derecho a gozar de sus bienes, su libertad política y su dignidad humana, y que en su creencia deberían ser incorporados a la civilización española y cristiana en vez de ser esclavizados o destruidos” (Maestre, 2004: 92).

El debate no tuvo resultados inmediatos, sin embargo, influyó sustancialmente⁸⁶. Es más, años más tarde, las primeras decisiones por parte de los jueces y de la Corona se concretaron⁸⁷. Se puede decir que gran parte de los resultados del debate fueron paradójicos. Por un lado, si bien se logró que la esclavitud “india” fuera abolida, Bartolomé de Las Casas “fue persuadido a aceptar la alternativa de reemplazar a los indios con esclavos africanos, y así se abrió la puerta a la horrible era de la esclavitud africana en el Nuevo Mundo” (Hall, 1992: 95).

Entre tanto, los procesos de conquista tuvieron continuidad, de hecho, en 1566 el Rey nuevamente envió órdenes que permitieron a sus virreyes en América dar licencias para nuevas exploraciones, “las conquistas de las Filipinas de 1570 en adelante se hizo en forma relativamente pacífica porque el bando de Sepúlveda no había triunfado, y es probable que la ley arquetipo de 1573 sobre nuevos descubrimientos se redactase en términos tan generosos debido a la batalla que riñó Las Casas en Valladolid” (Maestre, 2004: 132).

86 Algunos autores mencionan que sobre el debate de Valladolid “nunca existió una resolución final, pero marcó un claro antecedente para realizar reformas a las Leyes de Indias, como la abolición de las encomiendas y la esclavitud de los indígenas” (Guayasamín, 2015: 24).

87 Tal como lo menciona Alfonso Maestre “los jueces se dispersaron después de la sesión final, y durante años el Consejo de Indias estuvo luchando para que dieran sus pareceres por escrito (...) Todavía en 1557, transcurridos más de cinco años desde su vuelta del Concilio, se volvió a reclamar a Fray Melchor Cano su parecer, indicándole que todos los demás jueces habían presentado sus testimonios y que el suyo se necesitaba enseguida” (Maestre, 2004: 132).



A nivel discursivo y simbólico, es importante mencionar que los imaginarios sobre el indígena, en muchos casos, se modificaron o tomaron diferentes matices. Por un lado, en los primeros años de conquista se generó ideas de canibalismo, monstruosidad, y deformación física, mismas que se vieron atenuadas con el avance de la colonia, siendo cada vez menos frecuentes en los relatos oficiales; no obstante, continuaron algunos discursos como el de “indio endemoniado” o “menor de edad” y surgieron nuevas representaciones que permitieron mantener la idea de una abismal “otredad” del indígena y su consiguiente posición de dominio y explotación frente a los españoles.

Para comprender esta transición discursiva, es importante iniciar acotando que España, a diferencia del resto de países Europeos, no se incorporó completamente a las corrientes filosóficas modernizantes de los siglos XVI y XVII (Morse, 1992), mismas que proclamaban a la razón y la conciencia como las regidoras de la vida social y política de los pueblos, sino que mantuvo por un largo tiempo una mezcla entre el pensamiento medieval, específicamente ideas provenientes del *artistotelismo tomista*⁸⁸ (Morse, 1992), con algunas ideas renacentistas.

En este contexto, si bien es posible decir que las tesis de Las Casas fueron más aceptadas que las de Supúlveda, éstas fueron matizadas a través de las ideas de personajes importantes de la época como Francisco de Vittoria y José de Acosta, “convirtiendo la lucha contra la “esclavitud natural” de los indios en una defensa de la “infancia natural” misma que permeó de manera más consistente en la legislación indiana” (Lara, 2012: 13). De esta manera, se consolidó el discurso oficial sobre el indígena desde una perspectiva eclesiástica y jurídica, en la que “el estatus del indio resultó de la concurrencia de tres categorías coloniales: el estado de rústico, de persona miserable y de menor de edad” (Chávez, 2008: 229)⁸⁹. En concordancia con estas categorías coloniales, Alonso de la Peña Montenegro, “obispo de Quito (1654-1687) y autor del manual de párrocos de indios más popular de la América colonial, definió la condición del indio como miserables, menores y rústicos” (Lara, 2012: 11).

A continuación, se detallan estas tres categorías que conformaron, en su conjunto, la base del discurso oficial hacia el indígena en la época colonial. Complementariamente, se expondrán otras representaciones e imaginarios que de ellas se desprenden.

Desde el inicio de la colonización española, los denominados “indios” pasaron a depender y ser parte de la jurisdicción de una de sus instituciones. Este proceso no estuvo exento de polémicas y conflictos al interior. Y es que, detrás de la administración de las poblaciones indígenas se hallaban varios intereses económicos y políticos, lo cual provocó conflictos entre los representantes de las diversas instituciones de la época. Tal como lo señala Caroline Cunill: “el pleno ejercicio de la jurisdicción sobre los indígenas, conseguido mediante el control del aparato judicial, era sinónimo de poder, de forma que los colonos, los religiosos y los representantes de la Corona competían para ejercerlo” (Cunill, 2011: 239).

88 De acuerdo a Morse, para el neotomismo: “La razón era un instrumento adecuado para la búsqueda de la verdad en el mundo accesible a ella, igual que la conciencia era una fuente adecuada de decisiones morales. Pero así como la razón era limitada, también la conciencia era falible. Por eso el tomismo ofrecía pocos incentivos para reformulaciones de la empresa filosófica que asumió como sus bases la razón humana, la conciencia privada o la demostración experimental” (Morse, 1992: 412).

89 De acuerdo con Gerardo Lara Cisneros, Las categorías de rudo (o rústico) y la de miserable constituyen “categorías jurídicas existentes en el derecho hispano desde la época medieval” (Lara, 2012: 14).

En un principio, la Corona entregó el poder sobre los indígenas a los colonos, a través del sistema de encomienda. Posteriormente, en particular, “después de las desastrosas experiencias antillanas, la Corona traspasó a los religiosos buena parte de la misión protectora para con los indígenas (...) a fin de contrarrestar el poder de los colonos” (Cunill, 2011: 232). A partir de la segunda mitad del XVI, “se consolidó el cargo de defensor civil, al mismo tiempo se dejaba de nombrar a obispos protectores, quedando de manifiesto la voluntad, por parte de la Corona, de recuperar la plena jurisdicción sobre la población aborigen” (Cunill, 2011: 239).

En este contexto, la teoría del “indio miserable”⁹⁰ fue utilizada por “las autoridades civiles con el fin de justificar y afianzar la figura del protector civil”⁹¹ (Cunill, 2011: 238) y, por tanto, recuperar el poder de la Corona sobre los indígenas, anteriormente delegado a colonos y sacerdotes. En particular, la categoría “miserable” para referirse a los indígenas cobró importancia desde mediados del siglo XVI, especialmente a raíz de las tesis de Bartolomé de las Casas⁹² (Cunill, 2011). Para el Fraile Dominicano, “miserable” era la persona “que por sí misma no puede defender sus causas y pedir su justicia, conviene a saber por defecto de su pobreza o pusilanimidad o de ciencia o experiencia o de miedo que tenga o de otra cualquier impotencia” (Sempat, 1990: 91). Como se puede apreciar, si bien esta definición alude a condiciones psicológicas, como la ignorancia, la pusilanimidad⁹³ y el miedo, no refiere “a ningún tipo de incapacidad inherente a la naturaleza del indígena” (Cunill, 2011: 234). Pues, “para Las Casas, tanto la falta de recursos económicos, como el desconocimiento del sistema judicial hispano y la coerción ejercida por los españoles eran los resultados de una situación externa impuesta a raíz de la conquista” (Cunill, 2011: 234); y, por lo tanto, “miserable” hacía referencia a un conjunto de personas sujetas a una condición social que podía ser cambiada o erradicada. En ese sentido y, tal como lo menciona Cunill, “en sus orígenes el término miserable no fue sistemáticamente asociado con la idea de incapacidad atávica del indígena, sino más bien con las condiciones en que éstos se encontraban en la sociedad colonial, es decir, una situación de desventaja con respecto a los españoles” (2011: 234).

Posteriormente, desde principios del siglo XVII en adelante, el término miserable dejó de describir la condición socio jurídica del “indio” y se utilizó cada vez más para referirse a las supuestas características innatas y naturales de los “indios”. Al respecto, Cunill menciona que “estaba en marcha un proceso de desvirtuación del contenido original de la teoría que terminó aludiendo a una supuesta incapacidad intelectual y debilidad psicológica del indígena, como se ve reflejado en la obra de los grandes juristas del siglo XVII” (2011: 242). Esta última acepción de la categoría “miserable” perduró por siglos, incluso en la época republicana. Así, por ejemplo, en la primera Constitución del Ecuador, se establecía que el Congreso Constituyente nombrara “a los venerables curas párrocos por tutores y padres naturales de los indios, excitando su ministerio de caridad en favor de esta clase inocente, abyecta y miserable” (Clavero, 2008: 29).

90 Teoría que, de acuerdo con Caroline Cunill, “hundía sus raíces en la tradición jurídica europea y se remontaba al derecho romano y a la doctrina cristiana” (Cunill, 2011: 231).

91 El protector de indios o protector civil “tenía que ver con la modalidad colonial de un miembro de la sociedad blanca que participaba en los juicios defendiendo a los indígenas” (Ibarra, 2003: 266).

92 Cunill menciona al respecto que “no fue hasta 1563 cuando el término [miserable] apareció por primera vez en una real ordenanza y que su uso se intensificó en la década de los 1580” (2011: 231).

93 Al analizar la definición de Las Casas, Cunill afirma: “Si bien la pusilanimidad puede ser considerada como una característica intrínseca, fray Bartolomé no pretendía que, para ser miserable, una persona debiera reunir todas las condiciones expuestas en su definición” (2011: 234).



Por su parte, la categoría “menor de edad”, hacía referencia a quien “tiene una limitación de la razón humana y no era gente de razón plena” (Chávez, 2008: 229) y, por tanto, carece de la capacidad para tomar decisiones por sí mismo. Entre tanto, la categoría “rústico” tuvo dos acepciones que se complementaban: “como rudo (de tardo entendimiento)” (Lara, 2012: 11) y haciendo referencia a “la falta de participación en la cultura letrada” (Chávez, 2008: 229). Como se puede apreciar, las categorías de “menor de edad” y “rústico”, a diferencia de la de “miserable” (en su primera época), si atribuyen cualidades innatas al “indio”, que lo ubican en una situación que demanda de cuidado y tutela.

Estas categorías permitieron que la actitud de la Corona hacia el indígena “fuera como la de un padre hacia un hijo, es decir la de un adulto ante un menor de edad o un niño, y por ende, la política oficial hacia él en ambos casos fue decididamente paternalista y proteccionista”⁹⁴ (Lara, 2012: 24). De ahí que, para el obispo de Quito, Peña Montenegro:

Los indios eran dignos de piedad, compasión y cuidado; señala que los obispos tenían la obligación de atender estas condiciones para cuidar mejor de sus rebaños, y de ello se desprende que para cumplir con su misión pastoral los preladados otorgaran privilegios a los indios. Reconocía que algunos españoles aprovecharon maliciosamente la condición indefensa del indio, y por ello eran dignos de censura y condena. En contraste, indica que si el indio comete una falta debe ser tratado con piedad y misericordia pues se debe en buena medida a su rusticidad. Por ello las penas o castigos a los indios debían ser moderadas (Lara, 2012: 22).

En varias ocasiones, los indígenas lograron utilizar estos estereotipos en beneficio propio. Horst Pietschmann señala, por ejemplo, que “grupos indígenas se autodenominaban [...] como ‘pobres y miserables hijos’ para lograr la benevolencia de las autoridades coloniales” (Pietschmann, 1990: 6). En ese sentido: “los indígenas siempre encontraron estrategias para aprovechar las “ventajas” que les daban sus privilegios para con ello subsanar en algo las ‘desventajas’ a las que su condición de vasallos de menor rango les sometía” (Lara, 2012: 25).

No obstante, dentro de este sistema paternalista y proteccionista, si bien “los indios fueron el grupo que gozó de mayor número de privilegios, al mismo tiempo fue el que tuvo las condiciones más desventajosas para desarrollarse económica y políticamente” (Lara, 2012: 25). Carmen Ruigómez señala que, a pesar de que a corto plazo “los indios se vieron protegidos con su status, al menos, en el plano teórico (...) a largo plazo, esta minoridad contribuyó a privarles de un afán de lucha, necesario para la supervivencia, que se pudo traducir en pasividad y fatalismo” (Ruigómez, 1988: 161). Criterios que no se reflejan en la constante vocación para la sublevación y en las estrategias desarrolladas a lo largo de cincosiglos para preservar su cultura y su identidad.

Además, como ya se señaló anteriormente, detrás de las políticas proteccionistas de la Colonia se encontraba un conjunto de intereses económicos y políticos. Renzo Honores, por ejemplo, agrega que la creación del protector civil “fue parte de una ofensiva orientada a controlar la autonomía de los se-

94 Cunill menciona que la teoría del indio miserable en particular sirvió de fundamento para la creación de varias normas e instituciones “por las cuales se pretendía, al menos en teoría, compensar los desequilibrios denunciados y mejorar el acceso indígena a la justicia real” (Cunill, 2011: 236).

ñores indígenas, imponiéndoles de oficio su dependencia con los servidores del Estado colonial”. Por consiguiente, la ampliación de servicios legales por parte de la Corona constituye, fundamentalmente, “una demostración de la progresiva imposición de la autoridad real” (Honores, 2003: 3).

Ahora bien, en base a los estereotipos del “indio” como “menor de edad” y “rústico”, el discurso que lo denominaba como demonio, pudo concretarse. Y es que, de acuerdo con los españoles, el demonio se aprovechó de la natural ignorancia, falta de razón y de las pocas capacidades intelectuales de los indígenas, para convertirlos en supersticiosos⁹⁵, pecadores y borrachos (Earle, 2008; Lara, 2012). El cronista Pedro Cieza de León, refiriéndose específicamente a los indígenas de la Real Audiencia de Quito menciona: “ciertamente hablan con el diablo los que para ellos señalan, y le hacen la honra que pueden, teniéndole en gran veneración, el cual se les aparece (según yo he oído a alguno de ellos) en visiones espantables y terribles, que les pone la vista gran temor” (2005: 34). De esta manera, “los indios y sus religiones fueron considerados presa del demonio, quien valiéndose de la ignorancia de los naturales les dominó y sometió” (Lara, 2012: 22).

Cabe señalar que la superstición no fue un tema de importancia menor dentro de la sociedad colonial. En primer lugar, hay que tomar en cuenta que “la autoridad se expresaba como ambas majestades, es decir, como rey e Iglesia, pero la legitimidad de ambas instancias devenía de Dios. En ese sentido, la superstición era aún más peligrosa pues se equiparaba también a la disidencia política” (Lara, 2012: 22). Por tanto, erradicar las prácticas supersticiosas y las religiones indígenas en general, fue uno de los objetivos centrales no solo de la Iglesia, sino también de las autoridades del Estado colonial. Específicamente, después de las obras del jesuita Francisco Suárez⁹⁶ en el siglo XVII, “las supersticiones y sus variantes —culto falso contra el Dios verdadero, idolatría, adivinación, falsas observancias— pasaron a integrar el grupo de los más abominables pecados que ofendían la majestad de Dios, y a la majestad real” (Lara, 2012: 22).

Hay que tomar en cuenta que dentro del campo de la superstición se incluyeron a las festividades, los rituales mortuorios, la mitología, la ingesta de alcohol y alucinógenos, entre otras manifestaciones religiosas-culturales en las cuales se utilizan alucinógenos por parte de los taitas y sabios de la comunidad con fines curativos o para causar enfermedades (Lara, 2012). Así como la campaña de extirpación de idolatrías que llevo a cabo la corona española y la iglesia a través de la institución de la inquisición (Watchel, 1976). De esta manera, comenzó un intenso proceso discursivo que “vacío el contenido original de las religiones indígenas para convertirlas en prácticas diabólicas y así dotarlas de un sentido inteligible para los evangelizadores. Esa fue la función principal del discurso teológico sobre las religiones de los indios durante los siglos XVI y XVII” (Lara, 2012: 22).

95 Gerardo Lara menciona que “a partir del siglo XVI la superstición se identificó con el demonio, idea que se acentuó a lo largo del siglo XVII; situación visible en todos los catecismos y manuales católicos de la época que ponían especial cuidado en señalar lo peligroso de la superstición, la idolatría y la adivinación” (Lara, 2012: 21).

96 El jesuita español Francisco Suarez fue quien “trasladó al pensamiento del siglo XVII la propuesta cristiana de superstición. La obra de Suárez fue uno de los principales abrevaderos entre los autores que definirían el proceder de la Iglesia americana en la persecución de supersticiones en Indias (...) Suárez describió las muchas posibilidades del demonio para seducir al hombre. Después de su obra, ninguna actividad adivinatoria o profética escapará de ser considerada demoniaca” (Lara, 2012: 20).

Igualmente, las relaciones de parentesco de las culturas indígenas que tenían normas establecidas de intercambio matrimonial, entre esas por ejemplo el matrimonio entre primos cruzados o primos paralelos, fueron calificadas como impuras, bestiales y sodomitas y, en ese sentido, se las relacionó con prácticas demoniacas: “Hablan con el demonio (...) y son grandes agoreros y hechiceros, y miran en prodigios y señales, y guardan supersticiones, las que el demonio les manda. (...) cásanse con sus sobrinas, y algunos con sus mismas hermanas” (Cieza de León, 2005: 79).

Desde la perspectiva colonial, se pensaba que uno de los principales mecanismos de control y dominio que ejercía el demonio sobre los indígenas, era la embriaguez. En efecto, “muchos escritores hispanos de comienzos de la Colonia tendían a ver la supuesta embriaguez de los indígenas como una prueba de los esfuerzos constantes del demonio por obstaculizar la salvación humana” (Earle, 2008: 23). Durante las primeras décadas, posteriores a la Conquista, las quejas acerca de la propensión de los indígenas a embriagarse fueron un tema recurrente en los escritos coloniales. De hecho, “es casi imposible leer fuentes coloniales sin encontrar jeremiadas sobre los indios y su tendencia a embriagarse. Fuentes de la época republicana, por su parte, delatan la persistencia de esta tendencia discursiva” (Earle, 2008: 19).

De esta forma, esta característica fue considerada como “el vicio dominante entre la raza indígena” (Earle, 2008), causante además de la supuesta vagancia y holgazanería de los indígenas. Así lo indicaba el Consejo de Indias a finales del siglo XVI: “Naturalmente, todos los indios son inclinados a vicios y borracheras y ser holgazanes, sin aplicarse de su voluntad a ningún género de trabajo” (Consejo de Indias, 1962: 45).

Estos estereotipos, que se desprendían de la idea de que el demonio era el causante de los comportamientos impuros de los indígenas, “reflejaban muy claramente la idea de que los pueblos nativos no podían ser dejados a merced de sus propias voluntades, pues eran incapaces de resistir las tentaciones del demonio o de gobernarse a sí mismos” (Earle, 2008: 21), teniendo, por tanto, una vinculación directa con la premisa de que los indios son menores de edad y rústicos. Como se puede apreciar, estas ideas permitieron y legitimaron el proceso de evangelización de los pueblos indígenas; uno de los principales objetivos, al menos en teoría, de la colonización española (Lara, 2012; Earle, 2008)⁹⁷. No obstante, el proceso de colonización no se limitó al ámbito religioso, como lo menciona Martin Lienhard, puesto que “las presiones que ejercieron los europeos sobre los indígenas, se aplicaron a todos los campos de la actividad humana: (...) vida sexual, economía, cultura, religión, idioma” (Lienhard, 1992: 55), al mismo tiempo que “se encargaron de reducir sus prácticas culturales y el registro de su propio pasado” (Guayasamín, 2015: 27).

97 Autores como Catalina Ribadeneira Suarez o Steve Stern afirman que fueron tres los objetivos y principios que guiaron la conquista española en América Latina: riqueza, preminencia social y evangelización. Sobre este último objetivo, Ribadeneira afirma: “La evangelización cristiana fue el universal de los conquistadores a través del cual se justificó la conquista y, al mismo tiempo, fue el que más conflictos produjo, no solo en términos políticos sino morales; imponer este universal a los aborígenes tampoco fue empresa fácil. Posiciones diferentes y pugnas políticas se hicieron presentes dándose incluso casos en que los colonizadores defendían a los indios de las torturas de los religiosos. Por otro lado, también la utopía de la evangelización se topó con las iniciativas indígenas, puesto que no se sustituyó el esquema religioso indígena por el cristiano, sino que más bien el cristianismo fue incorporado selectivamente dentro del sistema religioso indígena” (Ribadeneira, 2001: 31).

Sobre la base de las categorías “miserables”, “menores de edad” y “rústicos”, con las que el discurso oficial representó a los indígenas, se desprendieron una serie de estereotipos, como la del “indio dominado por el demonio”, el “indio sodomita”, el “indio borracho”, el “indio vago”, entre otros, que permitieron legitimar las relaciones coloniales de dominación y discriminación hacia estos grupos.

Este sistema de representaciones se mantuvo, con pocas variaciones, por varios siglos a lo largo de la época colonial; incluso llegó a estar presente en la época republicana⁹⁸. Específicamente, no fue sino hasta el advenimiento de la ilustración en Iberoamérica, a mediados del siglo XVIII, que comenzaron a emerger nuevos discursos sobre el indígena que, en parte, cuestionaron los imaginarios anteriormente establecidos. A continuación se realiza una breve descripción de este fenómeno discursivo y del contexto sociocultural en el que se basa.

Motivados por los ideales de la Ilustración⁹⁹, a lo largo del siglo XVIII se realizaron diversas investigaciones por parte de científicos europeos en territorios americanos que “intentaban reforzar el poder político europeo y sobre todo apropiarse de la naturaleza americana”¹⁰⁰ (Guayasamín, 2015: 29). Respecto a los indígenas americanos, estos estudios iniciaron numerosos e intensos debates sobre su aspecto físico y sus capacidades mentales e intelectuales (Guayasamín, 2015). En general, en estas investigaciones los indígenas aparecen como seres degradados, salvajes o bestias (Gerbi, 1960). Por ejemplo, el holandés Cornelius de Pauw en 1768 concluyó que “indudablemente la totalidad de la especie humana está debilitada y degenerada en el nuevo continente” (Gerbi, 1960: 50). Dos años después, Guillaume Raynal, en esa misma línea, representó a Suramérica con características infantiles: “este hemisferio en barbecho y despoblado no puede anunciar sino un mundo reciente” (Gerbi, 1960: 44).

Según Cañizares-Esguerra, este tipo de representaciones obtuvo mucha credibilidad en Occidente (2001), y supuso “la continuidad del proceso colonizador que se había iniciado tres siglos antes en el Nuevo Continente” (Guayasamín, 2015: 30). Es decir, “los cronistas en un principio y los científicos después, se asimilaron a sí mismos en la categoría de civilizados, mientras a los indígenas los calificaron como el pueblo bárbaro, masa rústica que debía ser ‘pacificada’ por el europeo y dominada porque carecía de humanidad” (Guayasamín, 2015: 32).

98 Guillermo Bonfil Batalla menciona al respecto que “la más superficial lectura de los documentos de la época [republicana] revela similitudes sorprendentes con los clásicos cronistas de la conquista. El indio sigue apareciendo en ellos con los mismos estereotipos, los mismos prejuicios, consolidados por más de 300 años de régimen colonial” (Bonfil Batalla, 1972: 119).

99 La Ilustración constituye un movimiento cultural, artístico e intelectual desarrollado en Europa y de gran influencia en sus colonias, que se caracterizó principalmente por promulgar la razón como base de la ciencia moderna, y medio necesario para desentrañar los problemas humanos y transformar el mundo (Guayasamín, 2015). En esta época “se profundizaron las creencias en el progreso y la civilización, tanto en el plano material como ético (...) se consideraba muy importante el desarrollo de los conocimientos, útiles para el dominio de la naturaleza, la creación de bienestar y la riqueza material. En este movimiento se destacaron intelectuales brillantes como Rousseau, Voltaire o Montesquieu que fomentaron un nuevo tipo de relación entre el mundo, la naturaleza y la sociedad” (Guayasamín, 2015: 29).

100 Entre las publicaciones más reconocidas sobre este tipo de investigaciones constan: la *Histoire naturelle des animaux* de Georges-Louis Leclerc, conde de Buffon (1744), la *Recherches philosophiques sur les américains* del abate prusiano Cornelius de Pauw (1768), *Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce des européens dans les deux Indes* del francés Guillaume Raynal (1770) y *The History of America 1777-1778* de William Robertson.

No obstante, estos estudios no solo estigmatizaron a los indígenas, sino también a los criollos y a gran parte de la empresa colonial española¹⁰¹. Desde el punto de vista europeo, América corrompía y degeneraba paulatinamente a los criollos, tornándolos cada vez más semejantes a los “indios”¹⁰² (Lavallé, 1990). Tal como lo menciona Mateo Guayasamín:

Las obras del conde Buffon, del holandés Cornelius de Pauw, del abate francés Guillaume T. Raynal y del escocés William Robertson, cuestionaron la empresa colonizadora de España, la labor evangelizadora de los jesuitas, el pasado de las civilizaciones amerindias, y basándose en la teoría del determinismo climático degradaron la capacidad intelectual y moral de indios y criollos (Guayasamín, 2015: 31).

El mestizaje, en gran parte de la época colonial, “no era bien visto entre muchos españoles, quienes daban a este fenómeno un carácter pecaminoso, pues, era el producto de uniones irregulares, enfatizando, además, el sentido de que el mestizaje rompía la jerarquía establecida al introducir un nuevo elemento en el orden simétrico de la república de los indios y españoles” (Rivadeneira, 2001: 43). En ese sentido, “se asociaba a los mestizos con la ociosidad y se los consideraba una amenaza al orden establecido” (Rivadeneira, 2001: 43). Estas ideas, devenían a su vez del discurso de la pureza de sangre, en el que la reputación de una persona dependía directamente de su linaje. De ahí que “muchos de los juicios por posesión de tierras se iniciaban con las pruebas de pureza sanguínea de quien hacía el reclamo, intentado demostrar su ascendencia hispana” (Endara, 1999: 176).

A lo largo de Latinoamérica surgieron varios autores como el chileno Juan Molina, el mexicano Francisco Clavijero, y los ecuatorianos Juan de Velasco y Eugenio Espejo, Pedro Vicente Maldonado, entre otros, que conformaron lo que se conoce como “ilustración hispanoamericana”. Esta corriente de pensamiento¹⁰³, contraponiéndose a los postulados de los científicos europeos, emprendió la labor de revalorizar las culturas e identidades de los criollos¹⁰⁴, mestizos¹⁰⁵ e indígenas de América, así como la naturaleza del “nuevo” continente. De acuerdo con Ekkart Keeding la ilustración hispanoamericana,

101 De acuerdo con Mateo Guayasamín “esta serie de representaciones e imaginarios jugaría un papel central en las políticas económicas aplicadas a las colonias, especialmente para continuar con el conocimiento y la explotación de su riqueza natural” (Guayasamín, 2015: 31).

102 Al respecto, cabe precisar que “la identidad hispana de los criollos había ya sido puesta en duda desde el siglo XVII por las teorías europeas sobre el supuesto carácter envilecedor del mestizaje debido, entre otras causas, a la contaminación de las nodrizas indias y al determinismo climático que tornaba “bárbaras” e “irracionales” a las civilizaciones tropicales y a todos sus habitantes” (Muratorio, 2003: 366).

103 La Ilustración hispanoamericana “fue una corriente relacionada con la burguesía y las élites criollas (individuos nacidos en América, pero cuyos padres son europeos) quienes se nutrieron, integraron y difundieron nuevas relaciones económicas y sociales en la Audiencia de Quito. Entre los postulados que defendían constaban la separación de la Universidad de los fundamentos escolásticos-aristotélicos, el método experimental y el mercantilismo” (Keeding 2005, 14-16).

104 Catalina Rivadeneira profundiza en el tema de la construcción de la identidad criolla en el periodo de la ilustración. Al respecto menciona: “A finales del siglo XVIII, empieza a darse dentro de los grupos criollos, un proceso de autoafirmación y definición que intentaba separar a los españoles criollos de los españoles europeos” (Rivadeneira, 2001: 46).

105 Varios de los discursos en pos del mestizaje tuvieron eco en la Corona española, razón por la cual en la segunda mitad del siglo XVIII se empezaron a elaborar políticas tendientes a beneficiar a este grupo social, en desmedro de los grupos indígenas: “En 1762, se presentan conflictos interétnicos entre indios/cholos y mestizos surgidos de la diferenciación social y los privilegios que impuso el sistema colonial que favorecieron a los mestizos y fueron contra los indios. Como respuesta hubo un afán de blanqueamiento de los indios para convertirse en mestizos” (FONSAL, 1996: 49).

específicamente en el contexto de la Real Audiencia de Quito, despertó un fuerte interés por lo local, alimentó el patriotismo hispanoamericano y promovió la aplicación de ideas progresistas, mismas que desembocarían finalmente en los movimientos independentistas de América (Keeding, 2005).

El blanqueamiento y la ventriloquia¹⁰⁶ formaron parte del proceso de relacionamiento y socialización entre estado, ciudadanía e indígenas. “El ventrílocuo puede ser encarnado por múltiples personajes tanto públicos como privados, pero fungiendo el papel de intermediario entre la emisión de la palabra del indígena y recepción en la estructura del poder” (Bonilla, 2012: 1). El blanqueamiento, por su parte, “ha sido el subtexto de los discursos sobre mestizaje” (Moreno, 2007: 83). Esto se debe, en gran medida a que en Ecuador, como en la mayoría de sociedades latinoamericanas:

Ha recurrido en algunos momentos históricos al mito del mestizaje entendido como la mezcla de los componentes español e indígena. Sin embargo, el mito no implica que lo blanco se indianiza mientras que lo indígena se blanquea. Más bien, algunas políticas integracionistas han pretendido que las poblaciones indígenas dejen atrás su identificación étnica (Moreno, 2007: 83).

Dentro del movimiento de la ilustración hispanoamericana surgieron discursos sobre los indígenas que se contraponían, en gran parte, a las visiones europeas de aquel entonces¹⁰⁷. Mateo Guayasamín menciona al respecto:

En este nuevo período pasamos a un terreno que en términos de representación y apoderamiento significó otra disputa del Nuevo Mundo, que consistió en elaborar a partir de la interacción con el mundo indígena, un discurso de relación y valoración del pasado prehispánico americano. Cabe recordar que son obras en las que se resalta una sensibilidad distinta con respecto al mundo aborigen, que en gran medida pretendieron reivindicar su cultura y sistemas de conocimiento (2015: 35).

En la Real Audiencia de Quito se destaca, entre otros, el trabajo del sacerdote jesuita Juan de Velasco, quien en 1789 escribió su famoso libro denominado “Historia del Reino de Quito”¹⁰⁸. En este escrito se elabora un nuevo discurso sobre el indígena en el que se exalta y glorifica su pasado, sobre todo en cuanto a su organización política, legislativa, educativa y económica. Uno de los pasajes que sintetiza su pensamiento es el siguiente:

Leyes admirables, que pudieron formar, de un dilatado Imperio, una sola familia bien arreglada en las costumbres; una sola casa proveía de cuanto era menester, con una economía tan estupenda, que jamás se vio un mendigo, un ocioso, ni un embustero. Leyes, en fin, que hicieron sobrellevar con gusto el más pesado trabajo, por ir mezclado siempre con el divertimento y la alegría; y leyes que supieron mantener un grande cuerpo, con la bien observada armonía entre los miembros, sin que los unos tuviesen envidia o queja de otros (Velasco, 2014: 79).

106 El concepto de ventriloquia política formulado por el antropólogo e historiador ecuatoriano Andrés Guerrero da cuenta del proceso en que el indígena es hablado por otro (Bonilla, 2012)

107 De acuerdo a Cañizares-Esguerra, en este tipo de discursos participaban principalmente ciudadanos criollos, el clero y algunos nativos nobles. El objetivo de este grupo fue reconstruir la información sobre el pasado de los Incas, los Mayas y los Aztecas, en temas precisos como su genealogía, dinastía, alfabeto e idioma, pero siempre sujetándose al poder imperial y a la autoridad española (2001).

108 Cabe precisar que aunque la obra se terminó de escribir en 1789, se logró publicar casi cincuenta años después, específicamente en 1841 por el jurista quiteño Agustín Yerovi.



Para Velasco “el pasado prehispánico de Quito está lleno de gestas y grandes personajes, sabios y nobles” (Guayasamín, 2015: 39). Así, destaca la inteligencia, el don de la palabra y la astucia militar de la nobleza Inca y Shiry, por ejemplo de los líderes Cacha, Huaynacápac, Atahualpa, entre otros. Velasco además resalta la fortaleza corporal y reconoce las capacidades intelectuales, artísticas y científicas de los nativos, por lo que “la categoría de bárbaro no tiene cabida en el pasado indígena” (Guayasamín, 2015: 43).

Entre tanto, la actual situación del indígena, su comportamiento y sus características sociales fueron entendidas remitiéndose a explicaciones históricas y sociales: “según Velasco, todos los males atribuidos a los americanos se deben a la falta de instrucción y a la servidumbre a la cual han sido sometidos, y que en todo caso, no provienen ni del clima ni de la naturaleza la supuesta irracionalidad, como pretendieron argumentar los científicos y cronistas europeos” (Guayasamín, 2015: 39). Eugenio Espejo, otro de los máximos representantes del pensamiento ilustrado ecuatoriano, profundizó en este aspecto, planteando que “la desigualdad entre criollos e indios se daba como consecuencia de varios siglos de opresión y explotación a los que estuvieron sometidos los indios” (Rivadeneira, 2001: 46).

Refiriéndose a la obra de Velasco, Mateo Guayasamín menciona:

La obra de Velasco se presenta como un punto de convergencia en el cual la memoria histórica de los indígenas fue aprehendida por parte de los grupos mestizos y criollos que comenzaron a generar apropiaciones del pasado y a consolidar un proyecto unificador de reconciliación mestiza. Es decir, la obra de Velasco forma parte de una corriente discursiva que por primera vez supo mostrar interés por descubrir en la memoria indígena las fuentes que desarrollan (o comprenden) la identidad cultural de la sociedad americana¹⁰⁹ (Guayasamín, 2015: 7).

No obstante, como lo señala Guillermo Bustos: “La línea criollista que animó la escritura de Velasco debe entenderse dentro del marco de profunda lealtad que el autor profesaba para con la corona española” (Bustos, 2001: 99). Y es que, si bien Velasco proclama un mejor trato hacia los indígenas, de ninguna forma cuestionaba el derecho de posesión del territorio americano por parte de España, ni criticaba al sistema de orden colonial, sino más bien, “comparte los parámetros de vida política, civil y religiosa de Europa” (Guayasamín, 2015: 50). Igualmente, Eugenio Espejo “no llegó a reconocer el derecho a la diferencia de los indios sino que más bien condicionó su igualdad a su capacidad de asimilación de los universales europeos, en este caso, representados en la razón y la ciencia apropiados por los blancos criollos” (Rivadeneira, 2001: 47).

La revalorización que hace Velasco de las sociedades indígenas tuvo como objetivo “construir una síntesis ideal tanto de la civilización occidental como de la americana, empeñándose en articular una identidad que expresa armónicamente la tensión del mestizaje” (Guayasamín, 2015: 50), invisibilizan-

109 Cabe señalar que antes de Velasco existieron varios autores, como Felipe Guamán Poma, el Inca Garcilaso de la Vega o Bartolomé de las Casas, que revalorizaron las culturas indígenas y exigieron mejores tratos por parte de los conquistadores y la Corona. No obstante, “fue el jesuita Juan de Velasco, quiteño, quien supo recopilar, reconocer e interpretar el pasado indígena, de tal manera que permitió hablar tempranamente sobre el mestizaje, la heterogeneidad y la multiplicidad étnica de la sociedad hispanoamericana desde un fin conciliatorio” (Guayasamín, 2015: 12).

do las relaciones de poder y dominación, conflictos, tensiones y contradicciones que estructuran la sociedad colonial¹¹⁰. Pero incluso dentro de su idea de identidad mestiza existe una marcada subordinación de lo indígena sobre lo europeo. Todas las características y atributos de los indígenas fueron interpretadas desde parámetros eurocéntricos, “acomodándose al sistema ideológico colonial, con lo cual más bien, se fragmentó en un código funcional para la convivencia entre criollos y mestizos (...) un código que es al mismo tiempo funcional a las élites y al poder imperial” (Guayasamín, 2015: 53-56). De tal manera, como lo menciona Catalina Rivadeneira:

El pensamiento ilustrado ecuatoriano estuvo lejos de superar los determinismos raciales presentes en el pensamiento social y cultural de la época (...) si bien existió la tendencia a reconocer el “derecho natural” de los indios que anunciaba su esencial igualdad humana, sin embargo, no se reconoció su derecho a la diferencia, es decir, su derecho a una cultura y un modo de vida diferente (Rivadeneira, 2001: 47).

A partir de este recorrido genealógico de los discursos e imaginarios de la época colonial, es posible determinar la existencia de, al menos, tres regímenes de representación sobre el indígena. Primeramente, en el contexto de la Conquista, los europeos representaron a los indígenas desde esquemas y marcos interpretativos medievales, y construyeron así estereotipos como el del “indio caníbal”, “el indio diabólico” y el “indio feminizado o de sexualidad ambigua”. Posteriormente, en particular, después del debate entre Bartolomé de las Casas y Ginés de Sepúlveda, y una vez que el sistema institucional de dominación se empieza a concretar, se desarrolla un nuevo régimen de representación sobre la base de tres categorías jurídico-eclesiásticas: el indio “miserable”, “rústico” y “menor de edad”. Si bien, estas representaciones promovieron un conjunto de políticas paternalistas por parte de la Corona, permitieron, al mismo tiempo, mantener la idea de una abismal “otredad” del indígena y su consiguiente posición de dominio y explotación frente a los españoles.

En la última parte de la Colonia, y a raíz de la consolidación de la ilustración hispanoamericana, se genera un nuevo sistema de representación hacia el indígena que, en parte, se contrapone a los dos anteriores. En él, se exalta y glorifica un mítico pasado indígena y se empieza a entender la situación actual del indio como producto de la opresión y servidumbre a las que, históricamente, estuvieron sometidos. Además se valora positivamente el mestizaje¹¹¹. Sin embargo, su perspectiva es etnocéntrica y parte de una marcada subordinación de lo indígena sobre lo europeo; además que su propuesta de mestizaje tiende a invisibilizar las relaciones de dominación, conflictos, tensiones y contradicciones que estructuran la sociedad colonial, y por ende es funcional y permite la continuidad de la colonialidad.

Frente a ello, las poblaciones indígenas de América al “no aceptar pasivamente la imposición de una relación colonial”, desarrollaron varias estrategias y formas de organización que desembocaron en

110 Cornejo-Polar califica a este tipo de relatos como un “discurso de la armonía imposible”, ya que “hasta dentro de la armonía, en la amorosa fusión de razas, el poder no deja de ejercerse y las jerarquías no dejan de reafirmarse” (2010: 7).

111 Es necesario destacar la existencia de algunos escritos que resaltan la admiración del mundo indígena, por ejemplo, el texto la Araucana de Alfonso de Ercilla.



levantamientos e insurrecciones. En dichas acciones “los mecanismos de defensa fueron distintos, variaron desde la aniquilación suicida y la huida a regiones inhóspitas, hasta la oposición armada contra los invasores” (Moreno en Crespo, 1980: 70). En los territorios donde actualmente se encuentra el Ecuador las sublevaciones y levantamientos contra la oposición española tuvieron su mayor fuerza y apogeo durante el siglo XVIII¹¹² (Ayala, 2008; Moreno, 2010), generándose con ello “una tradición de rebeldía que perdurará incluso en la era republicana” (Moreno en Crespo 1980: 70). A continuación exponemos algunos hitos del proceso de resistencia de poblaciones indígenas en la colonia.

7.1.2.2 Resistencias y Levantamientos Indígenas en la Época Colonial:

Este acápite presenta una descripción sucinta de los levantamientos de pueblos y nacionalidades indígenas más representativos. Los registros históricos dan cuenta que los procesos de resistencia de indígenas fueron constantes. Así, por ejemplo, en el siglo XVI sucedieron diversos acontecimientos en la amazonia ecuatoriana, entre los que destacan el movimiento nativista de los Quijos en 1578¹¹³, así como también la sublevación de los Jíbaros y destrucción de Logroño en 1599¹¹⁴ (Moreno en Crespo, 1980).

Sin embargo, es en el siglo XVIII donde múltiples levantamientos demuestran cómo los pueblos y nacionalidades indígenas resistieron y se opusieron a la explotación y condiciones infrahumanas a las que las instituciones del sistema colonial los sometieron, negándose a ser actores pasivos que aceptaban la colonización “per se” (Moreno, 2014).

La coyuntura para este siglo evidencia que la Corona española estaba inmersa en una crisis económica, motivada básicamente por la competencia mercantil frente a otras potencias económicas de ese entonces como el Reino Unido y Francia (Albornoz, 1971; Ayala, 2008; Fisher, 1971; Moreno, 2014)¹¹⁵. En el caso específico de la Real Audiencia de Quito, la crisis se sintió en ejes económicos prioritarios como, por ejemplo, la producción de textiles, los cuales se vieron afectados por la competencia con la calidad de los producidos por el Reino Unido (Escobar, 2014; Moreno, 2014; Büschges, 2007).

Durante este siglo (XVIII) se presentaron más de doce rebeliones y levantamientos indígenas en el territorio de la Real Audiencia de Quito, algunas de las cuales enumeramos a continuación: “Pomallacta 1730; Alausí 1760 y 1781; Riobamba 1764; San Miguel de Molletambo 1776; Obraje de San Ildefonso

112 Si bien su apogeo sucedió en dicho siglo, es importante mencionar que seguramente siglos antes también ocurrieron levantamientos e insurrecciones de las cuáles no todas fueron documentadas, o los registros están perdidos o destruidos (Moreno, 2014).

113 Cuando se resistieron al despojo de tierras y a los abusos coloniales de encomenderos y autoridades que les forzaron a prestar servicios obligatorios (Albornoz, 1971; Martínez, 2008)

114 En las cuales se destruyeron la población de Logroño en 1599 tras la aplicación del sistema de encomiendas dentro de su territorio mediante las cuales se mermó a su población por las infrahumanas condiciones en las cuales se les obligaba a prestar servicios en las minas y lavaderos de oro (Albornoz, 1971; Martínez, 2008)

115 En este contexto “la política progresista de Carlos III estaba encauzada al acrecentamiento de la metrópoli y necesitaba del dinero subvencionado por las colonias. Por disposición real del 26 de julio de 1776 se aumentaron los gravámenes” (Moreno, 2014: 193). Por ello se afirma que “es en 1779 cuando la maquinaria fiscal está montada y empieza la extracción brutal, sin miramientos de ninguna índole” (Lewin, 1957: 143).

1768; San Felipe 1771; Corregimiento de Otavalo 1777; Guano 1778; Tenencia General de Ambato 1780; Chambo 1797; Guamote-Columbe 1803” (Moreno, 2014: 7-8). Si bien pudieron haber existido más levantamientos o hechos subversivos, no se descarta su existencia a pesar de la inexistencia de evidencia o registros de estos en los archivos (Moreno, 2014).

Estas sublevaciones se han convertido en hitos históricos y han quedado perennes en la memoria, siendo ejemplo para nuevas acciones subversivas en otros territorios (Moreno, 2014). Así, por ejemplo, la sublevación contra las mitas en la Villa de Riobamba 1764¹¹⁶ que “permitió a los indígenas tomar conciencia sobre su miseria, el maltrato que sufrían, la falta de tierras y la opresión de la cual fueron víctimas” (Moreno, 2014; Albornoz, 1971).

O los acontecimientos como los ocurridos en la Tenencia general de Ambato en 1780 que, ante el aumento de arancel sobre el licor y el tabaco determinado por las autoridades coloniales, desencadenaron en disturbios fruto de la organización de las poblaciones que tenía como objetivo resistir la aplicación de las nuevas medidas económicas; o los ocurridos en el Corregimiento de Otavalo en 1777 que se originaron porque se sabía que después del censo ordenado por las reformas borbónicas¹¹⁷ se obligaría a los indígenas a ser marcados sobre la piel con estigma de herradura, y, posteriormente, a prestar servicios obligatorios ya sea en la mita u obrajes (Albornoz, 1971; Bochart, 2007; Moreno en Crespo, 1980; Moreno, 2014). En general,

En lo que hoy es el Ecuador, todos los pueblos de la Costa, Sierra y Amazonía rechazaron la presencia de los españoles. Entre los principales líderes de esta resistencia encontramos a Rumiñahui, Huaminca del ejército Inca, que unificó las fuerzas del norte del Tahuantinsuyu para detener el avance de los extranjeros. Quizquiz, Calicuchima, Soposopangui (Cacique de Mocha), Quingaluma, Razo-razo, Nina, entre otros, continuaron su ejemplo. Junto con la acción del ejército inca, se produjeron sublevaciones de diferentes pueblos rechazando el asentamiento de los españoles. Así tenemos, la sublevaciones de: los Huancavilcas que incendiaron por tres ocasiones la ciudad de Guayaquil; de los Mantas y Caráquez que hostilizaron al ejército invasor para impedir que se establecieran en lo que hoy es la ciudad de Portoviejo; de los Paltas que resistieron a las tropas españolas dificultando su asentamiento en la provincia de Loja. En la Amazonía, los Quijos, Coranes, Omaguas, Shuaras, Mainas, etc. acosaron permanentemente a los españoles obligándoles muchas veces a retirarse (Costales, 1978:7,13; Oberem, 1980; CEDIS, 1985:7,20, en Maldonado, 1989: 7).

Estas insurrecciones indígenas corroboran la lucha y resistencia de los pueblos originarios que entregaron hasta su existencia por mejorar sus condiciones de vida y que a su vez constituyeron la simiente para la independencia del yugo español, situación que reseñamos a continuación.

116 Mayor referencia sobre el levantamiento se puede encontrar en el anexo tres de esta investigación.

117 Leyes fiscales creadas por la colonia en la era de los reyes Borbones que buscaban regular la economía colonial en sus colonias, estas reformas se aplicaron desde el año 1760 al 1808 (Moreno & Bochart 1995).

El levantamiento indígena que antecedió a la independencia.

La insatisfacción del indígena por las pretensiones de “aduana” y especialmente los exacerbados cobros de diezmos¹¹⁸ de la Corona generó rechazo y ocasionó diversos levantamientos. Por ejemplo, el sucedido en la población de Guamote en 1803 que se originó porque los diezmeros, quienes eran los encargados del cobro de este tributo, habían desarrollado la práctica de exigir su pago antes del tiempo fijado, así como también el aumento abusivo del valor del mismo (Crespo, 1980; Costales & Peñaherrera, 2001). Hecho que fue relatado de la siguiente manera:

Cecilio Taday conocido como letrante, por saber leer y escribir, arrebató a viva fuerza de las manos del diezmero los papeles y el cuaderno con las notas del recaudo. Este acto de imprudencia exasperó el ánimo de los indígenas y pronto el griterío hizo temblar a Nabug y la chispa de la insurrección se propagó con la ligereza del viento (Costales & Peñaherrera, 2001: 36).

Posterior a este suceso, los indígenas de Guamote decidieron adherirse a las acciones y apoyar a los líderes del levantamiento, Así, “fueron ellas [mujeres indiegñas] en unos casos las capitanas del descontento, fueron indios con varios nombres los que lideraron en Columbe, Guamote y Licto” (Coronel, 2011: 33), entre los que destacan: “Cecilio Taday de Nabug, Julián Quito de Columbe, Francisco Sigla de Guamote y Lorenza Avemanay de Cebadas, quienes mediante reuniones secretas organizaban cuidadosamente el asalto al pueblo de Guamote, al que sorprendieron y destruyeron sin miramiento alguno” (ANH, PQ. Tomo 406, fol. 100v). El accionar de las razones de la rebelión queda caracterizada de la siguiente manera:

Indios de actitudes y pensamiento ancestral, al igual que las rebeliones de la sierra norte, tenían a las mujeres como protagonistas ante el temor no sólo de la afectación tributaria, sino que sus hijos sean esclavizados. Rasgos ancestrales donde aún se movía la idea de protestar contra la ruptura de antiguas negociaciones tributarias, frente a un Estado como sujeto incumplido que les pedía también entregaran a sus hijos. Muchos de los actos y expresiones de violencia indígenas estuvieron cargados de simbología ancestral, Lorenza Avimañay y otras indígenas “extrajerón los ojos de los cadáveres para comérselos o guardarlos como talismanes,” otras indias quemaron “las partes verendas” (matriz) de una de las blancas matronas del pueblo de Columbe, diciendo: “que por allí habían salido tan malos hijos” (Coronel, 2011: 33, 34)

En total el número de víctimas de esta asonada ascendió a 13 y se produjeron también saqueos (Crespo, 1980). En esta rebelión, sobresale la figura de Julián Quito; quien, empoderado de las demandas indígenas, declaró un nuevo reparto de tierras, así como la clara intención de luchar en contra de los “blancos”, sobre ello Alfredo Costales y Dolores Peñaherrera relatan:

El gran caudillo Julián Quito, mozo perspicaz, bien parecido, de fácil palabra y ágil de movimiento, se mueve con la misma soltura del viento y proclama con voz clara, serena pero firme, el reparto de las tierras convirtiéndose en el primer agrarista del corregimiento de la Real Audiencia, principalmente de los pueblos de Columbe y Guamote (2001: 37).

118 El diezmo “era un impuesto eclesiástico, la Santa Sede había otorgado a la Corona española el derecho de recaudarlo en la península y en los dominios de ultramar, con la obligación, como contrapartida, de que el gobierno sostuviera el culto religioso y ayudada económicamente a la evangelización de los indios” (Crespo, 1980: 92).

La Corona, en reacción a los acontecimientos, envió al epicentro de la revuelta, tropas de milicianos con la disposición de combatir contra los sublevados hasta apagar la insurrección. “El combate se trabó en la llanura de Tánquis, cerca de Guamote, y en él los milicianos gracias a sus armas y mejor organización, salieron victoriosos” (Crespo, 1980: 93).

Posteriormente, las autoridades capturaron a los dirigentes de la rebelión excepto a Julián Quito quien logró escapar (Crespo, 1980, Costales & Peñaherrera, 2001). “El proceso seguido por el corregidor Xavier Montufar contra los sublevados también duró varios meses y finalizó con la sentencia a la pena capital contra los principales cabecillas y el embargo de bienes, azotes y trabajos en obras públicas para los restantes implicados” (Crespo, 1984: 93).

Si bien meses después del levantamiento el gobierno colonial del Barón de Carondelet pudo apagar la insurrección, el eco de la misma trascendió las fronteras de la provincia, pues “tuvo alcances nacionales ya que trascendió hasta Túquerres y Pasto, por el norte, y por el sur hasta Cuenca” (Costales & Peñaherrera, 2001: 37). De ahí que el acontecimiento de 1803 en Guamote, “constituyó un movimiento precursor de la independencia de la Real Audiencia de Quito, pues se adelantó con mucho al que protagonizarían en 1809 los caballeros de la nobleza quiteña” (Costales & Peñaherrera, 2001: 37).

El proceso de independencia

El Ecuador inicia su proceso de liberación del yugo español el 10 de agosto de 1809 con la declaración de Quito. Acción que ocasiono persecuciones a quienes participaron en la misma. Once años después, los ideales libertarios permitieron que el 9 de octubre de 1820 el Distrito de Guayaquil, declare su separación de la Real Audiencia de Quito y posteriormente, el 3 de noviembre de 1820 lo hizo el distrito de Cuenca y el 24 de mayo de 1822 fue el turno, con la batalla de Pichincha, para que se independice del yugo español. Las guerras de la independencia en América fueron posible gracias la influencia de la Revolución Francesa, a esta se suma la Revolución Industrial, la Ilustración hispanoamericana, y el debilitamiento político y económico de la Corona española, proceso que en Ecuador culminarían en 1822 con las luchas lideradas por Simón Bolívar (Ribadeneira, 2001).

Los protagonistas de la Independencia, los patriotas, fueron los notables latifundistas, a los que se sumaron lo que podríamos denominar grupos medios de la sociedad colonial, entre ellos los intelectuales, que dieron un sesgo radical al proceso. Los grupos populares urbanos, básicamente artesanales y el pequeño comercio, fueron reticentes al principio, y solo apoyaron la rebelión anticolonial en estadios posteriores de la lucha. En las masas indígenas, protagonistas de muchos alzamientos en las décadas previas, había la conciencia de que los beneficiarios de la autonomía eran justamente los terratenientes que habían contribuido a la sangrienta represión de esos alzamientos. Por ello, los pueblos indios solo excepcionalmente apoyaron las luchas independentistas (Ayala, 2008: 22).

Con la independencia, “lo que hoy es Ecuador quedó integrado a Colombia con el nombre de Distrito del Sur que, a su vez, fue dividido en tres departamentos que seguían las antiguas unidades regionales con capitales en Quito, Guayaquil y Cuenca” (Ayala, 2008: 24).



Simón Bolívar, que fue el libertador de cinco naciones, representa una segunda fase del pensamiento ilustrado hispanoamericano (Ribadeneira, 2001); lo cual contribuyó a que las desigualdades entre indígenas, criollos y españoles dejen de ser interpretadas como consecuencias históricas y sociales (como Velasco y sobre todo Eugenio Espejo lo habían explicado en su momento), y pasen a ser explicadas en términos psicológicos, morales e incluso religiosos¹¹⁹. Con la conformación de la Gran Colombia, el Bolívarianismo, en particular, explicó a la sociedad y al ser humano desde las teorías del empirismo inglés, en las que “el ‘derecho natural’ era organizado a partir del ‘derecho de gentes’ o de la legislación, volviéndose a poner énfasis en los deberes y no en los derechos” (Ribadeneira, 2001: 48)¹²⁰. En ese sentido, tal como lo afirma Catalina Ribadeneira, “el discurso ilustrado que en un momento fue liberador luego es opresor. Se vuelve a la afirmación de los valores coloniales dando a la desigualdad un carácter natural o esencializante y no histórico. En este contexto Bolívar propone ‘educar’ al pueblo para alcanzar los ideales de la ‘nación’” (2001: 48).

El pensamiento y la práctica de Bolívar hacia los indígenas concuerdan totalmente con aquella ambigüedad característica de los criollos ilustrados de aquel entonces. Blanca Muratorio menciona que su discurso “oscila entre una suerte de ‘nostalgia imperialista’ que idealiza al indio histórico ya desaparecido y la denigración o el olvido del indio real como sujeto histórico” (Muratorio, 2003: 367). Por un lado, influido por el romanticismo europeo, Bolívar idealiza al indio como buen salvaje, idea que “nace de su visión rousseauiana de la selva venezolana” (Favre, 1986: 274, en Muratorio, 2003: 367). De esta forma, Bolívar y los criollos se declaran liberadores de la oprimida “raza” indígena oprimida para justificar su lucha contra España. De ahí que a Antonio José de Sucre lo llame “el vengador de los Incas” (en Muratorio, 2003: 368). Además, mantiene la exaltación por el pasado indígena. Así: “en el Cuzco evoca al Inca como figura retórica entre las ruinas de un pasado ya muerto. Manco Capac, en su rol de ‘Adán de los Indios’, se convierte para Bolívar en el rey de un paraíso perdido” (Muratorio, 2003: 367). Paralelamente, Bolívar firma una serie de decretos con la finalidad de abolir los cacicazgos y suprimir las instituciones comunitarias¹²¹. Por último, “mandó eliminar a los ‘barbaros’ indios Pastusos que se sublevaron obstaculizando sus triunfos” (Muratorio, 2003: 367)¹²².

119 En ese sentido, de acuerdo con Simón Bolívar, la “tranquilidad pública” podía mantenerse sobre la base de una fuerte moral religiosa. Es por ello que “Bolívar rechazó a los autores empiristas con tendencias a rechazar la religión, tendencia de pensamiento que se mantuvo firme hasta la administración de García Moreno” (Ribadeneira, 2001: 49).

120 Catalina Ribadeneira profundiza en el análisis del pensamiento de Bolívar, mencionando: “El ‘derecho natural’ se construía a partir del ‘derecho de gentes’ o de las interpretaciones que un sector de la sociedad, los criollos, daban al ‘derecho natural’. En esa interpretación la desigualdad explicada ya sea en términos de ‘naturaleza’ o en términos ‘psicológicos-morales’, era el eje de la organización social” (2001: 52).

121 De acuerdo con Hernán Ibarra, la eliminación de las atribuciones y funciones de las autoridades étnicas es una política sistemática observable durante todo el siglo XIX. En este largo proceso, se integra un nuevo tipo de funcionario del Estado a nivel local: el teniente político (2003).

122 Blanca Muratorio expone un ejemplo que ilustra la ambigüedad en el pensamiento de los criollos independentistas: “La india como símbolo de ‘América’ o de la ‘libertad’ portando un asta con el gorro frigio, aparece muy temprano en la iconografía de la Independencia en escudos, banderas, medallas, monedas y monumentos y en los rituales políticos bolívarianos. Muy pronto, sin embargo, esa india se vuelve rubia, cambia su apariencia vistiendo atuendos griegos o es desplazada por la diosa Minerva u otros iconos igualmente inspirados en el panteón de la Revolución Francesa” (2003: 367).

Para Blanca Muratorio y Catalina Ribadeneira el discurso de la independencia es bastante ambiguo respecto a los indígenas, pese a que se planteaba la “igualdad” social, en esta “no cabía de ningún modo la diferencia” (Ribadeneira, 2001: 48). Por lo tanto, los pueblos y nacionalidades indígenas fueron considerados como “un ‘problema’ a ser resuelto y su asimilación al universal criollo, una necesidad” (Ribadeneira, 2001: 48). De igual manera, con el afán de consolidar una identidad propia del criollo latinoamericano, y en vista que la aparente “miseria de los indios” impedía una identidad común con ellos, los criollos acogieron y promovieron la representación del pasado indígena glorioso y aristocrático, a fin de auto-representarse como sus verdaderos herederos (Muratorio, 2003).

En este sentido, Muratorio señala que “irónicamente, versiones antisépticas –y frecuentemente republicanizadas- de las civilizaciones imperiales que habían derrocado se convirtieron en las fuentes primarias de la identidad cultural de los criollos encarnadas en el concepto de patria” (Muratorio, 2003: 366). De tal manera, en este proceso de construcción de la identidad americana, se dio un ejercicio de apropiación de una imagen mitologizada de un pasado remoto relacionado con los indígenas muertos en la colonia, construyendo selectivamente una tradición histórica común (Muratorio, 2003).

Ahora bien, los intereses económicos políticos y económicos de las élites regionales originaron la desmembración de la Gran Colombia.

Al conflicto de intereses entre oligarquías regionales, se unió la inexistencia de una clase social con capacidad para llevar adelante un proyecto nacional que fuera más allá de las presiones localistas y regionales. A estas causas de dispersión interna se sumó la política de debilitamiento de las potencias capitalistas interesadas en que no se consolidara un gran Estado, sino unidades políticas pequeñas, débiles y manejables (Ayala, 2008: 25).

En general, a pesar de estar presentes y participar de diversa manera en las luchas independentistas, el relacionamiento de los pueblos y nacionalidades indígenas con la sociedad de la Real Audiencia mantuvieron los regímenes de la “colonialidad del ser” impuesta por las sociedades conquistadoras. De tal manera que, tanto el sistema institucional de dominación como los diferentes regímenes de representación que se crearon sobre el indígena, configuraron al racismo como una ideología y práctica que estructuró las relaciones sociales y la sociedad en su conjunto, que incluso permeó a la época republicana. A continuación se expone la referencia histórica de la época republicana.

7.1.3 ÉPOCA REPUBLICANA

La República del Ecuador nace como resultado de los procesos independentista, la conformación de la Gran Colombia y la posterior fundación como Estado independiente (Ayala, 2008). Así, el 13 de mayo de 1830, “las corporaciones y padres de familia de Quito resolvieron constituir un Estado Libre e Independiente, con los pueblos comprendidos en el Distrito del Sur y los más que quieran incorporarse, mediante las relaciones de naturaleza y de recíproca conveniencia” (Ayala, 2008: 26). Semanas después se anexarían los departamentos de Cuenca y Guayaquil.

Ecuador nació dominado por los grandes latifundistas, señores de la tierra que controlaban el poder regional. La mayoría de la población eran campesinos indígenas, sujetos a la hacienda por el concertaje. En algunos lugares de la Sierra y Guayaquil se mantenía la esclavitud de los negros y la

pequeña propiedad campesina, así como relaciones de corte precapitalista denominadas precarias. En las ciudades, concentradas en su mayoría en la Sierra, vivían grupos de artesanos y pequeños comerciantes con una cúpula de burócratas, clérigos y propietarios rurales (Ayala, 2008: 26).

La economía del naciente estado ecuatoriano en sus inicios (siglo XIX) estuvo caracterizada por la apertura al comercio internacional y el incentivo a la producción encaminada a la exportación de cacao, tabaco, madera, cascarilla, cuero, etc. (Ayala 1978, Moneada 1976, en Maldonado, 1989). En algunas partes de la costa y específicamente en la sierra,

(...) se consolidó el poder de los terratenientes y con ello la sobreexplotación de la que eran sujetos nuestros mayores en el concertaje: largas jornadas de trabajo, que empezaban antes de que salga el sol y terminaban cuando anochecía; ínfimos salarios, cuando los había; deudas que se heredaban de padres a hijos, servicio en las tareas más bajas como si fuéramos animales de carga: enfermedades, maltratos, prisión, hambre, abuso de mujeres, etc. (Maldonado Coord., 1989: 10).

Al favorecerse la producción de exportación, en la Costa se fue consolidando la gran propiedad en desmedro de las pequeñas, esto dio lugar a que se empezaran a disputar la mano de obra de las poblaciones indígenas entre los terratenientes serranos y costeños. “Para fines del siglo XIX, la Costa, que había sufrido un desdoblamiento continuo de la población indígena a causa de las enfermedades, epidemias, huida, etc., había experimentado un importante aumento demográfico, en el que incidió de alguna manera la corriente migratoria de población indígena que huía de las condiciones de explotación inhumanas a las que estaba sujeta en la hacienda serrana” (Maldonado, Coord. 1989: 10).

En este sentido, el Ecuador “surgió sobre bases de dominación económico-social de los indígenas, campesinos mestizos y grupos populares urbanos” (Ayala, 2008: 27). De ahí que ni la independencia, ni la Gran Colombia, no representaron un proceso social y político que haya beneficiado y, menos aún, reivindicado a la población indígena, pues se estructuró con base en los intereses de las élites e intereses de instituciones como la Iglesia y las haciendas. Configuración frente a la cual, los procesos de resistencia y de lucha de pueblos y nacionalidades indígenas, han continuado evidenciándose en diferentes sectores y diversos liderazgos.

7.1.3.1 Las luchas indígenas en la naciente república.

La fundación de la República del Ecuador en 1830, permitió el establecimiento de diversas estrategias económicas, sociales y políticas para administrar a la población indígena. En lo económico, por ejemplo, entre 1828 y 1857 permaneció la ejecución del tributo colonial para estas poblaciones, lo “que definió la conservación de un sistema modificado de autoridades étnicas. En estos años el Estado republicano inició una sistemática ofensiva hacia los terrenos de comunidad, tendiendo a su privatización, mediante reiterados decretos de venta o arriendo de tierras comunales” (Ibarra, 1993: 21). De esta forma, el gobierno ecuatoriano progresivamente fue creando una legislación general de tierras, “que acentuó la intervención estatal para modificar la tenencia de la tierra comunal, incidiendo en su privatización. Esto sobre todo estuvo concretado en la legislación de tierras baldías de 1865 y 1857” (Ibarra, 1993: 26).

En esta etapa, no se evidencia ningún hito en los cuales los pueblos y nacionalidades indígenas se opongan al tributo impuesto por la naciente república. Esto, tal vez, se deba a que la existencia de estos “significaba mantener las autoridades étnicas, exenciones relativas al reclutamiento de indígenas para el ejército, el no pago de alcabalas, etc.” (Ibarra, 1993: 23).

Sin embargo, para 1857 se suprimen los protectores indígenas¹²³, esto significó la eliminación de exenciones legales indígenas, lo que se configuró como una clara vulneración del sistema de autoridades étnicas que se había conservado desde 1828 (Ibarra, 1993; López, 1986). Dicha situación produjo alarma entre las poblaciones indígenas serranas, al punto de que en el poblado de Calpi, provincia de Chimborazo, sucede un levantamiento en el año de 1858.

En este acontecimiento, 300 personas de pueblos y nacionalidades indígenas armados de palos y piedras atacaron a los militares que se encontraban desarrollando ejercicios doctrinales. Dicha sublevación fue sofocada rápidamente por el gobierno, a pesar de ello, subsistió entre la población indígena la consigna de que la supresión del tributo conduciría irremediablemente a la pérdida de todas las exenciones indígenas (Ibarra, 1993).

Esta situación provocó que el gobierno expidiera órdenes a todas las provincias del interior para que se respetaran las exenciones indígenas, también alertó al gobernador de Chimborazo, provincia en donde el conflicto estaba más próximo a estallar, para que se desplazara personalmente a la parroquia de Calpi a calmar la incertidumbre y efervescencia indígena. Fue así que “estas providencias produjeron el efecto deseado, pues como era natural, se tranquilizó la clase indígena desde que pudo palpar que la abolición del tributo no era una pérdida celada que ocultaba segundas miras” (Informe del Ministro del interior y Relaciones exteriores e Instrucción pública, 1858: 7). La situación se agravó con la presidencia de Gabriel García Moreno.

García Moreno y la administración de poblaciones indígenas.

Entre 1861 y 1875 “García Moreno no hizo nada a favor del indígena y sí mucho en su contra” (Garcés, 1961: 69). A pesar de que, treinta años antes de su presidencia, en un intento de arrebatarle el poder a Juan José Flores, entonces presidente del Ecuador, este habría planteado a los indígenas del naciente Ecuador: “Un gobierno que respetando a la religión y a la humanidad no permita que la oprimida y numerosa raza indígena siga como hasta aquí, reducida a la clase de envilecidos parias, sin más derechos políticos que el privilegio exclusivo del tributo y los honores de animales de carga” (Garcés, 1961: 69).

La administración de Gabriel García Moreno puso mucho énfasis en desarrollar un proyecto modernizador del Estado, que establecía como uno de sus ejes principales la vinculación al mercado mundial a través de la construcción de un sistema de comunicación vial a nivel nacional (Albornoz, 1971; Goncharov, 1979; López, 1986).

123 Institución instaurada en la época colonial cuya función era la de seguir y atender los pleitos, y causas de los indígenas para defenderlos (Serrano, 2002)

El suyo fue un proyecto: “encaminado a vincular al país, monoexportador de cacao, al sistema capitalista internacional, y a integrar el espacio ecuatoriano (...). Tal dinamización del sistema productivo, como todo proceso de acumulación capitalista en la América andina, se basó en la sobreexplotación de la fuerza de trabajo indígena” (López, 1986: 116). De esta manera:

Los apologistas de García Moreno, procedentes de los grandes feudos y del alto clero, lo proclamaron resurrector de la patria, ensalzando por todos los medios sus méritos en el progreso de la economía, la construcción de carreteras, de edificios administrativos, etc. Pero nada decían que todo ello era fruto de la despiadada explotación del pueblo y, en primer término de los indígenas que constituían la mitad de la población del país (López, 1986: 116).

En este contexto, los terratenientes serranos y su sistema hacendatario habían desarrollado “una política multiforme tendiente a destruir la pequeña producción agrícola y artesanal de las comunidades indígenas buscando incorporar a los indios a la producción hacendataria como fuerza de trabajo” (López, 1986: 116). Para la concreción de dicho objetivo se establecieron dos mecanismos tributarios: diezmos y trabajo subsidiario.

Los diezmos consistían en la obligación que tenía todo propietario agrícola de entregar anualmente el 10 % de su producción a la Iglesia, este gravamen se origina en la administración colonial de inicios del siglo XIX y se instituyó para la naciente república en 1866 a través del Concordato establecido entre el Ecuador y el Vaticano. “De la masa decimal, dos terceras partes estaban destinadas a la manutención de la iglesia, y una tercera parte al fisco. (...) era una verdadera institución de extracción de sobretrabajo a los campesinos indígenas” (López, 1986: 119-122).

Los diezmos eran cobrados por los diezmeros, y el producto de su cobro en los primeros días del año era rematado al mejor postor (López, 1986). De esta forma, diezmeros y rematistas se convirtieron en los principales beneficiarios de la exacción del excedente indígena a través del aumento sistemático del diezmo al 15, 20 y hasta 30%¹²⁴ (Goncharov, 1979; Kersffeld, 2016).

Cobran muchas veces antes de la cosecha sobre los animales menores como el cuy y la gallina. Sí el indígena no podía hacer el pago en la fecha estipulada el rematista duplicaba o triplicaba la cantidad del diezmo, a lo que añadían intereses. (...) El diezmo era cobrado por el diezmero o contratista, mestizo asalariado que también se beneficiaba de esta exacción económica a los indígenas (López, 1986: 123).

De esta forma, el diezmo fue “una de las cargas impositivas más duras y odiadas por los indígenas. (...) En realidad, no se trataba de una décima parte, sino de mucho más, ya que las cuentas las hacían las autoridades con absoluta arbitrariedad, sin tomar en cuenta para nada qué poseía el indio en realidad” (Goncharov, 1979: 26).

124 “Muchos rematadores, integrantes de las oligarquías provinciales, hicieron grandes fortunas a base del remate y posterior cobro de diezmos” (López, 1986: 122).

Con respecto al segundo mecanismo utilizado por los terratenientes, el 3 de agosto de 1869 se promulgó la ley denominada “Contribución del trabajo subsidiario no adjudicado a carreteras nacionales”¹²⁵; esta, básicamente consistió en el mecanismo legal a través del cual, durante el gobierno de García Moreno, a finales del siglo XIX, se realizó la construcción de caminos, puentes, escuelas, tambos¹²⁶ iglesias, cementerios y cárceles “obligando a la movilización colectiva de la fuerza de trabajo especialmente indígena” (Costales, 1964: 627). Al respecto se señala que

Los terratenientes serranos, a través del control de los aparatos de poder estatales desarrollaron una política multiforme tendente a destruir la pequeña producción agrícola y artesanal de las comunidades indígenas buscando incorporar a los indios a la producción hacendaria como fuerza de trabajo. Para realizar este reclutamiento se establecieron mecanismos tributarios de diversa índole: contribución de indígenas, diezmos y primicias, el trabajo forzado particularmente utilizado para la construcción de obras públicas, el acuartelamiento, el remate de las tierras de resguardo, la abolición de protectorías y el pago obligatorio de hipotecas y alcabalas sobre ventas de bienes raíces, leyes contra la vagancia (Mora, 2016: 37).

El investigador e historiador Hernán Ibarra caracteriza al trabajo subsidiario como “un impuesto de cuatro a cinco reales, que se podía pagar en dinero o devengar en jornadas de trabajo equivalentes”, los fondos recaudados a través de este “subsidio” fueron el sustento de la construcción de las obras públicas mencionadas, en especial del sistema de carreteras¹²⁷ (Ibarra, 1993: 27).

Debido al proyecto político-económico de García Moreno de integrar la costa con la sierra, se incrementaron las prestaciones de trabajo subsidiario. Se centralizó la movilización de la fuerza de trabajo para la construcción de las grandes obras de infraestructura como la carretera Quito-Guayaquil (López, 1986). En este sentido,

El 3 de agosto de 1869 promulgó la ley denominada “Contribución no adjudicado a carreteras nacionales”, según el cual los indígenas tenían que trabajar gratuitamente dos días a la semana, o sea, 104 días al año en construcción de obras públicas, o aportar la suma de dinero correspondiente al monto de la obra. Basado en el artículo 8 de la Constitución de 1843 que decía “Son deberes de los ecuatorianos: vivir sometidos a la Constitución, y a las leyes: respetar, y obedecer a las autoridades, que son sus órganos: contribuir a los gastos públicos; y servir y defender a la Patria” se ratificó en la constitución de 1869 denominada “Carta Negra”, que tuvo similitud a la “Carta de Esclavitud” dictada en 1843 con la sola diferencia de que la segunda era fiel al Gral. Juan José Flores, y esta le era seguidora a Gabriel García Moreno (Mora, 2016: 38).

Para los indígenas esta ley fue una dura imposición de trabajo, es por ello que Alfredo Costales concluye, después de una revisión detenida de las listas de indígenas que debían trabajar subsidiariamente

125 “Este impuesto era un excedente monetario extraído sobre todo a la población rural; se centralizaba en los municipios y luego salía como jornales que se pagaban a los trabajadores de obras públicas. (...) Se especificaba que las personas comprendidas entre los 21 a 50 años debían prestar su trabajo; mientras los menores de 21 años y mayores a 50 años que tenían carácter de propietarios, los enfermos y las mujeres, debían pagar en moneda” (Ibarra, 1993: 27).

126 Los tambos fueron sitios donde los viajeros encontraban posada en sus travesías a través de los páramos y cordilleras.

127 “En efecto, en 1871 en el Ecuador se construyeron 250 kilómetros de carreteras y 90 puentes” (Villamil, 1964: 256).



por obligación, que ellos fueron “víctimas forzadas de un trabajo por el cual no recibieron remuneración, sino castigos corporales y multas pecuniarias” (Costales, 1957: 99).

La condición de sobreexplotación del trabajo indígena a raíz de la imposición de los diezmos, el trabajo subsidiario y otros tipos de abusos que las autoridades gubernamentales ejercían, fueron los principales desencadenantes de una de las rebeliones más representativas de la historia contemporánea: La rebelión indígena de Yaruquíes.

La Rebelión de Yaruquíes y el gran Fernando Daquilema.

Corrían 18 días del mes de diciembre de 1871, cuando el diezmero Rudecindo Rivera había salido de Yaruquíes en dirección a Cacha, jurisdicciones del cantón Riobamba, a cobrar el tributo. Antes de su arribo al anejo, se encontró con un grupo de indígenas que le increparon sobre su presencia ante lo cual les respondió groseramente, rasgo característico de su personalidad¹²⁸, que llegaba a cobrar el diezmo (Ibarra, 1993; Goncharov, 1979; Garcés, 1961; Kerssfield, 2016).

Los indígenas, entre los cuales se encontraban Fernando Daquilema¹²⁹, entre otras personas, molestos por la forma arbitraria y abusiva en la que el diezmero se dirigía a ellos, le increparon que no aceptarían el cobro del tributo y, posteriormente, tras amenazarle, lo derribaron de su caballo y luego procedieron a agredirle hasta el punto de matarlo (Costales, 1957; Garcés, 1961). “Una vez desmontado por fuerza de la mula en que cabalga, le introducen en la boca el freno caldeado de su propia cabalgadura y entre tumultos exasperados, coros de alaridos y danzas frenéticas lo mutilan y dan muerte atroz” (Falconí, 1966: 19).

Posteriormente, el cadáver de Rivera fue trasladado a la iglesia “Balbanera, en donde algunas de las partes de su cuerpo destrozado fueron exhibidas para escarmentar¹³⁰” (Ibarra, 1993: 33); “(...) cuelgan de un poste su cadáver, como signo y lúgubre ejemplo de lo que se proponen hacer con todos los blancos, en medio de vítores y cantos de venganza” (Falconí, 1966: 19).

Los indígenas levantados habían identificado en la persona de Daquilema al líder ideal para la revuelta. Según los autores Alfredo Costales (1957; 1984), Enrique Garcés (1961) y Gerardo Falconí (1966), los indígenas creían fervientemente que Daquilema provenía del linaje real de los Shyri-Puruháes, de la dinastía Duchicela. Estaban convencidos que él era el último Guaminga¹³¹. Motivo por el cual el pueblo indígena habría demandado su liderazgo en las acciones por emprender (Costales, 1984; Falconí, 1966; Garcés, 1961).

128 Según Alfredo Costales, se conoce que este diezmero era muy odiado por los indígenas, debido a su forma de tratarlos y a que inclusive había violado a algunas mujeres indígenas (Costales, 1984).

129 “Probablemente alrededor del año 1845 debió nacer Fernando Daquilema. Nuestra república había comenzado a vivir apenas quince años antes, después de terminar la fatigante batalla por la independencia de España. En aquella fecha, la grandeza de la raza india había sido ya sumida en la servidumbre atroz, una de las sin paralelo en la cronología de la civilización tan lacerante y dolorosamente construida” (Garcés, 1961: 84-85).

130 Este tipo de acción tiene un origen en las rebeliones que se sucedieron en la época colonial.

131 “En la provincia de Chimborazo se celebra con mucha pompa en Licán y Macají la fiesta de la ingapalla o curipacha, en recuerdo del sahuari (matrimonio) entre Huayna Capac y la princesa Duchicela. La procesión y las danzas tienen gran relevancia, y los guamingas o guardias hacen el papel de cuidadores de la reina” (Costales & Peñaherrera, 2002: 56).

Los indígenas se dirigieron hacia el anejo de Cacha, donde en horas de la noche, en la capilla, lo declararon como Rey de Cacha¹³². Pese a que no existe ninguna evidencia documental sobre el juramento de Daquilema y su investidura, Enrique Garcés relata:

A lo mejor le preguntaron, cómo lo hicieron en épocas pasadas: ¿harás brillar el sol todos los días?, ¿caer la lluvia de las nubes?, ¿correr los ríos y producir a la tierra frutos en abundancia?... ¡Ari! Sería la respuesta en quichua recio.

Entonces, enloquecidos de alegría buscaron insignias de realeza. Observaron, raudos, que San José podía prestárselas. Tomaron el manto escarlata de la efigie del incomparable y manso carpintero bíblico. Igual hicieron con la corona de metal amarillo. Ceremoniosamente le pusieron a Daquilema, manto y corona. (...) Coronado, ungido, vuelto a ser divinidad mayor, postrados los súbditos en el claustro de la iglesia y aún en la plaza, el más decidido vasallo avanzó hasta el rey y entregó, reverente, sumiso, un látigo de madera de chonta donde refulgían anillos de plata y de cobre, insignia del hacha de Rumiñahui, de la vara de la justicia (Garcés, 1961: 103).

Finalizado el ritual, que además tenía una implicación política, Daquilema expidió sus primeras órdenes. Entre ellas estuvieron el designar a José Morocho como general en jefe de sus ejércitos, además proclamó un mandato para formar un regimiento de caballería de no menos de trescientos jinetes, los mismos que tenían la misión de dirigirse a los distintos anejos y poblaciones para buscar apoyo, así como también reclutar indígenas dispuestos a combatir y expandir la rebelión (Garcés, 1961; Kersffeld, 2016).

Así ya posesionado Daquilema de su investidura real, despachó de inmediato emisarios a todos los anejos de la región, para hacerles conocer el nuevo estado a que habían llegado los sucesos, solicitando a todos los Alcaldes y Regidores obediencia, y su contribución a favor de la implacable empresa de exterminio a los blancos que estaba ya decidida. ¡Ahora si matémoslos porque las leyes no existen!... fue el grito y la enseña de la sublevación (Falconí, 1966: 20).

Posteriormente, ordenó atacar y tomar las poblaciones de Yaruquíes, Sicalpa, Cajabamba y Punín con el objetivo de extender la subversión a todos los confines de la provincia. Cabe señalar que para ese momento, indígenas pertenecientes a otros anejos como Anulá y Quera Ayllu se habían adherido a la revuelta, mostrando con ello no solamente el apoyo al líder indígena, sino también una acción comunitaria en contra de los abusos ejercidos de parte de los blancos sobre sus vidas y sus posesiones, especialmente sus tierras (Costales, 1957; Falconí, 1966; Garcés, 1961; Goncharov, 1979, Kersffeld, 2016).

En la madrugada del 19 de diciembre de 1871, Daquilema junto con un contingente que se calcula habría alcanzado los tres mil indígenas, sitiaron y atacaron la población de Yaruquíes. En este ataque, a pesar de que los indígenas eran más, se encontraban armados únicamente de palos y piedras, lo cual fue una desventaja ante las armas de fuego de las milicias que resguardaban el pueblo. De esta forma, llegadas las horas de la tarde un contingente del ejército que fue enviado desde Riobamba hizo su arribo a Yaruquíes. Esta habría sido la principal razón para que este asentamiento no haya caído en manos de los insurrectos (Ibarra, 1993; Garcés, 1961; Costales, 1957).

132 En un principio esta solicitud había sido rechazada por el indígena, quien argumentaba razones medulares que giraban básicamente en torno a su edad (para esas fechas tenía 26 años), a pesar de ello a la final terminó aceptando el cargo debido a que la multitud indígena demandaba con ímpetu su liderazgo: “eres un Daquilema, y por lo tanto ¡nuestro Rey!” (Garcés, 1961: 102).

Para el día siguiente se había planificado la toma de las poblaciones de Cajabamba y Punín. Para entonces, en dichas poblaciones ya se tenían noticias de la cruenta batalla que se había librado en Yaruquíes, motivo por el cual el gobierno habría enviado un gran contingente de soldados para su defensa (Kersffeld, 2016).

A pesar de ello, fue tanta la convicción de la masa indígena que a pesar del contingente armado del ejército, habrían estado a punto de triunfar y tomar definitivamente Cajabamba bajo su control cuando sucedió lo inesperado: “La visión de grandes escuadrones de caballería dirigidos por un ‘hombre muy hermoso’, cabalgando sobre un ‘corcel blanco’, inmediatamente llenó de pavor a los indígenas quienes en su pronta huida gritaban ‘¡No peleamos contra el cielo!’” (Kersffeld, 2016: 249), y es que los indígenas habrían asociado la llegada de este hombre con la llegada de Viracocha.

Fernando Daquilema al no entender la reacción de sus combatientes y tras haberse enterado de la gran cantidad de bajas¹³³ en sus huestes, habría decidido, en primer lugar, replegar sus tropas hasta Cacha, y una vez ahí, reorganizarlas con la orden de atacar Punín hasta arrasarlo (Costales, 1957; Garcés, 1961).

En el ataque de Punín sobresale la figura indígena de Manuela León, hilandera de 32 años nacida en Poñenquil en 1839, quien, apoyando incondicionalmente a Daquilema en la tarea de tomarse Punín, se constituyó como una verdadera lideresa y comandante de este levantamiento¹³⁴. Se cuenta que sufrió bastantes abusos por parte de los diezmeros, y que además soportó la peor vejación por parte de un teniente del ejército llamado Miguel Vallejo, quien supuestamente la había violado (Costales, 2008; Garcés, 1961; Falconí, 1966; Mora, 2016).

Alfredo Costales Samaniego la caracteriza de la siguiente manera:

Su rostro moreno, ovalado, ceñido por gruesos urcus rojizos por el uso permanente de la raíz de cabuya que se ha teñido de fuego, por la larga caminata; el huango, apretado por fino chumbi verde, le caía a las espaldas sobre el reboso, mostrando un millar de fibras castañas alborotadas por el viento. Membruda, feroz, igual que una puma hembra, lleva una garrocha de arada, con ruidosos cascabeles en la punta y un enorme trapo rojo a guisa de bandera (Costales, 2008: 32).

Por su parte Gerardo Falconí acota:

En la figura heroica y salvaje de esta india enfurecida, se advierten los sedimentos de un sadismo fermentado de anhelos y despechos reprimidos, que erupcionan desde la subconsciencia de la feminidad sojuzgada de su raza. Es la protesta del sexo exasperado por la febril codicia y la violación contumaz de que las mujeres indias fueran objeto de parte de sus opresores, seguida del desprecio y el hartazgo humillante (Falconí, 1966: 23).

133 Fallecidos.

134 “Ella representa la lucha de género y etnia. Al mismo tiempo destaca la dimensión de su lucha, mostrándose con una actitud fuerte y de sólidas convicciones” (Mora, 2016:51). “El liderazgo ejercido por estas mujeres es hoy uno de los más importantes referentes para muchas líderes indígenas; hace parte de su identidad, de su historia construida y del acervo de imágenes heroicas de las mujeres indígenas” (Prieto, 1998: 18).

Manuela encabezó un ejército de miles de hombres y mujeres indígenas que arremetían en contra de las tropas enviadas por el gobernador de Riobamba (Garcés, 1961). En dicho enfrentamiento da muerte a Vallejo y pone en jaque a la fuerza que se encontraba sofocando la insurrección (Costales, 1957; Garcés, 1961).

A medida que las distancias disminuían, y que los atacantes se acercaban a Punín, resultaba más intenso el fragor de la pelea. Manuela León fue la primera en llegar al pueblo e inesperadamente triunfó en el combate cuerpo a cuerpo contra el capitán de los milicianos, que resultó muerto en el enfrentamiento. (...) Frente a cinco mil indios reunidos en la plaza central, Manuela León ordenó el incendio total del pueblo, dejando en pie únicamente a la iglesia (Kersffeld, 2016: 250).

Destaca el valor y liderazgo de esta mujer, quien además de demostrar su fuerza en el combate, arengaba a sus compañeros hombres a no desfallecer, a no acobardarse, a no abandonar la lucha. Ejemplo de ello fue que al dar muerte a los milicianos que se le atravesaban, les arrancaba los ojos para así mostrárselos a sus compañeros hombres y de esta manera, exigirles que no declinen en la pelea.

Manuela León extrae, con la punta de su tupo o prendedor de plata, los ojos de los milicianos, y los guarda como talismán de batalla bajo su faja... ¿Si no sois hombres, para qué tenéis las armas en vuestras manos? ¡Debemos morir aquí con honra y no con vergüenza en las lomas! ¡No habéis visto que los blancos no son invencibles?... ¡Hombres, esperémosles aquí! ¡Aquí donde hemos triunfado, aquí dónde nos temen! sacando los ojos del miliciano que había guardado bajo la faja, los arrojó a la multitud gritando: ¡¿Ni siquiera esto les da valor a estos cobardes?! (Costales, 1925: 47).

En este punto, como se señaló anteriormente, el gobierno de García Moreno ya había “tomado cartas en el asunto”, declarando el miércoles 20 de diciembre a la provincia de Chimborazo en estado de sitio, envió un contingente significativo de soldados del ejército republicano con la firme misión de aniquilar el levantamiento (Albornoz, 1971; Ibarra, 1993, López, 1986; Kersffeld, 2016). García Moreno habría manifestado:

La represión pronta, enérgica, terrible es el único medio de refrenar a los malvados, los cuales se insolentan con el sufrimiento y confunden la paciencia con la cobardía. Escarmiento a cañonazos a los revoltosos. No vacilaré en hacer pasar por las armas a los sempiternos enemigos del orden. Mandaré pasar por las armas a todos los que favorezcan de cualquier modo a los enemigos, y lo haré ejecutar religiosamente. Y todo cuanto dije, religiosamente, muy religiosamente, lo ejecuté porque amaba como a una reliquia el patíbulo (Garcés, 1961: 100).

Los enfrentamientos entre indígenas y el ejército en diversas poblaciones de la provincia duraron hasta el 25 de diciembre, “seis días después de la coronación en Cacha, Daquilema mantuvo en jaque a las fuerzas y en sobresalto al país entero” (Garcés, 1961: 126). Esta rebelión desbordó los límites de la provincia de Chimborazo pues “debe entenderse que este movimiento alcanzó proporciones nacionales, ya que por el norte se presume llegó hasta Pasto y por el sur hasta Cuenca” (Falconí, 1966: 19).

En este punto el líder de la revuelta se había dado cuenta de que la represión implacable del gobierno garciano no se detendría, y que ello implicaba la muerte de sus hermanos indígenas que lo habían acompañado y luchado a su lado, motivo por el cual, después de haberse ocultado por los páramos y

quebradas de la serranía chimboracense, decidió entregarse para así apaciguar la furia de García Moreno, situación que por cierto, no sucedió¹³⁵ (Ibarra, 1993; Garcés, 1961; Costales, 1984).

Daquilema pudo haber huido de Cacha y desaparecer, pero habría sido infiel a su autenticidad y lealtad. Pudo haberse convertido en un indio cimarrón, vagabundo por los montes, como tantos hicieron en el pretérito obligados a buscar libertad, lejos de la servidumbre. Pero Daquilema reque- ría permanecer en su tierra y ofrecerse para que se sacien en su vida y se redujeran las penas para sus compañeros. (...) Daquilema sabía que la huida es de cobardes y que era preciso un martirio más para que la justicia acelere su paso titubeante (Garcés, 1961: 133).

Como se ha señalado, los enfrentamientos cesaron en la provincia de Chimborazo el 25 de diciembre. El día 27, Daquilema junto con otros líderes de la insurrección decidieron entregarse. A pesar de ello, la retaliación del gobierno garciano no se detuvo sino hasta el mes de mayo del año siguiente (Costales, 1957, Ibarra, 1993; López, 1986). A continuación se realizará la descripción de los acontecimientos que sucedieron en este intervalo de tiempo.

Las represalias contra la sublevación y la muerte del último Guaminga.

Una vez que Daquilema se había entregado y pedido indulto a las autoridades, lo dirigieron junto con una custodia de soldados hacia Yaruquíes. El mismo lugar en donde días atrás se habían librado cruentas batallas y que para el momento, se había constituido como un sitio simbólico para la lucha indígena. Aquí fue encarcelado junto con otros líderes (algunos de los cuales lo habían traicionado días antes) y posteriormente, trasladado hacia la cárcel de Riobamba en la cual permanecería hasta el día de su juicio como si fuera un delincuente común (Ibarra, 1993).

De esta forma empezó un período de enjuiciamientos y ejecuciones judiciales y extrajudiciales hacia los principales líderes de la rebelión. Paralelamente, persuadido por el Arzobispo de Quito, Ignacio Ordoñez, García Moreno expidió un decreto de indulto a los sublevados, pese a ello, el Consejo de Guerra de Oficiales Generales ejecutó sentencias de muerte extrajudiciales utilizando el recurso del proceso verbal sumario¹³⁶ (Garcés, 1961; Kersffeld, 2016).

La primera de estas sentencias se ejecutó el 8 de enero de 1872, cuando tras un juicio se había sentenciado a varios líderes de la revuelta a la pena de muerte. Este hecho presentó la particularidad de que el Consejo de Guerra decretó que dicha ejecución fuera presenciada por los doscientos indígenas detenidos por la asonada, entre los cuales se encontraba Daquilema (Costales, 1957; Falconí, 1966; Ibarra, 1993; Goncharov, 1979).

135 Cabe señalar que Daquilema también fue traicionado por algunos indígenas que combatían a su lado, quienes habían solicitado indulto al gobierno sin pedirle permiso, lo que provocó que el gobierno ejecute acciones violentas contra los sublevados, para así, sembrar la incertidumbre y la duda en Daquilema. "Al precio de su vida resolvió salvar a los indígenas que participaron en la sublevación, así como también a sus familias, amenazadas con el exterminio total. Confiaba que si él se entregaba al gobierno cesaría la sangrienta represión" (Goncharov, 1979: 28).

136 Este era un recurso legal contemplado en la ley de ese entonces.

Posteriormente, entre los meses de enero a marzo de 1873, tuvieron lugar distintos juicios y sentencias contra todos los implicados como líderes y lideresas del levantamiento, entre los cuales sobresalen: Julián Manzano, Manuela León, Francisco Gusñay, Pedro Fernández, entre otros (López, 1986).

El 13 de marzo de 1872 se levantó el estado de sitio en Riobamba, mientras que el 23 en la misma ciudad, se iniciaron las reuniones del tribunal militar que juzgaría a Fernando Daquilema y Juan Maji, lugarteniente a quien se le inculcó de ser el principal cabecilla del motín sucedido en Sicalpa y Cajabamba (Garcés, 1961; Goncharov, 1979; López, 1986). El 26 comenzó el juicio a Fernando Daquilema, quien fue sentenciado a la pena de muerte que debía ser ejecutada el día 8 de abril de 1871 en el pueblo natal del enjuiciado y en donde, también, se había dado inicio a la sublevación (Garcés, 1961; Goncharov, 1979).

Días después, el 7 de Abril de 1872 Fernando Daquilema fue excarcelado y trasladado a pie desde Riobamba hasta Yaruquíes acompañado de una custodia reforzada. Al llegar se lo condujo a la capilla del pueblo donde permaneció hasta el día siguiente cuando se llevaría a cabo su ejecución.

El ajusticiamiento de Daquilema, también sería presenciado por todos los habitantes indígenas quienes, por orden del Juez Fiscal Teniente Coronel Ignacio Paredes, debían asistir y ser testigos de la ejecución de su líder (Costales, 1984; Garcés, 1961; López, 1986). Llegado el día, en la plaza central de Yaruquíes, se había erguido el patíbulo destinado para el líder indígena, y una vez pronunciados públicamente los motivos de su pena de muerte, a las once de la mañana, Paredes dio la orden de abrir fuego extinguiendo la vida del último Guaminga, heredero real de la dinastía Duchicela, hijo venerado del pueblo Puruhá (Kersffeld, 2016).

El cadáver de quien supo enfrentar al presidente García Moreno se dejó todo el día en la plaza, para ser contemplado por todos los transeúntes, como ejemplo de la máxima justicia aplicable frente a aquel que osara contradecir los términos del poder central. El 10 de abril fue sepultado por la escolta que lo acompañó en sus últimos momentos, en la parte superior del cadalso quedó anotado el nombre de la víctima y el motivo de su condena: Fernando Daquilema, ajusticiado por el Ministerio de la Ley por haber recibido el calificativo de rey y haber sido el principal cabecilla de la sedición de 1871 (Kersffeld, 2016: 254).

Sobre la muerte de Daquilema, a través de la historia, circularon versiones que suponían que antes de ser ejecutado, se habría dirigido a sus hermanos indígenas persuadiéndoles que no se volvieran a sublevar, esta versión habría sido difundida por los fanáticos seguidores de García Moreno y el clero. Dicha suposición ha sido refutada por varios historiadores y biógrafos del líder indígena, quienes consideran que la personalidad de Daquilema, su convicción y su forma de ser, harían inconcebible que él haya hecho tal solicitud a sus hermanos indígenas y que, por el contrario, él se les habría dirigido en kichwa, incitándoles a que no dejen de luchar (Costales, 1984; Goncharov, 1979; López, 1986).

Ha caído este altivo vástago de la estirpe real de los Duchicelas, nobles señores del cacicazgo de Cacha, que fueron los máximos eslabones de aglutinamiento con los demás cacicazgos, a través de los cuales cristalizará nuestra nacionalidad fraguada en barro aborígen. Había sido depuesto por la justicia del blanco un descendiente directo, en el valor y la defensa del solar nativo, de los grandes capitanes de la sangre de Atahualpa, Rumiñahui, Quizquiz, Calicuchima, Hualcopo el vencedor de Tupac Yupanqui. El personaje de la tragedia es un heredero del fuego sagrado que palpitó en los

vientres fecundos de la Reina Paccha, la conquistadora del conquistador Huayna Capac. De Toa, la bella princesa a través de cuyo amor se fundieron esas dos grandes dinastías imperantes, las de Shyris y Duchicelas (Falconí, 1966: 27).

En el Archivo Nacional reposa el comunicado sobre la sentencia de muerte ejecutada a Julian Manzano y Manuel León por el Consejo de Guerra en Riobamba el 8 de enero de 1871. Según historiadores como Alfredo Costales Samaniego señala que el cambio de nombre dentro del expediente es un claro reflejo del machismo y del racismo. Manuela fue fusilada en presencia de más de doscientos indígenas en la plazuela de San Francisco.

De acuerdo con Alfredo Costales, las demandas específicas de la revuelta indígena de 1871 giraron en torno a “no pagar diezmos a los curas ni a la aduana ni al gobierno, no acudir a los trabajos de la carretera nacional, apoderarse de las tierras de haciendas que antes fueron de los indios; y no trabajar para los blancos aunque les paguen con oro” (Costales, 1984: 80-81).

A esta rebelión también se le ha atribuido un carácter nativista, por el hecho de que en ella “(...) encontramos las características comunes a todos los movimientos nativistas. Se manifiesta la esperanza de una liberación total de obligaciones y un reencuentro con la dignidad e identidad indígenas, mediante una nueva escala de valores, en la que se da fuerte énfasis a la herencia cultural” (López, 1986: 127).

El 5 de noviembre de 2010 el Estado declaró a Fernando Daquilema y Manuela León, como héroes Nacionales, reconociendo su valor, tenacidad y coraje en la lucha por la reivindicación de los derechos de los pueblos del Ecuador.

Alejo Sáenz y la revuelta de Licto y Punín en 1884

El 17 de julio de 1866 nació Alejo Sáenz Píntag en el anejo de San Francisco de Lalán¹³⁷. Creció desempeñando las labores propias de su cultura hasta convertirse en comerciante. Por influencia de su abuelo, desarrolló una personalidad caracterizada por el amor a su herencia ancestral indígena, así como una profunda conciencia del dolor al que históricamente su colectivo había sido sometido, “Alejo creció con las imágenes de las rebeliones vivas en su mente y, obedeciendo al mandado de su sangre india, seguiría el ejemplo de su abuelo y de miles de otros alzados” (Costales & Peñaherrera, 2001: 41).

Es por ello que a la temprana edad de 17 años, y posterior al fallecimiento de su abuelo Manuel, toma la decisión de dedicar su vida a luchar en contra del tributo del diezmo, así como a la organización de una sublevación que aglutine a todos los indígenas de los distintos anejos existentes. Abandonó su hogar para establecer comunicación y alianzas con los líderes indígenas y mestizos, con los cuales ya se había relacionado anteriormente por motivos mercantiles. Sobre esto relatan Alfredo Costales y Dolores Peñaherrera:

137 Fue hijo de Tomas Sáenz, comerciante, y Francisca Píntag, hilandera, conoció a través de su abuelo Manuel las historias sobre el levantamiento de Guamote y su líder Julián Quito en 1803, así como también las historias sobre la rebelión de Yaruquíes comandada por Daquilema y de la cual Manuel Sáenz formaría parte luchando junto con las huestes rebeldes (Costales & Peñaherrera, 2001).

Había comenzado su transhumancia. Fue primero a Pulucate, Ceceles, Atiullay, Puestestuz, Gompue, que eran los anejos más cercanos y los que mejor conocía por su vida de chacarero y comerciante. Luego se desplazó a Basquitay, Puñiquil, Guañag, Sulsul, Quicahuán, Caliatá, Shuyucunho, Tuishi, Guslán y Naubug, para hablar con los cabecillas, incluyendo a los mestizos, pues sabía que para lograr un alzamiento requería de todas las fuerzas sociales que pudiera reunir. A todos les fue convenciendo que había llegado la hora final y definitiva de la abusiva carga del diezmo que pesaba sobre los indígenas (2001: 42).

Coyunturalmente, en el país, el polémico tributo del diezmo¹³⁸ estaba en la mira de las autoridades debido especialmente a las distintas insurrecciones indígenas que este había provocado, inclusive antes de la fundación de la República. Por ello, el gobierno persuadido por la iglesia, mantuvo el diezmo y estableció un nuevo tributo llamado contribución predial del tres por mil, “este nuevo impuesto se dedicaría al financiamiento de las diócesis al interior del país” (Costales & Peñaherrera, 2001: 42). A pesar de ello, este impuesto presentó variedad de complejidades desde su concepción hasta su aplicación, de forma que “si los mismos terratenientes tenían escasa información sobre el nuevo impuesto, los indios permanecían en completa ignorancia porque nadie se había ocupado de instruirlos al respecto” (Costales & Peñaherrera, 2001: 42).

Esta desinformación provocó que los indígenas reaccionaran positivamente ante los rumores de la eliminación del diezmo que se vieron afectados pues, según los registros, para 1884 en Chimborazo aún existían emisarios del gobierno que continuaban con el cobro de este. Esta situación había sido contemplada por los líderes indígenas de los diversos anejos de la provincia, pues “oyeron que el gobierno de Veintimilla había abolido la contribución decimal que ahora intentaban cobrarles de nuevo, y que en Cajabamba las autoridades habían realizado una requisa de bestias” (Costales & Peñaherrera, 2001: 43).

Corridos los cinco primeros días de septiembre, al pueblo de Chisán habían acudido los señores Joaquín Mendoza y Miguel Vallejo con el propósito de cobrar el diezmo, “los indígenas ya estaban confabulados y tenían la consigna de rechazar violentamente a los cobradores”, por lo que una vez ejecutada la acción de los diezmeros, acudieron al lugar aproximadamente unos mil indígenas con el claro propósito de ir hasta las últimas consecuencias para combatir este cobro (Costales & Peñaherrera, 2001: 43). En este contexto:

Los guarumos y los churos llamaban a la rebelión desde los altos de Tulabug y lanzaban al viento su clamor. Una masa de amotinados había tomado a los diezmeros en Chisán y los había arrojado al río Chambo, lapidándolos y amenazándolos de muerte si se atrevían a regresar (ANH/R. 1884).

Al mismo tiempo, en el anejo de Licto una turba indígena comandada por Sáenz también irrumpía con la intención de tomarse el poblado. En este punto “el trabajo sigiloso realizado por Alejo Sáenz para disponer a los campesinos al alzamiento, estaba dando los frutos que él esperaba” (Costales & Peñaherrera, 2001:44).

138 “Este diezmo era un impuesto recolectado por el Estado para la Iglesia y establecido en época de la colonia y a su vez heredado por los gobiernos criollos. Este impuesto, del cual un tercio pasaba a las arcas fiscales y los dos tercios a la Iglesia, resultaba un peso para la producción agrícola y su aplicación constituía otro mecanismo de represión y abuso” (Acosta, 2006: 59).

A pesar de que los indígenas superaban en número a los milicianos y a las autoridades gubernamentales, estos por medio de la fuerza de las armas pudieron repeler el ataque; es así que, pese a los grandes esfuerzos, Sáenz junto con sus hermanos sublevados no pudo tomarse Licto. Así lo confirmó el parte emitido por el comandante en armas Pacífico Chiriboga: "... los indígenas sublevados después de haber sido rechazados por la guarnición acantonada en este pueblo, fueron en plena derrota a refugiarse en Lalán y Naubug" (ANH/R. 1884).

La reacción del gobierno frente a los acontecimientos sucedidos en Licto fue en realidad superflua, debido a que en ese entonces centraba sus fuerzas y su atención en reprimir los movimientos subversivos liberales. A pesar de ello, Chiriboga estaba empeñado en capturar a Sáenz, quien por su lado, si bien no había logrado el objetivo de tomarse Licto y Punín, tenía la clara disposición de no declinar en su lucha (Costales & Peñaherrera, 2001).

Una vez pacificado el levantamiento, Sáenz se las ingenió para escabullirse de las autoridades que lo perseguían y refugiarse en los páramos de la provincia. No obstante, el Comandante Chiriboga había emprendido una sagaz búsqueda de Alejo Sáenz, misma que resultaría fructífera debido a que logró detenerlo y enviarlo preso a una cárcel común en donde pasaría recluido hasta que el mismo gobierno el 13 de junio de 1885 expidió una orden de excarcelación (Costales & Peñaherrera, 2001).

Una vez libre, se conoce que Alejo Sáenz habría sido de nuevo víctima de persecuciones, motivo por el cual decidió refugiarse en el poblado costero de Bucay, donde trabajaría como jornalero. Se conoce también que Sáenz habría sido partícipe de otros levantamientos en otras poblaciones de la sierra ecuatoriana, para, posteriormente, engrosar las filas del ejército liberal comandado por Alfaro, llegando a ser designado como General de la República por el mismísimo viejo luchador y constituirse en una pieza clave para la victoria de la montonera liberal en la batalla de Gatazo (Costales & Peñaherrera, 2001; ANH/R, S.c//s.f).

La situación amazónica:

Al finalizar el siglo XIX, en la región amazónica "el interés por afianzar las fronteras del estado ecuatoriano ante el continuo acoso del ejército peruano, así como, el afán de incorporar nuevas tierras a la producción, llevó a que el Estado, limitado en el aspecto económico, encuentre en la labor misionera el mecanismo más eficaz para llevar adelante sus proyectos" (Maldonado Cord. 1989: 10). De tal forma que en el gobierno de García Moreno se permitió el reingreso de las comunidades Jesuitas al Ecuador, especialmente a la región Amazónica, "para hacerse cargo de la administración eclesiástica y civil, como lo había hecho antes de su destierro. Luego, en 1888 se firmó un acuerdo bilateral entre la Santa Sede y el gobierno ecuatoriano mediante el cual se crearon cuatro Vicariatos en la Amazonía: el de Canelos y Macas a cargo de los dominicos; el de Napo, de los jesuitas; el de Zamora, de los franciscanos; y el de Méndez y Gualaquiza, de los salesianos" (Anónimo, 1952 en Maldonado Coord. 1989: 10).

Para 1892, las misiones Jesuitas fueron escenarios de constantes procesos de desobediencia y resistencia de las poblaciones originarias a propósito de la salvaguarda de sus formas de vida tradicionales afectado por el modelo de vida que implicaba las misiones (Esvertit, 2005)¹³⁹, negándose a asistir a las reducciones

139 En: https://www.tesisenred.net/bitstream/handle/10803/704/06.CAP6_Las_Misiones_en_el_Progresismo.pdf?sequence=7&isAllowed=y

y enviar a las niñas y niños a las escuelas contruidas por los Jesuitas. Y sobre todo por la existencia de internados en donde permanecían las niñas y niños tras ser arrebatados de sus familias en aras de civilizarlos: “con el sistema de los internados, los jesuitas se proponían desarraigar a los niños y niñas de sus familias y conseguir una aculturación integral de los mismos, elemento imprescindible para introducir lo que consideraban “civilización” en el Oriente” (Esvertit, 2005: 353). Diversos fueron los procesos de rechazo ante dichas imposiciones que consistían en no asistir a las ceremonias religiosas, alejarse de los sacerdotes y hasta llegar a actos de agresión como el ejecutado en contra de dos sacerdotes jesuitas por “José Llicuy, alguacil de indios, y otro individuo de apellido Tapuy, gobernador de indios. Los dos acusados fueron conducidos al panóptico de Quito, donde Tapuy murió al poco tiempo, mientras que Llicuy quedó en libertad gracias a que Javier Morán, ‘grande enemigo de los misioneros’ según las fuentes jesuitas, pagó su fianza, por tratarse de uno de sus peones” (Esvertit, 2005: 356).

De esta manera, los misioneros avalizaron la presencia de la sociedad nacional en la zona, que si bien estaba habitada desde hace miles de años por diversas poblaciones originarias, estas fueron consideradas como “bestias”, “salvajes”, “bárbaros”, “adoradores del demonio”, etc., no representaban para el Estado presencia alguna, por lo que se consideraba a la región Amazónica como “tierra de nadie” (Maldonado, Coord., 1989).

El proceso de resistencia tuvo diversas acciones, de ahí que, los registros establecen que “en 1889, algunos indígenas dirigieron una carta al presidente de la república quejándose de la actuación de los jesuitas y de los castigos que éstos les imponían, acusaciones que fueron desmentidas por el entonces gobernador, Juan E. Mosquera, y por Antonio Llori, cauchero que llevaba mucho tiempo en la región” (Esvertit, 2005: 356). A pesar de que dichos procesos de resistencia han sido desvirtuados por relacionarlos con intereses de colonos y de hacendados cuacheros, la resistencia de las poblaciones se dio de diversas maneras incluso mucho después de que la misión jesuita fuera expulsada del país en 1896.

Como se puede observar, el proceso de consolidación de la república, implantó un peso impositivo y de trabajo que recayó sobre el indígena frente a lo cual la lucha de líderes como Fernando Daquilema, Manuela León, Julián Quito, Alejo Sáenz y cientos de personas más, que pelearon hasta ofrendar su propia vida por sus ideales, dejaron un legado de tenacidad, constancia e inconformidad en contra de la explotación, exclusión y humillación que los indígenas han sufrido a través de la historia, ya sea por la Colonia o la República, es la herencia dejada para las nuevas generaciones que, con base en su ejemplo, han continuado con las luchas de diversas formas.

7.1.3.2 Movimientos Indígenas en el siglo XX

El siglo XX inició con la revolución liberal comandada por Alfaro¹⁴⁰, en dicha coyuntura, el rol y aporte prestado por los indígenas¹⁴¹ al triunfo de la revolución fue protagónico e imprescindible (Albornoz, 1971; Ayala, 2008; Becker, 2007; Ibarra, 1993). Sobre el inicio de siglo se establece que:

140 Eloy Alfaro Delgado fue un presidente ecuatoriano que asumió el poder tras la victoria de la revolución liberal en 1895 y gobernó al Ecuador por dos períodos (1897 – 1901 y 1906 – 1911). Su fatal deceso fue en el año de 1912.

141 Es necesario señalar que se utiliza este término debido a que no se puede hablar de pueblos y nacionalidades hasta después de la constitución del 2008, esto permitirá evidenciar la importancia de la lucha por el reconocimiento de estos conceptos.

A partir de 1895, con la Revolución Liberal se impulsó aún más la incorporación del Ecuador a la economía mundial dentro del modelo capitalista agroexportador. La Ley de Patronato (1899), la Ley de Cultos (1904), la Ley que suprime la prisión por deudas (1918), la construcción del ferrocarril, la laicización de la educación, etc., estuvieron encaminadas a favorecer el desarrollo de la economía ecuatoriana. La Iglesia perdió parte de su capacidad de control ideológico, tanto porque disminuyó su presencia física, al pasar sus propiedades a manos de la Asistencia Pública, como también por el establecimiento de la educación laica. Como resultado de estas nuevas condiciones, parte de la mano de obra indígena se liberó del oprobioso concertaje, emigrando a la costa atraídos por los salarios que se les ofrecía en las plantaciones, otra parte permaneció ligada a la hacienda bajo una nueva modalidad de explotación que fue el huasipungo. Este consistía en el usufructo de un pedazo de tierra que le asignaba el hacendado al indígena a cambio del cual, él y su familia estaban obligados a trabajar en la hacienda 4,5 y hasta 7 días a la semana. Junto con el huasipungo coexistieron otras formas de explotación como son la yanapa, el sitio, el cuentayazgo, etc. (Maldonado Coord., 1989: 11)

De igual manera, en la región amazónica, el inicio de siglo permitió la “expansión de la sociedad nacional a través de la acción de los misioneros, de la explotación del caucho, cascarilla y otros productos, de la creciente presencia de colonos, guarniciones militares, etc. afectando de manera directa a los pueblos indígenas” (Maldonado, 1989:11). Esto significó para estas poblaciones que se empieza a “quitar sus territorios ancestrales, obligándolos a retirarse en la selva o en su defecto a quedarse para ser explotados por los colonos, los cuales creían que por ínfimos salarios habían conseguido esclavos para que les trabajen. Por estas razones, durante las primeras décadas del siglo XX seguimos sublevándonos” (Maldonado Coord. 1989: 11).

La lucha por el reconocimiento de los grupos indígenas ha tenido múltiples episodios y ha estado presente en la historia de la nación ecuatoriana. Sin embargo, según datos expresados por la CONAIE (1992), uno de los primeros eventos registrados en los procesos de resistencia fue la formación de organizaciones y gremios artesanales durante el gobierno de Eloy Alfaro, quien además apoyó la formación de asociaciones de beneficencia que adoptaron, como una de sus labores principales, el asistir a los grupos indígenas. “Estas organizaciones, poco a poco, con la influencia de las ideas socialistas y el triunfo de la Revolución Rusa, fueron adquiriendo un carácter clasista. A fines de la década del 10 se realizaron varias huelgas y surgieron organizaciones con capacidad de convocatoria como la Confederación de Obreros del Guayas (C.O.G.)” (Maldonado, Coord. 1989: 12)

Posterior a esta etapa ocurrieron varios eventos donde las agrupaciones indígenas, cansadas de las injusticias y de la explotación laboral por parte de los dueños de las haciendas, reforzaron su organización interna, con el objetivo de exigir al Estado ecuatoriano una alternativa para eliminar la discriminación (Benítez y Gárces, 2014).

A pesar de ello y posterior a la muerte de Alfaro, los siguientes gobiernos¹⁴² (algunos de ellos liberales) ejercieron una nueva clase de política paternalista en lo referente a la administración de las poblaciones indígenas que no reconocía la realidad marginal que vivían y los utilizó “como peones semióticos para sus propios intereses iconográficos y para legitimar sus propios éxitos económicos (Muratorio, 1994: 177).

142 Entre estos datan las presidencias de: Emilio Estrada, Leónidas Plaza, Alfredo Baquerizo Moreno, José Luis Tamayo, Gonzalo Córdova e Isidro Ayora.

Este fue el panorama político, social, económico e ideológico que se desarrolló en las primeras dos décadas del siglo XX. A pesar de ello, la inconformidad de los indígenas por el incumplimiento de leyes y políticas estatales que el liberalismo había formado en torno a su situación económica y material, generó respuesta y organización dentro de las distintas comunidades indígenas del país, en especial de las ubicadas al norte del Ecuador específicamente en la zona de Cayambe (Becker, 2007; Velasco, 1988).

La década de los veinte en el Ecuador se caracterizó por la emergencia de los movimientos políticos y partidos de izquierda, dichos movimientos persiguieron reivindicaciones socio-económicas fundamentadas en la lucha de la clase proletaria oprimida y explotada (Ayala, 2008; Rivera, 1998; Rivadeneira, 2001). Los movimientos izquierdistas acogieron dentro de su lucha el reconocimiento de la población indígena desde la perspectiva de clase (Becker, 2007), y los indígenas desarrollaron un vínculo hacia dichos movimientos en la medida que su discurso “les dio un espacio para exponer, al menos en parte, sus aspiraciones” (Rivadeneira, 2001: 67).

Las demandas de estas organizaciones a menudo tenían que ver con mejoras salariales, condiciones de trabajo, vivienda, el abuso de los terratenientes y el respeto a las organizaciones indígenas. Lejanos del estereotipo del campesino aislado y conservador, los pueblos indígenas de Cayambe en los años veinte conocían y mantenían contacto con los grandes movimientos sociales (Becker, 1999: 54).

Bajo este panorama en el año de 1926 al sur de Cayambe en la parroquia Juan Montalvo, nace la primera organización sindical campesina indígena del Ecuador, el Sindicato de Trabajadores Campesinos del Ecuador, creado y liderado por Jesús Gualavisi¹⁴³. “Esta organización tenía como objetivo defender las tierras de los campesinos, elevar los salarios, reducir el número de tareas y horas de trabajo, terminar con el trabajo obligatorio no asalariado, exigir un mejor tratamiento y poner fin a los abusos de los hacendados y sus capataces (Salamea, 1978: 52).

Los antecedentes y fundamentos de base de la creación de este sindicato, giraban en torno a los abusos de los terratenientes dueños de la hacienda Changalá con la fuerza de trabajo indígena.

Los pueblos indígenas y otros habitantes de Cayambe demandaron a la hacienda por haberse apropiado de tierras que les pertenecían por historia. Cuando el dueño Gabriel García Alcázar ignoró estas peticiones, Gualavisi condujo la ocupación de las tierras en disputa. García Alcázar acudió al gobierno para que protegiera de ataques ‘comunistas y bolcheviques’ lo que consideraba su propiedad (Becker, 1999: 55).

Bajo la perspectiva de los terratenientes y hacendados de la época, los indígenas adoptaron las acciones ejercidas debido a una clara influencia y manipulación de izquierdistas urbanos, que les persuadieron con ideas sobre el socialismo (Becker, 1999, 2007; Velasco, 1988).

143 Líder indígena nacido en la hacienda de Changalá y que había iniciado su vida de lucha apoyando a las montoneras liberales lideradas por el General Alfaro, Gualavisi desde el año de creación del sindicato hasta la fecha de su muerte en 1962 ejerció el cargo de Secretario General (Albornoz, 1971; Goncharov, 1979).



A pesar de ello, diversas investigaciones en torno al tema elaboradas por Marck Becker, sostienen que las organizaciones indígenas de Cayambe, anteceden a la creación del Partido Socialista Ecuatoriano (PSE) e incluso inspiraron su lucha; esto quiere decir que, las organizaciones campesinas indígenas, “no nacieron directamente de los partidos socialista y comunista (...), las organizaciones indígenas se desarrollaron simultáneamente en respuesta a condiciones económicas y sociales similares a las que enfrentaban los partidos¹⁴⁴” (Becker, 1999: 54).

No obstante, la organización indígena continuó vinculada al trabajo de los movimientos socialistas, y a raíz de reuniones clandestinas en cuevas, quebradas, páramos altos y zonas inaccesibles de la serranía cayambeña aparecieron nuevos sindicatos: Tierra Libre en Pesillo; Pan y Tierra en Moyurco y El Inca en La Chimba (Becker, 1999; Prieto, 1980). “todos en el sector de Cayambe, provincia de Pichincha. Estos sindicatos formados en su mayoría por huasipungueros, arrimados y yanaperos, tenían como reivindicaciones la tierra, el derecho al agua y los pastos, el salario, la educación, el cese de los abusos, etc.” (Maldonado Coord. 1989: 12). Para Neptalí Ulcuango, dirigente indígena de Cayambe, estos procesos estos fueron acasionados por:

(...) los muchos abusos, maltratos y crueldades que cometían los patronos, empleados y gamonales, es lo que causó la reacción y la rebeldía de nosotros, los indígenas, hombres y mujeres. Ya sea en las faenas, ya en las tareas, ya en los trabajos por día, ya sea en los arados, ya en las cosechas, en los desnaves o en cualquier otro trabajo, se daban ya los enfrentamientos de hombre a hombre entre trabajadores y empleados. En las aradas, el indígena se enfrentaba con el empleado utilizando la hoz y el gavillero. En los desnaves se enfrentaban con la pala del desnave, en las cuentas los compañeros cuentayos utilizando los aciales y palos de pastoreo. Las mujeres se reunían todas, le cogían al empleado cruel, le bajaban del caballo, le desvestían y le llevaban a bañarle a una acequia de agua con ortiga y luego le botaban... así la gente se fue uniendo, se armó de coraje, decidiendo no salir a la cosecha, a otro trabajo... y por más que los empleados salían a gritar por la mañana la gente no salía (Ulcuango en Maldonado Corrd. 1989: 12).

La mayoría de estos proceso se generaron en diversosos contextos hacendatarios que desde la colonia pertenecieron a la orden religiosa de los Mercedarios, mismas que una vez decretada la Ley de Manos Muertas¹⁴⁵ en el gobierno de Alfaro, debieron que pasar a la Asistencia Pública para que las parcele y distribuya entre los huasipungueros indígenas, situación que por cierto, nunca sucedió (Tutillo & Becker, 2009).

Oswaldo Albornoz considera que “esta nueva forma de organización, hasta entonces desconocida por los indígenas, dio fuerza y cohesión a su lucha, y además introdujo a la huelga como una poderosa arma de lucha que nunca habrá de ser abandonada y que demostró su gran eficacia desde el principio (Albornoz, 1987: 167). No se conoce con certeza las fechas de creación de estos sindicatos, pero datan de 1927 a 1931 (Prieto, 1980: 113), como se relata a continuación.

144 “En un artículo publicado en el periódico del partido veinticinco años más tarde, el Partido Comunista reconoce absolutamente que los esfuerzos organizativos de los indígenas en Cayambe antecedieron su fundación” (Becker, 1999: 56).

145 Esta Ley le arrebató la administración de grandes haciendas y grandes extensiones de tierra a la Iglesia, para que sean manejadas por la Asistencia Pública (Tutillo & Becker, 2009).

La huelga de 1930/1931

A finales del mes de diciembre de 1930, a raíz del despojo de los huasipungos, el aumento de jornadas de trabajo no asalariado en la hacienda y el aumento desmedido de la coacción física por parte de los terratenientes hacia los indígenas, estalló un conflicto en las haciendas de Olmedo, Pesillo y Moyurco (Prieto en Banský, 1980), en el que los indígenas, para entonces ya organizados en sindicatos campesinos, presentaron un pliego de diecisiete peticiones a los hacendados entre las que sobresalen:

El cese de maltratos; la devolución de los huasipungos usurpados; la abolición de las servicias; la disminución de las jornadas de trabajo para la hacienda; el pago del trabajo de la mujer; un aumento de salario para los huasipungeros y los peones libres; la abolición del cobro de multas injustas; la dotación de escuelas y atención médica gratuita (El Día, 06/01/1931).

Estas demandas giraban en torno a condiciones socioeconómicas y materiales sin referirse a temas étnicos como la abolición de la discriminación racial o el reconocimiento de la diversidad étnica y cultural del Ecuador. Sin embargo, “aunque no de modo explícito, todo el pliego de peticiones descansa sobre una ideología étnica. Mediante demandas concretas, los pueblos indígenas buscan definir un espacio propio en la sociedad ecuatoriana”. Este listado de demandas aún no establecía una petición referente a una reforma agraria (Becker, 1999: 61).

La huelga se extendió hasta el 7 de enero de 1931, cuando los hacendados llegaron a un acuerdo con sus trabajadores, el mismo que fue mediado por el gobierno de turno¹⁴⁶. Una vez firmado este documento, los trabajadores que habían suspendido su jornada laboral, retomaron sus actividades como si nada hubiese ocurrido (Becker, 1999; Prieto, 1980).

Pese al acuerdo, los hacendados iniciaron una persecución hacia los cabecillas de la huelga y expulsaron a veintiséis de ellos de sus propiedades, “les obligan a destruir sus propias casas y quemarlas (...), algunos dirigentes son torturados y arrestados en las mismas haciendas. Finalmente, a los cabecillas expulsados, por su deuda con la hacienda, se les tramita un ‘juicio de secuestro’ reteniéndoles sus animales hasta que efectúen el pago” (Prieto, 1980:116).

Sobre estos sucesos, algunos medios de comunicación escrita elaboraron notas periodísticas que informaron sobre estos acontecimientos en base a sesgos y representaciones disfóricas hacia los indígenas y sobre sus vínculos con los movimientos socialistas, una muestra de ello se encuentra en el periódico “El Día” de Cayambe:

La semilla de las doctrinas en boga, que colocan a Rusia como un adalid de una nueva organización social, ha sido citada con inusitado entusiasmo, en el fecundo campo aborigen, analfabeto e ignorante por excelencia. (...) El indio de los alrededores de Cayambe está notificado que el primer socialista fue Cristo y hasta se atreve a negar las gemonias del infierno (El Día, 06/02/1931).

Esta nota, sobre las movilizaciones indígenas por una parte vincula a los indígenas con los movimientos socialistas, y, por otra parte, los representa como analfabetos e ignorantes, características asignadas simbólicamente a ellos desde la colonia (Becker, 1999; Guerrero, 1991-2010).

146 Gobierno de Isidro Ayora

Primer Congreso de Organizaciones Campesinas 1931

Concluida la huelga a finales de 1930, los líderes indígenas de entonces decidieron organizar el Primer Congreso de Organizaciones Campesinas de Cayambe, en la parroquia Juan Montalvo el mes de febrero de 1931 (Becker, 1999).

Según la publicación del periódico de corte socialista “La Hoz”, este Congreso fue producto de una organización anticipada más no una consecuencia de la huelga que se había producido en las haciendas de Pesillo, Moyurco, etc. (La Hoz, 20/12/1930: 4).

El comité encargado de la organización del Congreso dio a conocer a la prensa ecuatoriana sobre este, así como también el programa alrededor del evento¹⁴⁷. Los días previos al 8 de febrero, la prensa quiteña informó que una cantidad significativa de personas, provenientes de diversas latitudes, acudirían al Congreso. “Adicionalmente hubo noticias de que los miembros de sindicatos agrarios de Yaguachi, Milagro, Naranjito, Jesús María, Marcelino Maridueñas, Guale, Sibambe y Tigua estaban movilizándose para asistir al Congreso (...), este contaría con participantes de todas las provincias de la sierra y la costa¹⁴⁸” (Becker, 1999: 63-64).

Esta situación, sumada al apoyo logístico a los indígenas por parte de los movimientos izquierdistas urbanos a la organización del evento, provocó que el gobierno¹⁴⁹ el 31 de enero de 1931 detenga, la ejecución del Congreso. Así el Ministerio de Gobierno y Defensa de aquel entonces bloquearon las vías de acceso al sitio del evento para evitar el arribo de los participantes, además prohibió que los delegados que estaban reunidos en Cayambe, emprendieran cualquier acción en respuesta¹⁵⁰. Consecuentemente, debido a la represión ejercida por el gobierno, el encuentro no llegó a efectuarse (Becker, 1999; Prieto, 1980).

Sobre dicha situación, la prensa, obvió mencionar que las motivaciones de la realización de este encuentro fueron la paupérrima y marginal situación económica, social, cultural y simbólica de los indígenas. De tal manera, alrededor de este evento se escribieron editoriales que reflejan y/o “representan las actitudes de la élite hacia los esfuerzos indígenas por organizarse” (Becker, 1999:65-66), editoriales que “indican el nivel de racismo que sufría la población indígena en el Ecuador [ya que] las élites simplemente no podían aceptar la idea que los indios podían organizar sus propios movimientos en busca de cambios sociales” (Becker, 1999:65-66). En varios medios de prensa escrita se manifestaron diversas opiniones, por ejemplo:

El Comercio criticó al gobierno por permitir que comunistas echaran raíces en el Ecuador. El Día adoptó actitudes similares en sus editoriales. Los indios eran niños con poca comprensión y eran susceptibles de influencias externas negativas que podrían desembocar en violencia. Su mentalidad primitiva los hacía incapaces de cualquier reflexión o diálogo, por lo cual eran fácilmente manipulados

147 “Siguen llegando a Cayambe gentes de diversas procedencias para la celebración del Primer Congreso de Campesinos del Ecuador” (El Día, 31/01/1930: 1); “Puntos que serán discutidos en el primer congreso de campesinos del Ecuador” (El Comercio, 01/02/1931: 1).

148 “Varios millares de indígenas se han concentrado en Cayambe para asistir al primer congreso de campesinos del Ecuador” (El Día, 30/01/1931: 1)

149 Presidencia de Isidro Ayora.

150 Aparte también detuvo y encarceló a varios dirigentes sindicales socialistas que apoyaban logísticamente al congreso, ellos fueron acusados de alterar el orden público y generar violencia (Becker, 1999: 64).

(...). Los indios eran estúpidos afirmaban los editoriales, y la reunión no era otra cosa que el producto de la manipulación ejercida por los blancos para sacar partido de la situación (Becker, 1999: 65-66).

Los diarios que relataron los acontecimientos mencionados mostraban a los indígenas como un grupo manipulado por el socialismo. No obstante, otros editorialistas refutaron las políticas aplicadas en el tratamiento de la información de este tema, y que argumentaron que el pretexto para la manipulación de los mestizos socialistas urbanos a los indígenas, no fue suficiente para explicar el fenómeno social que para ese entonces sucedía, por ejemplo, el columnista “Petronio” del diario El Día, señaló: “Los indios estaban al margen de la vida nacional, y que su único objetivo era unirse a la cultura dominante, sobre todo en el campo económico. Negarles esta oportunidad acarrearía una revolución, y culpar de esta situación a los comunistas no era sino una reacción nerviosa y exagerada sin fundamento en la realidad” (El Día, 15/02/1931: 4).

Por iniciativa propia y gracias al accionar de diversas organizaciones sociales y políticas, la organización indígena, en el sector de Cayambe, generó un medio de comunicación que les permitió replicar la información emitida sobre su proceso de lucha y a la vez comunicarse con diversos sectores de la sociedad. Así nace el “Ñucanchik Allpa”, el primer periódico hecho por las organizaciones indígenas. El mismo que lo reseñaremos más adelante.

La Federación Ecuatoriana de Indios FEI

La reunión de cabecillas llevada a cabo en Quito en 1935, amplió el pliego de peticiones indígenas al gobierno y los terratenientes, al punto que en 1937 el gobierno presentó una Ley de Comunas que “buscó establecer un nuevo sistema de control sobre los indígenas y terminó constituyendo la base para la futura expansión del movimiento indígena” (CONAIE, 1989: 31). Al mismo tiempo, fue la primera vez que se insinuó la aplicación de una Reforma Agraria (Becker, 1999).

En 1938 se produce el avance más relevante en lo referente al pliego reivindicatorio que las organizaciones campesinas indígenas demandaron al Estado, pues indígenas que habían sido expulsados de las haciendas de Juan Montalvo y Santo Domingo, apoyados por pobladores de Cayambe, solicitaron la parcelación de los terrenos no cultivados de las haciendas: Changalá, Chauarpungo, Santo Domingo, Pesillo, La Chimba y Moyurco (Prieto, 1980: 118). A pesar de que esta solicitud se oficializó, debatió y finalmente se aprobó en la Cámara del Senado¹⁵¹, su aplicación no se ejecutó por las diversas calumnias terratenientes (Prieto, 1980). Paralelamente es en este año también se funda la “Confederación Ecuatoriana de Obreros católicos (CEDOC), más tarde Confederación de Organizaciones Clasistas, la iglesia influye a través de esta organización en el movimiento popular con el afán de contrarrestar la creciente influencia de la izquierda” (Maldonado Coord. 1989: 13)

Cabe recalcar que en los últimos años de la década de los treinta, el movimiento indígena campesino se planteó una reestructuración de las organizaciones sindicales, para fortalecer su administración y acción, con el objetivo de construir un organismo campesino indígena nacional (Prieto en: Bansky, 1980; Becker, 1999).

151 Lo que hoy en día vendría a ser la Asamblea Nacional.

Así, una vez iniciada la década de los cuarenta, en el cantón Cayambe se produjeron algunas huelgas, la principal de ellas fue la ocurrida en Pesillo, donde un grupo de sesenta y siete indígenas campesinos protestó ante el Ministerio del Trabajo por sus condiciones de trabajo en dicha hacienda y por las violaciones cometidas al Código del Trabajo de 1938. “La protesta no era en vano. El Ministerio reconoció que el artículo 253 del Código del Trabajo les había dado derecho de cortar leña y pastorear animales en la hacienda (...). Las demandas indígenas revelaron su conocimiento de los detalles de esta ley y la utilidad de la palabra escrita para empujar sus demandas” (Becker, 2006: 141). Esta coyuntura permitió que para 1938 se publique la Ley de Comunas.

En el mes de agosto de 1944, posterior a una coyuntura nacional que generó el derrocamiento del presidente Carlos Arroyo del Río (Tamayo, 1996: 89), se fundó el Sindicato Confederación de Trabajadores del Ecuador (SCTE), cercano al Partido Comunista Ecuatoriano (PCE), y su filial campesina la Federación Ecuatoriana de Indios¹⁵² (FEI) (Kaltmeir, 2004: 344).

A través de la historia varios intelectuales e investigadores han sostenido que la FEI no fue un proyecto indígena y que nació bajo el amparo y manipulación del PCE, por lo que su accionar respondió a las directrices de dicho partido. Al respecto se señala que:

El ámbito de acción de la FEI estuvo restringido a la región serrana; contempló únicamente la problemática agraria de los indígenas que estaban dentro del sistema hacendario (huasipungueros y arrimados); buscó la eliminación de las formas serviles de producción, la parcelación de los latifundios, el pago de salarios, la disminución de las horas de trabajo y en general la aplicación de la legislación laboral. La FEI no tomó en cuenta la globalidad de nuestros problemas, esto es, la explotación de clase y la discriminación étnica a la que estamos sujetos. Por ello, esta Organización no alcanzó a tener la representatividad nacional de los indígenas. Aunque algunos indígenas ocuparon puestos directivos, siempre estuvieron bajo el control de agentes extremos (Partido Socialista, Comunista, CTE) (Maldonado Coord. 1989: 13)

Esta consideración ha sido refutada en base al siguiente argumento: “Decir que la FEI fue un proyecto no indígena significa dejar de lado mucha de la obra central de importantes líderes indígenas (...). Ellos lograron abrir los ojos de los izquierdistas urbanos a los importantes aspectos étnicos de las luchas indígenas. (...) El Partido Comunista no formó el movimiento indígena, sino que los dos nacieron de la misma lucha” (Becker, 2007: 139).

Mercedes Prieto¹⁵³ por su parte, recalca en que la FEI se basó en el “hecho de que el campesino serrano posee un carácter étnico diverso” (Prieto, 1980: 119). Por ello, esta Federación “(...) se compone de los sindicatos, comunas, cooperativas, instituciones culturales y defensivas indígenas, así como tribus” (FEI, 1945: 3-4).

En este contexto, las mujeres indígenas jugaron un papel importante en las luchas reivindicativas de las poblaciones indígenas. Ellas debieron vencer todo tipo de barreras para obtener resultados. Su

152 El 29 de enero de 1945 la FEI es reconocida mediante acuerdo ministerial (Altmann, 2014: 67).

153 Antropóloga con PHD por la Universidad de Florida, actualmente se desempeña como docente de FLACSO Sede Ecuador.

condición de ser mujer indígena, campesina, pobre y analfabeta le significó ser el último eslabón en la sociedad. Razón por la cual ha sido víctima de procesos de exclusión e invisibilización en todo acto de la vida humana.

La génesis organizacional y accionar de la FEI fue fruto de la participación y militancia comprometida y empoderada de líderes indígenas como: Jesús Gualavisí, Dolores Cacuango, Tránsito Amaguaña, Ambrosio Laso, Neptalí Ulcuango, entre otros. Así como también de un gran contingente anónimo de indígenas que apoyaron hombro a hombro y se apropiaron de la lucha reivindicatoria indígena, constituyendo los planteamientos y las directrices de esta organización.

Una muestra de aquello es la demanda por la reforma agraria que se volvió completamente explícita al ser planteada por la FEI que señala: “nuestra federación plantea la reforma agraria democrática, la entrega de la tierra al que la trabaja, la ayuda técnica, crediticia y el cooperativismo, todo esto enmarcado en la revolución nacional liberadora, anti-imperialista, anti-feudal, democrática, hasta conseguir un gobierno obrero-campesino que respete nuestros derechos” (Nueva Antropología N°3, 1976: 92). De ahí que, los estatutos de la Federación definieron que se buscaba:

Llevar a cabo la emancipación económica de los indios ecuatorianos. Elevar su nivel cultural y moral, conservando lo bueno de sus costumbres e instituciones. Contribuir a la realización de la unidad nacional. Establecer vínculos de solidaridad con todos los indios americanos (FEI, 1945:3).

En lo referente a la reivindicación sociocultural, organizaciones indígenas como la CONAIE han planteado críticas a la FEI, considerando que la cuestión étnica para esta organización, no constituyó un problema político (CONAIE, 1981; Santana, 1983). A pesar de ello, investigaciones recientes han expuesto que la Federación en mención, es una organización que ha trabajado desde diversas perspectivas culturales:

Un índice de esta apertura es el trabajo educativo de la FEI, sobre todo el de Tránsito Amaguaña, quien inició escuelas campesinas clandestinas donde se enseñó en kichwa. De una organización de clase con enfoque étnico hablan también los principios de 1945 de la FEI, que proponen la emancipación económica de los indios ecuatorianos, (...) Ideologías de clase, etnicidad y nacionalidad estaban todas presentes en varias formas y en varios niveles en la fundación de la FEI (Becker, 1997: 296; Becker, 2007: 141).

Es decir, la FEI, a pesar de que nunca pudo reunir a la totalidad de la población indígena ecuatoriana en su seno, como la primera organización indígena a nivel nacional, tuvo considerable fuerza organizativa y contribuyó a la generación de una conciencia política en los indígenas, principalmente los de la sierra del Ecuador (Altmann, 2014). Prueba de ello es la fuerza que adquirió esta organización durante la década de los cincuenta¹⁵⁴, especialmente en 1952 cuando organizó su sexto Congreso, mismo que contó con la presencia de cuatrocientos delegados indígenas de seis provincias de la sierra¹⁵⁵ (Albornoz, 1976: 151). Paralelamente:

154 “Los años 1950 fueron la época más activa de la FEI, hecho que está en estrecha relación con el desarrollo del capitalismo en la sierra ecuatoriana” (CONAIE, 1989: 32). “En esta época la FEI pudo integrarse organizativamente en las comunidades” (Botero, 1998: 8).

155 Acudieron delegados de las provincias de: Pichincha, Imbabura, Cotopaxi, Chimborazo y Bolívar (Albornoz, 1976).

La presión por la tierra ejercida por el campesino-indígena que incluso varios casos llevó a que los hacendados entreguen los huasipungos y la necesidad de modernizar el agro para emprender un desarrollo de tipo empresarial, llevó al Estado a la promulgación de la primera Ley de Reforma Agraria en 1964. La aplicación de esta Ley sólo favoreció a un sector de la población huasipungueña, que recibió tierras en los lugares menos aptos para la agricultura y más alejados de las vías de comunicación (Maldonado Coord. 1989: 13).

La llegada de la década de los sesenta significó una época de crisis para esta organización, a pesar de que en 1961 la FEI fue capaz de movilizar a doce mil Huasipungueros indígenas hacia el centro de Quito, en la movilización indígena más grande que para ese entonces había sucedido en el Ecuador (Becker, 1997: 298).

La presión por la tierra ejercida por el campesino-indígena que incluso en varios casos llevó a que los hacendados entreguen los huasipungos y la necesidad de modernizar el agro para emprender un desarrollo de tipo empresarial, llevó al Estado a la promulgación de la primera Ley de Reforma Agraria en 1964. La aplicación de esta Ley sólo favoreció a un sector de la población huasipungueña, que recibió tierras en los lugares menos aptos para la agricultura y más alejados de las vías de comunicación. a partir de esta época la lucha por la tierra se enmarca dentro de la Ley de Reforma Agraria y las gestiones se realizan en el IERAC. Esto hace perder fuerza a la acción de la FEI (Maldonado Coord. 1989: 13).

Posteriormente en la década de los setentas la organización se mantuvo entre sectores minoritarios beneficiarios de la reforma agraria y volvió a aparecer de forma esporádica hasta la década de los ochenta cuando acompañó y apoyó la movilización indígena organizada por la CONAIE (Altmann, 2004; Santana, 1983).

Ecuador Runacunapak Rikcharimui Ecuarunari

Las organizaciones indígenas campesinas emergidas en el Ecuador hasta la década de los sesenta, tenían una evidente vinculación con los movimientos izquierdistas urbanos y el Partido Comunista Ecuatoriano. Sin embargo, en 1968, en respuesta a esta situación, y a raíz del concilio Vaticano II y la Conferencia Episcopal Latinoamericana de Medellín celebrados en 1968, “una izquierda católica empezó a movilizar a los pobres, pensando en un intento por frenar al comunismo, devino una involucración más profunda, fruto de estos intentos era la constitución de Ecuador Runacunapak Rikchirimui (el despertar de los indígenas del Ecuador) ECUARUNARI¹⁵⁶” (Altmann, 2014: 72).

De esta forma en junio de 1972 en la población de Tepeyac, provincia de Chimborazo, se celebró el congreso fundador de la ECUARUNARI con la asistencia de más de 200 delegados representantes de organizaciones indígenas de las provincias de: Imbabura, Pichincha, Cotopaxi Bolívar, Chimborazo y Cañar (CONAIE, 1989). Así,

156 Su base era el catolicismo progresivo de la diócesis de Riobamba y de movimientos laicos como el MIJAC (Movimiento Internacional de Juventudes Agrarias Católicas), a la que se juntaron algunas organizaciones socialistas (Botero, 1998: 10).

La ECUARUNARI surge en el año 1972, como una respuesta del movimiento indígena frente al problema de la tierra y de su identificación con la vida misma de los indígenas; sus propuestas reivindicativas se basan fundamentalmente en la defensa de los derechos a la educación, a la salud, a los servicios básicos que como ciudadanos ecuatorianos aspiran (Mullo, 1993: 33-34).

La organización se autodefinió en dicho congreso como “un movimiento clerical exclusivamente indígena” (Simbaña, 2009: 158), el cual fundamentó su accionar en una lucha por una verdadera reforma agraria que distribuyó equitativamente la tierra al campesino indígena ecuatoriano (Simbaña, 2009). De esta forma, se aprecia que la ECUARUNARI desde su conformación “tenía tanto demandas de clase como demandas étnicas” (Tamayo, 1996: 65).

La irrupción del tema étnico generó conflictos internos, sobre todo a finales de la década de los setenta y comienzos de los ochenta. Sin embargo,

A partir de 1977 una izquierda cristiana marxizante con bases sobre todo en la provincia de Pichincha y Azuay de la sierra central y sur empezó a desplazar las corrientes étnicas de la organización. A partir de 1979, ECUARUNARI estaba completamente controlada por las corrientes de clase lo cual llevó a una pérdida de sus bases, a excepción de Pichincha. Sin embargo, la tendencia étnica no desapareció y volvió a ganar fuerza años más tarde (Altmann, 2014: 73).

Posteriormente, en la década de los noventa esta organización acompañó y apoyó la movilización de diversas organizaciones campesinas sindicales, así como también las gestadas por la CONAIE, jugando un rol protagónico en el levantamiento indígena que en 1990 conmocionaría al país.

La FEINE

Los Consejo de Pueblos y Organizaciones Indígenas Evangélicas del Ecuador, FEINE, fue creada en 1980, como una organización de iglesias evangélicas (Wolff, 2008). En su implementación de su propuesta política intervinieron las estructuras de dichas iglesias que fue financiada por fondos internacionales que sostenían dicha estructura (Tamayo, 1996:). Tuvo diversas etapas de implementación que muestran su largo aliento: 1967 y 1979 se configura las bases; 1980 y 1988 se estructura la organización nacional; 1989-1994 se visibiliza los grupos de indígenas evangélicos; entre 1995 y 1998 se amplía relaciones con diferentes organizaciones sociales y entre 1999 y 2002 la organización incursiona en política partidista (Altmann, 2013). Dichos procesos tuvieron las siguientes especificidades:

En el 1996 ya tenía 14 asociaciones provinciales, en el 1998 crea su propio partido político Amauta Jatari, luego Amauta Yuyay, en oposición al Movimiento de Unidad Plurinacional Pachakutik-Nuevo País (MUPP-NP) de la CONAIE. A fines de los años 1990 agrupa aproximadamente a 600 iglesias locales y al 17% de la población indígena. La FEINE, principalmente rural, se extiende a Quito y Guayaquil, especialmente por la migración indígena. Se concentra en la Sierra central, sobre todo en Imbabura y Chimborazo, donde sus filiales agrupan varias comunidades en las ciudades Otavalo y Riobamba. Ya, a mediados de los años 2000, la FEINE cuenta con 17 organizaciones provinciales y el apoyo de más de 600 iglesias locales en Chimborazo con más de 300 pastores. Según datos del CODENPE de 2007, la FEINE tiene cinco OSGs en cuatro Provincias (Chimborazo, Imbabura, Pastaza y Cañar) y un total de 26.384 miembros. Las raíces profundas en las comunidades y estructuras evangélicas dan a la FEINE una gran fuerza organizativa que no necesariamente se ve plasmada en su posición dentro del movimiento indígena (Altmann, 2013: 8).



Según su página web establece que las raíces de FEINE se remontan al proceso de evangelización protestante que se expandió entre el Pueblo Indígena, caracterizado, por asumir el compromiso social como su práctica. Y tiene por misión velar por el anuncio y la concreción del Reino de Dios mediante procesos de coordinación, acompañamiento, solidaridad, apoyo mutuo e intercambio de conocimientos y experiencias entre los miembros. Proveer acciones en el marco de acuerdos de trabajo como un aporte para la consolidación de una nación multiétnica, pluricultural y multilingüe, desarrollando y coordinando programas de acción cristiana y social, fortaleciendo la cultura y construyendo la unidad dentro de la diversidad.

La confederación de organizaciones campesinas, indígenas y negras FENOCIN

En el año de 1938, en un intento de la iglesia católica y del Partido Conservador de quitarle protagonismo a la izquierda y generar una organización sindical, se crea la Confederación de Obreros Católicos (CEDOC) (CONAIE, 1989). A partir de 1974 esta organización experimenta varios cambios en su nominación, hasta que en 1997 adopta el nombre definitivo de Confederación de Organizaciones Campesinas, Indígenas y Negras, FENOCIN, definiéndose como “la única organización nacional que reconoce al mismo tiempo las diferencias de las identidades y la interculturalidad” (FENOCIN, 2004: 20).

Esta organización reforzó su presencia y acción en el agro serrano en la década de los cincuentas para posteriormente en los sesentas, generar filiales sindicales de trabajadores agropecuarios¹⁵⁷ (Santana, 1983). La FENOCIN durante este tiempo luchó por eliminar el sistema de huasipungo, alcanzar los derechos laborales y una redistribución de la tierra, lo cual contribuyó a su crecimiento pues “desarrolló una gran capacidad de movilización” (Chiriboga, 1986: 68).

Durante la década de los setenta continuó con sus acciones pero a diferencia de épocas pasadas, estableció alianzas con la ECUARUNARI y con el Partido Socialista Ecuatoriano, alianza que perdura hasta la actualidad (Barrera, s/f.). Así, en el tercer congreso efectuado en 1973, definió un programa de lucha por la tierra, por mejores salarios para los trabajadores rurales y por la intervención de las organizaciones indígenas campesinas en el proceso de reforma agraria (FENOCIN, 2004: 10).

En 1977 en su quinto congreso, esta organización reunió a más de cuatrocientos delegados, evidenciado así su peso e importancia entre los minifundistas y jornaleros agrícolas de la costa y la sierra ecuatoriana (FENOCIN, 2004: 14-15). El año siguiente continuó con la conformación de organizaciones sindicales obreras y campesinas, y persiguió la incorporación a su lucha, de las organizaciones indígenas de la amazonia ecuatoriana (Chiriboga, 1986).

Federación de Organizaciones Indígenas del Napo (FOIN)

En la Región amazónica, a partir de las primeras décadas del siglo XX cuando la explotación del caucho empezó a decaer, se crearon haciendas en las que a muchos de habitantes originarios de la zona se obligó a trabajar en ellas para pagar deudas por productos adquiridos con sobreprecio, así como tam-

157 Por ejemplo se crea la Federación de Trabajadores Agropecuarios (Santana, 1983: 159).

bién se expuso a estas poblaciones a salarios inadecuados y a diversos procesos de explotación. En esta época, al igual que en las anteriores, muchos indígenas fueron trasladados a la orillas del río Aguarico y a la parte inferior del Napo a trabajar en las haciendas (Maldonado Coord. 1989).

Frente a este tipo de problemáticas, en los años comprendidos entre 1958-1960, se creó en Tena un Sindicato de Trabajadores Agrícolas bajo la dirección de los misioneros josefinos. “El objeto de esta primera organización fue conseguir la legalización de las tierras. Este Sindicato, a más de tener un objetivo ‘evangelizador’ también fue utilizado con fines políticos para apoyar al partido Conservador en su campaña política” (Maldonado Coord. 1989: 21). Situación que contribuyó a su desaparición. Esta experiencia dejó, entre muchos de los que participaron en dicho proceso, la necesidad de organizarse para propender la defensa de sus derechos, por lo cual misioneros josefinos y la CEDOC brindaron su apoyo para que en 1968 se formara 6 organizaciones de base: Muyunapamba, Huairayacu, Canoayacu, Puerto Misahuallí, Archidona y Cotundo, mismas que aportaron a la formación de sus dirigentes a partir de diversos cursos de Organización Social (Maldonado Coord. 1989).

Dichos proceso aportó a que en 1969 se constituya jurídicamente la Federación Provincial de Organizaciones Campesinas del Napo (FEPOCAN), cuyos fines eran defender la tierra, buscar su legalización y luchar contra la explotación de que eran objeto en todos los ámbitos de la vida (Maldonado Coord. 1989).

En el Tercer Congreso Provincial General Ordinario, llevado a cabo el 27 de febrero de 1973, en vista de que el nombre de FEPOCAN no representaba en la práctica a la base social que la sustentaba, se cambió el nombre al de Federación de Organizaciones Indígenas del Napo (FOIN). Sobre esta se señala que:

(...) en un principio contamos con la colaboración de la misión Josefina, pero luego, al darnos cuenta que ellos querían seguir manteniéndonos bajo su dominio, seguir hablando por nosotros y damos pensando, decidimos separarnos y mantener nuestra independencia. Desde un principio la FOIN trató de agrupar a todas las comunidades de la provincia del Napo. Para eso, se realizaron esfuerzos tendientes a la promoción de la Organización, pero dadas las precarias condiciones, falta de recursos económicos, humanos, etc., nos vimos en la necesidad de circunscribimos a la zona del Alto Napo. Los objetivos primordiales de la FOIN, que siguen vigentes hasta la actualidad, son: la defensa de nuestro territorio permanentemente amenazado (empresas agro-industriales, colonización, instituciones del Estado, etc.). La defensa de nuestra cultura (formas de producción, artesanías, formas de organización, lengua, valores, etc.), en tanto es cada vez más difícil mantenerla debido a la imposición de la sociedad nacional, que por diversos mecanismos, especialmente la escuela, nos impone sus valores (Maldonado Coord. 1989: 22)

El accionar de este proceso organizativo a dejado en claro que los pueblos originarios y su cultura no pueden mantenerse sin un medio físico que les permita reproducirse, biológica y socialmente, por lo tanto la principal labor de la Federación desde sus inicios ha sido la defensa de sus territorios (Maldonado Coord. 1989).



La Federación de Centros Shuar

A mediados del siglo XX la iglesia emprende la misión de evangelizar a los habitantes de la amazonia ecuatoriana. Para facilitar dicho objetivo, “los salesianos organizaron a los Shuar en un sistema parecido al de las comunas de la sierra, los centros Shuar. Estos pronto desarrollaron instituciones políticas propias integrando a los religiosos salesianos como asesores” (Federación Shuar, 1976: 115). La participación e ingerencia de los religiosos fue perdiendo terreno y de a poco la organización los desplazó hasta que alcanzó una total autonomía (Barre, 1983).

En los años 1960, los centros Shuar empezaron a formar organizaciones de segundo grado en la provincia de Morona Santiago, empezando por la Asociación de Centros Shuar de Sucúa que fue ratificada por el gobierno en 1962. En 1964 formaron en un tercer nivel: la Federación de Centros Shuar (Federación de Centros Shuar, 1976: 115).

Los Centros Shuar tienen como misión la conservación de su territorio milenario y los recursos que dentro de este existen, además de la lucha por una reivindicación étnica “ante la colonización forzada por el gobierno” (CONAIE, 1989: 91). “Como en la región amazónica la integración en el sistema de producción agraria es baja, los Centros Shuar no se entienden en primer lugar en términos de clase, sino en términos étnicos y comunales lo cual contribuyó a la creación de estructuras y demandas diferentes de las de los indígenas de la sierra” (Stavenhagen, 1997: 18).

De las demandas étnicas de esta organización se develó su posición defensiva en contra de la integración y asimilación forzosa al proyecto cultural nacional. En este sentido se generó un profundo énfasis en “la autodeterminación del grupo Shuar en un nuevo concepto de Estado ecuatoriano pluralista” (Federación Shuar, 1976: 129). De esta forma desde su génesis “la Federación Shuar luchó por un Estado que reconozca la diversidad étnica y se abra hacia la diferencia. Es allí donde se encuentra por primera vez demandas para la reforma del Estado tradicional en un Estado pluriétnico” (Chiriboga, 1986: 85).

Finalmente, los procesos de resistencia y de lucha en la región amazónica han sido diversos. son: la Federación de Comunas Unión de Nativos de la Amazonía Ecuatoriana FCUNAE¹⁵⁸; Jatun Comuna Aguarico JCA¹⁵⁹; Asociación de Centros Siona y Secoya¹⁶⁰; Organización de Pueblos Indígenas de Pastaza OPIP¹⁶¹. De igual manera, en la sierra también se evidencia organizaciones en la sierra como: Fe-

158 Organización que agrupa a las comunas quichuas ubicadas en los cantones: Orellana, Shushufindi, Aguarico, Archidona y Quijos de la provincia del Napo, zona que corresponde al bajo río Napo, y a los nos Payamino, Coca, Aguarico y Tiputiní, en una extensión aproximada de 700km². Fue reconocida por el Ministerio de Agricultura y Ganadería en el año de 1984 (Maldonado Coord. 1989).

159 cuenta con más de treinta comunas afiliadas, entre ellas podemos nombrar a: Mushucllacta, Atari, Rumipamba, Puyupungu, Ñuncan-chic Llacta, Allipamba, Singué, Lorocachi, Tasé, Tigreplaya, Amazonas, Cuchapamba, Huahuacamayus, Cordero, Sarayacu, Silvayacu, Río Pocino, Palmera Seca, Río Conejo, San Miguel, etc. Fue conformada el 27 de febrero de 1980 (Maldonado Coord. 1989).

160 Debido a problemas por la delimitación de sus territorios, en 1986 en base a las comunidades existentes se conformaron cuatro centros pertenecientes a este pueblo originario, los cuales fueron rebautizados con nombres en su propia lengua (a excepción del de San Pablo). Este sistema organizativo les permitió que los estatutos del centro sean aprobados en el Ministerio de Bienestar Social, lo que permite mantener una relativa independencia, situación que no sucede cuando se es comuna y se depende del Ministerio de Agricultura (Maldonado Coord. 1989)

161 Con el objetivo de buscar la unidad de todas las organizaciones de base a fin de defender con más fuerza los derechos de las comunidades y plantear alternativas para la solución de diversos problemas de la provincia de Pastaza, en diciembre de 1979, en la primera Convención de Comunidades Indígenas de la provincia, se constituyó la Federación de Centros Indígenas de Pastaza (FECIP). Este nombre fue cambiando por el de Organización de Pueblos Indígenas de Pastaza (OPIP) en el Segundo Congreso realizado en octubre de 1981. Los estatutos de esta Organización fueron aprobados en la Asamblea General celebrada en noviembre de 1983 (Maldonado Coord. 1989).

deración Indígena y Campesina de Imbabura FICI; la Unión de Comunidades Indígenas de Calderón UCIC; Movimiento Indígena de Tungurahua MIT; Unión de Indígenas Salasacas; Movimiento indígena de Chimborazo MICA; Federación Campesina de Bolívar Bolívarmanta Runacunapac Riccharimi; Fundación Runacunapac Yachna Huasi; Unión Provincial de Cooperativas Agrícolas de Producción y Comercio del Cañar; Unión de Campesinos del Azuay UNASAY; Organización de Indígenas de Saraguro. En la región Costa también se formaron organizaciones como: Federación de Centros Awa FCA; Federación de Centros Chachis; entre otros.

En general, “la mayoría de los movimientos indígenas de Latinoamérica ha dejado claro en sus discursos, comunicados y reclamos que su lucha no es por superar la supervivencia de los dos dólares diarios. Hablan de territorio, autonomía (política y de diseño de sus políticas) y cultura (la posibilidad de preservar o evolucionar culturalmente según su parecer)” (Gómez, 2017: 45). De ahí que las organizaciones indígenas dejan asentado que su lucha es contra la explotación de la propiedad privada, el sectarismo político, el individualismo, la diferenciación de clase, las luchas internas que vinieron con la colonia y se asentaron con los regímenes republicanos (Gómez, 2017).

Como se evidencia, la memoria histórica y colectiva arrastra las sombras de diversas luchas, de la resistencia social y política, que busca “rememorar para resistir un pasado” (Gómez, 2017a:5). Historia que, en diversas ocasiones ha perpetuado estereotipos e imaginarios heredados de la colonia que permanecieron vigentes e incluso otros que se habrían generado y que a continuación abordamos.

7.1.4 Discursos, imaginarios y sistema institucional de dominación hacia el indígena desde la fundación del Ecuador¹⁶²

En los primeros años de la República del Ecuador, como se señaló anteriormente, se mantuvo “una legislación y leyes con claros matices racistas, puesto que, en esta etapa aún se contemplaban “obligaciones” que recaían con exclusividad en el sector indígena” (Ribadeneira, 2001: 48). Así, por ejemplo, permaneció vigente el tributo indígena y todas las obligaciones y “beneficios” que esto conllevaba¹⁶³; y es que, por una parte este tributo “significaba una renta fiscal importante, un monto de dinero registrado en el presupuesto estatal” (Guerrero, 1994: 203), además permitió establecer una delimitación entre los grupos socialmente racializadas de la época.

162 El contenido que se desarrolla en el subcapítulo “Discursos, imaginarios y sistema de dominación hacia el indígena en la época republicana”, tiene como base los aportes de la tesis de maestría “Identidad étnica y televidencias. Etnografía de audiencias indígenas”, elaborada por el antropólogo Vadim Guerrero, estudio que fue realizado para optar al título de Master en Comunicación de la Universidad Andina Simón Bolívar.

163 Es importante recordar que “El tributo, había definido hasta mediados del siglo XIX a los que eran indígenas, en cuanto era una relación social entre las autoridades étnicas (sus representantes) y el Estado. Por eso, el tributo fue central para definir una categorización étnica de la población: se es indio porque se es tributario, plenamente identificado en los padrones que eran hechos con la aquiescencia y control de gobernadores y alcaldes indígenas” (Ibarra, 2003: 261). Además, “cuando regía el tributo indígena como obligación fiscal para la población indígena, el indio, era el que pagaba un tributo y se hallaba incluido en un concepto legal protector con legislación específica acerca de tierras, autoridades propias y obligaciones ante el gobierno” (Ibarra, 1999: 73).



No fue sino hasta mediados del siglo XIX con la supresión del tributo indígena¹⁶⁴, su consideración como “ciudadanos”¹⁶⁵, su ingreso a los catastros¹⁶⁶ y la delegación de su administración a los poderes locales y privados, cuando las relaciones entre indígenas y el Estado comenzaron a cambiar, aunque no necesariamente para mejor (Ibarra, 2003). Y es que, a pesar de estos cambios, la condición subalterna del indígena dentro de las relaciones coloniales de poder, así como los discursos e imaginarios discriminatorios que sustentaban estas relaciones, se perpetuaron por un tiempo prolongado. Es justamente por esta continuidad en las relaciones coloniales, que se utiliza el concepto de “colonialidad del poder”.

Como ya se ha mencionado, para las nuevas élites criollas, el “indio” y sus formas de vida significaban un enorme obstáculo para el progreso y desarrollo del nuevo Estado-nación (Botero, 2011). Así, el naciente Estado ecuatoriano, “en un acto de omisión antes que una política estatal” (Guerrero, 1994: 201), delegó la administración y gestión demográfica, económica, espacial y simbólica de las poblaciones indígenas a “un organismo multiforme, heterogéneo y privado: fue entregada a los poderes locales (...) conformados por las haciendas y la iglesia parroquial, los consejos municipales y los funcionarios del Estado, los mediadores étnicos y los vínculos personales –económicos y rituales- entre ‘blancos de pueblo’ y comuneros” (Guerrero, 1994: 201). De esta manera, la “administración étnica” pasó de ser un “hecho público” a un “hecho privado” (Guerrero, 1994: 201).

En este contexto, se puede decir que cuando los grupos étnicos fueron considerados como un objeto de administración dentro de ámbitos locales y privados, el sistema de castas se reprodujo, “tomando un sabor localista, con barreras muy rígidas, sustentadas y recreadas por la dominación étnica. La hegemonía que adquirirían las aristocracias regionales, tenía en el plano local una diferenciación étnica, también molecular” (Ibarra, 2003: 260). Es decir, “en los niveles locales de la sociedad rural se concretaba la separación y dominación entre la república de los criollos y la república de los indios” (Ibarra, 2003: 260).

Tanto la nueva administración étnica como la ampliación de la ciudadanía a los indígenas, produjo un profundo proceso de invisibilización de este grupo dentro de la esfera pública-política que se prolongó hasta mediados del siglo XX. Tal como lo menciona Andrés Guerrero, el decreto de la eliminación del tributo de los indígenas en 1857 “tuvo un efecto de magia política pues esfumó a la población indíge-

164 De acuerdo con Gerardo Fuentealba, la eliminación del tributo indígena significó “un debilitamiento de las unidades comunales, tanto en lo que respecta a su unidad interna como en lo que atañe a sus condiciones materiales de producción, abriéndose en su interior procesos de diferenciación y de empobrecimiento que actuarán positivamente para que la hacienda consolide su hegemonía en el aspecto económico y político sobre el sector indígena” (1990: 73).

165 Cabe precisar que se trató de una “supuesta” ciudadanía, ya que los indígenas, así como los afrodescendientes y otros grupos racializados subalternos, quedaron al margen de muchos de los derechos fundamentales. Por ejemplo, estos grupos quedaron al margen del derecho al voto hasta 1979. Además, la ciudadanía tenía restricciones en cuanto al género femenino, las edades, fortunas y situaciones de dependencia laboral (Guerrero, 1994). Según Andrés Guerrero, “la ciudadanía en el Ecuador se construye a lo largo del siglo XIX como un campo de dominación donde se juega la exclusión de poblaciones” (Guerrero, 1998: 119).

166 Después de 1860 “se inició un lento ingreso de los indígenas a los catastros, con lo cual se daba lugar a la formalización de la pequeña propiedad indígena, algo que también fue facilitado por la aplicación de los decretos de venta de tierras comunales y la legislación de tierras baldías. La entrada creciente en los catastros, pese a los actos individuales y colectivos de gestión para salir de éstos, venía definiendo una nueva relación de los indígenas con el Estado, al ser considerados contribuyentes que pagan un impuesto por la tierra. Esto fue correlativo a la pérdida de legitimidad de las autoridades indígenas, y a la formación de un poder local despótico. Estas medidas estatales fueron facilitadas después de 1857, al atribuir a los indígenas iguales obligaciones respecto a los impuestos y contribuciones fiscales” (Ibarra, 2003: 271).

na de los documentos. Desaparecieron de todos los registros centrales del Estado: de las leyes, censos de población, presupuestos del estado, informes de ministros y gobernadores, de la correspondencia entre las autoridades superiores” (1994: 214-215), así como un “constreñimiento del espacio de las estrategias de dominación y resistencia a ámbitos locales” (Guerrero, 1998: 116).

Además, producto de la privatización de la administración étnica, el sistema de hacienda se fortaleció más aún, consolidándose como la principal institución socioeconómica del siglo XIX. Es preciso recordar que la estructura hacendaria se basó en dos aspectos fundamentales: el monopolio de la tierra y en el control de la mano de obra a través de mecanismos como el concertaje y la prisión por deudas, con la finalidad de producir bienes agropecuarios para el mercado interno (Ribadeneira, 2001). Ahora bien, en torno a esta estructura:

Se engarzaba una serie de comunidades indígenas en situación de ruptura frente a recursos productivos fundamentales. Para paliar sus necesidades, los campesinos se habían visto obligados a vincularse a la gestión hacendaria bajo múltiples modalidades productivas, donde predominaba la entrega de trabajo a cambio de recursos o servicios extendidos por el hacendado (Almeida, 1990: 170).

En esta etapa surgió una diferenciación entre comunidades que establecieron dos grupos: las comunidades propias que se desarrollaban al interior de las haciendas, y las comunidades libres, cuyos miembros todavía se relacionaban con las haciendas en calidad de “yanaperos” o peones “libres” (Ribadeneira, 2001), que dependía de cómo era el vínculo laboral con el hacendado. Además, es importante tomar en cuenta que “con la abolición del tributo en 1857, se operó una redefinición de la república de los indios y sus papeles en la sociedad. Ocurrió un cuestionamiento del sistema de autoridad indígena, la pérdida de sus reglas de gobierno interno y la progresiva imposición de las normas legales y los procedimientos administrativos del Estado” (Guerrero 1990, en Ribadeneira, 2001: 259).

La pérdida de legitimidad de las autoridades indígenas, a su vez permitió la formación de un sistema de poder local despótico (Hernán, 2003), en el que se destaca la figura del Teniente Político. Este es un delegado del poder ejecutivo del Estado central que tuvo como funciones: “movilizar trabajadores para las obras públicas, recurriendo frecuentemente a formas compulsivas de reclutamiento, hacer el papel de juez de instrucción en disputas legales, ser el ejecutor de disposiciones estatales, entre otras” (Ibarra, 2003: 271). Además, las relaciones entre indígenas y Estado se definieron en las tramas de los poderes locales. Así, por ejemplo, al suprimirse la figura colonial del “protector de indios”, por efecto de la eliminación del tributo indígena en 1854, surgió el “tinterillo”, un funcionario sin reconocimiento legal, pero que fue el principal intermediario entre Estado e indígenas hasta muy entrado el siglo XX (Ibarra, 2016). En general, la organización social de los pequeños pueblos serranos, se constituía de la siguiente manera:

La rudimentaria maquinaria burocrática, estaba constituida por el teniente político y los jueces parroquiales, a los que se sumaron el institutor escolar, el cura párroco y los tinterillos. Estos personajes coexisten con los mayordomos de haciendas, los rematadores de diezmos y los medianos propietarios, conformando la cúpula de los notables. Difícilmente podría hablarse de una separación estricta entre varios tipos de actividades, porque estas ocupaciones y cargos eran intercambiables (Ibarra, 2003: 260).

Ahora bien, a pesar que el Estado intentó desconocer la especificidad cultural de los indígenas, el proceso de construcción de la identidad nacional mestiza, característica sobre todo desde finales del siglo XIX¹⁶⁷, necesitó de la imagen del “indio” para su concreción. Principalmente, con el advenimiento de las ideas liberales, las élites políticas adoptaron el concepto de Estado- Nación europeo, y el mestizaje se postuló como el discurso oficial de la nacionalidad ecuatoriana. Sin embargo, como lo mencionan Carlos de la Torre y Patrick Hollenstein:

El discurso del mestizaje, si bien invitaba a todos a ser parte de la nacionalidad, negaba las especificidades culturales de los no blancos. Si bien se reconocía que los indígenas eran parte de la nación, en especial por su pasado glorioso, se los representaba como individuos totalmente explotados e incivilizados en el presente. Las narrativas del mestizaje monocultural contribuyeron a la creación de un orden ideológico que situó a los blanco-mestizos en los espacios urbanos como los portadores de la civilización y la modernidad. Los descendientes de los esclavos africanos y de los indígenas fueron localizados en los márgenes de la nación y en los espacios donde reinaba el primitivismo. El rol de los blanco-mestizos fue muy claro: civilizar y blanquear a los no blancos (De la Torre & Hollenstein, 2010: 11).

De tal manera, el mestizaje fue propuesto a partir de la lógica eurocéntrica del binarismo, que caracteriza al “uno, como universal, canónico, “neutral” y, a su otro, como resto, sobra, anomalía, margen; siendo así clausurados los tránsitos, la disponibilidad para la circulación entre las posiciones, que pasan a ser todas colonizadas por la lógica binaria” (Segato, 2011: 23). Más aún, de acuerdo con autores como Fredy Rivera o Blanca Muratorio, el “indio” fue convertido en la “contraimagen del proyecto de ciudadanía blanco mestiza” (Rivera, 1998: 58), es decir en la “otredad necesaria” de la identidad criolla-mestiza ecuatoriana¹⁶⁸. Y es que el control y la manipulación de la representación del indígena, de su pasado y presente, constituyó y constituye un ejercicio discursivo de central importancia dentro de la construcción de la identidad nacional. En ese sentido, como lo señala Muratorio, es importante estudiar “la incorporación de la diferencia -del ‘otro’, indio, exótico, bárbaro, o idealizado buen salvaje- en la constitución de la identidad individual blanco-mestiza y en la construcción de esa comunidad inventada, el supuesto ser colectivo que llamamos Estado-nación” (Muratorio, 2003: 363).

Tal como sucedió en el periodo colonial, a lo largo de la constitución del Estado Nación ecuatoriano, es posible evidenciar múltiples, diferentes e incluso contradictorios regímenes de representación sobre el indígena, los cuales, comparten la característica de ser construidos por y a favor de los sectores dominantes y, por tanto, intentan mantener al indígena en una posición de subalternidad, exclusión y discriminación. Fredy Rivera menciona al respecto:

Las representaciones étnicas se han modificado paulatinamente de acuerdo a las distintas fases históricas y políticas que ha asumido el estado-nación. En ese juego de representaciones, las políticas indigenistas y neoindigenistas llevadas a cabo por los gobiernos; las acciones organizativas de

167 Muratorio menciona que desde la etapa denominada “progresismo”, comprendida entre 1884-1895, y más aún en el liberalismo se fomentó fuertemente la idea del Ecuador como una nación diferenciada con una identidad propia (Muratorio, 1994).

168 Según Fredy Rivera, este fenómeno identitario es común en gran parte de los Estados-Nación latinoamericanos, puesto que “desde los momentos iniciales o fundacionales de varios estados-nación latinoamericanos se presentó un proceso de construcción nacional que contiene un complejo juego de representaciones e imaginarios sobre los diferentes, los indios” (Rivera, 1998: 57).

los partidos de distinto signo que han privilegiado las dimensiones clasistas como espacios identitarios para los indígenas; y, la serie de paternalismos a los que se ha recurrido para incorporar culturalmente al indio y al negro en la sociedad blanco mestiza, son parte de un prolongado y complicado juego de imágenes, imaginarios y representaciones elaboradas sobre los pueblos indígenas y negros desde los sectores no indios (Rivera, 1998: 57).

La apuesta por el mestizaje como política identitaria del Estado Ecuatoriano, estuvo sustentada en un conjunto de representaciones excluyentes o paternalistas sobre los “otros”, principalmente sobre los indígenas. Así, “para lograr concretar el proyecto e idea de nación criolla-mestiza se desarrollaron una serie de nociones y representaciones paternalistas, indigenistas y neoindigenistas” (Rivera, 1998: 59), representaciones que todavía siguen estando presentes en el campo discursivo actual (que también incluye a los medios de comunicación). A continuación, presentamos una síntesis de los discursos de cada una de estas corrientes de pensamiento.

A finales del siglo XIX, en el Ecuador se desarrolló una nueva corriente política y de pensamiento, denominada liberalismo, la cual se contraponen al pensamiento conservador de los tradicionales sectores dominantes (terratenientes de la sierra principalmente). Se perfilaban, entonces, dos posiciones antagónicas: “el pensamiento liberal que luego desembocó en el radicalismo y, el pensamiento conservador que introduciendo algunos cambios continuó con un pensamiento fuertemente legitimador de la sociedad tradicional, religiosa y latifundista” (Ribadeneira, 2001: 56)¹⁶⁹. En este contexto, como lo menciona Muratorio, “el indio real se convirtió en peón semiótico en la lucha entre dos hegemonías: la conservadora liderada por la Iglesia y el liberalismo radical, en un momento crítico en la conformación del Ecuador como estado-nación moderno”¹⁷⁰(Muratorio, 2003: 369).

El liberalismo llegó al poder en 1895 a través de la Revolución Liberal¹⁷¹, liderada por Eloy Alfaro. La Revolución generó una serie de reformas a nivel político, económico y social, entre los que se destacan la implementación del laicismo, el establecimiento de la educación pública y obligatoria, la libertad de cultos, la creación del registro civil y la promulgación de las leyes de matrimonio civil y divorcio,

169 Quedó mencionado anteriormente que los ideales de sociedad basada en la iglesia, la familia y los valores tradicionales fueron instaurados con especial fuerza en la época de la independencia, así como en el gobierno de Gabriel García Moreno. Catalina Ribadeneira profundiza en el estudio del pensamiento conservador de aquel entonces, mencionando que “los sectores tradicionales de las clases dominantes por su lado, proponían comprender la realidad social a partir de dos instituciones: la iglesia y la familia en defensa de una estructura tradicional de la sociedad que acentuaba la función de la autoridad paternal y del nacionalismo. Los problemas sociales, dentro de esta tendencia, continuaban siendo tratados a partir de la psicología y la moral” (Ribadeneira, 2001: 56)

170 Tanto la perspectiva conservadora como la liberal coincidían en varios puntos. Uno de ellos era la eliminación de las festividades indígenas. Hernán Ibarra menciona al respecto: “la iglesia había entrado crecientemente desde mediados del siglo XIX en una nueva campaña de depuración de las costumbres indígenas, buscando que haya más apego a los ritos católicos oficiales. Así, empieza un cuestionamiento a las fiestas indígenas, que terminará coincidiendo en sus propósitos con los discursos liberales y estatales, aunque desde perspectivas muy diferentes (...) uno de los aspectos centrales en la definición de la cultura indígena, que fue tornándose cada vez más importantes en los discursos oficiales de las autoridades civiles, fue la cuestión de las fiestas. Ya a mediados del siglo XIX, se considera que estas son factores de derroche, y de indisciplina, que terminan afectando el comportamiento de los indígenas como contribuyentes fiscales o mano de obra” (Ibarra, 2003: 264).

171 El periodo liberal ecuatoriano comprende desde 1895 a 1925.

172 La importancia de ello radica en que “con la creación del registro civil en 1900 y la ley del matrimonio civil en 1902, el Estado penetra en los dominios que antes eran exclusivos de la Iglesia, al asumir nacimientos, defunciones y matrimonios, reordenando el mundo familiar en un sentido laico” (Ibarra, 2003: 269).

173 De hecho, las constituciones de 1906 y 1929 establecen que “los poderes públicos deberán protección a la raza india en orden a su mejoramiento en la vida social” (Chávez, 2008: 230).

entre otras¹⁷² (Almeida, 1990). En cuanto a la población indígena, el Estado se atribuyó la función de “protección de la raza oprimida” (Guerrero, 1994) y promovió un discurso de justicia para el “indio”¹⁷³ (Ibarra, 2003). No obstante, el sector indígena no se vio mayormente favorecido por las reformas liberales. Por una parte, tal como lo menciona Andrés Guerrero: “el Estado de la Revolución Liberal no eliminó ni substituyó al poder local como administrador étnico. Menos aún pretendió suprimir la división de facto entre ciudadanos blancos y sujetos indios” (Guerrero, 1993: 97).

Entre tanto, la abolición legal del concertaje en 1897 y la intención de tomar medidas tendientes a llevar mano de obra indígena hacia las haciendas cacaoteras de la costa, no lograron abolir de manera definitiva el trabajo servil en las haciendas serranas y más bien “aumentó el asedio y usurpación terrateniente sobre los recursos comunales de campesinos que aún los detentaban, así como las tasas de explotación ejercidas en contra de las unidades campesinas insertas en las haciendas”¹⁷⁴ (Almeida, 1990: 171).

Además, paradójicamente con el advenimiento del liberalismo las funciones del teniente político fueron ampliadas, lo cual permitió la emergencia de un nuevo actor en los escenarios locales de poder al que se le atribuiría un papel protagónico en la opresión étnica: el gamonal. Este personaje es definido como “un mediano propietario que ejercía el poder local en términos reales, independientemente de que disponga o no de un cargo público. El gamonal era, entonces, el poderoso que gozaba de una autonomía parroquial, aunque subordinado políticamente a las aristocracias regionales” (Ibarra, 2003: 270). En este escenario, el gamonalismo, es entendido como “una forma despótica de ejercicio del poder, y una de las manifestaciones de la dominación étnica en la república” (Ibarra, 2003: 270).

A nivel discursivo, el liberalismo, a fin de dar una explicación científica de la sociedad y de los indígenas, acogió varios principios de la teoría evolucionista, hegemónica en aquel entonces dentro de las nacientes ciencias sociales¹⁷⁵, cuya idea central planteaba que toda sociedad transcurre por una serie de etapas sucesivas y graduales (salvajismo-barbarie-civilización), que evidencian el grado de evolución de la misma. Desde esta perspectiva, el indígena fue visto como un “sujeto irracional por medio de la fórmula: indios=barbarie=animalidad=pasividad irracional, ante el cual valen todos los esfuerzos civilizatorios de lengua castiza y cultura ecuatoriana” (Rivera, 1998: 59). Por lo tanto, la imagen que sobre el Ecuador se pretendía construir era, precisamente, “la de la salida de esa barbarie y su triunfal entrada en la civilización, para lo cual debía ser escondido al otro, al indígena, pues su verdadera imagen no correspondía con la civilización sino que más bien se acercaba a la de la barbarie” (Ribadeneira, 2001: 55).

El discurso liberal, partía de explicar la sociedad en términos históricos y no psicológicos o morales

174 Una importante excepción al respecto constituye la derogación del trabajo subsidiario y los impuestos a la propiedad de la tierra, “en la medida que importantes sectores indígenas habían sido incluidos, desde la segunda mitad del siglo XIX, dentro de los catastros de propiedad como consecuencia de la vulnerabilidad que adquirió el régimen de tenencia comunal de la tierra” (Ibarra, 2003: 269). Igualmente, el liberalismo “inauguró lo que podría denominarse la primera política de la diferenciación expresada en las políticas de ‘amparo a la pobreza’, que buscaron estimular la integración del indio, eliminando el trabajo precario. Por lo que significaron estas medidas para la vida del país en aquella época, se abrió un debate sobre la igualdad, los privilegios y la condición del indio” (Chávez, 2008: 230).

175 El evolucionismo constituye la primera de las escuelas antropológicas. Se desarrolló principalmente en Europa, en la segunda mitad del siglo XIX. Los principales exponentes de esta corriente teórica son Herbert Spencer, con su teoría de darwinismo social; así como Lewis Henry Morgan y Edward Tylor (Marzal, 1996).

razón por la cual culpó a la iglesia y a los gobiernos conservadores de la situación “degradante” del indígena. Por ejemplo, Abelardo Moncayo, uno de los principales gestores del liberalismo, recurre a la imagen del indígena “como un ser desgraciado debido a la opresión de la que han sido objeto por parte del poder conservador y terrateniente; así términos como degradación, indolencia, tristeza, brutalidad, desconfianza, timidez, superstición, ignorancia, son utilizados para describirlo” (Ribadeneira, 2001: 58). De tal manera, “el indio dentro de este discurso vuelve a retomar la imagen de la independencia del indio miserable, oprimido y vejado, pero no para liberarlo de la opresión española, sino para deslegitimar el papel de la administración política conservadora y el rol protector de la iglesia con respecto a los indígenas” (Muratorio, 1994: 18). Como vemos, este discurso se caracteriza por ser eminentemente paternalista. Como menciona Kim Clark, el liberalismo ve a los indígenas “como una población sujeta a ser redimida y civilizada bajo causas paternalistas”¹⁷⁶ (Rivera, 1998: 59).

Es importante mencionar que las nuevas élites constituidas por el liberalismo, postulaban un discurso sobre el mestizaje que similar a la propuesta de la ilustración iberoamericana y al discurso de la independencia, incluía una imagen mitologizada del pasado indígena representándolo como aristocrático y noble, al mismo tiempo que rechazaba totalmente su presente. Y es que, presentar al “indio real” significaba dar una imagen de “atraso”, “incivilización” y “barbarie” del país. Los “indios reales” y actuales eran representados como sujetos degradados e incapaces de determinar lo que les es conveniente de lo que no (Muratorio, 1994). Por tal razón, el mestizaje aceptado y promovido era entre el “blanco moderno y actual” y el “indio aristocrático” del pasado¹⁷⁷. De tal manera, como lo menciona Blanca Muratorio, el liberalismo:

Usó a los indios como “peones semióticos” para sus propios intereses iconográficos y para legitimar sus propios éxitos económicos. En este proceso también empezó a construir una imagen del Ecuador como Ser colectivo. En este sistema dominante de representación, la imagen del mestizaje emerge como una “ficción maestra” construida en un proceso dialéctico de exclusión e inclusión del Otro indígena (Muratorio, 1994: 177).

Posteriormente, a partir de 1920 los indígenas se tornaron en un tema visible e importante en ámbitos como la literatura, el arte y las ciencias sociales. Si antes, la gran mayoría de los estudios acerca de los “indios” fueron escritos solamente por abogados y juristas, en este periodo resaltaron los trabajos e investigaciones realizadas por antropólogos, sociólogos y médicos, quienes tuvieron una fuerte inci-

176 De acuerdo con Kim Clark “este tipo de representaciones paternalistas, con variados matices, son las que han estado presentes a lo largo del siglo que decurre en las mentalidades de la sociedad ecuatoriana en su esfuerzo por construir la tan ansiada nación e identidad nacional a través de procesos socioculturales y políticos que enfatizan la integración” (Clark, 1999: 59).

177 De acuerdo con Catalina Ribadeneira “el mestizaje real entre ese blanco y el indio actual era considerado negativamente, pues las teorías europeas del mestizaje en las que este se lo veía como un medio de contaminación con la barbarie, tenían mucha influencia sobre las elites gobernantes” (Ribadeneira, 2001: 55).

178 Kim Clark señala que si bien los indigenistas participaron de manera importante tanto en debates públicos acerca del papel y la posición de los indios en la sociedad nacional y mantuvieron posiciones tanto de dirección como administrativas influyentes, no siempre tuvieron éxito en la aplicación de las políticas, dada la crisis económica experimentada por el Ecuador desde la década de 1920 hasta 1940 (Clark, 1999: 114-115). Consecuentemente “es posible, por tanto, que los indigenistas fueran más importantes en la construcción de imágenes de los indios que en llevar a cabo políticas reales de incorporación” (Clark, 1999: 115).

179 Si bien los orígenes del indigenismo en el Ecuador pueden hallarse a finales del siglo XIX, cuando se denunciaba la problemática indígena con la intención de diseñar políticas proteccionistas que frenaran el avance de los latifundios sobre las tierras indígenas (Figueroa, 1997), es en los años 20 y sobre todo en los años 30s que estas ideas se configuran como una corriente de pensamiento y toman protagonismo dentro de ciertos círculos intelectuales y políticos.



dencia en los círculos artísticos, académicos y políticos del país¹⁷⁸ (Clark, 1999). Se conformará, desde entonces, la corriente de pensamiento que se conoce como “indigenismo”¹⁷⁹, representada por pensadores como Pio Jaramillo Alvarado, Pablo Arturo Suarez, Jorge Icaza, Luis Bossano, Antonio Santiana, Carlos Andrade Marín, Leopoldo Chávez, Alfredo Pérez Guerrero, entre otros (Clark, 1999)¹⁸⁰.

Para comprender el indigenismo, es necesario primeramente mencionar que durante las décadas de los años veinte y los cuarenta, y una vez que el discurso del desarrollo se posicionaba, sobre todo entre los sectores que tendían hacia la industrialización¹⁸¹, los indígenas fueron vistos como un “peso muerto” o un “miembro pasivo” del desarrollo nacional, que vivían una “existencia vegetativa” (Clark, 1999). Así mismo, los núcleos modernos e ilustrados de la clase terrateniente de la Sierra, presentaron una continuidad de las concepciones morales-religiosas sobre el indígena, con algunas leves variaciones, sobre todo al incluir el dualismo salvaje-civilizado para caracterizar a los “indios-blancos” respectivamente: “construyeron, así, un arquetipo del indígena que atribuyó como sus rasgos negativos un conjunto de valores diversos a la cultura occidental, plasmados en las prácticas religiosas, el alcoholismo y la permanencia de las instituciones comunales, que no hacían viable la formación de una ética del trabajo en el indígena”¹⁸² (Arcos 1984: 111-112).

De esta manera, “el mundo indígena será atrapado en la idea de atraso para oponerse a la idea de civilización o progreso, divisa del pensamiento criollo que aparecerá como la meta deseable para integrarse decentemente al mundo moderno” (Ibarra, 2003: 280). Uno de los principales exponentes del indigenismo, Leopoldo Chávez, resumió este tipo de imágenes, antes de argumentar en contra de ellas, de la siguiente manera:

A menudo se habla de él [el indígena] calificándole de “peso muerto” en la vida del país; se afirma dogmáticamente que no es susceptible de cultura y que su mente no es apta para desenvolverse al ritmo de la civilización actual, que su abyección lo ha sumido en el círculo estrecho de la vida vegetativa, que su relajación de costumbres le incapacita para la convivencia social; en fin, que tenemos que soportar su existencia en gracia tan sólo de la recompensa que nos reporta su faena torpe, menguada y empírica (Chávez 1943: 16-17).

Uno de los argumentos que se esgrimía para justificar este imaginario era que los indígenas al no ser consumidores no aportaban a la necesaria activación económica del país. De manera sistemática y reiterativa, “los indios, fueron simbolizados en torno a su falta de consumo de los productos de la industria nacional” (Clark, 1999: 116). Es más, ser civilizado implicaba formar parte del mercado para

180 Al respecto se debe mencionar la influencia del indigenismo mexicano liderado por Alfonso Caso y Manuel Gamio. En Ecuador estuvo como diplomático (década del 30 al 40) Moisés Sáenz Garza representante del indigenismo mexicano. Igual hay que citar el “I congreso indigenista interamericano” realizado en Pátzcuaro, México en 1940, convocado por el presidente Lázaro Cárdenas, al cual asistieron algunos de los académicos y políticos ecuatorianos.

181 Según Ibarra, el proceso de modernización en el agro ecuatoriano se remonta a las primeras décadas del siglo XX, “pero tomó intensidad después de 1940 con la incorporación de ganado de razas importadas y el mejoramiento de pasturas. Había surgido un sector moderno en el contexto del predominio de las haciendas tradicionales” (2016: 30).

182 Hernán Ibarra menciona al respecto: “la modernidad y el racismo se convirtieron en elementos centrales de las nuevas ideologías terratenientes que incorporaban el racismo constitutivo de la dominación étnica, junto con la ideología moderna del progreso, dándole un toque contemporáneo a las visiones negativas que sobre el indio ya se habían forjado en el siglo XIX” (2003: 275).

la industria, trascendiendo el autoconsumo (Ibarra, 2003). Así, por ejemplo, en el Primer Congreso de Industriales, en el año de 1935, el delegado Roberto Levy mencionó:

El indio produce, produce y produce, pero no consume; no tiene necesidades, porque no se le ha enseñado a utilizar los programas de la civilización y a consumir para que aumente también su producción, y salga de ser máquina que no consume sino que sea hombre. El día que veamos las indias con zapatos de charol, con medias de seda, vestidos y sombreros elegantes, paseándose por las calles de Ambato del brazo de un indio, bien vestido, ese día será para la historia de la economía nacional una bendición, porque ganaríamos para nuestra industria un millón y medio o dos millones de nuevos consumidores para nuestras industrias y darían a nosotros y a ellos nueva forma de trabajo y de vida (en Ibarra, 2003: 280).

Con el objetivo de refutar estos estereotipos, el indigenismo llevó a cabo un conjunto de estudios científicos detallados sobre las condiciones biológicas, de nutrición, higiene y salud de las poblaciones indígenas. A nivel metodológico, estas investigaciones, partían de una perspectiva netamente cuantitativa, tendiente a “medir y cuantificar las formas de la diferencia representadas por los indios” (Clark, 1999: 112). Se concluyó que la pasividad o el aspecto vegetativo de los indígenas era el resultado de una historia de opresión. Por lo que al remover estas condiciones, dejarían de ser pasivos. Algunos indigenistas, como Antonio Santiana o Pablo Arturo Suarez, aseguraban, por ejemplo, que los hábitos alimenticios a los que los indígenas se han visto obligados a optar a lo largo de siglos, en los que había mucho carbohidrato y poca proteína y albumina, si bien aportaba a su característica y admirable fuerza y resistencia física, debilitaba su sistema nervioso, adormeciendo finalmente su inteligencia (Santiana, 1941; Suarez, 1943).

El Estado, por tanto, debía plantear acciones concretas a fin de cambiar al indígena e incorporarlo al desarrollo nacional. Se planteaba poner énfasis en “la alimentación, mayor ventilación en sus hogares y mejor higiene, entonces las características de personalidad también podían ser alteradas. Muchas de las características identificadas con lo indio, melancolía, suspicacia y otras, se concibieron como basadas en una biología distinta, un resultado de siglos de empobrecimiento y opresión” (Clark, 1999: 120). Ahí radica, además, la continuidad de la concepción paternalista hacia el indígena. Pablo Arturo Suárez mencionó al respecto:

Desgraciadamente, sobre el indio actual pesa una larga cadena de males varios: la influencia degenerativa de una raza que va inferiorizándose a través de sus hijos: la fuerza inerte de la rutina, la subalimentación, las toxinas y enfermedades que han minado su fuerza espiritual y física, creando el tipo asténico [un tipo de temperamento] y caduco. La vida exclusivamente vegetativa durante siglos, ha apagado toda luz espiritual y ha mantenido la mente del indio en una penumbra soporosa y alejante (Suárez 1942:62).

Sin embargo, a pesar que estos estudios indigenistas pretendían refutar algunos estereotipos acerca de los indígenas, paradójicamente, “reforzaron la categorización de los indios como un grupo racial separado” (Clark, 1999: 112) y terminaron por naturalizar algunos imaginarios negativos sobre este grupo social. En primer lugar, contribuyeron a una extrema racialización de los indígenas y los blancos, al punto que “se propuso que estos grupos habían evolucionado en direcciones diferentes, con diversas esencias profundas. En tal argumento subyace la idea de cada grupo como un reservorio genético cerrado: los blancos y los indios, dos razas enteramente separadas” (Clark, 1999: 118).

De tal manera, a pesar de que consideraban que las características del indígena podían y “debían” ser cambiadas, “contribuyeron, más bien, a la formación de una imagen asumida como natural, de una imagen de indios como grupo separado con rasgos distintivos de raíces biológicas, y con una identidad esencial que era transmitida a través de generaciones por medios biológicos” (Clark, 1999: 122). Además, de acuerdo con Luis Botero, hubo una consolidación del imaginario popular sobre “las representaciones dominantes de los indios como pasivos y totalmente incapaces de reflexión intelectual y participación política” (Botero, 2011: 140).

A nivel pragmático, el indigenismo constituyó “la política estatal dirigida hacia los pueblos indígenas que habitan el Ecuador vigente hasta mediados del siglo XX” (Chávez, 2008: 229), política que se caracterizaría “por ejercer un proteccionismo estatista que excluía la participación de los beneficiarios de dichas políticas en su diseño y ejecución, y demandaba la transculturización como modelo social” (Chávez, 2008: 229). Es decir, el indigenismo permitió que las demandas de las poblaciones indígenas sean recogidas por diversos funcionarios e intelectuales y se conviertan en leyes. Así, entre los cuerpos legales que fueron elaborados por influjo de corrientes indigenistas constan la Ley de Patrimonio Territorial del Estado (1927), la Constitución de 1929, la Ley de Comunas (1937)¹⁸³, entre otras; las cuales tendieron hacia el reconocimiento de las tierras de comunidad y la figura de comunidades¹⁸⁴ campesinas¹⁸⁵ (Ibarra, 2003).

Entre tanto, a pesar que el indigenismo reconoce la existencia del pluralismo étnico, y la necesidad consecuente de elaborar políticas particulares para los pueblos indígenas, estas fueron “protectoras, porque se concibe al indígena como un individuo económica y socialmente débil – un menor de edad, y corporativas, porque era indispensable la integración total de los indios bajo la forma de ciudadanía en la vida económica y social de cada país” (Rivera, 1998: 59). Esta perspectiva abiertamente evolucionista fue corregida con posterioridad, mediante el desarrollo de posturas indigenistas denominadas “integracionistas” (Rivera, 1998), que se inauguraron a partir del Congreso Indigenista de Patzcuaro en 1940 y se institucionalizaron como políticas regionales por el Instituto Indigenista Interamericano, constituido en 1942 (Chávez, 2008). Básicamente, el indigenismo integracionista “trata de generar una compatibilidad entre integración de los indios a la sociedad nacional moderna, dotándoles de todos los instrumentos civilizados necesarios y conservando las matrices culturales que les son característicos a dichos grupos étnicos”¹⁸⁵ (Rivera, 1998: 60).

Por lo tanto, el indigenismo se trata de una visión paternalista, colonial, asimilacionista y homogenizante que en la primera mitad del siglo XX:

183 Según Ibarra, “La Ley de Comunas en 1937 plantea una concepción protectora de la organización comunal, e incorpora al ordenamiento jurídico-administrativo estatal a la población indígena de la Sierra” (Ibarra, 1999: 75).

184 Es importante precisar que toda la legislación sobre comunas “atañe a las comunidades libres, o sea, a aquellas que se encontraban fuera de las haciendas como territorios diferentes, sean o no disputados con estas” (Ibarra, 2016: 37) y no a las comunidades que se asentaban o funcionaban dentro de las haciendas (Ibarra, 2016).

185 La etnofagia “expresa el proceso global mediante el cual la cultura de la dominación busca engullir o devorar a las múltiples culturas populares, principalmente en virtud de la fuerza de gravitación que los patrones nacionales ejercen sobre las comunidades étnicas. No se busca la destrucción mediante la negación, absoluta o el ataque violento de las otras identidades, sino su disolución gradual mediante la atracción, la seducción y la transformación” (Díaz-Polanco, 1992: 97).

Resultó ser el instrumento más adecuado para la construcción de la tan ansiada nación blanco mestiza, ya que permitió transitar de acciones explícitamente destructivas de las culturas de los pueblos indígenas, hacia la adopción de un proyecto de largo aliento, basado en el efecto absorbente y asimilador de la cultura nacional dominante, lógica y práctica política que ha sido caracterizada como etnofagia (Rivera, 1998: 60).

La visión de la izquierda sobre los indígenas es un elemento que debe ser mencionado. A partir de los años veinte, cuando el pensamiento de izquierda se institucionaliza por partidos políticos con esta tendencia, los indígenas fueron vistos en términos de clase más que étnicos o culturales. La cuestión indígena fue incorporada dentro de “los derroteros clasistas a través de la fórmula: indios = campesinos o semiproletarios” (Rivera, 1998: 61), con lo cual se homologaron los intereses de los grupos indígenas, en principio diversos y heterogéneos, con los de otros sectores de la sociedad ligadas al agro (Ribadeneira, 2001).

Además, en esa perspectiva, la situación de las comunidades indígenas, ahora llamados “campesinos”, aparecieron como un derivado de las desiguales relaciones de clases, por lo que todos los problemas que los aquejaban serían resueltos en la nueva sociedad socialista. Para tal propósito, los campesinos debían “aliarse incondicionalmente al proletariado para lograr su liberación definitiva” (Rivera, 1998: 61).

Los grupos marxistas llevaron a cabo varias acciones organizativas en el campo, “estableciendo como derrotero de las luchas el aspecto salarial tanto de huasipungueros serranos como de finqueros y sembradores costeños” (Ribadeneira, 2001: 68). Los indígenas, por su parte, “acogieron este discurso en la medida en que les dio un espacio para exponer, al menos en parte, sus aspiraciones” (Ribadeneira, 2001: 67). Esto dio paso a los primeros sindicatos campesinos y gremios clasistas agrarios y, posteriormente, a la conformación de la Federación Ecuatoriana de Indios (FEI) en 1947, la primera organización indígena-campesina del país.

Posteriormente en los años treinta, especialmente entre el gobierno del General Enríquez Gallo, un periodo influenciado por las ideas socialistas, se dictaron varias leyes tendientes a beneficiar al sector campesino; entre ellas: las leyes de Comunas, Previsión Social y el código de trabajo, las cuales “inciden en la trayectoria de las luchas populares” (Ribadeneira, 2001: 70).

En este contexto, algunas corrientes de izquierda “vieron en los indígenas al pueblo perdido que debía ser conducido de la mano a un horizonte de futuro donde prevalezca una sociedad justa, igualitaria y sin explotación” (Rivera, 1998: 59). Pero adicional a esta perspectiva paternalista, la izquierda también se vio afectada por el determinismo racial hegemónico de aquella época, puesto que “el incipiente movimiento obrero tenía también imaginarios sobre los indígenas que establecieron fronteras rígidas basadas en estereotipos racistas” (Bustos, 1992: 98. En Ribadeneira, 2001: 68). De tal manera, estos continuaron siendo representados desde una perspectiva colonial y paternalista, que intentaba mantener a estos grupos en una condición de subalternidad. Como lo menciona Rivera:

El gran ideario político de transformación social siguió girando en torno a la falta de capacidad del indio para representarse por sí mismo ya que tenía que dejar de ser tal y acceder a la cultura, asimilarse simplemente a un trabajador ciudadano de preferencia asalariado, cuestión que paradójicamente, lo requería el mismo estado nacional y la sociedad blanco-mestiza en su afán homogeneizador. En

otras palabras, estábamos asistiendo a una nueva faceta asimiladora con nuevo ropaje ideológico donde subyace la representación paternalista de la integración¹⁸⁶ (Rivera, 1998: 61).

A pesar de estas limitaciones, cabe destacar que la intervención de los partidos políticos de izquierda en el agro y, en particular, la labor de la FEI contribuyó a la degradación de la administración étnica privada, pues, “los conflictos y resistencias comunales traspasaron el ámbito de lo privado a través de organismos como la FEI” (Ribadeneira, 2001: 71).

Entre las década de los cincuenta y los sesenta, el país vivió un periodo de relativa estabilidad económica, ligado principalmente al repunte en la agroexportación del banano. Para 1954, el Ecuador era el primer proveedor de bananas a nivel mundial (Carrillo, 2016). No obstante, en el conjunto del agro ecuatoriano pesaban más las formas feudales de producción (e incluso semif feudales como en el caso del huasipungo) que las formas capitalistas¹⁸⁷ (Saad, 1974). Desde varios sectores productivos, se acordó intentar modernizar al país a través de su industrialización. Esto implicaba una serie de cambios socioeconómicos profundos, como, por ejemplo, la disolución del monopolio de la tierra y de las relaciones laborales precaristas, en especial del huasipungo; “y hacia allá tendían las políticas estatales, lo que implicó a su vez una intervención cada vez más profunda en la administración étnica privada” (Ribadeneira, 2001: 72).

Por otro lado, el campesinado de la sierra y de la costa, que para los años sesenta ya contaba con una estructura organizativa más eficiente, demandó sistemáticamente mejores salarios, mejores condiciones de vida y, sobre todo, una mejor distribución de la tierra¹⁸⁸. Todas estas condiciones desembocaron, finalmente, en las dos reformas agrarias, correspondientes a los años de 1964 y 1973 respectivamente¹⁸⁹ (Ribadeneira, 2001: 72).

186 No obstante, algunos pensadores de izquierda no estaban a favor de asimilar al indígena dentro del Estado-nación, sino más bien de mantenerlo en estado de aislamiento y subalternidad, pero funcional a los propósitos socialistas. Por ejemplo, Alfonso Tinajero, un delegado al Congreso Obrero de Ambato en 1938 manifestaba “sin el ánimo de contrariar las exposiciones de los que me antecedieron en la palabra tengo que manifestar que los indígenas no están en condiciones de exponer peor de defenderse. Y si es que permitimos la representación del indio tendremos que lamentar las consecuencias porque si vienen no vendrán quienes puedan explicar sus sufrimientos, sino ciertos capataces convertidos en el azote de sus mismos compañeros... El indio civilizado es un enemigo para sus compañeros y la sociedad, por lo mismo no soy penegirista de que se le saque de su condición. El nació para el agro... (para) trabajar y nada más” (Ribadeneria, 2001: 68).

187 Germán Carrillo menciona al respecto: “para cualquier observador atento que viajara al altiplano andino a mediados del siglo XX, el solo hecho de prestar atención a la vida del campesinado en las haciendas (que describió minuciosamente el ecuatoriano Jorge Icaza en su novela Huasipungo), sus prácticas y rituales, o las aparcerías que disciplinaban al campesino y a su extensa familia al servicio del señor de la hacienda, que lo era también de sus vidas, suponía un universo exótico, más cercano a la Europa medieval que a la moderna vida cotidiana del Occidente capitalista que por aquel entonces disfrutaba de sus ‘años dorados’” (Carrillo, 2016: 118).

188 En los años previos a la primera reforma agraria, la concentración oligopólica de la tierra estaba alcanzando cifras desorbitantes: “El censo Agropecuario de 1954 estableció una imagen general de alta concentración de la propiedad rural. El 0,4 % de las explotaciones correspondientes a menos de 1.400 familias poseían más del 45% de las tierras agrícolas. En contraste, el 75% de unidades de explotación menores de 5 hectáreas, sostenían a más de 250.000 familias y ocupaban el 7% de la superficie” (CIDA 1965, 16-17; en Ibarra, 2016: 40).
189 Habría que añadir que también existieron condiciones externas que permitieron y promovieron la Reforma Agraria en Ecuador. La propuesta de “sustitución de importaciones” de la CEPAL, así como la Carta de Punta del Este, en el marco de la Alianza para el Progreso, fueron algunos de los más importantes acuerdos internacionales que abogaron por la reforma agraria. Varios autores mencionan además que el temor en las élites latinoamericanas de la difusión de modelos comunistas en la región, les obligó a optar por las reformas agrarias, por lo que “surgieron como una manera de neutralizar las amenazas de movilizaciones campesinas” (Ibarra, 2016: 22).

En síntesis, las Reformas Agrarias constituyeron dos intensos procesos de intervención estatal tendientes a la supresión de las relaciones de trabajo pre capitalistas en el campo (como el huasipungo), a la redistribución de la propiedad de la tierra y la expansión de la frontera agrícola por vía colonizadora (Ibarra, 2016), a fin de sentar las bases para la modernización en el campo “que permita fortalecer la producción agrícola junto a la difusión de paquetes tecnológicos que, sobre todo, implicaban la difusión de tecnologías agroquímicas y la mecanización de la agricultura para mejorar la productividad”¹⁹⁰ (Ibarra, 2016: 22).

En teoría, las reformas agrarias plantearon mejoramientos dentro de las relaciones laborales en el agro; por ejemplo, en la ley de la primera reforma agraria, se estableció la obligación de los patrones “de pagar indemnizaciones por la explotación a la que habían sido sujetos los campesinos y por vacaciones no gozadas. Estas indemnizaciones debían ser realizadas en efectivo o en tierras que el patrono daría en propiedad a los campesinos” (Abad, 2016: 108). Además, se señalaba que los trabajadores participarían en el 7% de las utilidades liquidadas de la empresa donde laborasen. Finalmente, se establecía la incorporación del trabajador agrícola al Seguro Social (Abad, 2016). Germán Carrillo resume los efectos de las reformas agrarias de la siguiente manera:

El proceso reformista minó la estructura agraria pre capitalista e impulsó relaciones salariales, elevó la productividad de las fincas y generó invariablemente las condiciones comunes de la moderna agricultura capitalista a la que se integraron nuevos actores sociales, campesinos medios y agricultores enriquecidos, especuladores ávidos de tierra y empresas nacionales que hicieron su fortuna durante este periodo o multinacionales como la United Fruit Company (Carrillo, 2016: 119).

Si bien los movimientos indígenas fueron activos demandantes de las reformas agrarias, no participaron directamente en su elaboración¹⁹¹. Es más, la ley de la primera reforma agraria le otorgaba una representación minoritaria a la parte campesina en los organismos encargados de ejecutar la Ley; “en efecto, se especificaba que los campesinos solo tendrían un representante en el Consejo Directivo del IERAC, frente a tres Ministros de Estado, al Gerente del Banco de Fomento y a dos terratenientes, uno por la Sierra y otro por la Costa” (Abad, 2016: 108). De ahí que los resultados de la misma no hayan mejorado sustancialmente la realidad socioeconómica de estas poblaciones.

En primer lugar, las indemnizaciones en tierras y en general “la aplicación de las medidas compensatorias tuvieron un efecto más negativo que benéfico. Así, los huasipungos constituidos por lotes de tierras arables fueron reemplazados por lotes inservibles que el patrón entregó al campesino como compensación. Esto sirvió para que se acelerara aún más el proceso de éxodo rural y se agravase la situación del campesino” (Abad, 2016: 108). A nivel organizacional, “la reforma agraria produjo la desarticulación del sindicalismo rural”¹⁹² (Ibarra, 2016: 57).

190 Cabe precisar que años antes de la primera Reforma Agraria, específicamente en el periodo 1959-1964, en algunas haciendas de la Sierra se procedió a una entrega anticipada de huasipungos (Ibarra, 2016).

191 Gonzalo Abad menciona que en la elaboración de la primera Reforma Agraria hubo una participación heterogénea, “entre los que destacan la Cámara de Agricultores, la Junta de Planificación, la Facultad de Agronomía, los representantes del CERES (organismo patronal), de la Comisión Ecuatoriana de Alianzas para el Progreso, de la USAID, del Banco Interamericano, de la FAO y del Cardenal, Arzobispo de Quito” (Abad, 2016: 107).

192 Sin embargo, como alternativa a los sindicatos se ofreció el modelo de cooperativismo rural y una intervención en los espacios comunales mediante la Misión Andina (Ibarra, 2016).

A pesar de sus objetivos, la Reforma Agraria en Ecuador fue limitada y concedió un amplio margen de salvaguardas a diversos sectores terratenientes. De todas maneras, es posible afirmar que sus efectos han transformado significativamente la estructura agraria y, en todo caso, la importancia de esa fracción terrateniente-capitalista reside en el hecho de que jugó y juega un decisivo papel en la concreción de la reforma, cuya necesidad era aceptada –de buen o mal grado– por amplios sectores sociales, políticos y aún religiosos. Y si la reforma fue más radical, esto sucedió, en gran medida, por la inexistencia de un movimiento indígena de carácter nacional que presionará uniformemente por una demanda más amplia que la del huasipungo (forma de trabajo agrícola precario) (Jordan, 2003: 289)

Además, la inserción marginal de los sectores indígenas y campesinos dentro de la estructura económica del país continuó. Esto se debió a diversos factores: por un lado, estos sectores fueron excluidos de determinadas oportunidades de crédito financiero. Así por ejemplo, “entre 1973 y 1976, el 75% del crédito agrícola fue para agricultores que invirtieron en productos de exportación o productos domésticos considerados económicamente provechosos, como los productos lácteos y ganado; mientras, cantidades mínimas fueron canalizadas hacia la producción para el mercado doméstico, a cargo de los campesinos indígenas” (Chiriboga, 1989; en Pallares, 1999: 164). Por otro lado, a pesar de que el gobierno potencializó al sector agroexportador, “pocos indígenas tenían el capital, recursos o la cantidad de tierra necesaria para reorientar su producción a la exportación” (Pallares, 1999: 164).

Por su parte, el sector agroexportador de la costa que estuvo ligado especialmente al banano, con el que los campesinos mantenían relaciones salariales, “basaban su competitividad en el mercado internacional en la utilización intensiva de mano de obra más que en la tecnificación del agro, lo que significó para los campesinos salarios que llegaban únicamente a niveles de subsistencia” (Ribadeneira, 2001: 72).

A nivel simbólico-discursivo, las políticas de reforma agraria, homogenizaron la denominación de la población rural como campesinos, sin identificar sus rasgos culturales y étnicos. De acuerdo con Gina Chávez, este ejercicio de campenización fue problemático para los pueblos indígenas “porque representaba una pérdida territorial e identitaria que venía siendo defendida a lo largo de la historia. Con la noción de campesino se eliminaba la condición étnica así como la noción de territorio comunitario, dos conceptos que fueron configurando la identidad de pueblos indígenas que hoy ostentan” (Chávez, 2008: 230).

De manera complementaria a las reformas agrarias, el gobierno estableció el “modelo de sustitución de importaciones e industrialización” (Pallares, 1999). Esta política, lejos de beneficiar a los sectores campesinos e indígenas, constituyó uno de los principales mecanismos para perpetuar y exacerbar las relaciones inequitativas entre el campo y las ciudades. Amalia Pallares presenta una serie de datos al respecto:

El modelo de sustitución de importaciones e industrialización favoreció a la urbe al establecer límites de precio a los productos rurales más consumidos por los sectores populares urbanos, como son el maíz, el trigo y la cebada. Esto exacerbó la desigualdad rural-urbana: entre 1971 y 1983 el ratio entre los ingresos urbanos y rurales se incrementó de 3.31% a 6.49%, mientras que los precios de los productos industriales consumidos por indígenas, se incrementó substancialmente, produciendo una baja en la capacidad adquisitiva de los indígenas (Silva 1992, en Pallares, 1999: 164).

Como consecuencia de estas políticas, las relaciones entre indígenas y terratenientes se moldearon de tal forma que se institucionalizó un nuevo sistema racializado de producción agraria (Pallares, 1999). Este sistema estaba constituido “por productores mestizos adinerados, muchos de los cuales abandonaron la producción de granos por otra que generara más ingresos; un segundo sector de mestizos dueños de terrenos medianos, quienes se aventuraron en la producción capitalista en pequeña escala; y una gran masa de productores indígenas quienes producen los granos domésticos menos remunerados” (Pallares, 1999: 164). Dentro de esta categorización racial, los indígenas, a su vez, se dividían “en una minoría de pequeños comerciantes con suficiente productividad y tierra para mantenerse y vender con ganancia, y una amplia mayoría de minifundistas con necesidad de vender su fuerza de trabajo para sobrevivir” (Pallares, 1999: 164).

Esta racialización del sistema económico se sustentó, de igual manera, en la representación del indígena como “no productivo”, representación que ya había sido central dentro de los discursos de los terratenientes en los inicios del siglo XX, pero que en este caso se reactivó dentro del nuevo contexto socioeconómico. Según Pallares, el discurso terrateniente alrededor de la segunda reforma agraria de 1973 se compuso de tres argumentos o macroproposiciones:

El primero es la utilización de la historia. Se caracteriza al tiempo histórico como algo en estado de degeneración. Se parte de la presunción de que el período gamonalista era un período de mayor riqueza, luego del cual sigue un deterioro y caos propiciado por la reforma agraria de 1964. Segundo, se apela al ideal de la modernidad como un fin hacia el que debe acercarse el Ecuador, y que estaba seriamente amenazado por la reforma. Finalmente, se reduce al indio a minifundista, restringiéndolo a su función productiva (Pallares, 1999: 161).

En el año de 1973, los terratenientes pusieron en circulación varios estudios que reportaban que la producción agraria doméstica no había alcanzado sus metas, “y especulando sobre la capacidad de los campesinos indígenas para aumentar la producción. Hacia 1976, los terratenientes pedían poner fin a la reforma, denunciando lo que llamaron ‘la tragedia de la minifundización’ como la principal razón de la disminución de la producción y la paralización del desarrollo nacional” (Pallares, 1999: 165). Mediante un conjunto de artículos en revistas y notas de prensa, los sectores terratenientes, en particular la Cámara de la Ganadería, llevó a cabo una campaña de desprestigio a la reforma agraria que se sostenía, entre otros imaginarios, en la idea de la existencia de dos grupos raciales con diferentes capacidades productivas: “un grupo racial, capaz de producir, ser eficiente, y hacer que la tierra cumpla su función social, es asociado con el futuro y con un mejor presente. Otro, improductivo, pre-moderno, incapaz de contribuir al desarrollo nacional, es fuertemente asociado con el pasado y el deterioro”¹⁹³ (Pallares, 1999: 166). De tal manera, como lo explica Amalia Pallares:

193 Este imaginario continuó siendo uno de los principales argumentos de la crítica terrateniente hacia las políticas de redistribución de tierras, por muchos años más. Pallares menciona al respecto: “completando la inversión de roles, representantes de la cámara, en una reunión en 1993, llamaron a los indígenas ‘terratenedores’, ya que estos eran ahora dueños de la mayor parte de la tierra. Por la falta de habilidades de estos nuevos terratenientes, su distinción cultural de la sociedad blanca-mestiza, y su tradicionalismo, -elementos que les impedía modernizarse- fueron nuevamente acusados de ser responsables por la baja de la productividad” (1999: 166).



Los indígenas fueron acusados de no tomar ventaja de la reforma para elevar su nivel de productividad y mejorar su status socioeconómico. La representación de los gamonales como productores fructíferos, eficientes, mecanizados y capaces de producir una ganancia, fue acompañada por la representación contrastante de los indígenas como atrasados, primitivos en sus tecnologías de cultivo, carentes del espíritu capitalista y consecuentemente, destinados a permanecer en los niveles más bajos de la producción (1999: 165).

Dentro de esta contextualización, y de manera complementaria a la descripción de las Reformas Agrarias, es imprescindible mencionar que en los años setenta el país entró en una fase de intensa producción y exportación de petróleo, que significó un ingreso sustancial a las arcas del Estado. Esta etapa es denominada “boom petrolero”. Los fuertes ingresos fiscales como consecuencia de esta fase “posibilitaron una política redistributiva que fue dirigida, sobre todo, al sector industrial y agropecuario mediante la concesión de créditos subsidiados lo que condujo a la modernización de esos sectores” (Ribadeneira, 2001: 77). No obstante, esta política no llegó de manera equitativa a los grupos mencionados, sino que se dio un proceso de diferenciación sectorial y regional, puesto que “la industria, sobre todo, y la modernización del agro, en menor medida, se vieron impulsados principalmente alrededor de las dos ciudades más grandes, Quito y Guayaquil, el resto de ciudades y provincias tuvieron un acceso muy limitado a los beneficios de los excedentes petroleros” (Ribadeneira, 2001: 77).

Particularmente, el campesinado y el sector indígena no se vieron mayormente beneficiados por la bonanza petrolera (Ribadeneira, 2001). Es más, “el limitado acceso a la tierra, la falta de empleo en el campo sumada a una estructura de precios de los productos que permiten apenas la subsistencia de los campesinos e indígenas, provocaron una situación donde la migración hacia las ciudades es vista como la mejor alternativa” (Ribadeneira, 2001: 77). Sin embargo, la intensa migración que se da hacia los centros urbanos en esta etapa “no está en relación con una demanda de fuerza de trabajo en el sector industrial urbano, sino, más bien, se relaciona con la falta de empleo en el campo” (Ribadeneira, 2001: 77), situación que desembocó en un rápido crecimiento de lo que hoy se conoce como los cinturones de miseria de las grandes ciudades como Quito o Guayaquil¹⁹⁴.

En esta etapa “se pueden observar procesos de semiproletarización o proletarización definitiva de los campesinos” (Ribadeneira, 2001: 77). La tendencia predominante de incorporación de los indígenas a la estructura ocupacional urbana “ha sido el trabajo en la construcción para los hombres; el pequeño comercio y el servicio doméstico para las mujeres, y muy secundariamente el empleo industrial” (Ribadeneira, 2001: 79). Además, gran parte de los migrantes campesinos e indígenas pasaron a formar parte del sector informal¹⁹⁵. De tal manera, como lo menciona Hernán Ibarra “la incorporación de los indígenas al mercado de trabajo urbano, ha implicado la continuidad de una antigua segregación ocupacional, con algunas modificaciones del tipo de ocupaciones” (Ibarra, 1999:79).

194 Paralelamente, estos espacios de marginalidad y exclusión “se fueron constituyendo en espacios de reproducción y reinención cultural del indígena en el contexto urbano” (Chávez, 2008: 231). Varios son los estudios que indican que la migración interna no ocurre de manera caótica. “Cuando alguien decide migrar es orientado respecto del lugar donde llegar y los parientes y compadres que los pueden acoger. Estos contactos son su primer destino, y en muchos casos, el lugar en donde hará su vida en la ciudad. De esta manera se han conformado barrios enteros compuestos por oriundos de regiones comunes” (Hernández, 2006, en Chávez, 2008: 231).

195 Los datos actualizados sobre las condiciones económicas y laborales de los indígenas, serán abordados en un capítulo posterior de la presente guía.

Con el regreso a la democracia (1979), se inició “una nueva identificación de la población indígena como sujeto de políticas” (Ibarra, 1999: 76). Por un lado, se creó el Plan Nacional de Alfabetización que incorporó a la población indígena analfabeta como grupo específico de la formación. Además, se eliminó las restricciones al voto del analfabeto, lo cual impulsa la participación electoral de la población indígena. Según Ibarra “estas políticas gubernamentales, promueven las condiciones para el desarrollo de las organizaciones étnicas, al crear un espacio de actuación y reconocimiento” (1999: 76).

En este contexto, particularmente durante los años ochenta, se consolidó una nueva corriente de pensamiento, conocida como neindigenismo¹⁹⁶. Cabe señalar que paralelamente a esta corriente surgió el indianismo, otra de las corrientes que tuvo insidencia en pueblos y nacionalidades indígenas. Esta se originó en las décadas de los 60 y 70 y que estuvo representado por los intelectuales aymaras bolivianos como Fausto Reinaga

Con el neindigenismo, los indígenas, diluidos anteriormente en la categoría “campesinado”, volvieron a ser un componente específico y central dentro de las ciencias sociales. Tal como lo menciona Ribadeniera: “hasta el apareamiento del neindigenismo el discurso acerca de la sociedad difundido por las élites se caracterizó por ser altamente homogenizador y asimilador de las diversas culturas existentes en el Ecuador. Este discurso tendía a negar la diferencia y en muchos casos a asumir que esas diferencias eran simplemente de orden económico” (2001: 76). No obstante, su contribución más importante, radica en su abierta oposición al determinismo racial (concepción que interpretaba las diferencias culturales como una cuestión de “raza”. De esta manera, “el neindigenismo da un vuelco a este discurso, intentando superar el determinismo racial en el pensamiento acerca de la sociedad y la cultura en el Ecuador” (Rivadeneira, 2001: 76).

En síntesis, el neindigenismo critica y rechaza “los afanes homogenizadores y unitarios del indigenismo integracionista tradicional, y se caracteriza por postular la pluralidad o diversidad sociocultural de las formaciones nacionales a base de un sobredimensionamiento de la civilización india como proyecto societal global” (Rivera, 1998: 60). No obstante, si bien, “a diferencia del indigenismo de los años treinta, resaltó los aspectos de la diferencia, del reconocimiento de la pluralidad y de la recomposición étnica” (Figueroa, 1996: 206), el neindigenismo se basa en un concepto esencialista de cultura que concibe a las sociedades indígenas como culturalmente puras, y estáticas; al tiempo que las idealiza en términos de una superioridad moral, espiritual y cultural. De tal manera, “si en el indigenismo pa-

196 Los orígenes del neindigenismo pueden encontrarse en los encuentros Barbados I y Barbados II (1971 – 1977 respectivamente), mismos que “representaron un hito al incorporar por primera vez a líderes indígenas de la época como interlocutores válidos en el tratamiento de la problemática indígena, con lo cual se puso en evidencia que el indigenismo dejaba de ser viable como solución para enfrentar los problemas interétnicos. (...) Los antropólogos asistentes a la primera reunión de Barbados (1971), cuyo tema central fue el etnocidio, llamaron la atención de la opinión internacional acerca de la muerte física y cultural de las sociedades indígenas. El eco de esta denuncia puede considerarse como el detonante de un cambio en el planteamiento de la cuestión india que se hizo patente en Barbados II (1977). A esta reunión acudió una mayor representación de intelectuales y líderes indios y centró su atención en los movimientos de liberación indígena de América Latina. Se planteó la unidad de la población india como el gran objetivo para superar la situación de dominación física y cultural a la que están sujetos los indios de América. Para alcanzar este objetivo de liberación se consideró necesario desarrollar una organización política propia y auténtica, así como desarrollar una ideología consistente y clara, cuyo elemento aglutinador sea la propia cultura (Declaración de Barbados II). En Barbados II puede apreciarse de modo inequívoco el giro hacia lo que algunos comenzaron a llamar postindigenismo, representando, además, la política contestataria más evidente y consistente de la década de los años 1970” (Chávez, 2008: 232).



terralista prevalecía una noción de indio atrasado, decadente, irracional e incivilizado, en esta nueva versión aparentemente radical, aflora la idea del buen salvaje, solidario, fraterno, milenarista, apacible y aunque radical, participativo en los ámbitos de la sociedad y estado nacional” (Rivera, 1998: 61). Además, según el discurso neoindigenista, “entre los indios no existen posibilidades de reproducir los mecanismos de explotación; en caso de generarse este tipo de situaciones, la causa se ubica en el exterior y no en la dinámica interna de las comunidades indias” (Rivera, 1998: 60).

De acuerdo con autores como José Figueroa, los discursos neoindigenistas contribuyeron a que, en ciertos sectores de la sociedad, se dé un giro hacia una valoración positiva del indígena¹⁹⁷. Es más, algunas de las ideas centrales del neoindigenismo se diseminaron en las organizaciones indígenas y contribuyeron a consolidar y fortalecer sus discursos y demandas¹⁹⁸ (Figueroa, 1996; Ribadeneira, 2001).

Ante las presiones de las movilizaciones indígenas en los años noventa, el Estado se vio en la obligación de emprender un intenso proceso de institucionalización de sus demandas¹⁹⁹, aunque desde un enfoque etnopopulista (Rivera, 1998; Kaltmeier, 2007). Esto implicó que “si bien se abre espacios de participación a sus representantes - proceso que a más de ser envolvente y de generar una burocracia india separada de sus comunidades-, también establecen paralelamente los límites institucionales para tal actividad”²⁰⁰ (Rivera, 1998: 60).

La institucionalización de las demandas de los movimientos indígenas comenzó con la creación de la Dirección Nacional de Educación Intercultural Bilingüe (DINEIB) en 1988. Después, en 1996 se inauguró el Ministerio de Asuntos Étnicos. Dos años después se creó el Consejo Nacional de Pueblos y Nacionalidades del Ecuador, CODENPE, “entidad pública de representación de los pueblos auto-definidos como nacionalidades indígenas” (Chávez, 2008). En 1998 se inició el Proyecto de Desarrollo de los Pueblos Indígenas y Negros del Ecuador, PRODEPINE, proyecto financiado por el Banco Mundial, el cual “se presentó públicamente como la iniciativa más innovadora, audaz, participativa y exitosa de todas cuantas se habían ensayado en Ecuador con población indígena” (Breton, 2007: 96). La primera etapa de este proceso culminó con la constitución de 1998, que define al país como pluricultural y reconoce una serie de derechos colectivos de los pueblos y nacionalidades.

197 Uno de los ejemplos más evidentes al respecto constituye la construcción del “discurso del indio noble, que vive en armonía con la naturaleza como estrategia de la comunicación política de los movimientos ecológicos nacionales y transnacionales, evidente desde los años setenta del siglo pasado hasta la actualidad” (Buschges, 2007: 27).

198 Catalina Ribadeneira, basándose en los postulados de José Figueroa, menciona que “los argumentos del discurso del movimiento indio, muy influenciados por el neoindigenismo se basan, sobre todo, en la idea de una especificidad cultural de los indígenas, la misma que es propuesta como una alternativa al modelo social existente. En este contexto, la comunidad indígena se convierte en el eje que articula el discurso acerca de la especificidad social y cultural indígena” (Ribadeneira, 2001: 79).

199 Es más, “en la práctica, el etnopopulismo instrumentaliza medidas modernizantes y contribuye a dismantelar algunos obstáculos que se oponen al desarrollo capitalista y a la acción política de los grupos hegemónicos, resultados muy contrarios a su discurso culturalista, milenarista y radical del neoindigenismo” (Rivera, 1998: 61).

200 La constitución de 1998 reconoce “el derecho de los pueblos indígenas a: la identidad colectiva; desarrollar sus tradiciones en lo espiritual, económico, social, cultural, lingüístico y político; conservar la propiedad de sus tierras comunitarias (como hábitat, no como propiedad), que tendrán carácter de inalienable; participar del uso, usufructo, administración y conservación de los recursos naturales renovables; ser consultados sobre planes y programas de explotación de recursos no renovables; sus prácticas para el manejo de la biodiversidad; sus propias formas de organización social y ejercicio de la autoridad; la aplicación de sus normas y procedimientos en la solución de conflictos internos (derecho consuetudinario); no ser desplazados de sus tierras; la propiedad y valoración de sus conocimientos ancestrales; un sistema educacional intercultural bilingüe; fijar prioridades relativas a su desarrollo económico y social; participar en los organismos del Estado y a practicar su medicina tradicional; se reconocen circunscripciones territoriales indígenas cuya administración fijará la ley, donde sus idiomas serán los oficiales, además del castellano” (Ribadeneira, 2001: 86).

Los levantamientos de los movimientos indígenas en los años noventa, significaron no solo la institucionalización en el Estado de sus demandas étnicas, sino también la constitución de un nuevo actor social y político con capacidad de interpelar, cuestionar y contradecir los imaginarios y representaciones que los blanco-mestizos habían construido sobre ellos. Tal como menciona Fredy Rivera, los levantamientos indígenas “constituyeron verdaderos quiebres de los imaginarios nacionales respecto a los indios (...) evidencian cambios profundos en las percepciones que se tenían sobre los movimientos indígenas” (Rivera, 1998: 62). En ese sentido:

Todos los logros de las luchas indígenas adquieren una eficacia simbólica por ser no solo respuestas a las necesidades del sector campesino indígena sino también pruebas fehacientes de que ciertos imaginarios construidos alrededor del indio durante 500 años han sido errados productos de la discriminación racista. La sola existencia de líderes indígenas educados y productores de sus propios discursos de poder es en sí una demostración ante la sociedad nacional de que los indios ya no son brutos e ignorantes (Cervone, 1997: 4).

Así, las representaciones coloniales, paternalistas e indigenistas se vieron cuestionadas por los propios indígenas, quienes además lograron plantear sus discursos dentro del campo de las representaciones que sobre ellos se había construido históricamente. Tema que será abordado en el siguiente subcapítulo. De esta manera, la creación de varios espacios y contra-esferas públicas subalternas (foros, conferencias, libros, revistas, intervenciones en medios de comunicación) en las que intelectuales y activistas indígenas presentaron sus discursos, produjo que “la esfera pública oficial sea modificada y que, si bien perduran imágenes construidas en el pasado, estas conviven con nuevas representaciones y autorrepresentaciones” (De la Torre & Hollenstein, 2010: 9). De esta manera, el indígena rompe con el modelo de “ventriloquía política” (Guerrero, 1994), impugnando directamente al Estado y a la sociedad blanco-mestiza sobre sus antiguos discursos discriminatorios y estigmatizantes.

En este contexto, la constitución de 1998, “ha representado un hito importante en la redefinición de la relación indígenas-Estado-sociedad civil, así como en la redefinición de la identidad nacional desplazándola desde la ideología del mestizaje al paradigma de la diversidad multicultural”²⁰¹ (Cervone, 2009: 200). Efectivamente, a partir de dicha Constitución, el Estado ecuatoriano se ha caracterizado por el desarrollo de políticas multiculturales hacia los indígenas y demás grupos étnicos de la nación. La multiculturalidad hace referencia que “en una sociedad diversa los distintos grupos que la componen ocupan una posición de igualdad frente al Estado” (Cervone, 2009: 200). Sin embargo, tal como menciona Emma Cervone:

Esa definición no sirve para explicar por qué en las sociedades multiculturales poder y recursos se distribuyen de manera desigual entre esos distintos grupos, ni cómo la diversidad étnica, racial y de género llega a establecer elementos de estratificación social. Por lo tanto, el multiculturalismo no puede ser entendido simplemente como un término descriptivo sino como un término político que presupone un acto de reconocimiento de la diversidad que supuestamente apunta a prácticas políticas y redistributivas más incluyentes (Cervone, 2009: 200).

201 Al respecto se puede afirmar que “la reforma constitucional de 1998 responde también a un proceso de cambio a nivel de toda la región latinoamericana, con el cual en la década de los noventa muchos países adoptaron reformas constitucionales multiculturales” (Cervone, 2009: 200).



Bajo el multiculturalismo “la diversidad es regulada más que incorporada, definiendo límites y jurisdicciones muy específicos, entre los cuales cada uno de los sistemas diversos puede operar” (Cervone, 2009: 205). De acuerdo con Cervone, “en el caso ecuatoriano el pasaje de la retórica del mestizaje a la retórica del multiculturalismo oficial presenta una continuidad en la manera en que se plantea, por parte del Estado y de las élites políticas, contener, administrar y fagocitar las demandas del movimiento indígena; se trata de la “etnofagia” planteada por Díaz-Polanco (2006)” (Cervone, 2009: 210). Al respecto el autor mencionado afirma que el multiculturalismo dentro del contexto neoliberal, corre por una triple dirección:

Asumir y apoyar -incluso a través de modificaciones constitucionales- determinadas demandas de carácter cultural (derechos de los pueblos y nacionalidades al reconocimiento y visualización de su diferencia). Dejar en un segundo plano (o simplemente invisibilizar) todos aquellos planteamientos alternativos que pusieran en entredicho la lógica del modelo de acumulación del capitalismo neoliberal del cambio de siglo. En paralelo, profundizar la vía asistencialista (proyectista) de intervención sobre las comunidades. Esa vía proyectista, dominante durante las últimas décadas, presenta la virtud aparente (más cosmética que real) de amortiguar el costo social del modelo neoliberal (una “lucha contra la pobreza” inacabable y reiterada sin descanso por todos los organismos de desarrollo); al tiempo que, convenientemente manejada, puede permitir encauzar (¿domesticar?) las expectativas de las dirigencias indias (y de sus bases) hacia el único espacio posible de negociación: el número y el monto de los proyectos concretos a implementar (Díaz, 2006, en Bretón, 2007: 98)

De tal manera, nos encontramos frente a la “paradoja de que es el propio Estado quien apunta a la ‘etnización’ del movimiento indígena” (Kaltmeier, 2007: 207). De acuerdo con autores como Mario Rufer o Claudia Briones, esta aparente paradoja, cada vez más frecuente en los países latinoamericanos, responde a un nuevo proceso de colonización en que el Estado administra la diferencia cultural, la define desde una perspectiva esencialista y funcional a sus intereses, al mismo tiempo que la despolitiza, la parcializa y la desmoviliza. Rufer menciona: “en la acción por la cual son reconocidos esos ‘otros internos’, son también movidos hacia una parcialidad diferenciada y productora de otredad; y forman parte de un Estado-nación que en el propio proceso por el cual reconoce y otorga, continúa ejerciendo el poder de la mirada legislativa, administrando subjetividades/sujeciones, y extendiendo su soberanía” (2012: 28).

En síntesis, los discursos hegemónicos y el sistema institucional de dominación hacia los pueblos y nacionalidades indígenas desde la construcción de la república del Ecuador constituyen los dos factores que, de manera articulada e interdependiente, han permitido la continuidad y perpetuación de la colonialidad del poder, del ser y del saber en el contexto ecuatoriano. Es a través de este recorrido histórico-genealógico que se puede comprender el carácter estructural, histórico y naturalizado que la discriminación racial, en cuanto manifestación colonial, tiene en nuestro país.

Esta configuración, se debe, en gran medida a la política sistemática de despojo y apropiación de la tierra y territorios ejercida sobre las poblaciones indígenas (Cepal, 2001). Así,

El despojo que se ha cometido y se sigue cometiendo contra ellos ha sido ampliamente documentado y aunque tiene sus orígenes en la época colonial, se aceleró fuertemente en el periodo republicano durante la expansión del capitalismo agrícola y ganadero en los países de la región. Las legislaciones liberales del siglo diecinueve dieron fundamento jurídico a la desincorporación de

las tierras comunales, la privatización de la propiedad agraria, la extensión de los llamados bienes nacionales sobre territorios ancestralmente indígenas, la expulsión forzosa de numerosas poblaciones que buscaron refugio en tierras que en aquel entonces aún no eran apetecidas por finqueros, ganaderos, colonos y empresas capitalistas de toda índole (Cepal, 2001: 25).

A nivel simbólico, es importante acotar que han existido varios regímenes hegemónicos de representación hacia el indígena, en algunos casos contrapuestos, sin embargo, todos comparten la característica de haber sido elaborados desde los blanco-mestizos y, en la mayoría de casos, para su propio beneficio en tanto grupo étnico dominante.

En este sentido, mediante un análisis de fuentes bibliográficas ha sido posible identificar al menos 6 de estos regímenes: el discurso de la independencia, el discurso del liberalismo, el discurso indigenista, el discurso de izquierda, el discurso desarrollista y el discurso neo-indigenista. Cada uno de estos, en mayor o menor medida, han permitido la emergencia de leyes, instituciones y políticas públicas que, en general, partieron de un marcado paternalismo tendiente a asimilar a las poblaciones indígenas en la sociedad nacional blanco-mestiza, y llegaron a un multiculturalismo que al mismo tiempo que las incluye, las administra, les impone límites y las desmoviliza.

Sin embargo, según Amelia Córdova (2011), en la década de los 90's, junto a las luchas de las poblaciones indígenas por el derecho a la organización y el fortalecimiento de su sentido de pertenencia, identidad y tradiciones ancestrales, aparecen diversos procesos de autorepresentación. “De ahí en adelante, hay una proliferación de experiencias promovidas por los propios indígenas, por organizaciones del estado y por organismos no gubernamentales que trabajan en coordinación con organizaciones locales, nacionales y regionales para el fomento de producciones audiovisuales desde las necesidades de los pueblos y nacionalidades indígenas” (Muenala, 2016: 20).

En este sentido, la autorepresentación de las poblaciones indígenas ha experimentado diversos procesos de generación, formatos y temáticas que en la actualidad emergen como dinámicas de enunciación política. Por ejemplo, en el caso de los actuales modos de representación audiovisual agenciada por un grupo de realizadores kichwas del Cantón Otavalo, estos, “no vienen de un recorrido genealógico de transferencia de medios, sino que corresponden a las distintas interrelaciones sociales enmarcadas dentro de un contexto político, que busca ir más allá del reconocimiento del estado como plurinacional e intercultural” (Muenala, 2016: 20). Frente a esto, las actuales narrativas audiovisuales de autorepresentación de las poblaciones indígenas son comprendidas como “una búsqueda desde una especificidad étnica por disputar el protagonismo en la acción de representaciones, así como reflejar las interrelaciones complementarias” (Muenala, 2016: 29).

No obstante, dentro de este complejo panorama, en el que el “monopolio del poder de la representación” (Muratorio, 1994) y la decisión en cuanto a las políticas públicas se encontraba en manos de las élites blanco-mestizas, quienes además “creyeron estar dispuestas a poder ‘narrar’ no solo la historia de los otros, sino sus intereses legítimos, sus razones y formaciones simbólicas y políticas” (Rufer, 2012: 11), las poblaciones indígenas han emprendido complejos procesos organizativos, políticos e identitarios, e incluso de su propia interpretación histórica, con el fin de conquistar derechos que les fueron negados por siglos, en particular, el derecho de hablar por sí mismos y disputar el poder del imaginario que se había creado sobre ellos, de los cuales damos cuenta a continuación.



7.2 LOGROS DE LA LUCHA DE LOS PUEBLOS Y NACIONALIDADES INDÍGENAS

¡¡¡Queremos un Estado plurinacional, que en estos momentos no existe; lo que tenemos ahora en un Estado uninacional vertical y representativo, pero no participativo!!!
Luis Macas, Tintají noviembre 2005

Desde su origen, y hasta la actualidad la lucha indígena ha demandado el reconocimiento de sus derechos, así como el respeto a su cultura y territorio (CONAIE, 1992). Así, la historia del movimiento indígena demuestra estas luchas, pero también procesos de resistencia y fortaleza en la exigencia de sus ideales y planteamientos como partícipes del país.

Los procesos de las reformas agrarias en 1964 y 1973, trajo consigo que el movimiento indígena refuerce su organización interna para propender a la equidad, así como el posicionamiento político que les permita repeler las injusticias que se cometieron en su contra. Así, en 1972, “surge el movimiento indígena de la región sierra norte, centro y sur, como un nuevo actor político, con demandas sectoriales al gobierno militar de turno, respecto a la necesidad de que el Estado realice una reforma agraria, apoye a la educación rural y respete los derechos humanos esenciales de los pueblos excluidos e históricamente marginados” (Tituaña, 2010: 161). Paralelamente, con la creación de instituciones; el Fondo de Desarrollo Rural Marginal, FODERUMA; y, el Plan Nacional de Alfabetización durante la década de los 70 permitió a la zona rural, donde mayoritariamente habita las poblaciones indígenas, el acceso a créditos. Sin embargo, es en esta década en la que “la reivindicación indígena que va más allá de lo económico empieza a surgir con características propias y a buscar, en la formación de organizaciones indígenas, el mecanismo de su lucha” (Maldonado, 1986: 14). De hecho:

Estas organizaciones tendrían que enfrentar más adelante numerosos problemas, entre otros, la acción misma del Estado a través de las Leyes que va creando: Segunda Ley de Reforma Agraria en 1973; la Ley de Fomento Agropecuario (1979), y un sinnúmero de reglamentos sobre la tenencia de tierra, productividad, control de comunicaciones y organizaciones, etc. Estas, junto con una serie de instituciones que son creadas para aplicar la política del Estado como son: el IERAC, el INCRAE, PREDESUR, CREA, Banco Nacional de Fomento, Ministerio de Agricultura, FODERUMA, etc., dan origen al desarrollo de programas inconsultos que no toman en cuenta la verdadera problemática agraria del país, peor la indígena. Además, empiezan a aparecer numerosas agencias de desarrollo privadas, nacionales e internacionales, cada una de las cuales imponen diversos programas dirigidos a comunidades indígenas y campesinas convirtiéndonos en objetos y no sujetos de nuestra historia” (Maldonado, 1986: 14).

En el contexto social también en esta década aparece la posibilidad de participación en los procesos electorales permitiendo sufragar a las personas analfabetas (Ortiz, 2011). Al respecto, Auky Tituaña, dirigente indígena, señala que:

(...) producto de luchas internas y presiones internacionales, en 1979 en el país se preparaba para el retorno a la democracia mediante elecciones generales; y finalmente, a través de reformas legales, por primera vez en la historia del Ecuador las grandes masas de ciudadanos pertenecientes a los pueblos y nacionalidades indígenas podrían ejercer su derecho al voto, bajo la figura de “voto autorizado a los analfabetos” (Tituaña, 2010: 161).

Poco a poco el movimiento indígena se fortaleció y empezó a posicionarse dentro del Estado Ecuatoriano, para ello ocurrieron varios levantamientos indígenas, sobretudo en la década de los 90 en la cual es posible identificar un cambio en la forma de auto representación y auto reconocimiento dentro de la sociedad ecuatoriana (Ayala, 2002). Su participación en el ámbito político no eliminó las luchas comunitarias que continuaron en pie por eventos que respondían a actividades específicas de cada comunidad. A continuación se realizará un breve recorrido de los principales levantamientos indígenas y de la vida comunitaria de la época.

El movimiento indígena en la lucha por sus derechos

Uno de los momentos de efervescencia política del movimiento indígena ocurrió durante el gobierno de Rodrigo Borja luego de la creación de la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador, CONAIE, en 1986 y la Dirección Nacional de Educación Intercultural Bilingüe, DINEIB, en 1988. Estos procesos estuvieron enmarcados dentro de un contexto mundial posterior a la Guerra Fría que dio lugar a la elaboración de herramientas en búsqueda de la igualdad como el Convenio 169 de la OIT en 1989²⁰² (Tuaza, 2011).

El papel de la CONAIE

La CONAIE se gesta como organismo representante de los pueblos y nacionalidades, y posterior a los procesos de Reforma Agraria, se dio lugar a uno de los levantamientos de mayor importancia para los indígenas ecuatorianos. Este primer levantamiento ocurrió en el año de 1990 y se lo denominó como el Levantamiento del Inti Raymi (Ayala Mora, 2002). La manifestación tomó el nombre de una de las celebraciones de mayor relevancia para el mundo indígena por dos razones: por su importancia simbólica para la cosmovisión del mundo andino, y debido a que el levantamiento coincidía con la fecha de su celebración (CONAIE, 1992).

El motivo que desencadenó el levantamiento fue la negativa del entonces Presidente de la República, Rodrigo Borja, a otorgar un espacio de diálogo con los representantes de los pueblos y nacionalidades para solucionar los problemas de tierra y otras demandas urgentes (Álvarez, 2012). Así, el 28 de mayo de 1990, un grupo de indígenas y campesinos de todas partes del país se dirigieron a la ciudad de Quito con pancartas donde expresaban sus peticiones (Cruz, 2012).

Durante el levantamiento los manifestantes miembros de los pueblos y nacionalidades se tomaron la iglesia de Santo Domingo en Quito con el objetivo de presionar la solución de los conflictos que demandaban (Cruz, 2012). La manifestación fue un momento en el que las organizaciones indígenas expresaron sus inconformidades con las injusticias y maltratos de los cuáles fueron históricamente víctimas. Así por ejemplo, solicitaron la salida del Instituto Lingüístico de Verano, ILV, y los grupos religiosos quienes despojaron a las comunidades de sus creencias ancestrales para imponer los sistemas de creencias mestizos que no correspondían a su cosmovisión (CONAIE, 2002).

202 Este documento es un instrumento internacional que garantiza los derechos indígenas a la tierra, territorio, salud y educación (Convenio 169). Este permitió a los pueblos y nacionalidades indígenas poseer un documento de respaldo con el que pudieran dar lugar a exigir sus derechos como ciudadanos. Fue ratificado por el Ecuador en 1999 y se encuentra en vigencia.

Imagen N° 1

Fuera de aquí ILV²⁰³ (Instituto Lingüístico de Verano²⁰⁴), sectas religiosas y compañías transnacionales. Vivan los 500 años de resistencia india.



Fuente: Tomado del documental Levantamiento del Inti Raymi 1990.

Uno de los motivos con los que se justificó la marcha del día 28 de mayo de 1990 fue el abandono del gobierno de las políticas agrarias, además de los costos elevados de la vida, los bajos precios a los productos campesinos en los mercados y la escasez en productos de primera necesidad (Cruz, 2012). Sin embargo, la mayor inconformidad estaba en las decisiones de Rodrigo Borja y su gobierno socialdemócrata por el incumplimiento a sus promesas de campaña que garantizaban el reconocimiento de los derechos colectivos. La exigencia de la CONAIE desde fines de los 90, incluso desde su creación en 1986, fue la plurinacionalidad en el país, discusión que fue relegada por la situación económica por la que atravesaba el país en ese momento que le obligó a implementar al Gobierno de Rodrigo Borja un reajuste estructural para mantener la inflación y cumplir con el servicio de la deuda externa (Cruz, 2012). Por estos hechos los movimientos indígenas decidieron mantener la lucha y exigir una respuesta a sus peticiones (CONAIE, 2002).

203 Para examinar la presencia del ILV en Ecuador ver Jorge Trujillo León (1981) Los oscuros designios de Dios y del imperio: el ILV.
204 El Instituto Lingüístico de Verano ILV es una institución de origen cristiano protestante evangélico cuya finalidad el recopilar información de lenguas ancestrales para traducción de la Biblia en dichas lenguas. Esta institución tuvo un fuerte rechazo por parte de los pueblos y nacionalidades indígenas debido a que permitió que el Estado facilite el ingreso de compañías petroleras en las Amazonia con el fin de extraer petróleo. Al respecto, Blanca Chancoso declaró en una entrevista: "la presencia del Instituto Lingüístico de Verano es una burla a un decreto, a un pronunciamiento que ha venido realizando este gobierno, es decir, la defensa de la soberanía nacional porque si están presentes ellos no están respetando tampoco el respeto mismo de nuestra cultura, nuestros territorios. Están violando a esa defensa de la soberanía nacional" (Tomado del Fondo Documental de FLACSO, Entrevista a Blanca Chancoso del 28 de mayo de 1981).

Imagen N° 2

Por tierra vida y libertad. Coordinadora de solidaridad. Chimborazo presente.



Fuente: Tomado del documental Levantamiento del Inti Raymi 1990.

Con la llegada de los indígenas a la Iglesia de Santo Domingo en Quito se dio inicio al levantamiento nacional. El martes 5 de junio, en la mayoría de ciudades del país la prensa informaba de los acontecimientos.

Los diarios locales y nacionales amanecieron con portadas sobre cierre de carreteras que se había dado el lunes. “Indígenas cerraron carreteras”, “Ocho policías fueron secuestrados por campesinos”, “Si no hay resolución favorable se continuará la protesta”, “Interrupción de carretas”, fueron varios los titulares del diario *El Espectador* de Riobamba. Con ello se informaba a la ciudadanía que el anuncio de días pasados, en la toma de la plaza de Santo Domingo se estaba cumpliendo (Ávalos, 2019: 74).

El levantamiento accionó diversas formas de movilización a través de los cuales las poblaciones indígenas tomaban acciones necesarias para exigir el cumplimiento de sus pedidos. “Desde las comunidades no solo se informaban sobre la situación en Quito o en otras provincias desde la Frecuencia de las Escuelas Radiofónicas²⁰⁵; sino que además recibían indicaciones permanentes de lo que debían hacer por parte de sus dirigentes, que se encontraban organizando todo desde la radio” (Ávalos, 2019: 74). Al respecto Valeriana Anaguarqui, dirigente indígena, Presidente de la Unión de Organizaciones Campesinas de San Juan, UCASAJ, relata: “la radio fue importantísima, era como si no tuviera dueño, estábamos tomados los indígenas. Todos los que querían comunicar o decir cualquier mensaje, la radio estaba día y noche, estábamos llenos los indígenas de diferentes parroquias y cantones” (Ávalos, 2019: 74).

Durante el mes de junio, la protesta se manifestó con mayor fuerza en la Sierra ecuatoriana. Varias agrupaciones indígenas se movilizaron a las capitales provinciales (Cruz, 2012). En Latacunga, capital

205 Sobre las Escuelas radiofónicas populares del Ecuador, ERPE, se reseñara en capítulos posteriores.

de la provincia de Cotopaxi, en la plaza de El Salto se presentó el documento titulado Mandato por la defensa de la Vida y los Derechos de las Naciones Indígenas que exigía el respeto a los derechos humanos. Adicionalmente solicitaba la protección de las autoridades policiales a quienes se les acusó de haber ejercido maltrato contra los indígenas durante las protestas (Álvarez, 2012). Finalmente, se mencionó la labor de los medios de comunicación: por un lado se pidió que se comuniquen los hechos con datos reales y actualizados, mientras que por el otro lado se exigió que las autoridades no restrinjan ni amenacen a las emisoras como Radio Latacunga²⁰⁶ o ERPE, por ser el medio vocero de los movimientos indígenas durante las protestas.

Imagen N° 3

Comunidad de Selveria. Legalización escrituras del páramo por el IERAC. Páramos libres. Tixan-Chimborazo.



Fuente: Tomado del documental Levantamiento del Inti Raymi 1990.

Para entonces el movimiento se había auto identificado como perteneciente a nacionalidades y/o pueblos indígenas, definiciones cuyo debate tuvo inicio en los años ochenta (CONAIE, 2002). Este reconocimiento generó una fuerte oposición por parte del grupo mestizo ya que pensaba que atentaría contra la soberanía nacional.

206 Radio Latacunga fue creada en la década de los 70. Bajo el lema La voz de un Pueblo en Marcha, se constituyó como un medio de comunicación que se ocuparía de los asuntos de las comunidades indígenas como los problemas agrícolas, educación y salud. Durante el levantamiento de junio de 1990, Radio Latacunga funcionó como la vía a través de la cual se comunicaban las comunidades indígenas y así dar lugar al levantamiento del Inti Raymi en la ciudad de Latacunga. Por esta razón, las autoridades locales y nacionales amenazaron a los directores de la radio para que estos dejaran de apoyar al movimiento indígena. Desde entonces y hasta la fecha, este medio de comunicación tiene una gran acogida en las zonas rurales ya que se enfoca más en los problemas de este sector, rompiendo así con la dominación del público mestizo con los medios de comunicación.

Imagen N° 4

Representantes del Movimiento Indígena al interior de la Iglesia de Santo Domingo en Quito



Fuente: Tomado del documental Levantamiento del Inti Raymi 1990.

Las demandas de la CONAIE al gobierno de Rodrigo Borja se resumieron en dieciséis puntos de los cuáles los más relevantes se enfocaron en la solución de los conflictos de tierras, la condonación de deudas con la banca de fomento, la responsabilidad del Estado en promulgar la educación intercultural bilingüe y su autodeterminación territorial (Cruz, 2012). Adicional a estas se incluyó, la petición por el reconocimiento del Estado plurinacional (Albó, 2011). Este hecho significaba admitir que el Ecuador no era una sola nación sino que se componía de varias nacionalidades y que la población se componía de habitantes de orígenes diversos, eliminando la creencia de que el país estaba poblado solamente por mestizos (Cruz, 2012). Así como también, pusieron en cuestionamiento la visión nacional del desarrollo.

El levantamiento del Inti Raymi consiguió abrir un diálogo entre el Gobierno y el movimiento indígena, situación que hasta ese momento no fue posible debido al rechazo del grupo de mestizos hacia los indígenas (Álvarez, 2012); es así como el 8 de junio se designó una comisión para examinar los dieciséis puntos presentados en el Mandato por la vida y la resolución de los conflictos de tierra previamente presentado en la ciudad de Latacunga. Ante este hecho se manifestaron dos grupos de oposición, por un lado los mestizos del centro urbano y por otro los dueños de las haciendas quienes, al sentir que sus intereses económicos y políticos se verían afectados, organizaron una protesta para advertir la toma medidas de control y represalias si los diálogos entre el movimiento indígena y el gobierno continuaban (Cruz, 2012).

Este levantamiento representa uno de los momentos de mayor trascendencia para el movimiento indígena debido a que a partir de allí, los indígenas utilizaron la identidad “como recurso no sólo para establecer fronteras con los otros, sino también como una estrategia de carácter político²⁰⁷ (CEPAL, 2005: 13). Es decir, “al mismo tiempo que se va consolidando la identidad indígena,

207 “En este caso se parte de la idea de que etnicidad e identidad son parte de un proceso de construcción social. La etnicidad es situacional, ya que la pertenencia a un grupo étnico sería una cuestión de actitudes, percepciones y sentimientos del sujeto (Bello, A. y Rangel M., 2002)” (CEPAL, 2005: 13).

(...) en la matriz misma de los pueblos indígenas -la comunidad- se van gestando variados y contradictorios procesos de aculturación y mestizaje. En gran medida, estos cambios son el resultado de las intensas transformaciones de la estructura agraria del país; pero también son el resultado de las corrientes de migración estacional y definitiva. A este último aspecto hay que agregar el cambio de estatus (de indígenas a mestizos) en contextos urbanos como una estrategia de movilidad social (CEPAL; 2005: 13)

De hecho, a partir de esta fecha emergieron manifestaciones de un orgullo de pertenencia, que sería uno de los pensamientos motores que impulsaron el levantamiento:

Los indígenas, hace 500 años, hemos vivido atrás de los páramos, escondidos de los mestizos, de los blancos, de los barbudos, y no han reconocido la necesidad de la pobreza, no sabe cómo se trabaja un agricultor, por esta razón, dentro de 500 años estamos haciendo presente como un pueblo unido. Como indígena, nos reconocimos como pueblo porque la sangre indígena nos corre por la venas de nosotros” (Tomado del documental: Levantamiento Indígena del Inti Raymi 1990)²⁰⁸.

Por otro lado, este movimiento consolidó a la CONAIE como la organización representante de los pueblos y nacionalidades en el país. Al respecto, Cruz (2012) afirma que esta revuelta fue la responsable de colocar a la CONAIE como la organización representante de los pueblos y nacionalidades. Los momentos que acontecieron durante esta manifestación, exigían la presencia de un representante de todos los pueblos y nacionalidades vigentes en el país. En este contexto, y a razón de la urgencia del momento de llevar a cabo las negociaciones entre el Estado ecuatoriano y los pueblos indígenas, se reconoció en la CONAIE como esa institución representante de los grupos ancestrales (Cruz, 2012).

La marcha de 1990 abrió la oportunidad para los pueblos y nacionalidades de organizarse para exigir al gobierno su reconocimiento como ciudadanos ecuatorianos y así gozar de sus derechos constitucionales (CONAIE, 2002). En Ecuador, además se conmemoraba los 500 años de resistencia de los grupos ancestrales después de la conquista por lo que los levantamientos tendrían mayor repercusión en la sociedad ecuatoriana (Álvarez, 2012).

En esta coyuntura, el 2 de agosto de 1991, el gobierno español emite el decreto real 1253 en el que dispone la conformación de la “Comisión nacional para la conmemoración del V centenario del descubrimiento de América” con la finalidad de preparar, programar, organizar, coordinar y ejecutar actividades destinadas a la celebración de dicho acontecimiento en la península ibérica y en América. Acción que despertó la inmediata indignación de amplios sectores de la población de América Latina, de la propia España, y en especial de los pueblos indígenas²⁰⁹.

Posteriormente, en 1992, la Organización de Pueblos Indígenas del Pastaza (OPIP) organizó una marcha que partió de dicha provincia el 23 de abril y se dirigió a la ciudad de Quito. Esta tuvo como objetivo principal solicitar la legalización de los territorios de los grupos de la región amazónica del Ecuador, que posibilitó el reconocimiento y titulación parcial de varios de ellos; adicionalmente se reforzó la demanda por el reconocimiento a la autodeterminación, pero esta vez encabezada por el grupo de

208 Levantamiento Indígena del Inti Raymi 1990 en el portal YouTube: <https://www.youtube.com/watch?v=NZPZUU7Tzuo>

209 Mayor información disponible en <http://vcentenario.es>

pueblos y nacionalidades de la Amazonía (Ortiz, 2012). Este levantamiento se llevó a cabo durante el mes de octubre cuando se declararon 500 años de resistencia indígena, como muestra de rechazo a esta se realizó una quema simbólica del 12 de octubre en que se conmemoraba el día de la llegada de los españoles a América (Álvarez, 2012). Ante la demanda de la OPIP hubo una negativa por parte del gobierno en reconocer la propiedad de los territorios ocupados y de la propuesta presentada sobre el reconocimiento del Estado plurinacional, sin embargo se adjudicó a las 48 comunidades del Pastaza un territorio de 1' 115.000 hectáreas. Este hecho no resolvió las peticiones de la OPIP por lo que la organización indígena continuó con la lucha en favor del reconocimiento de sus derechos (Cruz, 2012).

Adicionalmente, durante el año 1994 ocurrieron tres eventos importantes que marcarían el inicio del proceso de reconocimiento del Estado plurinacional. En junio del año en mención, hubo un levantamiento orientado a la reforma de la Ley de Desarrollo Agrario. La trascendencia de este hecho radica en que fue la primera vez en la que los terratenientes, el gobierno central e indígenas se reunieron a resolver los conflictos críticos de la Ley. Los representantes de los pueblos y nacionalidades para este diálogo fueron los líderes indígenas Luis Macas y Nina Pacari (Álvarez, 2012).

El levantamiento del 94 ocurrió en el periodo de gobierno de Sixto Durán Ballén, durante su periodo de gobierno se promulgó la redefinición del Estado, y se licitaron grandes áreas para la exploración y explotación petrolera. Los movimientos indígenas pasaron a ser considerados como el folclor nacional de un conjunto de nuevos actores quienes no tenían una agenda política clara (Álvarez, 2012). Un segundo hecho importante fue la creación de la Secretaría Nacional de Asuntos Indígenas, SENAIN, que tuvo el objetivo de asistir a los temas que correspondían a los pueblos y nacionalidades. Finalmente el tercer acontecimiento que marcó el año de 1994 fue la presentación de la CONAIE de su proyecto político donde planteó la creación del Estado plurinacional²¹⁰ (CONAIE, 2002).

A medida que avanzaron los años el movimiento indígena adquirió fuerza y se involucró dentro de la política ecuatoriana. Debido a la necesidad de tener un grupo que los representara se creó el Movimiento Político Pachakutik-Nuevo País. Esta organización constituyó el surgimiento de una nueva opción electoral. Al respecto se menciona que

La formación de un nuevo movimiento político a través del cual los indígenas y otros sectores de los movimientos populares se organizaron como iguales y crearon un proyecto conjunto para lograr objetivos comunes en busca de un mundo nuevo y mejor. Se opusieron, sobre todo, a las políticas económicas neoliberales que pretendían privatizar los recursos públicos y las funciones gubernamentales; en su lugar, favorecieron un sistema político más inclusivo y participativo (Becker, 2015: 3).

Este nuevo partido se opuso a las políticas económicas neoliberales imperantes de la época que privatizaron los recursos públicos y la forma de gobierno; este exigía un sistema político más inclusivo y participativo donde los movimientos indígenas tuvieran poder de decisión sobre los asuntos que los afectaran. De esta forma, en las elecciones de 1996 el movimiento indígena por primera vez tuvo un alto número de representaciones políticas que fueron elegidos por primera vez a través del voto

210 Mismo que fue debatido en el 98 y aprobado en el 2008.



popular para diferentes dignidades públicas entre las que estuvieron los gobiernos locales y diputados (Álvarez, 2012)²¹¹.

Los resultados electorales proclamaron a Abdalá Bucaram como el nuevo gobernante. Bucaram era considerado como un líder populista representante del Partido Roldosista Ecuatoriano (PRE). Durante los 6 meses que duró su gobierno el Movimiento Pachakutik-Nuevo País en compañía de los trabajadores petroleros negaron alinearse con el gobierno por lo que se convirtieron en víctimas de amedrentamientos y persecuciones (Cruz, 2012). El presidente Bucaram dio paso a la creación del Ministerio Étnico como una estrategia para dividir al movimiento indígena entre las organizaciones de la Amazonía y de la Sierra; quien estaría al frente de este ministerio sería el dirigente Shuar, Rafael Pandam.

Bucaram presentó reformas económicas que generaron reacciones de oposición del Movimiento Pachakutik y el Movimiento Popular Democrático (MPD) razón por la que crearon una alianza entre partidos. Con el fin de contrarrestar estas políticas la Coordinadora de Movimientos Sociales generó una coalición con los sindicatos, las organizaciones barriales urbanas, de mujeres y estudiantes a la que se la denominó Frente Patriótico de Defensa del Pueblo. Una de las primeras acciones de esta nueva organización fue su propuesta de realizar un paro cívico para expresar su oposición en contra del paquete económico. A este evento se juntaron los sectores empresariales quiteños y Jamil Mahuad quien para entonces era el alcalde de Quito (Ortiz, 2011).

En 1997, debido a las insatisfacciones provocadas por el paquetazo económico del Gobierno de Abdala Bucaram, la propuesta de convertibilidad, el proyecto de declarar el valor del dólar en 5000 sucres, entre otros, se organizó una manifestación masiva, esta vez no solo participarían los movimientos indígenas sino que también se harían presentes organizaciones de mestizos. De esta forma, en febrero de 1997, ocurrió el levantamiento indígena, social y popular en contra de la política neoliberal y la corrupción que concluyó con el derrocamiento del Presidente Abdalá Bucaram (Álvarez, 2012). Estos hechos propiciaron llegar a un acuerdo entre los sectores populares y el grupo de indígenas que participaron en la manifestación que los convoca a la Asamblea Nacional Constituyente. En este se planteó el cambio estructural del Estado para que se lo reconozca como Estado Plurinacional en la Constitución de la República que sería discutida en el Congreso (Álvarez, 2012).

Algunas de las acciones que se llevaron a cabo con este fin incluyeron la eliminación del Ministerio Étnico y la creación del Consejo de Planificación de los Pueblos Indígenas, CONPLADEIN. Luego de la destitución del presidente Abdalá Bucaram, se dio paso al gobierno interino de Fabián Alarcón. Una de sus primeras acciones fue la convocatoria al referendun aprobatorio de lo actuado por el Congreso Nacional y la consulta popular la Asamblea Constituyente el 25 de mayo de 1997, donde se presentó un documento que demandaba una constitución con un sistema político más incluyente. La demanda principal por parte del movimiento indígena fue que se incluyera en el artículo primero de la nueva Constitución la definición del Ecuador como país plurinacional (Becker, 2015).

211 En las elecciones de 1996 Pachakutik presentó ocho candidatos a diputados de los cuáles seis eran indígenas. Los resultados de las votaciones ubicaron a algunos de los representantes como diputados o alcaldes. En la Sierra, Auki Tituaña ganó las elecciones de Alcalde de Cotacachi, y fue reelegido en el 2000 y 2004. En la Amazonía, Valerio Grefa presidente de la COICA y Héctor Villamil presidente de OPIP, ganaron como diputados provinciales en Napo y Pastaza. Aunque la designación más importante la tenía Luis Macas quien fue el primer indígena elegido por la ciudadanía como diputado nacional (Becker, 2015).

El proceso de redefinición del país expresado en la Constitución, muestra la labor de Pachakutik como representante de los pueblos y nacionalidades en la política ecuatoriana:

En las elecciones para la Asamblea Constituyente, Pachakutik ganó siete de los setenta escaños y tres más en alianzas con otros partidos. Esto lo convirtió en la tercera fuerza política en la Asamblea y en un actor importante del bloque minoritario de centro-izquierda que presionó a favor de una serie de importantes reformas constitucionales, entre ellas, el reconocimiento de los derechos indígenas. Después de que los delegados de centro-derecha abandonaran la Asamblea, en señal de protesta, Pachakutik pasó a formar parte del núcleo de una alianza de centro-izquierda que terminó de redactar la nueva Constitución (Becker, 2015: 45).

En 1998 entra en vigencia la nueva Constitución Política del Estado, en este documento se reconocen los derechos colectivos y otros derechos a favor de los pueblos indígenas, que se definen como nacionalidades (Álvarez, 2012). Este hecho es reconocido como un triunfo parcial para el movimiento indígena por el tiempo de lucha y agitación que había logrado que se reconozcan derechos colectivos en los artículos 83 y 84 de la constitución (Becker, 2015). Además, el artículo primero de la Constitución aprobada en agosto de 1998 define al Ecuador como un país “pluricultural y multiétnico”, que ubicó a este documento como el más progresista de la historia del país. Un cambio importante manifestado en este se encuentra en la sección donde se habla de derechos colectivos que señala:

Los pueblos indígenas, que se autodefinen como nacionalidades de raíces ancestrales, y los pueblos negros o afroecuatorianos, forman parte del Estado ecuatoriano, único e indivisible (Constitución Política del Ecuador, artículo 83).

La definición del Ecuador como un Estado pluricultural y multiétnico²¹² en la Constitución tuvo varios resultados positivos. Por ejemplo, otorgó a los activistas indígenas derechos simbólicos necesarios para continuar con la lucha para lograr que el Ecuador se reconozca constitucionalmente como un Estado conformado por varias naciones (Becker, 2015).

La declaración de Ecuador como Estado Multiétnico en la Constitución de 1998, implicó un reconocimiento de los diversos grupos étnicos existentes en el país, aquellos que “mantienen rasgos de identidad, que buscan integrarse a la sociedad como ciudadanos con plenos derechos, modificando las instituciones (del Estado)” (Ortiz, 2012: 62). Sin embargo, pese a que este concepto permite a los grupos étnicos ser reconocidos como ciudadanos con los mismos derechos que el grupo de mestizos, excluye otros aspectos importantes para cada agrupación como son su origen ancestral, manifestaciones culturales, enseñanza de la lengua originaria, cosmovisión y formas de organización social (CONAIE, 2002). Así, en esta Constitución, la definición de Estado se refería específicamente a un tipo determinado de desarrollo de la acción social de un grupo de individuos (Weber, 2002). Es decir, que habla únicamente de un grupo determinado de personas como actores y beneficiarios de las leyes establecidas, lo que resultó excluyente del resto de realidades o agrupaciones sociales, pues se concentró en un solo sector de la población: el grupo mestizo como la comunidad dominante a favor de la cual

212 El Estado Multiétnico se refiere a los grupos étnicos en sus diferentes hábitats, regiones lingüísticas o culturales, los reconoce como un sector social lo que los ubica en las mismas condiciones que los grupos blanco-mestizos (Castillo y Cairo, 2002). Este término pretende integrar a la sociedad como ciudadanos con plenos derechos, modificando las instituciones y herramientas legales (Ortiz, 2012).



se plantearon la mayoría de las leyes expresadas en la Constitución, dejando de lado la multiplicidad de agrupaciones étnicas que forman parte del país.

Al respecto, los grupos indígenas en sus reuniones y debates plantearon argumentos respecto a su aparente reconocimiento como comunidades legítimas y miembros de la misma nación:

Si es que fuéramos en realidad una sola nación, no hubiésemos tenido problemas en cuanto proceso diferente de desarrollo de los pueblos en el Ecuador. Los pueblos indígenas nos hemos dado cuenta en la lucha, en el proceso, en la vivencia, de que somos diferentes. El estado ecuatoriano nos ha metido el cuento de que somos exactamente iguales, uniformes. Desde el punto de vista teórico y jurídico, somos iguales, ¿pero qué sucede cuando se aplican esas leyes? Pues que nosotros no tenemos las mismas oportunidades que los demás. ¿Qué sucede cuando hay contacto entre indígenas y mestizos, en la escuela, en el colegio? Existe discriminación en la forma de vestir, de decir las cosas, somos el hazmerreir (Macas, 1993, 118).

Para este momento, el proceso de consolidación de los grupos ancestrales, como parte de la sociedad ecuatoriana, se vio reforzada por las mismas comunidades indígenas, quienes dejaron de depender de los mestizos en la búsqueda de su reconocimiento. Así, en 1998 se dio paso a la creación.

El Artículo 1 de la Constitución del 98 declaró al Shuar, Kichwa y demás lenguas ancestrales, como lenguas de uso oficial de los pueblos a los que estos pertenecen. Esta inclusión significó la oportunidad de adherirse a los derechos de ley nacionales tales como el acceso a la educación, infraestructura, servicios públicos y salud. Sin embargo, esta declaración evidenció la diferenciación social latente en la sociedad ecuatoriana manifestada en las formas de representación a los grupos indígenas (Cruz, 2014).

Otro factor positivo fue la posible creación de espacios propios dentro de la institucionalidad del Estado, así se dio paso a la conformación del Consejo de Desarrollo de los Pueblos y Nacionalidades, CODENPE; la Dirección Nacional de Salud Indígena, la Universidad Intercultural de las Nacionalidades y Pueblos Indígenas. Estas entidades fueron instituciones que otorgaron a los grupos indígenas los derechos de salud dentro de su cosmovisiones, educación en su idioma y cultura, reconocimiento a los saberes de los pueblos ancestrales, además que contaban con una institución que se encargaría de administrar los asuntos de importancia indígena dentro del aparato gubernamental (Becker, 2015).

El CODENPE, sería el encargado de controlar que se aplicaran las leyes establecidas en la constitución, y a la vez representar a las agrupaciones indígenas del país. Entonces, la aparición de esta institución apoyó el proceso de Construcción de un orgullo histórico de pertenencia (Macas, 1993). Al respecto, Luis Macas expresa:

Los pueblos indígenas, cuando nos identificamos como tales, a nivel personal y como pueblo, es porque nos correspondemos, o porque pertenecemos a una entidad, a un conglomerado histórico, a una sociedad históricamente definida y no nos importa si es que mi compañero, mi compañera, tenga el 75% de sangre blanca. Esos son ya conceptos errados, racistas. Es más bien la conciencia que se tiene del proceso histórico (Macas, 1993, 112).

La lucha por el reconocimiento de los indígenas como ciudadanos de derecho en la constitución ecuatoriana tenía como objetivo principal lograr que el Estado se reconociera como un Estado Plurinacional. Este hecho les otorgaría la posibilidad de que el Estado reconociera su identidad cultural, lengua y territorio. Para lograr dicho reconocimiento los pueblos indígenas, fruto del proceso histórico y después del levantamiento indígena del 90, debieron dejar de valerse de personalidades blanco-mestizas como sus representantes, y se empoderaron de su propia voz, asumiendo desde entonces, con mayor frecuencia el rol de representantes indígenas para encabezar y dirigir sus procesos de lucha (Cruz, 2014). Al respecto Blanca Chancoso menciona:

Los estudiosos nos decían «nativos», las tribus, los aborígenes. Los etnólogos, los antropólogos han hablado de etnias. Entonces avanzamos en ese proceso organizativo de posición política en los 1979-1981. Empezamos un debate interno, y yo soy parte de esa iniciadora de debates de identidad con los compañeros cuando vivían el proceso para ya formar la CONAIE (Dietrich en Cruz, 2014, 251)²¹³.

Durante las reuniones de las federaciones e instituciones que emergieron en este proceso, hubo un debate que afectaría su percepción por parte del grupo mestizo y su propia representación, mismo que se centró en definir los conceptos de “Nación”, “Pueblo” y “Nacionalidad”.

Adicionalmente, fue posible el reaparecimiento y consolidación de líderes indígenas dentro del sistema político ecuatoriano como fueron Luis Macas, Miguel Llucio, Nina Pacari, entre otros. Respecto a Nina Pacari existieron críticas positivas y negativas por haber aceptado ser la segunda vicepresidenta del Congreso. Se dijo que este hecho estaba vinculado con partidos de derecha y que alterarían el proceso de lucha indígena. Sin embargo, se reconoció que su presencia representaba una ruptura a la triple discriminación que sufren las mujeres indígenas por su origen, ser mujeres y pertenecer a un grupo de escasos recursos (Becker, 2015; Ortiz, 2012).

Es decir, la Constitución de 1998 fue un primer paso para la inclusión de los grupos ancestrales y la eliminación del racismo en el país expresado en un documento legal. Sin embargo, en cuanto a la ejecución y cumplimiento de las leyes planteadas existieron algunas deficiencias que despertaron la inconformidad del movimiento indígena por lo que se tomaron acciones como los levantamientos relatados, reuniones y propuestas de reformas a la Constitución. Así, en 1999, a través del establecimiento de parlamentos populares, se propuso un Mandato Nacional de los Pueblos y Nacionalidades Indígenas. Posteriormente, el 11 de Enero del 2000, se llevó a cabo el Parlamento de los pueblos del Ecuador (Cruz, 2014). Eventos que se dieron con el objetivo de plantear una demanda a la Ley: que se considerara las especificidades de las diferentes agrupaciones indígenas, ya que los planteamientos existentes en la Constitución fueron bosquejados desde un punto de vista que los concebía como un solo grupo, una sola cultura y un mismo antepasado común (Cruz, 2014).

Estas propuestas de reforma a la Ley implicaron que los grupos ancestrales se reconocieran dentro del Estado ecuatoriano bajo una denominación que les permitiera exigir autonomía. Entonces, en los parlamentos, reuniones y encuentros se profundizó en el debate respecto a cómo definirlos. En base a las conversaciones, fueron reconocidos como naciones.

213 Esta cita corresponde a una declaratoria de Blanca Chancoso cuya transcripción forma parte del trabajo “La cuarta vía al poder. El 21 de enero desde una perspectiva latinoamericana” de Heinz Dieterich (2000).

Al respecto Blanca Chancoso afirma:

Yo visto, hablo el idioma, trabajo la tierra, hago música, hago danza, tengo mis propias fiestas, la forma del alimento es un alimento propio que hago yo mismo, no es lo mismo de la ciudad; la forma de trabajar la tierra, todo eso nos fue dando pautas y encontramos el término que se acercaba a ser lo más correcto. Fuimos desempolvando todo eso y dijimos todo lo que nosotros teníamos y aún ejercíamos y estaba vigente en nuestras convivencias, nos llevaba a la conclusión de que éramos naciones. No éramos cualquier cosa, éramos una nación: ni tribu, ni nada, sino nación (Dietrich en Cruz, 2014, 251)²¹⁴.

Esta denominación se acató considerando las particularidades de cada grupo en cuanto a su cultura, idioma ancestral, territorio, alimentación, etc., como elementos que los diferenciaban de las prácticas de los mestizos y que les otorgaban características únicas que enriquecían al país en su diversidad cultural y étnica (Ortíz, 2012).

Este concepto está relacionado con la comunidad cultural de un grupo social, enriquecido por elementos educacionales y comunicativos, en contextos históricos y sociales específicos, donde los aparatos estatales sustentan esos dispositivos (Ortiz, 2012). Además, se refiere al proceso de autodeterminación de cada grupo. Con esta afirmación se justifica que en Ecuador “surgen movimientos nacionalistas con una lista de demandas territoriales, culturales y políticas que rescatan su pasado y plantean la plurinacionalidad”²¹⁵ (Ortiz, 2012, 59).

En este sentido, la participación política de los indígenas fue fundamental para conseguir la inclusión de sus representantes en el entonces “Congreso Nacional”. Por primera vez en la historia del país se veía a un grupo de indígenas formar parte de una de las organizaciones centrales del Estado, donde hasta ese momento solo se evidenció la presencia del grupo mestizo. Personajes como Nina Pacari, Luis Macas, Gilbert Talahua, entre otros, formaron parte de esta entidad gubernamental, lo cual les permitió intervenir en la toma de decisiones a beneficio de las agrupaciones indígenas. Además, a través de sus representantes podrían proponer alternativas de ley más cercanas a su realidad. Un ejemplo de ello fue el proyecto de ley de pueblos y nacionalidades²¹⁶ presentado por el diputado del movimiento Pachakutik Nuevo País, Gilbert Talahua, en el año 2001. En el que se reclamaban autonomías más amplias para los grupos de indígenas (Cruz, 2014).

Este documento fue construido en base a los conceptos presentados en el Convenio 169 de la OIT, el cual fue ratificado por el Congreso Nacional del Ecuador en el mes de abril de 1998, en este se define a los grupos indígenas como “Pueblos”²¹⁷ perteneciente a un “Estado nacional”²¹⁸, lo que permite reconocer la

214 Tomado de la cita del trabajo “La cuarta vía al poder. El 21 de enero desde una perspectiva latinoamericana” de Heinz Dieterich (2000).

215 El término plurinacional o multinacional se refiere al conjunto de varias nacionalidades que conviven en el mismo país. Es decir, considera a las agrupaciones que se distinguen por tener una historia, lengua, cultura y territorio particular que los diferencian entre sí (CONAIE, 2002).

216 Sobre el proyecto de ley ver: <http://www.llacta.org/notic/011201a.htm>

217 Los pueblos son definidos como grupos originarios, conformados por comunidades o centros con identidad cultural que los diferencian del resto de la sociedad ecuatoriana. Estos pueblos poseen su propia organización social, política y legal (INEC, 2006) que pese a compartir la lengua y algunas costumbres ancestrales, poseen elementos que les otorgan rasgos particulares de un grupo específico (Pucha, 2008).

218 El Estado Nacional es una forma de organización política con un territorio claramente delimitado, una población relativamente fija y un grupo encargado para gobernar (Weber, 2002).

posibilidad de establecer autonomías compatibles al sistema jurídico nacional, garantizar la creación y existencia de derechos colectivos y la protección a sus tradiciones y cultura, como los elementos más importantes a exigir (Cruz, 2014). Además, demandaba el reconocimiento legítimo de las autoridades étnicas con atribuciones autonómicas. Entre las peticiones se encontraba el nombramiento de representantes por cada grupo basado en sus costumbres. Estos actores serían los encargados de gestionar la transferencia de territorio bajo su jurisdicción, es decir que debían ser consultados sobre obras de explotación de recursos, adicionalmente serían quienes administren las áreas protegidas ubicadas dentro del territorio, así como el agua potable, alcantarillado, saneamiento ambiental y patrimonio cultural histórico (Cruz, 2014).

No obstante, el desacuerdo generado para denominarlos como pueblo, nación²¹⁹ y nacionalidad²²⁰, fue interpretado como una división del Estado ecuatoriano, con lo que se suponía que se atentaba contra la uninacionalidad del país (Agenda Nacional de Pueblos y Nacionalidades, 2013). Sin embargo, reconocer a los grupos ancestrales como nacionalidad tuvo como fin otorgarlos de poder de decisión, basado en lo que sus necesidades y especificidades culturales requerían. Entonces, la definición de nacionalidad tuvo como objetivo aceptar e incluir las particularidades de cada grupo indígena a la hora de plantear sus derechos sin dividir al país (Ortiz, 2012).

Este proceso ocurrió en un Ecuador influenciado y apoyado por las organizaciones internacionales que establecieron herramientas legales a favor de la erradicación de la discriminación, implementación del respeto e igualdad de derechos. Por su parte la UNESCO el 2 de noviembre del 2001 emitió la Declaración Universal sobre la diversidad Cultural, en la que se reconoce a los pueblos indígenas, presentes en todas las naciones, como parte esencial de la humanidad. Al respecto Koïchiro Matsuura, Director General de la UNESCO señaló:

La Declaración aspira a preservar ese tesoro vivo y renovable que es la diversidad cultural, para que no se perciba como patrimonio estático, sino como un proceso que garantice la supervivencia humana; aspira también a prevenir toda tentación segregacionista y fundamentalista que, en nombre de las diferencias culturales sacralice esas mismas diferencias contradiciendo así el mensaje de la Declaración Universal de Derechos Humanos (UNESCO, 2002, 4)

219 Se refiere a un conjunto de valores culturales que solamente pueden ser preservados y desarrollados por la individualidad de una comunidad, determinada por su contexto (Weber, 2002). Es decir que mientras el Estado es considerado como una entidad enteramente administrativa, la Nación incluye aspectos culturales que son los que definen al individuo como parte de un grupo determinado.

220 Se plantea el concepto de nacionalidad entendida como una agrupación establecida en base a la idea de la “comunidad sentida”, es decir que comparten una comunidad de origen que demarca tanto su historia como sus dinámicas sociales. Para que una agrupación pertenezca a una misma nacionalidad debe ser parte de la misma comunidad lingüística y origen étnico (Weber, 2014), elementos que los diferencian entre ellos. La administración errónea de una nación con diversidad cultural podría generar exclusión o una diferenciación social inequitativa, lo que podría atentar en contra de los derechos de los individuos. En el Ecuador, “las categorías de pueblo y nacionalidad se superponen, lo que tiene implicaciones para sus formas de representación (Lucero, 2003, p. 37). En teoría, las nacionalidades, definidas por idioma, comprenden los pueblos, establecidos según territorio (Almeida y Arrobo, 2005, p.19; Simbaña, 2008, p. 110-111). Empero, en la práctica ambos se definen por relaciones de poder. Ello permite entender las variaciones en el número de pueblos y nacionalidades en distintas coyunturas, tal como lo subrayan Guerrero y Ospina (2003, p. 186) o en los mapas que han realizado tanto los movimientos como los organismos del Estado, estudiados por Pajuelo (2007, p. 131- 146). Este fenómeno corrobora el carácter de construcción de identidades basadas en las categorías de pueblos y nacionalidades indígenas y tiene consecuencias sobre su representación política, cuando ambas categorías entran en conflicto” (Cruz, 2012: 78).



Este documento también fue planteado en búsqueda de eliminar la discriminación hacia los grupos originarios y así promulgar una convivencia pacífica, tolerante y rica en diversidad cultural.

El año de 1998 se convocó nuevamente a elecciones presidenciales con el objetivo de elegir al sucesor del presidente interino Fabián Alarcón. Pachakutik en este momento debía decidir si apoyaba a la candidatura de Freddy Ehlers²²¹, establecía una alianza estratégica centro-izquierda con Paco Moncayo (representante de la Izquierda Democrática) o si debían promover la candidatura de Luis Macas como representante propio del movimiento indígena. Finalmente, decidieron apoyar a Ehlers, con quien obtuvieron un cuarto lugar en las elecciones a causa de una disminución importante en el porcentaje de indígenas que apoyaron a su candidatura (Becker, 2015).

En este punto es necesario recalcar que los levantamientos ocurridos durante esta década, acompañados del logro en la Constitución generaron un cambio en los procesos de representación de los pueblos y nacionalidades. Hasta este momento los grupos indígenas habían apoyado a personalidades mestizas quienes les representaran ante el gobierno. Sin embargo, durante la década de los 90, tener un líder mestizo como representante del movimiento indígena dejó de tener la misma eficacia ya que preferían tener un candidato que conociera la realidad de los indígenas (Cruz, 2012). La presencia de personalidades del movimiento en espacios de gobierno local o como diputados demostró que era posible contar con un líder indígena, por lo que desde este momento se pudo notar una mayor participación de los pueblos y nacionalidades en el gobierno (Ortiz, 2012; Becker, 2015; Álvarez, 2012).

Otros actos de relevancia para el movimiento ocurrieron durante el año 1999, en este año ocurrió un nuevo levantamiento en el mes de marzo en el que se manifestó la oposición del grupo indígena al paquetazo económico del presidente electo, Jamil Mahuad. Esta política económica generó una de las mayores crisis por las que ha atravesado el país (Álvarez, 2012). Posterior al levantamiento ocurrieron dos hechos notables: en primer lugar se dio paso a la creación de la Dirección Nacional de Salud Intercultural y posteriormente se llevó a cabo el VI Congreso de la CONAIE con sede en Santo Domingo de los Colorados, comunidad Chihuilpe de la nacionalidad Tsáchila. En este encuentro se discutió sobre la reelección de Antonio Vargas como presidente de la CONAIE, la presencia de las Fuerzas Armadas al interior de la misma y el desarrollo del congreso, además de la ruptura del diálogo con el presidente Jamil Mahuad y posterior oposición a su gobierno (Álvarez, 2012).

221 Freddy Ehlers nació en Quito en 1945. Es comunicador, productor y cursó la carrera de jurisprudencia en la Universidad Central del Ecuador. Fue conductor y director del programa de reportajes La Televisión durante 17 años. A inicios del 2000 fue candidato a la presidencia de la República en representación del movimiento Pachakutik-Nuevo País. En el 2003 fue elegido para el Parlamento Andino por Ecuador.

Imagen N° 5

Antonio Vargas y Lucio Gutiérrez encabezando la marcha contra Mahuad

Fuente: Enciclopedia del Ecuador.²²²

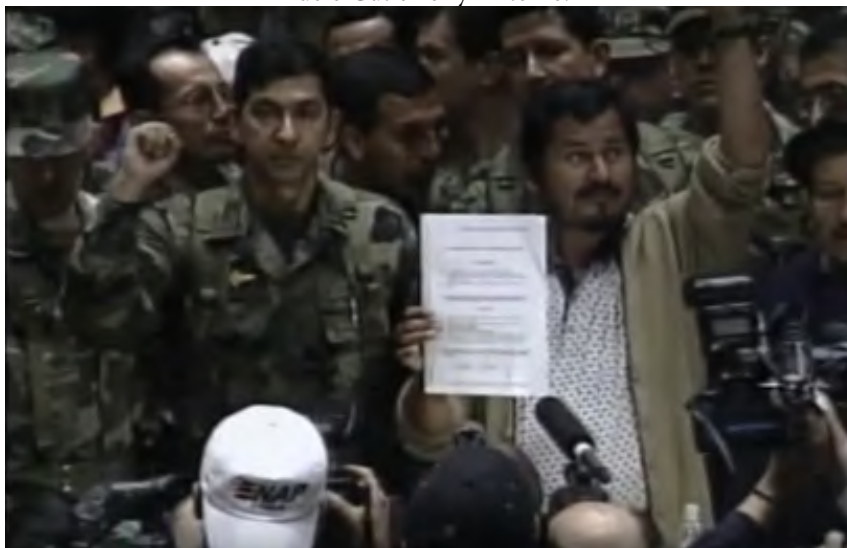
El año 2000 fue uno de los periodos económicamente más devastadores para el Ecuador. En la Presidencia de Jamil Mahuad, la deuda externa, el fenómeno del niño, la desregularización bancaria, la inflación, la conversión del sucre a dólares y posterior quiebra del sistema financiero que dio paso a la dolarización fueron las principales causas de un empobrecimiento masivo de la población ecuatoriana, especialmente en las zonas rurales; sumado a esto la concesión gratuita a Estados Unidos para utilizar la base militar de Manta en contra del narcotráfico y la firma de la paz con el Perú (Becker, 2015; Álvarez, 2012) causaron inestabilidad en diversos sectores del país.

El movimiento indígena demostró su insatisfacción ante estos hechos con el levantamiento de enero del 2000. Este ocurrió el día 21 en alianza con los oficiales de menor jerarquía militar, encabezados por el Coronel Lucio Gutiérrez, el apoyo de Antonio Vargas como presidente de la CONAIE, se tomaron la sede del Parlamento. La movilización reunió a cerca de 8 mil militantes indígenas del país quienes acudieron al lugar donde estaban reunidos los oficiales del Ejército. Esta vinculación fue posible porque compartían preocupaciones y frustraciones sobre el deterioro de la economía del país. El derrocamiento de Mahuad empezó con el retiro de la Policía Nacional del palacio legislativo que permitió a los manifestantes indígenas tomarse el Parlamento y posteriormente el Palacio de Gobierno (Becker, 2015). Una vez tomados estos dos espacios, el general Carlos Mendoza, el abogado Carlos Solórzano Constantine y Antonio Vargas proclamaron un Triunvirato de Salvación Nacional que duró apenas algunas horas. “Era la primera vez en la historia ecuatoriana que un indígena llegaba a tan altas responsabilidades de gobierno, así sea momentáneamente. Eso reflejaba la correlación defuerzas que se generó en esa coyuntura” (Harnecker, 2013: 17). Al día siguiente Mahuad fue destituido del poder y se designó al entonces vicepresidente Gustavo Noboa Bejarano como el nuevo Jefe de Estado (Ortíz, 2012).

222 Tomado de Enciclopedia del Ecuador: <http://www.encyclopediadelecuador.com/personajes-historicos/junta-de-salvacion-nacional/>

Imagen N° 6

Lucio Gutiérrez y Antonio.



Fuente: Tomado del documental Levantamiento del Inti Raymi 1990

En el levantamiento permitió la visibilización del movimiento indígena que, movilizado desde las bases, llegó a Quito para exigir sus derechos. De ahí que se establezca que:

El verdadero pueblo son los indígenas que ocupan los espacios públicos de los cuales se sienten marginados como el Palacio de Justicia y el Congreso. Es por esto que Antonio Vargas manifestó: “el pueblo ha ganado, ni el ejército, ni los indígenas sino el pueblo ecuatoriano [...] aquí estamos indios, militares, el pueblo” (Herrera Araúz, 2001: 85). Y manifestó, durante la toma del Congreso, que “aquí confluye todo el pueblo” (Hernández et al., 2000: 48). Los indígenas, anteriormente excluidos de la construcción imaginaria del pueblo, pasaron a ser parte sustancial e importante de este. No sólo encarnaron al pueblo, sino que también fueron vistos como su vanguardia en las luchas contra la corrupción, las políticas de ajuste estructural y en defensa de la soberanía nacional (De la Torre: 2008: 2018)

Cruz (2014) afirma que este levantamiento pasó a la historia como un golpe de estado de menor escala con grandes implicaciones políticas pues en este surgieron personalidades que posteriormente influirían en las organizaciones indígenas representadas en la CONAIE y el partido político Pachakutik.

Imagen N° 7

Bandera de Pachakutik en la toma del Palacio Presidencial



Fuente: Tomado del documental Levantamiento del Inti Raymi 1990

Durante este periodo el movimiento se había consolidado y era visto como un grupo capaz de ejercer presión. Esto se confirma con las protestas que se llevaron a cabo durante el tiempo de gobierno de Gustavo Noboa. Debido a las medidas económicas que adoptó que incluían el alza en los precios de los combustibles, el gas doméstico y transporte, se convocó a un nuevo levantamiento de indígenas acompañados de los sectores populares. En esta nueva convocatoria se produjeron importantes movilizaciones cuyo objetivo fue paralizar el país, la marcha en Quito hacia el parlamento nacional fue duramente reprimida y dejó varios heridos y detenidos. Pero, ayudó a la recomposición de la fuerza de movilización de la CONAIE. Además, el movimiento juntó a otras agrupaciones a esta protesta con lo que se configuró como un momento de reivindicaciones nacionales. Este aspecto se vio reflejado en el lema del levantamiento que proclamaba: “nada solo para los indios” como una forma de reconocimiento de las diversas peticiones manifestadas por el resto de agrupaciones sociales del país (Cruz, 2012).

La movilización en contra de Noboa fue una de las más reprimidas dejando como saldo seis muertos, asociados a la supresión de las garantías constitucionales con el decreto de estado de sitio, así como la detención y tortura a algunos dirigentes indígenas. Por petición del grupo de representantes de las cámaras de producción y comerciantes de Guayaquil se contuvo la protesta ya que afirmaban que: “El desarrollo del país no podía depender de una minoría nacional” (Cruz, 2012: 235).

Posterior al corto tiempo de gobierno de Noboa, el país soportó uno de los momentos políticos más controversiales que reforzó las separaciones emergentes en el movimiento indígena. Durante el año 2002 se vivió un tiempo de elecciones presidenciales. En este momento el partido Pachakutik empezó un nuevo debate que presentó a un líder indígena como candidato a presidente de la república, para lo cual se realizaron elecciones primarias al interior del movimiento que designaron al ex alcalde de Cotacachi Auki Tituaña como su posible representante. Este tuvo aceptación por parte del grupo de indígenas de la Sierra debido a su cercano vínculo con el mundo mestizo y su preparación universitaria (Becker, 2015). La fragmentación del movimiento indígena hizo que un grupo minoritario de la CONAIE presentara un segundo candidato, de esta forma propusieron a Antonio Vargas, líder amazónico, como un posible candidato. Esta división fue perjudicial para la lucha indígena por lo que la CONAIE exigió a las agrupaciones mencionadas retirar a sus candidatos. Tituaña retiró su candidatura no así, Antonio Vargas (Ortiz, 2012).

Imagen N° 8

Caricatura de la sección del movimiento indígena que apoyaba la candidatura de Antonio Vargas.



Fuente: Diario Expreso del 04 de septiembre del 2017

Vargas, conocido líder amazónico, presentó su candidatura en alianza con lo que fue el Frente Futuro de Ecuador, EFE, posteriormente conocido como Amauta Jatari ('sabio despertar' en Kichwa). Su vinculación con el gobierno lo había desacreditado por lo que Pachakutik no apoyó su candidatura. Por su lado, la CONAIE catalogó sus actos como los de un traidor. Sin embargo, recibió apoyo de la Federación de Indígenas Evangélicos, FEINE, que apoyaba a Amauta Jatari. Estos hechos mostraron entonces la distancia entre las agrupaciones indígenas de las distintas regiones del país (Becker, 2015).

Por su parte Lucio Gutiérrez había creado su propia coalición de centro-izquierda denominada Sociedad Patriótica 21 de Enero, como conmemoración a la fecha de la caída de Mahuad, posteriormente eliminó la fecha y la renombró como el Partido Sociedad Patriótica, PSP. Gutiérrez recibió el apoyo tanto de Pachakutik como de la FENOCIN a manera de una estrategia política que buscaba alianzas pragmáticas que les permitieran concentrar las candidaturas en una sola lista y así evitar la división de los votos por el resto de candidatos al interior del grupo indígena (Becker, 2015). El triunfo para Gutiérrez fue posible por las tendencias políticas de la época y la influencia del Ejército e Iglesia en la sociedad ecuatoriana. Al respecto Becker (2015) afirma:

En una cultura donde el Ejército y la Iglesia son dos instituciones fuertes y, en gran medida auto-suficientes, se podría predecir que cualquier alianza con los pueblos indígenas transitaría por un terreno rocoso, especialmente si el triunfo electoral dependía de esos votos (85).

En Octubre del 2002, en medio de la campaña, tuvo lugar el Encuentro Continental de Reflexión e Intercambio organizado como respuesta a la VII Cumbre Ministerial del ALCA reunida en Quito. Este encuentro fue la causa de una marcha organizada por los movimientos sociales y la sociedad civil en contra de las políticas neoliberales. El proceso electoral se llevó a cabo en este contexto; Gutiérrez logró el primer lugar en las elecciones presidenciales con el 20% de los votos nacionales, seguido de Álvaro Noboa. Los votos contados no superaron el 50% del total por lo que se dio una segunda vuelta

electoral entre los candidatos nombrados en noviembre del mismo año. Los resultados de esta segunda vuelta declararon a Gutiérrez como el vencedor por lo que pasó a convertirse en el nuevo presidente de la república (Ortiz, 2012). El apoyo de Pachakutik a Gutiérrez no solo le ayudó a ganar las elecciones sino que posibilitó que el movimiento adquiriera fuerza en las elecciones locales, especialmente en las comunidades indígenas donde los líderes de la CONAIE, Salvador Quishpe y Ricardo Ulcuango habían ganado la contienda electoral para ser parte del Congreso Nacional por las provincias de Zamora Chinchipe y Pichincha (Becker, 2015).

Imagen N° 9



Caricatura tomada del Diario Hoy del 17 de noviembre del 2002

Fuente: Diario Hoy del 17 de noviembre del 2017

El proceso electoral del 2002 fue un punto trascendental ya que evidencia la relevancia de las alianzas políticas con y para el movimiento indígena y cómo estas afectaron a su consolidación como partido político:

Las elecciones de 2002 representaron un punto álgido de la fuerza electoral de Pachakutik y el comienzo de la disminución de la fuerza de la CONAIE como movimiento social. Aunque a primera vista esto podría parecer una paradoja curiosa, apunta a los desafíos extraordinarios que existían para la expresión de los derechos colectivos y la creación de una democracia participativa (Becker, 2015: 90).

El escenario político para la alianza del movimiento Pachakutik y el PSP lucía prometedor y se pensó que sería un momento para generar un cambio a favor no solo de los pueblos y nacionalidades sino para el Ecuador. Sin embargo, luego de ocho meses bajo el gobierno de Gutiérrez, esta alianza empezó a romperse debido a las incoherencias de las acciones del mandatario (Becker, 2015). Este pudo llegar al poder con un discurso que se oponía a las políticas neoliberales y que apoyaba al reconocimiento de la pluriculturalidad. Sin embargo, su gobierno conservó algunas de las políticas neoliberales que había rechazado durante el golpe del 21 de enero del 2001 entre las que estuvieron: mantener la dolarización, las políticas del Fondo Monetario Internacional (FMI) y el proceso de integración al ALCA. Conser-



var estas acciones se contradecía con la propuesta pluricultural por lo que significó la separación del movimiento indígena del gobierno de Gutiérrez (Ortiz, 2012).

Entre las acciones que se llevaron a cabo para prevenir a Gutiérrez del desacuerdo generado al interior del movimiento indígena que se oponía a su forma de gobierno, el más importante ocurrió en el 2003 cuando la CONAIE organizó la “Cumbre de nacionalidades, pueblos y autoridades alternativas”. El objetivo implícito de este evento fue dar una advertencia al presidente para que repensara su forma de gobernar (Becker, 2015). La Cumbre tenía tres peticiones claras que manifestaron su oposición hacia: la convocatoria a un plebiscito sobre el ALCA; el retiro de Estados Unidos de la base de Manta y el establecimiento de una nueva asamblea constituyente para declarar el Estado como plurinacional (Ortiz, 2012; Becker, 2015; Cruz, 2014).

A pesar a que muchas de las propuestas presentadas por la CONAIE fueron aceptadas, Gutiérrez continuó con algunas de sus políticas de gobierno. Este consideraba a la CONAIE no como un aliado sino como un competidor por lo que la confederación identificó su interés por debilitar la organización indígena (Ortiz, 2012).

Los hechos mencionados llevaron a que el 6 de agosto del 2003, la CONAIE y Pachakutik retiraran definitivamente el apoyo al presidente Gutiérrez ya que sostenían que este traicionó el mandato que le fue entregado por el pueblo. Gutiérrez se quedó sin gran parte del apoyo que había recibido para conseguir los votos. No obstante, la CONFENAIE, representado por José Quemana, continuó con el apoyo al presidente, de la misma forma que lo había hecho con Bucaram en 1997 (Becker, 2015). El gobierno de Gutiérrez evidenció las rupturas y desacuerdos al interior de la organización indígena. Al respecto Becker afirma:

Esto ilustra cómo las divisiones regionales del Ecuador se replicaron en los movimientos indígenas y en las comunidades, pues mientras que el apoyo indígena a Gutiérrez decayó en el resto del Ecuador, mantuvo un alto nivel en su natal provincia amazónica de Napo, donde la CONFENAIE tenía presencia fuerte (2015: 97).

Pachakutik se enfrentó a un escenario complejo pues la alianza con Gutiérrez había generado daños fuertes a la reputación del movimiento. Por ejemplo, Dávalos (2003), declaró que se había deformado de lo que fue en sus inicios, era un espacio lleno de divisiones sectarias con una burocracia irresponsable para con los movimientos sociales. El problema que enfrentó el movimiento indígena fue más allá de las divisiones internas pues, debido a ellas, la lucha por el reconocimiento del Estado plurinacional se vio opacado por los intereses políticos y económicos que se habían generado durante la última alianza con Lucio Gutiérrez (Ortiz, 2012).

Al formar parte del escenario político del país, CONAIE y Pachakutik tomaron una visión etnicista o indigenista que les permitió generar una mirada introspectiva para plantear una estrategia que incluyera a los pueblos y nacionalidades dentro del Estado ecuatoriano de una forma equitativa y no discriminatoria. La etnicización del movimiento indígena se preocupó de difundir la cultura y la política de la identidad más que eliminar las brechas generadas por las clases sociales, lo que orilló a la lucha con la que inició la CONAIE (Becker, 2015).

Posterior a la separación del PSP con una parte del movimiento indígena, surgieron atentados en contra de los líderes de la CONAIE Leonidas Iza, Humberto Cholango, Gilberto Talahua y Ricardo Ulcuango. Se presumía que estos atentados ocurrieron por la oposición de este grupo de personas al gobierno de Gutiérrez. Este hecho solamente avivó los ánimos de los grupos indígenas por lo que la CONAIE convocó a una nueva movilización (Becker, 2015; Cruz, 2014).

Los sucesos que acontecían en el país habían sido transmitidos no solo en la prensa nacional, sino también en la prensa internacional. Fuera del país, el movimiento indígena era reconocido como una organización fuerte, capaz de derrocar a dos presidentes en menos de 10 diez años. Al respecto la Inter Press Service²²³ mediante una noticia publicada en internet menciona:

The powerful Confederation of Indigenous Nationalities of Ecuador (CONAIE) gave the government one month to modify its economic policies, after holding a national assembly on Tuesday. (...) "If in 30 days the government fails to rectify its performance, we will withdraw our support," said the president of CONAIE, Leonidas Iza, who did not rule out the possibility of a new national "uprising" by the indigenous movement, which is perhaps the best organised in Latin America. (...) Nationwide protests by Ecuador's poor indigenous people, who make up more than 30 percent of the population of this Andean country, overthrew presidents Abdala Bucaram in 1997 and Jamil Mahuad in 2000 (IPS, febrero 2003).²²⁴

Cansados de la represión, las incoherencias y los incumplimientos de Gutiérrez, el 10 de febrero del 2004 la CONAIE declara estado de movilización nacional en contra de la represión de la que fueron víctimas. Esta convocatoria representó la ruptura definitiva e irreconciliable entre la CONAIE, la Ecuarrunari y el gobierno. Del otro lado, el grupo de indígenas representado por Antonio Vargas se juntó al gobierno de Gutiérrez en apoyo. Esta división entre el movimiento indígena ocasionó que la convocatoria de levantamiento del mes de junio del 2004 fracasara (Becker, 2015). A pesar de estas disputas y de los conflictos visibles, los indígenas del Ecuador mantuvieron a Pachakutik como el partido político que los representaba. Este hecho se vio evidenciado en las elecciones de octubre del 2004 en el que logró 18 alcaldías, así como la elección de Luis Macas como representante de la CONAIE en diciembre del mismo año (Ortiz 2012; Becker, 2015). Con Macas al mando, los militantes indígenas pidieron retomar las iniciativas de la década de los 90, ante lo que Macas respondió: "Habían vuelto, había millones y nadie podía detenerlos".

223 La Inter Press Service (IPS) es una institución internacional de comunicación con una agencia global de noticias como su núcleo, elevando las voces del Sur y de la sociedad civil en problemáticas de desarrollo, globalización, derechos humanos y del medio. Ver: <http://www.ipsnews.net/2003/02/ecuador-indigenous-movement-has-falling-out-with-govt/>

224 La poderosa Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE) dio un mes al gobierno para modificar sus políticas económicas después de llevar a cabo una asamblea nacional el día martes. "Si en 30 días el gobierno falla en rectificar sus acciones, nosotros levantamos nuestro apoyo", dijo el presidente de la CONAIE, Leónidas Iza, quien no ha descartado la posibilidad de un nuevo levantamiento por parte del movimiento indígena, el cual es posiblemente el mejor organizado de Latinoamérica. A nivel nacional las protestas del grupo de indígenas pobres del Ecuador, quienes representan más del 30% de la población de este país andino, han derrocado a los presidentes Abdalá Bucaram en 1997 y Jamil Mahuad en el 2000 (Traducción realizada por el equipo de investigación).



El 24 de febrero del 2005, se realizó el “Segundo Decenio Internacional de los Pueblos Indígenas del Mundo”. Este documento fue creado con el objetivo de redoblar los esfuerzos encaminados a asegurar que todas las poblaciones indígenas a nivel mundial disfruten plenamente de sus derechos humanos y de mejoras reales y cuantificables en sus condiciones de vida (ONU, 2007)²²⁵.

De esta forma, como resultado de los debates entre las organizaciones indígenas y la creación de las herramientas legales internacionales en búsqueda de la igualdad y el respeto a la diversidad cultural, fue posible que la Asamblea Nacional incluyera estas inquietudes en la nueva Constitución. De tal forma que el 15 de abril del 2007 se dio lugar una Consulta Popular planteada por la Asamblea Nacional, donde se preguntaba a la ciudadanía ecuatoriana sobre la inclusión de los derechos de los pueblos indígenas en la Constitución. Los resultados de la consulta popular aprobaron el proyecto de ley con lo que se dio paso al establecimiento de la Nueva Constitución (CONAIE, 1992).

Paralelamente, el 14 de septiembre del mismo año, las Naciones Unidas presentaron la “Declaración que analizaba los derechos de los Pueblos Indígenas” en un documento que especificó a “los derechos de los pueblos indígenas como una meta común que debe tratarse con el fin de mantener el espíritu de solidaridad y respeto mutuo” (CONAIE, 2002).

Las NNUU aprobaron la “Declaración de las Naciones Unidas sobre los Pueblos Indígenas”, que también fue aprobada por el Ecuador, y que constituye un marco jurídico internacional que garantiza también el derecho de las nacionalidades y pueblos indígenas afroecuatorianos, a la autonomía y autodeterminación de sus territorios, en el cual se incluyen los recursos naturales que existen en ellos. Además, especifica su derecho a que se reconozcan las leyes, tradiciones, costumbres y sistemas de tenencia de la tierra (Benítez & Garcés, 2014, 272).

En esta declaración se define a los grupos ancestrales como nacionalidades y pueblos. Los definidos como nacionalidades engloban a los grupos que comparten un ancestro común, cosmovisión y territorio; y los definidos como pueblos comparten un mismo idioma pero pueden estar localizados en territorios diferentes. En Ecuador, el CODENPE declaró la existencia de 14 nacionalidades y 18 pueblos²²⁶, estos últimos pertenecen principalmente a la nacionalidad Kichwa de la Sierra y se encuentran localizados en varias provincias de la serranía ecuatoriana (SIDENPE, 2002).

225 Este documento planteaba 5 objetivos: i) El fomento de la no discriminación y de la inclusión de los pueblos indígenas en la elaboración, aplicación y evaluación de los procesos internacionales, regionales y nacionales relativos a la legislación, las políticas, los recursos, los programas y los proyectos. ii) El fomento de la participación plena y efectiva de los pueblos indígenas en las decisiones que afectan directa o indirectamente a sus estilos de vida, tierras tradicionales y territorios, a su integridad cultural como pueblos indígenas que poseen derechos colectivos o a cualquier otro aspecto de sus vidas, teniendo en cuenta el principio del consentimiento libre, previo e informado. iii) la redefinición de las políticas de desarrollo para que incluyan una visión de equidad y sean culturalmente adecuadas, con inclusión del respeto de la diversidad cultural y lingüística de los pueblos indígenas, iv) la adopción de políticas, programas, proyectos y presupuestos que tengan objetivos específicos para el desarrollo de los pueblos indígenas, con inclusión de parámetros concretos, e insistiendo en particular en las mujeres, los niños y los jóvenes indígenas, v) la creación de mecanismos de supervisión estrictos y la rendición de cuentas a nivel internacional y regional y particularmente a nivel nacional, en lo tocante a la aplicación de los marcos jurídicos, normativos y operacionales para la protección de los pueblos indígenas y el mejoramiento de sus vidas.

226 Las nacionalidades del Ecuador hasta el presente son: Awá, Chachi, Épera, Tsa'chila, A'i Cofán, Secoya, Siona, Waorani, Shiwiar, Zápara, Achuar, Shuar, Andoa, Kichwa; en referencia a los pueblos estos son parte en su mayoría de la nacionalidad Kichwa y son: Karanki, Pasto, Natabuela, Otavalo, Kayambi, Kitu-Kara, Panzaleo, Chibuleo, Salasaca, Kisapincha, Puruhá, Tomabela, Kañari, Waranka, Saraguro, Paltas, y también están el pueblo Manta y el pueblo Huancavilca de la Costa.

Las discrepancias con las acciones del gobierno de Lucio Gutiérrez llevaron a grupos de la sociedad civil a manifestarse en las calles de Quito. Esto ocurrió con fuerza los días 13 y 19 de abril de 2005 en la denominada revuelta de los forajidos. Los actores principales de este levantamiento eran parte de agrupaciones militantes de movimientos sociales diversos, el movimiento indígena tuvo menos presencia que en ocasiones anteriores debido a las divisiones emergentes. Los forajidos, conformado por ciudadanía de clase media, desplazó a los indígenas como protagonistas de las manifestaciones. Esta protesta tuvo como resultado la caída de Lucio Gutiérrez a quien le sucedió en el poder su vicepresidente, Alfredo Palacio. Cuando este asumió el poder, los pueblos y nacionalidades indígenas exigieron restituir lo que habían conseguido hasta el gobierno de Gutiérrez en base a sus derechos consignados en leyes y decretos, así como en salud indígena y educación intercultural bilingüe y el establecimiento del Consejo de Nacionalidades y Pueblos del Ecuador, y finalmente la implementación de programas de desarrollo (Ortiz, 2012). La CONAIE se sumó a las demandas exigiendo la suspensión de las licitaciones que se habían negociado respecto a las explotaciones mineras, petroleras y madereras en la Amazonía (Becker, 2015). En este periodo era evidente la separación de la CONAIE, mientras por un lado estaban quienes se oponían a ciertas políticas de gobierno, por otro lado estaban quienes apoyaron a Gutiérrez con Antonio Vargas a la cabeza (Ortiz, 2012).

Con la destitución de Gutiérrez el país tuvo un periodo de calma ya que Palacio había suspendido algunas de las negociaciones con las empresas petroleras y de minería que se habían concesionado. Sin embargo, tiempo después las negociaciones fueron retomadas, ante lo que la CONAIE que se había deslindado de la participación política, organizó marchas en desacuerdo a la firma del TLC con Estados Unidos, también se organizaron huelgas que se extendieron a varios sectores del país (Becker, 2015).

Las protestas comenzaron tras el anuncio gubernamental de continuar las negociaciones del TLC y por la ambigüedad del gobierno frente a la demanda de caducidad del contrato de concesión de la empresa Occidental (OXY) para la explotación petrolera en la Amazonía (Adital, Noticias de América Latina e Caribe, marzo 2006).

Cerca de 250 activistas del movimiento indígena fueron arrestados y aproximadamente 50 personas resultaron heridas. Estos eventos demostraron que la CONAIE no había perdido su capacidad de convocatoria y que esto posibilitaría retomar su lucha prioritaria (CONAIE, 2002). En la sesión del congreso de abril del 2006, la Ecuarunari retomó sus demandas que incluyeron la nacionalización del petróleo, la luz, las telecomunicaciones y la minería; detener la privatización de los recursos naturales como el agua; la suspensión de tratados de libre comercio; y la renegociación del acuerdo con la OXY. Esto posibilitaría retomar la pugna por el reconocimiento de un estado Plurinacional (Ortiz, 2012).

Imagen N° 10

Caricatura de Luis Macas tomada de Diario El Comercio del 2 de febrero del 2005.



Fuente: Diario El Comercio del 02 de enero del 2005.

Ante este escenario, los movimientos indígenas se vieron en la necesidad de realinear sus posiciones de luchas en contra del neoliberalismo y sus aspiraciones a la reivindicación étnica. Durante ese proceso de realineación apareció Rafael Correa Delgado como un personaje completamente opuesto a quienes fueron anteriormente apoyados por el movimiento indígena; es decir, Correa representó el profesionalismo puesto que contaba con una “carrera profesional fulgurante” (Lalander & Ospina, 2012), y desde sus inicios estableció alianzas con profesionales académicos, economistas, y empresarios que “buscaban construir y difundir propuestas de políticas económicas alternativas a la ortodoxia neoliberal dominante” (Lalander & Ospina, 2012: 21).

La llegada de Rafael Correa Delgado a la esfera pública-política, primero como miembro del denominado “Foro Ecuador Alternativo”, integrado por profesionales y líderes de opinión, en el cual se abordaban temas críticos al modelo socio-económico establecido (Lalander & Ospina, 2012); y después como Ministro de Economía (2005) durante el mandato del entonces Presidente Alfredo Palacio, quien asumió el poder tras el derrocamiento de Lucio Gutiérrez, configuró el inicio de lo que sería un giro en el modelo socio-político económico ecuatoriano. Correa generó, inicialmente, gran simpatía con las organizaciones indígenas debido a las coincidencias en sus agendas políticas, tras considerarse de izquierda, propulsor del denominado “Socialismo del Siglo XXI”, fuertemente crítico al neoliberalismo, demandante de un proceso constituyente que reconociera a la población indígena como grupo social étnico dentro de un Estado de derecho, rechazo a las negociaciones con Estados Unidos y del Tratado del Libre Comercio (TLC), así como propuestas relacionadas al desarrollo y temas ambientales (Lalander & Ospina, 2012).

De esta manera, Rafael Correa pasó de formar parte del “Foro Ecuador Alternativo” a conformar un incipiente movimiento denominado Alianza PAÍS (Patria Altiva I Soberana) y “se rodeó rápidamente de un grupo de colaboradores donde destacaron miembros del ‘Foro’, unos pocos grupos de izquierda con redes nacionales y algunos amigos personales” (Lalander & Ospina, 2012: 21), llegándose a consolidar como una figura nacional que requería de un movimiento que sirviera de soporte político ante “la necesidad urgente de una reforma profunda en el sistema económico, social y político del país” (Hernández & Buendía, 2011: 131). Sin embargo, pese a la coincidencia ideológica que derivó en la contemplación de una alianza política entre el naciente movimiento Alianza PAÍS y el sector indígena, esta no se dio de manera inicial debido a la inseguridad indígena ante un nuevo actor político que, pese a sus ideales, étnicamente era representante de los “mestizos”, por tanto podría dar continuidad a los recientes procesos fallidos como el de Freddy Elhers y Lucio Gutiérrez; a ello se suman las divisiones al interior del movimiento indígena CONAIE-Pachakutik, cuyos líderes se encontraban distantes de las bases.

La división interna del movimiento indígena aumentó cuando en su propuesta política Correa tomó en cuenta la participación de representantes del sector indígena en diversas instancias; así por ejemplo, durante su primera candidatura Correa ofreció la vice-presidencia a Auki Tituaña (alcalde Kichwa de Cotacachi) y a Luis Macas, histórico dirigente de Pachakutik, sin embargo ambos rechazaron el ofrecimiento. Ante esto, “algunos dirigentes de la CONAIE y de Pachakutik, serranos y amazónicos, criticaron este rechazo porque en su opinión perdieron una oportunidad para alcanzar el gobierno nacional a través de esa alianza” (Lalander & Ospina, 2012: 26), ello trajo como consecuencia que la primera candidatura de Rafael Correa, en 2006, fuese apoyada por las minorías del movimiento indígena, así como por varios sectores de un amplio espíritu político ubicado en la izquierda. Posteriormente, en la segunda vuelta del proceso electoral, el movimiento indígena apoyó mayoritariamente a Correa debido a que su inmediato competidor, Álvaro Noboa, era conocido por su actividad altamente empresarial y nulo discurso a favor de las minorías y los sectores indígenas; mientras que la retórica de Correa daba gran importancia a una transformación social radical con la importante participación de diversos movimientos sociales. De esta manera:

La figura izquierdista de Rafael Correa, economista, catedrático universitario y líder del naciente Movimiento Alianza PAÍS, se presenta como candidato presidencial para las elecciones. El 26 de noviembre de 2006 vence en segunda ronda con 56,67 por ciento de los votos al empresario Álvaro Noboa, quien abogaba por la libre empresa, no intervención estatal y la sumisión a los Estados Unidos con la firma del Tratado de Libre Comercio (TLC). Por su parte, Correa propugnaba por un rol más decisivo del Estado, no al TLC con los EE.UU., generación de empleo a través de obras públicas, incremento del monto de subsidios a los más necesitados, facilitar el crédito para producción y vivienda con tasas preferenciales y a largo plazo. (TeleSUR, 2016: s/n)

Con la proclamación de Rafael Correa como nuevo Presidente Constitucional de la República del Ecuador se puso un alto a varios años de convulsión social e inestabilidad política caracterizada por el derrocamiento de varios Jefes de Estado, esto debido a que tras su triunfo Correa se convirtió en el mandatario que gobernó por más tiempo al país de forma estable y continua, al cumplir 10 años de permanencia en el poder en un periodo presidencial comprendido del 15 de enero de 2007 al 24 de mayo de 2017. En su discurso inaugural, entre otras cosas, el nuevo Presidente electo anunció una ruptura con el pasado neoliberal e invitó al movimiento indígena y a la izquierda ecuatoriana a ser



parte de la Revolución Ciudadana (Vega, 2014). Convocatoria que proponía realizar cambios estructurales urgentes en los aspectos sociales, económicos, políticos y culturales, con el fin de transformar al Estado para dejar a un lado las políticas establecidas durante años por los grupos identificados con la oligarquía de la derecha. Para el medio de comunicación internacional, TeleSUR (2016) las palabras de Correa emitidas en el discurso de posesión anunció que la Revolución Ciudadana se trataba de un cambio radical, profundo y rápido de las estructuras injustas del país.

El cambio en las estructuras del Estado comenzó con la convocatoria a una Consulta Popular, mediante Decreto Ejecutivo 002, efectuada el 15 de abril de 2007, para que la población ecuatoriana se pronunciara ante la pregunta “¿Aprueba usted que se convoque e instale una Asamblea Constituyente con plenos poderes, de conformidad con el Estatuto Electoral que se adjunta, para que transforme el marco institucional del Estado, y elabore una nueva Constitución?” (Brewer-Carías, 2012: 73). El objetivo, modificar la Carta Magna de 1998. La Consulta Popular arrojó como resultados el 81.72% a favor y el 12.43% en contra (CNE, 2019).

Para entonces la CONAIE se había distanciado de las organizaciones de base, que se evidencio en el apareamiento de varias aparatos como el CODENPE y las organizaciones tradicionales. Este hecho afectó los procesos organizativos al interior del movimiento, pese a ello la Ecuarrunari y la CONFENAIE impulsaron el debate interno para construir una propuesta para la Asamblea. El documento que se elaboró presentó varios puntos, entre los que se destacaron:

Reconocer un estado plurinacional y unitario; Recuperar la soberanía del Estado para el manejo de la economía y los recursos naturales y de biodiversidad como sectores estratégicos; Democracia y participación política; Acceso a los servicios públicos como derecho humano; Construir un modelo económico social y solidario, ecológico, equitativo, soberano, planificado e incluyente (Ortiz, 2012: 91).

La propuesta fue presentada a la Asamblea Constituyente liderada por Alberto Acosta quien posibilitó el diálogo entre las organizaciones sociales, actores políticos y gremiales mediante reuniones itinerantes en distintas ciudades del país donde se recogieron las observaciones realizadas al documento. La presentación de este documento, abrió nuevamente la discusión sobre la declaración de un Estado plurinacional que dividiría al país. En defensa a esta preocupación, el entonces presidente de la Ecuarrunari, Humberto Cholango, manifestó en un evento realizado ante más de 20 mil indígenas:

Tenemos una lengua, un espacio de hábitat, un ejercicio de autoridad. Lo que queremos es que se fortalezca ese proceso. No queremos crear un Estado dentro de otro Estado y en la constitución se debe definir con claridad la relación entre el Estado y los gobiernos comunitarios. Creemos que así se fortalecería el Estado porque su acción llegaría a esos sectores a través de estas organizaciones comunitarias. Nadie está diciendo que las comunidades indígenas se van a apropiarse del petróleo, el agua, las fuentes naturales (Ortiz, 2012: 92).

Con el fin de dar paso a las peticiones en marzo del 2007 tuvo lugar una movilización por el reconocimiento de la plurinacionalidad, la vigencia de las instituciones indígenas, el derecho al agua, la educación bilingüe y temas similares en beneficio de los pueblos y nacionalidades. Posteriormente, el 15 de abril se llevó a cabo la consulta popular para determinar si debería dar lugar la Asamblea Constituyente, cuyos resultados el 15 de abril dieron el triunfo al Sí. Acto seguido, en septiembre las

Naciones Unidas aprobó la declaración sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas. Este escenario permitió que en el mes de diciembre se instale la Asamblea Nacional Constituyente que contaba con cinco asambleístas de Pachakutik. El hecho de poder tener cinco representantes en la Asamblea fue posible por la renuncia de Raúl Ilaquiche y Patricio Miranda.

Posteriormente, se procedió a la elección de los Asambleístas Constituyentes, proceso desarrollado en Montecristi, Manabí, en el cual el movimiento oficialista alcanzó 80 de 130 curules. De esta manera, los Asambleístas iniciaron el proceso de referéndum a la Constitución de 1998, lo que, a decir del medio de comunicación TeleSur (2016), representó un escenario ideal para desplegar el proyecto radical de cambio y redefinir las correlaciones de fuerzas políticas.

Este proceso contó con la participación de la Confederación de Nacionalidades Indígenas, CONAIE, que propuso el proyecto denominado “Principios y lineamientos para la nueva Constitución del Ecuador” (CONAIE e IWGIA, 2009), el cual recopiló una serie de demandas históricas en lo social, lo político, lo económico y lo cultural, entre las cuales figuraron:

La construcción de una verdadera interculturalidad donde se respete y valore toda forma de expresión cultural y de conocimiento espiritual; la unidad de los pueblos y nacionalidades y de la sociedad entera como condición básica para una democracia plurinacional, una economía justa y equitativa; (...) modificar la estructura de los tres poderes tradicionales del Estado; (...) reconocer el derecho de los pueblos a sus propias formas de autoridad; eliminar las juntas parroquiales y las tenencias y jefaturas políticas en los territorios de los pueblos y las nacionalidades, y se reconocen los gobiernos locales indígenas; (...) reconocer y valorar las diversas formas de democracia existentes en el país; (...) garantizar la representación directa de los pueblos y nacionalidades en el Poder Legislativo, en los cargos de libre remoción y como funcionarios públicos; (...) el reconocimiento de los sistemas legales indígenas con sus autoridades propias, su jurisdicción y sus competencias; (...) democratizar la democracia, radicalizarla, cualificarla y desmercantilizarla; (...) desmontar el modelo económico neoliberal y reemplazarlo por un modelo de economía soberano, ecológico, planificado, equitativo, solidario, propiciador de la igualdad, recíproco, intercultural, participativo, comunitario y social, pensando las generaciones futuras; (...) privilegiar la propiedad comunitaria y pública; (...) profundizar y defender los derechos colectivos de los pueblos y nacionalidades (Fundación Tukui Shimi, CONAIE e IWGIA, 2009: 95,96)

Luego de 240 días de trabajo, plazo que otorgó la Consulta Popular, la Asamblea Constituyente concluyó con su cometido y entre los cambios representativos en la Constitución, especialmente en favor de los sectores indígenas, constan que “[...] la nueva Carta Magna de 2008 declara que Ecuador es un Estado plurinacional e intercultural, es decir, reconoce y valida las reivindicaciones indígenas que se hicieron públicas desde el levantamiento indígena de 1990” (Lalander & Ospina, 2012: 16); además de la transformación y ordenamiento jurídico, la participación social, la consagración de los derechos de la naturaleza y del ser humano, el buen vivir o el Sumak Kawsay, la protección de la soberanía nacional, la redistribución de la riqueza, el impulso de las fuerzas productivas mediante alianzas con diversos sectores, una visión de desarrollo y fortalecimiento de los derechos; aspectos que se configuraron como políticas de gobierno que Virgilio Hernández y Fernando Buendía resumieron de la siguiente manera:

a) la “revolución económica”, que restablece el rol redistributivo del Estado; b) la «revolución social», que radica en la conquista de la igualdad y la equidad entre los diversos sectores sociales y las diversas entidades étnico-nacionales; c) la «revolución política», que propugna la transformación y recuperación de la privatizada estructura estatal y el fortalecimiento de la democracia participativa, junto con el mejoramiento del sistema de representación política; d) la «revolución de la integración latinoamericana», mediante la creación de nuevos organismos integracionistas que superen los enfoques mercantilistas; y e) la «revolución ética», que implica el combate a la corrupción mediante el control social, la radical transformación de la contratación pública y la renovación de las autoridades judiciales y de control. A estos ejes se incorporaron dos adicionales: las «revoluciones» ambiental y de la justicia [...] que, en lo sustancial, cambió la modalidad de designación de las autoridades del Consejo de la Judicatura (Hernández & Buendía, 2011: 136).

La nueva Constitución Política del Ecuador define al país como un Estado constitucional de derechos y justicia social (Cruz, 2012). Sin embargo, la sección más importante es su reconocimiento como un Estado democrático²²⁷, soberano²²⁸, independiente²²⁹, unitario²³⁰, intercultural²³¹, plurinacional²³² y laico²³³, con lo que se reconoce oficialmente la existencia de varias nacionalidades dentro del territorio ecuatoriano.

La Constitución de 2008 recoge algunas de las históricas aspiraciones de las poblaciones indígenas reconociendo a los grupos ancestrales como Pueblos y Nacionalidades. En su capítulo IV de la sección de derechos y en la participación y organización del poder se incluyen las formas ancestrales de organización social como en el caso de la Justicia Indígena, a la que se la acepta como una forma legítima de cumplir y respetar las normas y leyes que permitan una convivencia pacífica y organizada (Constitución Política del Ecuador, 2008).

Para el Ecuador, “la nueva constitución que entró en vigencia el 20 de octubre del 2008, reconoce la comunicación y la información como derechos humanos planteándose un conjunto de derechos y libertades, las mismas que deben traducirse en otras normatividades, leyes políticas que guíen el nuevo sistema comunicativo en este país” (Cutimbo, 2011: 6).

La constitución otorga un gran espacio a los medios de comunicación e información, estableciendo que todas las personas tienen derecho a una “comunicación libre, intercultural incluyente, diversa y participativa”; también al acceso universal a las tecnologías; la creación de medios de comunicación, el acceso en igualdad al uso de frecuencias para la gestión de estaciones de radio y televisión públicas, privadas y comunitarias; a buscar, recibir, intercambiar, producir y difundir información; entre otros. Además manifiesta que el Estado no permitirá el monopolio u oligopolio de los medios de comunicación y garantizará la cláusula de conciencia a toda persona y el secreto profesional, así como la reserva de fuente a quienes informen, emitan sus opiniones, a través de los medios u otras formas de comu-

227 Se refiere a un Estado con una forma de gobierno en la que el poder político es ejercido por los ciudadanos.

228 Que cuenta con una autoridad suprema e independiente.

229 No depende de una entidad o forma de gobierno superior, es decir que es autónoma.

230 Es decir, que promueve la unidad nacional y establece leyes generales para la población que conforma el Estado.

231 Se refiere a la relación entre la diversidad de culturas que comparten el territorio nacional.

232 El carácter plurinacional de una nación se refiere a la presencia de varias nacionalidades dentro del territorio nacional.

233 Independiente de cualquier organización o confesión religiosa.

nicación, o laboren en cualquier actividad de comunicación. De Igual manera, refiere que “entre los derechos de libertad se incluyeron el de libre expresión y el derecho a exigir rectificación a los medios de comunicación, en términos similares a anteriores cartas políticas” (Ayala, 2012: 32).

Así, la Carta Magna establece garantías en el campo comunicacional para los sujetos de derecho, a la vez cristaliza en su cuerpo normativo parte de los procesos sociales acumulados, como la lucha por un relacionamiento intercultural, impulsado desde las organizaciones indígenas. Se identifica la inclusión de poblaciones históricamente excluidas, el reconocimiento de sus especificidades a través de sus Derechos Colectivos, donde abiertamente, el Estado asume su deuda histórica con estos sectores y reconoce su obligación de respetar, proteger y hacer efectivos sus compromisos. Es importante mencionar el tercer derecho colectivo de la Carta Magna que es el derecho a la reparación histórica por parte de la población mestiza hacia los pueblos y nacionalidades indígenas y afroecuatorianas, especialmente en el tema referido a la discriminación racial sobre la cual poco se ha mencionado en este estudio. Así, el Ecuador se identifica como un Estado constitucional de derechos y justicia, social, que tiene entre sus elementos constitutivos a la plurinacionalidad y la interculturalidad.

Un hito de los pueblos y nacionalidades indígenas fue la participación política y electoral del movimiento indígena desde 1995 con el Movimiento de Unidad Plurinacional Pachkutik, MUPP, a nivel nacional, provincial y local.

Como organización planifica su acción a partir de las decisiones que emanan del Congreso o de la Asamblea, integrada por todas las federaciones provinciales y nacionales [...]. Con ello se pretende mantener en la práctica política cotidiana el espíritu a partir del cual se creó el Movimiento: el de la democratización de las relaciones cotidianas y de las instituciones políticas. Las bases ejercen un sentido de control social [...], una participación que no se resuelve en una ruptura entre representante y elector. En las Asambleas de las comunidades es donde se formulan propuestas de leyes: los parlamentos cantonales, en particular, donde hay alcaldes indios, y en los que se transparenta la gestión municipal y se planifican las prioridades. Así, en el interior del Movimiento se da una forma de ciudadanía activa (Freidenberg, 2004: 18).

En este sentido, la participación de los pueblos y nacionalidades indígenas en los diferentes ámbitos gubernamentales como Ministerios, la Asamblea Nacional, Partidos Políticos, el reconocimiento del Shuar y el Kichwa como lenguas oficiales y el acceso a la educación, salud, vivienda y servicios públicos que fueron posibles a partir de la entrada en vigencia de las constituciones del 1998 y 2008 hicieron que los indígenas se miraran como ciudadanos ecuatorianos con las mismas oportunidades, obligaciones y derechos que el resto de habitantes del país (Tuaza, 2011). Una muestra de este reconocimiento por parte de los mismos pueblos y nacionalidades indígenas se ve manifestado en ámbitos como la música, turismo y comercio, sectores en los que cada vez se ve mayor presencia de estas agrupaciones donde exponen sus tradiciones y comparten su cosmovisión. A pesar de aquello, existen temas pendientes como por ejemplo el acceso al poder económico que todavía es un pendiente. Sin embargo, pese a que la agenda política de Rafael Correa y su naciente movimiento Alianza PAÍS (Patria Altiva I Soberana) coincidía con la de los movimientos indígenas, una vez redactada la nueva Constitución las diferencias entre sí se fueron profundizando debido a que, de acuerdo a los indígenas, no se profundizó el debate en cuanto a temas relacionados a su sector. Para tratar de subsanar esta situación, el entonces Presidente de la Asamblea Constituyente, Alberto Acosta, invitó al bloque del



movimiento Pachakutik, del cual forma parte la CONAIE, a participar en los espacios de diálogo para llegar a acuerdos; sin embargo, este proceso de diálogo se vio frustrado, y posteriormente estancado, con la salida de Acosta de la Constituyente, tras profundizarse sus diferencias con el movimiento oficialista. Para Floresmilo Simbaña (2010) la salida de Acosta de la presidencia de la Constituyente implicó la salida de Pachakutik de las reuniones conjuntas.

Sobre este tema, Hernández y Buendía manifestaron que los indígenas, “aunque reconocen los avances posneoliberales, varios grupos resienten, sin embargo, un enorme malestar por la falta de espacios de debate político con la fuerza gobernante [...]” (Hernández & Buendía, 2011: 136), puesto que desde ese momento no hubo diálogo alguno sino más bien ciertas confrontaciones cuyo detonante fueron las posteriores políticas extractivistas de minerales, la promulgaciones normativas como la Ley de Aguas, de Soberanía alimentaria, el cierre de las escuelas interculturales bilingües, la suspensión de la Universidad Amawtay Wasi. Al respecto Floresmilo Simbaña (2010) establece que la CONAIE expresó su voluntad y exigencia política de dialogar con el gobierno, sin obtener respuesta alguna; al contrario, se estableció un periodo de persecución de líderes indígenas, estigmatizando así la protesta social y acusando a los dirigentes de intentos de desestabilizar al régimen.

Imagen N° 11

Caricatura tomada del Diario Hoy, 2002.



Fuente: Diario Hoy 17 de noviembre del 2017.

Como resultado de los múltiples levantamientos desde la protesta del Inti Raymi, hasta la marcha a favor de la Asamblea Constituyente, donde se destituyeron presidentes, se modificó la organización de los movimientos indígenas que también atravesó por una fragmentación interna, en agosto del 2008 la Asamblea Nacional Constituyente pone en vigencia la nueva Constitución que reconoce al Ecuador como un estado Plurinacional y amplía los derechos planteados en la Constitución de 1998 (Álvarez, 2012).

Poco a poco el movimiento indígena se hizo visible en varios espacios de la sociedad. Las actividades de su agenda política, su lucha por el reconocimiento de pueblos y nacionalidades y la demanda de sus derechos fueron transmitidas en varios medios de comunicación. La presencia de los líderes indígenas de la época mostraba una construcción de un personaje indígena, parte de la sociedad ecuatoriana y de la

vida política del país. Con la constitución del 2008 se resolvió el debate sobre la definición de Pueblo y Nacionalidades, al respecto se pasa a relatar el proceso por el que las dos constituciones reconocieron la presencia del grupo indígena como ciudadanos ecuatorianos. A continuación exploramos las estadísticas sobre los indicadores sociales de las poblaciones indígenas.

7.3 INDICADORES SOCIALES Y CONDICIONES MATERIALES DE EXISTENCIA

En este acápite se realiza un acercamiento a las estadísticas existentes sobre los indicadores sociales de la población indígena, así como sus condiciones materiales de existencia. Las referencias pormenorizadas de estas temáticas están disponibles en el anexo cuatro del presente estudio.

Las referencias históricas evidencian que desde antes de la colonia se realizaron censos a través de los cuales se registraba el número de habitantes de la comunidad y se planificaba el trabajo comunitario, la elaboración de los tejidos y las siembras con las cuales las poblaciones del Abya Yala tributaban. Dichos procesos eran parte de los valores ancestrales que constituían la cosmovisión andina que era la forma mediante la cual las diversas culturas se relacionaban con el mundo que las rodeaban (Silva, 1985)

Con la colonia el censo tuvo un uso distinto. La historia oficial registra que desde el siglo XVIII se realizan los “empadronamientos” con el fin de registrar “la recaudación de tributos y no precisamente contar a los indígenas y a los no indígenas” (CEPAL, 2005: 15).

Ya en la República, uno de los primeros intentos por cuantificar a las poblaciones se realizó en 1856. Siendo el censo realizado por Villavicencio uno de los primeros. En este estudio se registra que, para ese año, de una población de 1.108.042 personas calcula 462.400 indígenas, 36.592 mestizos, 7.831 negros y 601.219 blancos; o de Wolf (1888 - 1892), que de un total de 1.272.000 habitantes pondera 400.000 blancos, 424.000 indios, y 448.000 ‘otros’” (Sánchez-Parga, 1996: 11). Es decir, la población indígena para esos años significaba el 33,33% frente al 31,45% de la población registrada como blanca. Sin embargo, este estudio ha sido criticado por su ejecución al no contar con la precisión necesaria pues trabajaron con estimaciones gruesas y no explicitaron las fuentes ni los métodos para la obtención de los datos (Sánchez-Parga, 1996).

Para 1950 el censo introdujo el criterio lingüístico para cuantificar los habitantes indígenas en el país. Lo hace a partir de las personas que hablaban una lengua indígena tanto en el espacio familiar, como en el ámbito social. Según este censo, la población total del Ecuador (Sierra y Costa) era de 3.150.000 personas, de las cuales 443.678 eran kichwa hablantes; o sea el 14%. De acuerdo a este mismo censo la Sierra, donde se concentraba el mayor número de población indígena, tenía una población kichwa hablante del 24% (Sánchez-Parga, 1996). Los datos de este censo revelan que “la población indígena representaba el 10.9 % de la población nacional” (Chisaguano; 2006: 18-19).

En 1990 el V Censo de Población y IV de Vivienda incluyó en el cuestionario censal una pregunta que se refería al idioma que hablan entre sí los miembros del hogar. Esta información fue poco convincente para el movimiento indígena que, como se ha señalado anteriormente, para ese entonces se había consolidado y adquirido gran fuerza política y social. Su principal crítica fue que “las 362.500 personas que declararon hablar una lengua indígena, por lo tanto consideradas indígenas, apenas



representaban el 3.8 % del total de la población nacional que ascendió a 9'648.189 habitantes en el Ecuador²³⁴ (Chisaguano, 2006: 18).

Como resultado de aquellas inconformidades, entre 1994 y 1995 la Secretaría Técnica del Comité del Decenio de los Pueblos Indígenas del Ecuador²³⁵ realizó un estudio estadístico en el cual se incluyó variables que en censos y estudios censales anteriores no se habían tomado en cuenta, como la existencia de organizaciones sociales comunales y la pervivencia de otras formas de organizaciones socioculturales propiamente indígenas (Chisaguano, 2006). Los resultados de esta investigación estimaron que:

En Ecuador existían 1'555.678 personas consideradas indígenas en el área rural, se suman 500.000 personas que habitan en otras parroquias y 1'000.000 de personas que viven en el área urbana dando un total de 3'055.678 indígenas. Es decir que la población indígena representa el 26.7% del total de la población nacional que proyectada al año 1995 asciende a 11'460.117 (Chisaguano, 2006: 18).

Según Sánchez – Parga (1996), salvo este último estudio, a lo largo de los Censos realizados hasta la década del 90, es decir, en el transcurso de los tres últimos siglos, se puede rastrear de manera aproximada una evolución del número de la población indígena en el Ecuador, sin embargo, los datos se refieren por lo general únicamente a la población kichwa hablante o que habla un idioma aborigen, pero en ningún caso se establece un cómputo del número de indígenas de pueblos y nacionalidades del país. Característica que da cuenta de la invisibilización y por consiguiente de las estructuras de dominación a las que se sometió a los pueblos y nacionalidades indígenas en los diversos períodos históricos (Sánchez-Parga, 1996).

Con el nuevo siglo, el censo del 2001, por primera vez en la historia, preguntó a la población sobre la forma en que se autoidentificaba. Se incluyó dos preguntas sobre etnicidad, una sobre el idioma hablado y otra sobre autoidentificación étnica²³⁶ (Araki, 2011). Sin embargo, “aunque estas preguntas no son suficientes para dar cuenta de una realidad social y cultural compleja y no han logrado la aceptación de las organizaciones indígenas, constituyen avances en el proceso de reconocimiento de la diversidad étnica en las estadísticas nacionales” (León, 2002: 1).

En este censo se afirmó que del total de la población que se auto identificó como perteneciente a pueblos y nacionalidades se obtuvo una diversa gama cultural, bajo el amparo de 14 nacionalidades y 18 pueblos indígenas que posteriormente fueron reconocidos por el Consejo Nacional de Desarrollo de las Nacionalidades y Pueblos del Ecuador (Unicef, 2007).

En este censo, frente a que el 6.1% de la población de 15 años o más se autoconsideró como indígena, el 77.7% de la población se consideró mestiza y el 10.8%, blanca. Llama la atención que el porcentaje de per-

234 Al respecto se señala que el bajo porcentaje de la población indígena resultado de este censo puede ser debido a “las limitaciones, especialmente en cuanto a la delimitación de la población indígena, por lo tanto son estimaciones que deben ser tomadas como elementos de referencia para estudios” (Ortiz, 1996: 32).

235 Estudio efectuado por la Secretaría Técnica del Comité del Decenio de los Pueblos Indígenas con el apoyo financiero del Banco Mundial, información que sirvió para la implementación del Proyecto de Desarrollo de los Pueblos Indígenas y Negros del Ecuador (PRODEPINEI) (INEC, 2011: 18).

236 La auto-identificación es un derecho constitucional. Mandato que implica el reconocimiento a los pueblos del “derecho a construir y mantener su propia identidad cultural y a decidir sobre su pertenencia a una o varias comunidades culturales (Constitución del Ecuador, 2008: Artículo 21).

sonas autoidentificadas como blancas es mayor al de las personas autoidentificadas como indígenas. “Este dato es curioso en un país como Ecuador y probablemente sugiere la existencia de un comportamiento, en el primer grupo, tendiente a no reconocer su mestizaje” (León, 2002: 2).

En el Ecuador, históricamente el porcentaje de la población indígena ha sido un tema de debate entre líderes indígenas, académicos y el Estado.

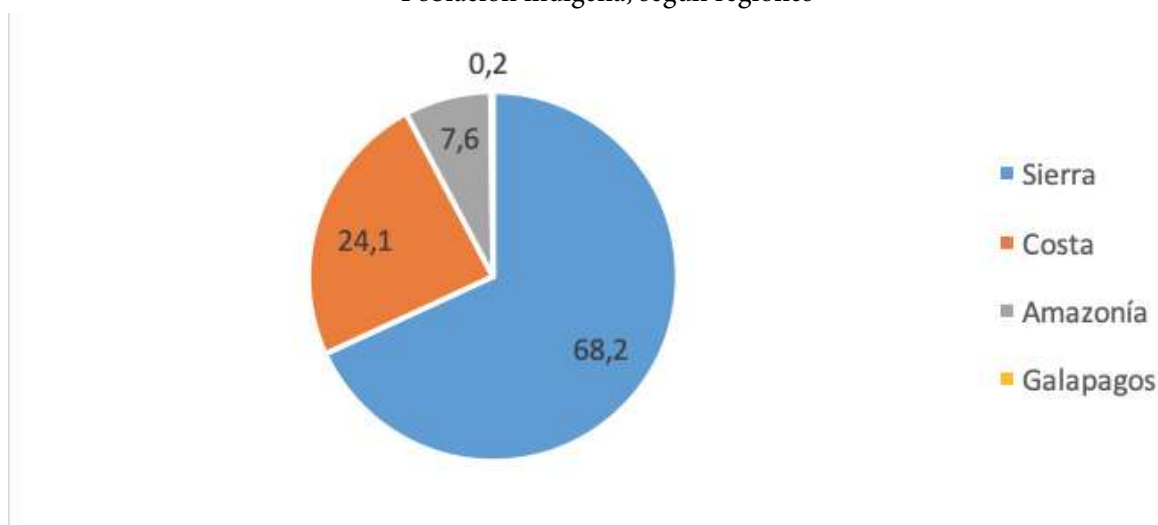
Los censos han sido cuestionados por su estructura, preguntas, alcance y resultados. Muchos coinciden en que las estadísticas nacionales subestiman a la población indígena. Todos los censos en el Ecuador pueden presentar sub-registro, es decir, consideran que existen menos indígenas que los que hay en realidad. Esto se debe a la fuerte discriminación étnica, que conduce a que los indígenas tengan resistencia, temor o recelo de identificarse como tales (Larrea 2007: 21-22).

Como resultado de aquello “históricamente, la población indígena, ha sido excluida de todo proceso de desarrollo, lo que ha incidido, en un progresivo deterioro de su nivel de vida. Esta exclusión resume la realidad política, jurídica, social, económica y cultural que enfrentan los pueblos indígenas” (Flores, 2007: 84).

Según el censo 2010 en el país hay 14.483.499 ecuatorianos y ecuatorianas. La composición étnica de este conjunto corresponde a: 71,9% mestizos, 7,4% montubios, 7,2% afroecuatoriano, 7% indígenas. Es decir, en el Ecuador existen 1'018.176 personas que se auto identifican como indígenas, lo cual significa un incremento 22,6 % (187.758 pobladores más) con respecto al año 2001 que llegó a 830.418 personas (INEC, 2011).

La distribución territorial de los pueblos y nacionalidades indígenas, el censo del 2010 mostró que “el mayor porcentaje de población indígena se distribuye en la región Andina o Sierra con un 68,2%, le sigue la región Amazónica con un 24,1% la Costa con un 7,6% y Galápagos con un 0,2%” (INEC, 2011: 52). Cifras que se evidencian en el gráfico No 5.

Gráfico No 1.
Población indígena, según regiones



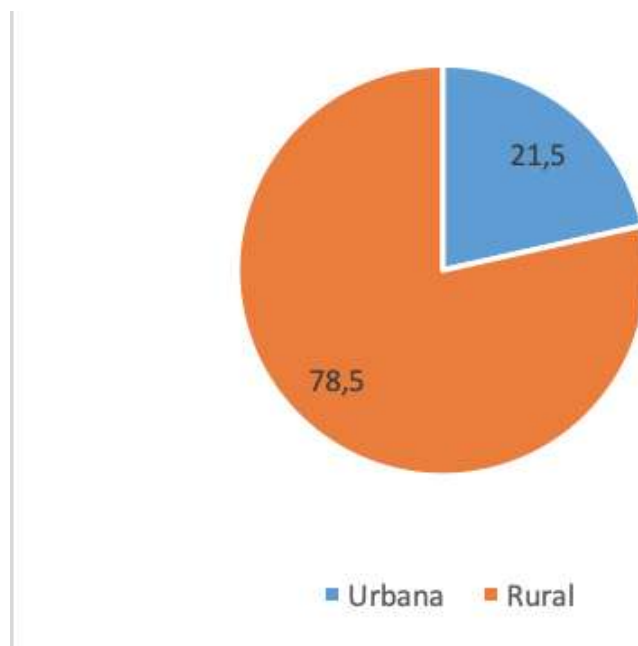
Fuente: Censo de Población y Vivienda 2010, INEC

Elaboración: CONEPIA



Además, el censo establece que en la distribución urbano – rural, del total de pobladores indígenas que hay en el país, (1´018.176 habitantes), 799.605 habitan en áreas rurales. Esta cifra corresponde al 78,5 % del total, es decir, 79 de cada 100 indígenas, mientras que 218.571 pobladores indígenas viven en zonas urbanas, es decir, 21 de cada 100 habitantes (INEC, 2011).

Gráfico No 2.
Población indígena urbana y rural



Fuente: Censo de Población y Vivienda 2010, INEC
Elaboración: CONEPIA

La información estadística expresada anteriormente corresponde a una configuración histórica en la cual las poblaciones de pueblos y nacionalidades indígenas han ocupado geográficamente las zonas rurales por una herencia misma que ha sido estructurada bajo el sistema hacendatario colonial, el concertaje y posteriormente el latifundio (Ayala, 2008; Guerrero, 1994). Así:

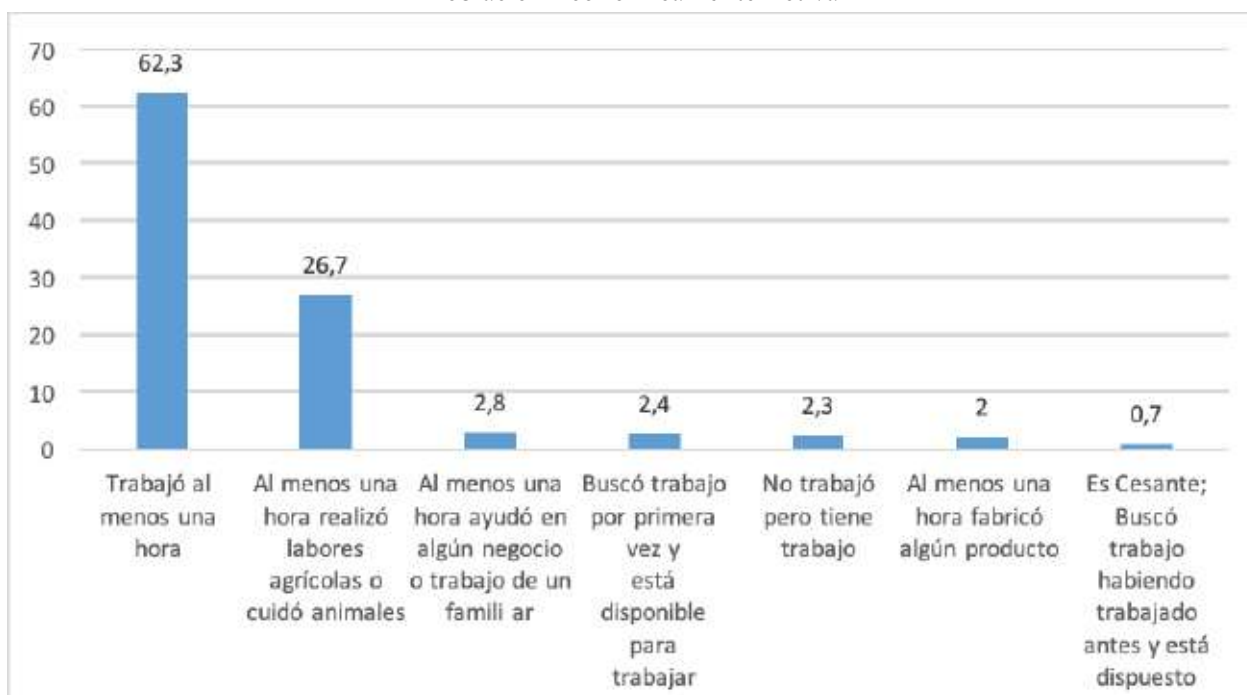
Los indígenas ya desde el siglo XVIII, se concentraban en la zona rural. Para mediados del siglo XVIII, en la sierra norte y centro se establece la hacienda agrícola como eje de la economía, en base al despojo de las tierras a las comunidades indígenas, ya sea por compra obligada o simplemente por desalojo, de esta forma, los latifundios eran propiedad de los blancos criollos, quienes tenían a los indios en situación de esclavitud (SENECYT, 2008: 17-18).

En cuanto a la pobreza, el censo del 2010 también evidencia que, a nivel nacional, 8´605.803 personas o el 60% de la población tiene necesidades básicas insatisfechas y por lo tanto puede ser considerada como pobre. El indicador se ha reducido en 11 puntos porcentuales en comparación al censo 2001 (INEC, 2011). Sin embargo, para el 2011 el mayor nivel de necesidades básicas insatisfechas lo registran los indígenas con 88,0% de la población, brecha de 27,9 puntos porcentuales con respecto al promedio nacional (INEC, 2011).

Para el 2016, el índice de pobreza por ingresos de pueblos y nacionalidades indígenas es de 51,1 % en el pueblo montuvio el 44,2%, en el pueblo afroecuatoriano el 36%, en tanto que entre los blancos y mestizos, el indicador llegó al 14,3% (INEC, 2016). Siendo las poblaciones indígenas las que mayor índice registran. Frente a estas estadísticas es necesario considerar que “la pobreza no es fruto de escasez de recursos o de la mala suerte, es el reflejo de la desigualdad extrema, de las estructuras de poder económicas nacionales y globales, de la falta de justicia social, de la exclusión y de la negación de derechos” (Mideros, 2017: 13)

Respecto a la situación laboral, “436.353 indígenas indicaron encontrarse ocupados o disponibles para la ocupación como pobladores económicamente activos. Lo anterior indica que 57 de cada 100 indígenas mayores de 10 años se encuentran desarrollando algún tipo de actividad económica” (INEC, 2011: 128).

Gráfico No 3.
Población Económicamente Activa



Fuente: Censo de Población y Vivienda 2010, INEC

Elaboración: CONEPIA

De acuerdo al gráfico anterior, se puede observar que al momento del censo de la PEA indígena, el 62.3% trabajó al menos una hora, el 26.7% realizó labores agrícolas o cuidado de animales al menos una hora, el 2.8% ayudó en algún negocio o trabajo familia al menos una hora, el 2.4% buscó trabajo por primera vez; el 2.3% no trabajó pero tiene trabajo, el 2% al menos una hora fabricó algún producto y el 0.7% buscó trabajo habiendo trabajado antes. Si se toma en cuenta la variable de sexo en la población indígena, el censo estableció que:

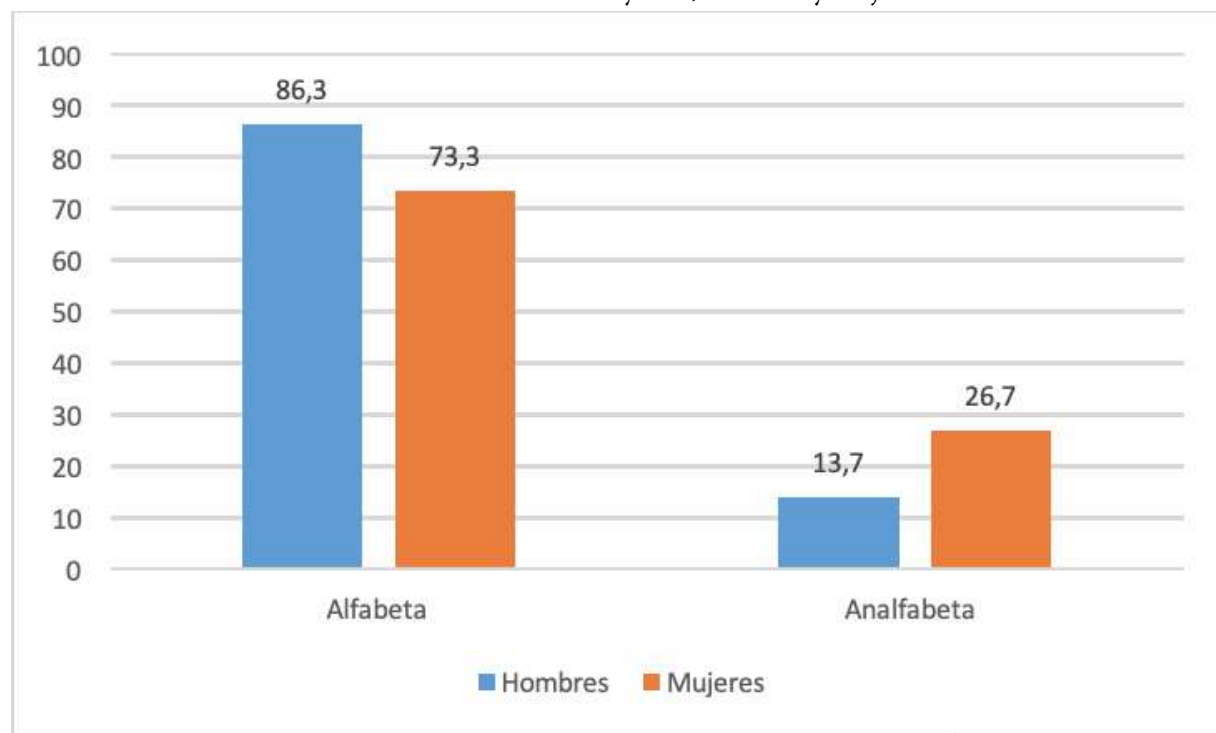
De la Población Económicamente Activa, el 57,4% son varones, mientras el 42,6% son mujeres. Vale recalcar que del total de hombres (250.665) y del total de mujeres (185.688), el 66,9% de hom-

bres y el 58,2% de mujeres trabajaron al menos una hora. Cuando revisamos la categoría de labores agrícolas y de cuidado de animales se nota que estas labores son mayoritariamente desarrolladas por la población femenina. Así, se dedican a esta actividad el 22,7% de hombres; en el caso de las mujeres este número llega al 32,1% (INEC, 2011: 128).

En relación a estos porcentajes, es necesario señalar que “la creciente migración, principalmente de los hombres, ha generado que un alto número de mujeres asuma la jefatura de los hogares, encargándose a más del trabajo de la parcela, del cuidado de la familia y de los trabajos comunitarios, lo cual ha significado una importante sobrecarga de trabajo para aquellas” (Garcés, 2010: 20). Situación que aleja de la igualdad de género a la mujer indígena. Al respecto se señala que “la participación económica de las mujeres indígenas, en tanto, es mucho menor que la de los hombres e incluso, en general, que la de las mujeres no indígenas. Ello es el resultado de múltiples factores, tanto de carácter cultural como territorial, generacional, social y de género, que se conjugan para ponerlas en desventaja” (CEPAL, 2014: 6)

En el ámbito educativo, el Censo del 2010 establece que de la población indígena que se encuentra en el rango etario de los 15 años en adelante, es decir 638.863 personas, 130.519 personas son analfabetas, lo que representa que el 20 % de la población indígena mayor a 15 años no saben leer ni escribir. Siendo las mujeres indígenas las que registran mayor porcentaje con el 86,3% (INEC, 2011).

Gráfico No 4.
Analfabetismo de 15 años y más, hombres y mujeres



Fuente: Censo de Población y Vivienda 2010, INEC
Elaboración: CONEPIA

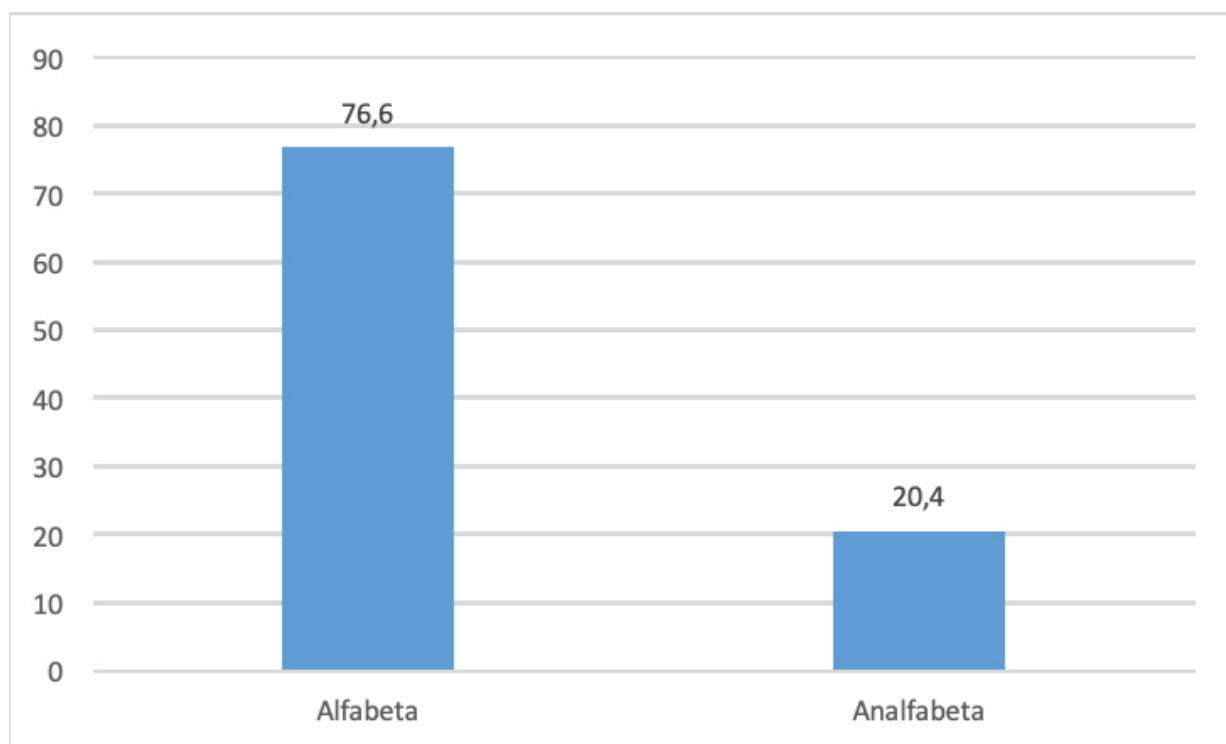
Los datos arrojados por el censo evidencian que:

Las provincias con mayor tasa de analfabetismo son: Bolívar, Cañar, Carchi, Cotopaxi, Chimborazo, Imbabura y zonas no delimitadas quienes detallan entre 22,9% y 30,5% indígenas analfabetos, y en un rango entre 16,7% y 26,2% pobladores indígenas, se encuentra en las provincias de Azuay, Esmeraldas, Loja, Tungurahua, Santo Domingo y Los Ríos. El Oro, Pastaza, Pichincha y Zamora Chinchipe mantienen un rango de analfabetismo entre 12% y 15,3% pobladores indígenas. El resto de provincias se conservan en rangos inferiores al 10,3%. (INEC, 2011: 76).

En lo referente a la tasa de analfabetismo entre hombres y mujeres indígenas, los datos evidencian que el “analfabetismo entre las mujeres indígenas mayores de quince años indica que aproximadamente 27 de cada 100 mujeres no saben leer ni escribir de una población total de 329.545. Mientras que la tasa de analfabetismo en los varones llega a 14 de cada 100, de una población total de 309.318” (INEC, 2011: 77).

Gráfico No 5.

Población indígena alfabeta y analfabeta de 15 años y más



Fuente: Censo de Población y Vivienda 2010, INEC

Elaboración: CONEPIA

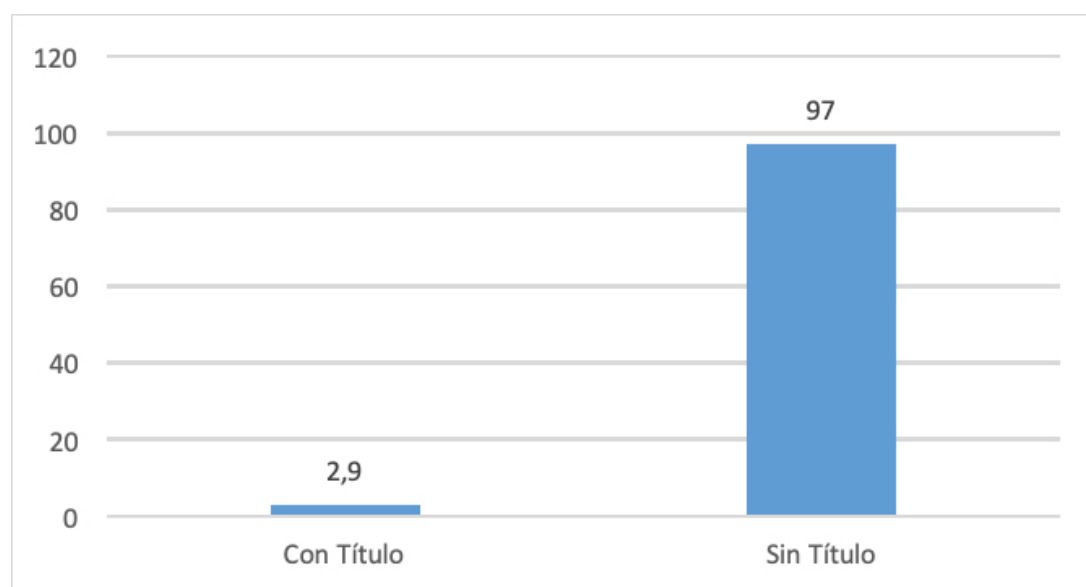
Es importante tomar en cuenta que estos porcentajes evidencian la desigualdad entre hombres y mujeres indígenas. Siendo las mujeres quien históricamente han tenido menores posibilidades de acceso a la educación, de ahí que “el mayor analfabetismo femenino correlativo al mayor porcentaje de población Indígena analfabeta revela la mucho menor integración de la mujer indígena en la sociedad nacional” (Sánchez-Parga; 1996: 76).



En este sentido, para el primer rango etareo (niños, niñas) la tasa neta de asistencia escolar indígena llega al 92%. En el caso del bachillerato al 67%, lo que corresponde entre ambos grupos poblacionales una media de las tasas de asistencia del 79%. Con la reforma curricular, el nivel de asistencia escolar indígena tiene una tasa de asistencia de 92 niños por cada 100 en la educación básica y de 67 adolescentes en el bachillerato (INEC, 2011).

En lo referente a la educación superior y a la población que se encuentra en un rango etario de los 24 años en adelante, las cifras del censo establece que solo 3 de cada 100 indígenas mayores a 24 años han alcanzado obtener un título universitario en diversas áreas académicas, Es decir, “de una población total de 455.350, se cuenta con un total de 13.083 indígenas con titulación universitaria “(13.083)” (INEC, 2011: 74).

Gráfico No 6.
Población indígena con educación superior y título obtenido

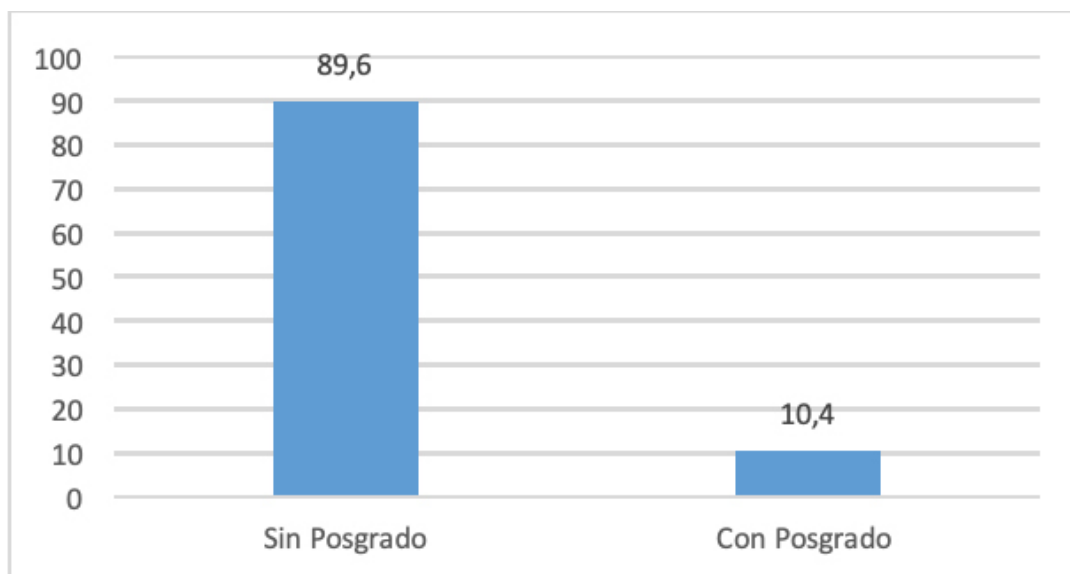


Fuente: Censo de Población y Vivienda 2010, INEC

Elaboración: CONEPIA

De igual forma el censo señala que del total de 13.083 profesionales universitarios indígenas “solo 1.357 han obtenido titulaciones de cuarto nivel o posgrado, lo que representa el 10,4% de quienes obtuvieron título de tercer nivel” (INEC, 2011: 74).

Gráfico No 7.
Población indígena con posgrado



Fuente: Censo de Población y Vivienda 2010, INEC

Elaboración: CONEPIA

Es necesario tomar en cuenta que, según José Sánchez-Parga (1996), de manera análoga a la situación del analfabetismo, también en el caso de la instrucción constatamos que los índices más bajos corresponden a los mayores porcentajes de población indígena. “Y así mismo se puede comprobar que los niveles de instrucción son también proporcionalmente más bajos cuanto mayores son los niveles de ruralidad de los distintos porcentajes de población indígena” (Sánchez-Parga: 1996: 77).

Finalmente, ante estas estadísticas relacionadas se debe acotar que, acorde a los resultados que el censo del año 2010 generó lineamientos estratégicos que consta en la Agenda Nacional de Nacionalidades y Pueblos (ANINP) 2013-2017.

En referencia a la salud, para el 2015, el total nacional de egresos hospitalarios llegó a 1.162.044. De estos, el 2,7 % corresponde a la población indígena, es decir 31.375 egresos, el 0,44% a afroecuatorianos y el 82% a mestizos. Si comparamos las cifras resultantes del 2014 y 2015 se evidencia que el porcentaje de egresos hospitalarios con respecto a la población indígena se mantiene. Estas cifras “dan cuenta de que los indígenas no acuden a los servicios de salud ya sea por causas internas como cultura, costumbres, autoestima o externas como la discriminación” (Amores & Pérez, 2017: 634).

Al analizar el conjunto de indicadores socioeconómicos y el proceso histórico de pueblos y nacionalidades indígenas se observa una situación de desigualdad material y social de esta población, dinámica que históricamente ha permeado sus condiciones de vida y se articula con procesos de discriminación y racismo estructural (SEMPLEDES, 2009). En este sentido, estos indicadores dan cuenta de la histórica situación de pobreza que han vivido pueblos y nacionalidades en el Ecuador, así como también, cómo dicha pobreza se agudiza en los espacios rurales de la nación. En este sentido, dicho fenómeno está relacionado con el racismo comprendido como estructural porque este se encuentra incrustado en el conjunto de la sociedad, incluso se ha internalizado en la mentalidad de los sujetos (Cordicom, 2016). Al respecto, el investigador Carlos de la Torre analiza el racismo como:

Un sistema de poder que sistemáticamente da privilegios a quienes han sido racializados como miembros de grupos étnicos blancos o como casi blancos o blancos honorarios pero no totalmente blancos como son los mestizos y mulatos ecuatorianos y que excluye a los negros y a los indígenas del acceso a recursos que puedan garantizar su movilidad social. El racismo no se explica [solo] por los prejuicios y la falta de educación de algunas personas, sino como un sistema estructural e ideológico que regula y racionaliza las relaciones desiguales de poderes (De la Torre, 2002: 17).

En este sentido, a pesar de la vigencia del derecho de la auto identificación y de que el proceso organizativo de más de 50 años de los indígenas ha logrado el reconocimiento legal y social, diversos fenómenos sociales como la negación y el blanqueamiento, al estar vigentes en la sociedad, permean en las relaciones sociales y afectan de diversas formas a las poblaciones indígenas incluso llegando a generar procesos de discriminación (Flores, 2007; Walsh, 2009).

La discriminación es entendida como una práctica social que tiene como consecuencia el menoscabo de los derechos de las personas discriminadas, es un fenómeno social que hace parecer “normal” o “natural” las asimetrías e injusticias dentro de una sociedad, así como también la marginación y exclusión de personas y colectivos. La discriminación se incorpora a la acción social, en el sentido de que ha sido adoptada por la misma sociedad a través de procesos históricos, generando con ello sociedades desiguales que han construido representaciones negativas y estigmatizantes (CORDICOM, 2017).

7.4 MARCO JURÍDICO DE PUEBLOS Y NACIONALIDADES INDÍGENAS.

A continuación se presenta un apartado informativo que compila los principales instrumentos normativos de protección de derechos humanos²³⁷ de las personas que forman parte de las comunidades, pueblos y nacionalidades indígenas del Ecuador.

Tanto a nivel local como a nivel mundial la población indígena, de la mano de movimientos, entre otros actores sociales; han desempeñado una labor fundamental en el reconocimiento universal de sus derechos. Como se ha evidenciado anteriormente, en el país los pueblos y nacionalidades indígenas han jugado un papel activo, sus acciones y lucha han apuntado, durante años, a generar actos y propuestas concretas²³⁸ para superar las condiciones de injusticia social y abuso de poder que entre otros fenómenos, han creado formas de discriminación hacia este colectivo.

En este sentido, si bien el proceso de materialización de los derechos no acaba con su formalización, estamos frente a nuevas, aunque perfectibles, condiciones jurídicas que contemplan normas de actuación sobre las cuales pueden exigirse responsabilidades a los titulares de las obligaciones en todos los niveles dentro de la sociedad y de manera especial al Estado. Por otra parte, a pesar de la existencia de

237 Los derechos humanos abarcan una serie de características fundamentales, son: universales porque les pertenecen a todos los seres humanos por el mero hecho de serlo; inalienables, no se pueden enajenar, es decir, nadie puede ser despojado de ellos; irrenunciables; intransferibles, nadie más que el titular puede valerse de ellos; imprescriptibles; indivisibles, implica que ningún derecho puede disfrutarse a costa de otro derecho porque estos funcionan de manera interdependiente (Amnistía Internacional, 2009: 79).

238 Tal es el caso del proyecto de relacionamiento intercultural, basado entre otros elementos, en el respeto y la valoración de la diversidad. Su cosmovisión ha impulsado concebir la naturaleza, las pluri- culturas, el ser humano y las formas de vida y desarrollo como fuente de bienestar en función de la autodeterminación de cada pueblo para el Buen Vivir que, junto con la conciencia de la identidad indígena, han sido pilares por la defensa de los derechos humanos y de la naturaleza.

estas normas, aún persisten formas de exclusión material y discriminación, formas de racismo y tratos inequitativos para estos colectivos, presentes muchas veces de forma encubierta o sutil a partir de las cuales la sociedad ecuatoriana debe trabajar en diversos sentidos para propender a su eliminación.

Es por ello que el reconocimiento jurídico de las luchas sociales constituye una de las vías para hacer exigibles los derechos, por medio de garantías normativas. Dentro de los instrumentos de protección internos se consideran: la Constitución del Ecuador 2008; Ley Orgánica de Comunicación; Ley Orgánica de Cultura; Ley Orgánica de Educación Intercultural; Ley Orgánica de Salud; Ley Orgánica de las Instituciones Públicas de Pueblos Indígenas del Ecuador que se autodefinen como Nacionalidades de Raíces Ancestrales; Ley Orgánica de Participación Ciudadana; Ley Orgánica del Servicio Público; Código Orgánico de la Función Judicial; Código Orgánico Integral penal, COIP; Código Orgánico de la Organización Territorial, Autonomía y Descentralización, COOTAD; Plan Plurinacional para Eliminar la Discriminación Racial y la Exclusión Étnica y Cultural; Agenda Nacional para la Igualdad de nacionalidades y Pueblos ANINP 2013-2017, Plan de acción contra la discriminación, el racismo y la xenofobia en el Distrito Metropolitano de Quito, Plan Nacional de Desarrollo 2017-2021 “*Toda una Vida*”.

Dentro de los instrumentos de protección a nivel internacional, en donde se han agrupado los instrumentos de protección regional y los instrumentos andinos, se encuentran: la Declaración Universal de los Derechos Humanos; Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas; Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo OIT (1989); Declaración y el Programa de Acción de Durban; Declaración y Programa de Acción de Viena; Convención Internacional Contra todas las Formas de Discriminación Racial de las Naciones Unidas; Convenio sobre la Diversidad Biológica; Declaración Americana Andina sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas y Carta Andina para la Promoción y Protección de los Derechos Humanos, principalmente.

A la vez, se recomienda al lector o lectora, ampliar sus conocimientos con una exploración más amplia de los instrumentos existentes, en virtud de lo cual este acápite de la investigación pretende servir de material de orientación.

7.4.1 Normativa interna de protección de derechos de los pueblos indígenas

A continuación se identifican varios marcos normativos vinculados con la protección, promoción y garantía de derechos de las comunidades, pueblos y nacionalidades indígenas en el Ecuador:

CONSTITUCIÓN DEL ECUADOR

Como parte especializada en el cuidado de los intereses del pueblo, el accionar y poder del Estado ecuatoriano está supeditado a la Constitución, cuyo eje central gira entorno a los derechos instituidos, es decir, su más alto sentido es respetar y hacer respetar los derechos humanos, sin discriminación de ningún tipo, y en todos los ámbitos, en un régimen de desarrollo planteado por el Estado ecuatoriano, que asimismo, reconoce los derechos de la naturaleza.



En la normativa del 2008 los derechos reconocidos presentan una doble dimensión: la colectiva y la individual, cuya aplicación²³⁹ implica que cualquier persona o grupo de personas pueden proponer acciones constitucionales de manera directa.

En la Carta Magna, el Ecuador se define como un Estado constitucional de derecho y justicia social.

En el constitucionalismo se conjugan estado como estructura, derechos como fin y democracia como medio. Los derechos de las personas son, a la vez, límites del poder y vínculos. Límites porque ningún poder los puede violentar, aún si proviene de mayorías parlamentarias, y lo que se pretende es minimizar la posibilidad de violación de derechos; y vínculos porque los poderes de los estados están obligados a efectivizarlos, y lo que se procura es la maximización del ejercicio de los derechos (Santamaría, 2008: 22).

También, se define como un Estado democrático, soberano, independiente, unitario, intercultural, plurinacional y laico. Tanto la Interculturalidad como la plurinacionalidad son dos preceptos que retoman “una de las propuestas políticas más importantes de los pueblos indígenas planteadas desde hace tres décadas” (Maldonado y Jijón, 2011:191) y compromete reconocer la confluencia de pluri-culturas y la consecuente necesidad de un relacionamiento que favorezca la equidad y la valoración de la diversidad y el respeto a la diferencia, trazados como parte de un proyecto a alcanzar.

Asimismo, la Constitución ecuatoriana considera al idioma como uno de los principales elementos de su diversidad estableciendo que “el castellano es el idioma oficial [...]; el castellano, el kichwa y el shuar son idiomas oficiales de relación intercultural. Los demás idiomas ancestrales son de uso oficial para los pueblos indígenas en las zonas donde habitan y en los términos que fija la ley.”²⁴⁰ (Constitución 2008, Art.2). También, otro de los elementos contenidos es la ciudadanía, una condición que surge a partir del vínculo jurídico-político existente entre las personas que hayan nacido o se hayan naturalizado como ecuatorianas, sin perjuicio por su pertenencia a alguna de las nacionalidades que coexisten en el país. (Constitución 2008, Art.6). A ello se suma el derecho a una educación intercultural bilingüe desde la etapa formativa hasta los niveles de educación superior, misma que debe propender al desarrollo de capacidades y potencialidades individuales y colectivas de la población acorde a los principios, creencias y opciones pedagógicas (Constitución 2008, Arts. 26, 56).

En cuanto al aspecto cultural, el artículo 56 de la Constitución determina que “las comunidades, pueblos, y nacionalidades indígenas, el pueblo afroecuatoriano, el pueblo montubio y las comunas forman parte del Estado ecuatoriano, único e indivisible” (Constitución 2008); por tanto tienen derecho a decidir sobre su permanencia a una o varias comunidades; expresarse de forma cultural y artística diversa, en condiciones de dignidad; a la libertad estética; lo cual incluye los rituales, monumentos, sitios naturales, arqueológicos, y todos aquellos que constituyan un calor histórico para las comuni-

239 Como sostiene Miguel Carbonell, “el primer requisito para poder aplicar una Constitución es conocerla; estar al tanto de su contenido, sus significados, su alcance” (2012: 15).

240 Como se puede identificar se establecen tres niveles: uno referente a la lengua oficial, el segundo en relación con las lenguas oficiales de relación intercultural y un tercero referente a las lenguas oficiales a nivel local. De acuerdo a Luis Maldonado y Víctor Jijón, “Esta jerarquización lleva a confusiones porque no existe una definición de estas tres categorías y sus implicaciones, aunque es claro que las lenguas minoritarias de las nacionalidades indígenas son restringidas al lugar donde habitan, reduciéndolas a un uso doméstico, con las consecuencias que esto tiene” (Maldonado y Jijón, 2011: 191).

dades, pueblos y nacionalidades, sin ser objeto de racismo o cualquier tipo de discriminación, sea esta por “razones de nacionalidad, etnia, lugar de nacimiento, edad, sexo, identidad de género, identidad cultural, estado civil, idioma, religión, ideología, filiación política, pasado judicial, condición socioeconómica, condición migratoria, orientación sexual, estado de salud, portar VIH, discapacidad o diferencia física” u otras, conforme lo establecido en los artículos 56, 21 y 379 de la Carta Magna.

Además, de acuerdo al artículo 57, de la Constitución, establece que, en correspondencia con pactos, convenios, declaraciones y otros instrumentos internacionales de derechos humanos, el Estado reconoce y se compromete a garantizar los derechos colectivos de las comunas, comunidades, pueblos y nacionalidades indígenas a la soberanía sobre sus tierras:

[...] 4. Conservar la propiedad imprescriptible de sus tierras comunitarias, que serán inalienables, inembargables e indivisibles. Estas tierras estarán exentas del pago de tasas e impuestos. [...] 6. Participar en el uso, usufructo, administración y conservación de los recursos naturales renovables que se hallen en sus tierras. 7. La consulta previa, libre e informada, dentro de un plazo razonable, sobre planes y programas de prospección, explotación y comercialización de recursos no renovables que se encuentren en sus tierras y que puedan afectarles ambiental o culturalmente; participar en los beneficios que esos proyectos reporten y recibir indemnizaciones por los perjuicios sociales, culturales y ambientales que les causen. La consulta que deban realizar las autoridades competentes será obligatoria y oportuna. Si no se obtuviese el consentimiento de la comunidad consultada, se procederá conforme a la Constitución y la Ley. 8. Conservar y promover sus prácticas de manejo de la biodiversidad y de su entorno natural. El Estado establecerá y ejecutará programas, con la participación de la comunidad, para asegurar la conservación y utilización sustentable de la biodiversidad. 9. Conservar y desarrollar sus propias formas de convivencia y organización social, y de generación y ejercicio de la autoridad, en sus territorios legalmente reconocidos y tierras comunitarias de posesión ancestral²⁴¹. 10. Crear, desarrollar, aplicar y practicar su derecho propio o consuetudinario, que no podrá vulnerar derechos constitucionales, en particular de las mujeres, niñas, niños y adolescentes. 11. No ser desplazados de sus tierras ancestrales. 12. Mantener, proteger y desarrollar los conocimientos colectivos; sus ciencias, tecnologías y saberes ancestrales; los recursos genéticos que contienen la diversidad biológica y la agrobiodiversidad; sus medicinas y prácticas de medicina tradicional, con inclusión del derecho a recuperar, promover y proteger los lugares rituales y sagrados, así como plantas, animales, minerales y ecosistemas dentro de sus territorios; y el conocimiento de los recursos y propiedades de la fauna y la flora. Se prohíbe toda forma de apropiación sobre sus conocimientos, innovaciones y prácticas. [...] El Estado adoptará medidas para garantizar sus vidas, hacer respetar su autodeterminación²⁴² y voluntad de permanecer en aislamiento, y precautelar la observancia de sus derechos. La violación de estos derechos constituirá delito de etnocidio, que será tipificado por la ley. El Estado garantizará la aplicación de estos derechos colectivos sin discriminación alguna, en condiciones de igualdad y equidad entre mujeres y hombres (Constitución 2008, Art.57).

241 Desde una visión integral del mundo todos los derechos humanos son simultáneamente derechos de la naturaleza, porque el ser humano es un ser natural. Los pueblos sostienen sus territorios y sus bienes, en base a una relación cultural ancestral, que norma y orienta su relación con sus espacios físico-espirituales. (ANINP, 2013: 17).

242 Los sistemas de vida y la autodeterminación de las nacionalidades y pueblos en el marco de la plurinacionalidad, es una posibilidad de fortalecer prácticas y formas de producción propias, sustentables e inclusivas, que posibiliten la re-construcción de mundos socio-naturales alternativos a la modernización que excluye y contamina (...) La autodeterminación conlleva a la autogestión, expresada en la facultad de un pueblo para empoderarse y gestionar sus propios asuntos; es decir, desarrollar capacidades que le permitan gobernarse y administrarse libremente en el marco de su estatuto. (Agenda Nacional para la Igualdad de Nacionalidades y Pueblos, 2013: 17).



Como parte del pluralismo jurídico, la Constitución establece garantías al ejercicio de la justicia indígena, en virtud de lo cual determina que las funciones jurisdiccionales se realizarán sobre la base de sus tradiciones ancestrales y derecho propio, en su ámbito territorial, con la garantía de participación y decisión de las mujeres. Se reconoce la autonomía de las autoridades correspondientes y se expone que “El Estado garantizará que las decisiones de la jurisdicción indígena sean respetadas por las instituciones y autoridades públicas. Dichas decisiones estarán sujetas al control de constitucionalidad. La ley establecerá los mecanismos de coordinación y cooperación entre la jurisdicción indígena y la jurisdicción ordinaria” (Constitución 2008, Art.171).

En correspondencia, se establecen límites a las competencias de las juezas y jueces de paz, que son parte de la justicia ordinaria, dado que ésta no puede prevalecer sobre la justicia indígena. Se decreta que las juezas y jueces de paz deberán ser electos por su comunidad hasta que ésta decida su remoción; contar con su respeto y apoyo; utilizar mecanismos de conciliación, diálogo, entre otros, practicados por la comunidad para adoptar resoluciones; que no será necesario el patrocinio de abogada o abogado y que se garantizarán y respetarán los derechos instituidos en la norma (Constitución 2008, Art.189).

Finalmente, en cuanto a la comunicación, es reconocida como un derecho instituido al que todas las personas, de forma individual o colectiva pueden acceder:

1. Una comunicación libre, intercultural, incluyente, diversa y participativa, en todos los ámbitos de la interacción social, por cualquier medio y forma, en su propia lengua y con sus propios símbolos.
2. El acceso universal a las tecnologías de información y comunicación.
3. La creación de medios de comunicación social, y al acceso en igualdad de condiciones al uso de las frecuencias del espectro radioeléctrico para la gestión de estaciones de radio y televisión públicas, privadas y comunitarias, y a bandas libres para la explotación de redes inalámbricas.
4. El acceso y uso de todas las formas de comunicación visual, auditiva, sensorial y a otras que permitan la inclusión de personas con discapacidad.
5. Integrar los espacios de participación previstos en la Constitución en el campo de la comunicación (Constitución 2008, Art. 16, numeral 1).

LEY ORGÁNICA DE COMUNICACIÓN²⁴³

En la Ley Orgánica Reformativa a la Ley Orgánica de Comunicación, publicada el 20 de febrero de 2019 en el Registro Oficial No. 432, el Consejo de Regulación, Desarrollo y Promoción de la Información y Comunicación, fue reconocido como el organismo encargado de diseñar e implementar normativas y mecanismos que efectivicen las garantías vinculadas con el derechos a la comunicación. La ley Orgánica de Comunicación tiene como finalidad “desarrollar, proteger y regular, en el ámbito administrativo, el ejercicio de los derechos a la comunicación establecidos constitucionalmente” (LOC, 2013: Art. 1).

Esta norma contempla la necesidad de un régimen de legislación especializado para procurar el ejercicio de los derechos a una comunicación libre, intercultural, incluyente, diversa, participativa, en todos los ámbitos de la interacción social, por cualquier medio y forma, en su propia lengua y con sus

243 Ley Orgánica de Comunicación reformada en febrero de 2019.

propios símbolos, prohibiendo contenidos discriminatorios, de distinción o de exclusión de cualquier tipo (LOC, 2019: Art. 61). Además, la norma contempla que se promoverán políticas públicas para:

Garantizar la relación intercultural entre las comunas, comunidades, pueblos y nacionalidades; a fin de que éstas produzcan y difundan contenidos que reflejen su cosmovisión, cultura, tradiciones, conocimientos y saberes en su propia lengua con la finalidad de profundizar progresivamente una comunicación intercultural que valore y respete la diversidad que caracteriza al Estado ecuatoriano (LOC, 2019: Art. 14).

La normativa establece para el efecto, el deber de los medios de dedicar un 5% de su contenido comunicacional para difundir contenidos que expresen y reflejen la cosmovisión, tradiciones, cultura y saberes de los pueblos y nacionalidades indígenas, montubias y afroecuatorianas. A su vez, dispone que el Consejo de Regulación, Desarrollo y Promoción de la Información y Comunicación establezca los mecanismos y la reglamentación para el cumplimiento de la normativa (LOC, 2019: Art. 36).

En este ámbito, la ley contempla además, medidas de acción afirmativa y políticas públicas para la creación y el fortalecimiento del ecosistema de medios comunitarios, dirigidos y administrados por representantes de las organizaciones sociales, comunas, comunidades, pueblos y nacionalidades, históricamente discriminados. Para tal efecto, el Consejo de Regulación, Desarrollo y Promoción de la Información y Comunicación “elaborará un informe anual acerca de las acciones afirmativas y las medidas de política pública adoptadas por el Estado [...]” para alcanzar el fin propuesto (LOC, 2019: Art. 86).

LEY DE CULTURA

Publicada en Registro Oficial el 30 de diciembre de 2016 y compuesta por 173 artículos, establece la obligación del Estado de satisfacer los derechos económicos, sociales y culturales, indispensables para la dignidad y libre desarrollo de la personalidad. Se basa en una serie de principios, tales como: Igualdad real²⁴⁴; diversidad cultural²⁴⁵; interculturalidad²⁴⁶; Buen Vivir²⁴⁷; integralidad y la complementariedad del sector cultural²⁴⁸; identidad nacional²⁴⁹; soberanía cultural²⁵⁰; cultura viva comunitaria²⁵¹; prioridad²⁵² y Pro Cultura.²⁵³

244 Entendida como el ejercicio de los derechos culturales sin discriminación y que abarcan también acciones afirmativas.

245 Comprendida como el ejercicio de las personas de construir y mantener su propia identidad cultural, involucra decidir y expresar la pertenencia a una o varias comunidades culturales, a difundir las propias expresiones o tener acceso a diversas expresiones culturales

246 Que favorece el diálogo entre diversas culturas, pueblos y nacionalidades en todos los espacios y ámbitos de la sociedad

247 como promotor de una visión integral de la vida y entre otras cosas, el equilibrio con la naturaleza como ejes transversales de planificación y desarrollo

248 Como una interrelación amplia entre diversos sistemas y ámbitos.

249 Que se construye y afirma mediante un conjunto de interrelaciones culturales e históricas que promueven la cohesión en la diversidad y la unidad nacional;

250 Como ejercicio legítimo del fomento y la protección de la diversidad, producción cultural y creativa nacional, entre otros ante la amenaza que significa la circulación de contenidos hegemónicos.

251 concebida como las expresiones artísticas y culturales que surgen de las comunas, comunidades, pueblos y nacionalidades, a partir de su cotidianidad para potenciar y reconocer las identidades colectivas, el diálogo, la cooperación, la constitución de redes y la construcción comunitaria a través de la expresión de la cultura popular.

252 En virtud que las actividades, bienes y servicios culturales, como portadores de contenidos de carácter simbólico merecen un tratamiento especial.

253 Como un criterio para que, en caso de duda en la aplicación de la Ley, se interprete el sentido que más favorezca el ejercicio pleno de los derechos culturales y la libertad creativa de actores, gestores, pueblos y nacionalidades; y de la ciudadanía en general.



Dentro de esta Ley, son reconocidos como derechos culturales:

La identidad cultural; la protección de saberes ancestrales y diálogo intercultural; el uso y valoración de los idiomas ancestrales y lenguas de relación intercultural; la memoria social; la libertad de creación; el acceso a los bienes y servicios culturales y patrimoniales; la formación en artes, cultura y patrimonio; el uso, acceso y disfrute del espacio público; el entorno digital; los derechos de las personas extranjeras; los derechos culturales de las personas en situación de movilidad y el derecho a disponer de servicios culturales públicos²⁵⁴.

LEY ORGÁNICA DE EDUCACIÓN INTERCULTURAL

El cuerpo normativo, constituido por 144 artículos y otras disposiciones generales y transitorias, desarrolla y profundiza los derechos, obligaciones y garantías constitucionales en el ámbito educativo en el marco de la interculturalidad y la plurinacionalidad, y norma "el Sistema Nacional de Educación con una visión intercultural y plurinacional acorde con la diversidad geográfica, cultural y lingüística del país y con total respeto a los derechos de las comunidades, pueblos y nacionalidades" (Ley Orgánica Reformatoria de la Ley Orgánica de Educación Intercultural, 2021, Art. 1). Solo exceptúa del ámbito de su aplicación a la educación superior, que se rige por su propia normativa.

La norma establece que la educación es un derecho, deber ineludible e inexcusable del Estado, constituye un área prioritaria de la política pública y constituye una condición indispensable para el desarrollo y hace énfasis en que la educación debe promover el diálogo intercultural y que la dignidad, diversidad de las culturas en Ecuador, tradiciones, historias y aspiraciones deben estar evidenciadas en la educación.

En cuanto a la interculturalidad y plurinacionalidad se precisa lo siguiente:

La interculturalidad y plurinacionalidad garantizan el reconocimiento, respeto y recreación de las expresiones culturales de las diferentes nacionalidades, culturas y pueblos que conforman el Ecuador; así como sus saberes ancestrales, promoviendo la unidad en la diversidad, el diálogo intercultural y reconoce el derecho de todas las personas, comunas, comunidades, pueblos y nacionalidades a acceder a los servicios presenciales o virtuales y obras de la biblioteca escolar que se encuentre en su propia lengua y en los idiomas oficiales de relación intercultural" (Ley Orgánica Reformatoria de la Ley Orgánica de Educación Intercultural, 2021, Art. 2.2 letra b).

Adicionalmente, se reconocen los principios de identidades culturales, diversidad de lenguas, unicidad y apertura, y pertinencia, a través de los cuales se garantizan una formación educativa acorde a la realidad socio-cultural de los estudiantes; la visibilización y robustecimiento de su cultura respondiendo a las necesidades del entorno natural, social y cultural (Ley Orgánica Reformatoria de la Ley Orgánica de Educación Intercultural, 2021, Art. 2.2). Asimismo, la Ley contempla el desarrollo, la promoción y el fortalecimiento de la educación intercultural bilingüe (como instancia desconcentrada), así como de los idiomas de los pueblos y nacionalidades cuyo fin es el fortalecimiento de su identidad, lengua y cultura (Ley Orgánica Reformatoria de la Ley Orgánica de Educación Intercultural, 2021).

254 Se recomienda realizar una revisión pormenorizado de cada derecho, así como las garantías y preceptos sobre el Sistema Nacional, encargado de implementar mediante las entidades idóneas, las acciones de orden técnico, administrativo, financiero y legal correspondientes en la Ley. Disponible en: www.culturaypatrimonio.gob.ec/wp-content/uploads/downloads/2017/01/Ley-Organica-de-Cultura-APROBADA-Y-PUBLICADA.pdf

LEY ORGÁNICA DE SALUD²⁵⁵

Esta norma establece derechos y deberes de las personas y del Estado en relación con la salud. Al respecto, el artículo 7 señala que toda persona sin discriminación alguna tiene el derecho, entre otros, de ser debidamente informada sobre las alternativas para su tratamiento, costos, usos y efectos, antes y después de los procedimientos; “[...] los integrantes de los pueblos indígenas, de ser el caso, serán informados en su lengua materna (Ley Orgánica de Salud, 2012: Art. 7).

Respecto a la salud sexual y reproductiva, se determina que los integrantes del Sistema Nacional de Salud deberán promover y respetar el conocimiento y prácticas tradicionales de los pueblos indígenas y afroecuatorianos, esto involucra sus medicinas alternativas, el embarazo, parto y puerperio²⁵⁶, siempre y cuando no se comprometa la vida ni la integridad física y mental de las personas (Ley Orgánica de Salud, 2012: Art. 25).

Sobre las medicinas tradicionales y alternativas, la norma indica que:

La autoridad sanitaria nacional promoverá e impulsará el intercambio de conocimientos entre los distintos agentes de las medicinas tradicionales, fomentará procesos de investigación de sus recursos diagnósticos y terapéuticos en el marco de los principios establecidos en esta Ley, protegiendo los derechos colectivos de los pueblos indígenas y negros o afroecuatorianos (Ley Orgánica de Salud, 2012: Art. 25).

LEY ORGÁNICA DE PARTICIPACIÓN CIUDADANA

La participación ciudadana se encuentra instituida como un derecho que se ejercerá a través de los mecanismos de la democracia representativa, directa y comunitaria. Tanto la organización social como la participación ciudadana se rigen por los principios de igualdad, interculturalidad, plurinacionalidad, autonomía, deliberación pública, respeto a la diferencia, responsabilidad, corresponsabilidad, información y transparencia, pluralismo y solidaridad²⁵⁷.

Esta Ley tiene por objeto:

propiciar, fomentar y garantizar el ejercicio de los derechos de participación de las ciudadanas y los ciudadanos, colectivos, comunas, comunidades, pueblos y nacionalidades indígenas, pueblos afroecuatoriano y montubio, y demás formas de organización lícitas, de manera protagónica, en la toma de decisiones que corresponda, la organización colectiva autónoma y la vigencia de las formas de gestión pública con el concurso de la ciudadanía; instituir instancias, mecanismos, instrumentos y procedimientos de deliberación pública entre el Estado, en sus diferentes niveles de gobierno, y la sociedad, para el seguimiento de las políticas públicas y la prestación de servicios públicos; fortalecer el poder ciudadano y sus formas de expresión; y, sentar las bases para el funcionamiento de la democracia participativa, así como, de las iniciativas de rendición de cuentas y control social.

255 Ley vigente del suplemento del Registro Oficial No. 423, 22 de diciembre 2006, con su última reforma segundo suplemento del Registro Oficial 353, 23-X-2018.

256 Puerperio.- Período que transcurre desde el parto hasta que la mujer vuelve al estado ordinario anterior a la gestación (DRAE, 2017).

257 Se recomienda al lector o lectora revisar la adaptación de los principios, concordantes con la Constitución en la aplicación de las garantías establecidas para el ejercicio efectivo del derecho a la participación y organización social establecidas en la norma. Disponible en: www.oas.org/juridico/pdfs/mesicic4_ecu_org6.pdf



LEY ORGÁNICA DE SERVICIO PÚBLICO, LOSEP

Esta ley determina como competencia del Ministerio del Trabajo “diseñar la política pública de inclusión laboral para personas pertenecientes a pueblos y nacionalidades indígenas, afroecuatorianas y montubios; así como migrantes retornados” (LOSEP, 2016: Art. 51. L. k) Además se expone que la política de inclusión contemplada deberá tomar en consideración las aptitudes, conocimientos, profesión y “las demás que signe la Ley” para el puesto a proveer (LOSEP, 2016: Art. 51. L.L).

Asimismo, el Art. 3 considera que a la Justicia Indígena como parte de la administración pública es una de las funciones que forman parte de la administración pública y por tanto, organismos y dependencias vinculadas a ella, se inscribe en el campo de aplicación de la normativa.

CÓDIGO ORGÁNICO DE LA FUNCIÓN JUDICIAL

Se trata de una normativa judicial que contempla a las personas y colectividades como sujetos centrales de la actuación de las juezas, jueces, fiscales, defensoras y defensores públicos y demás servidores y servidoras judiciales, así como de las políticas que se emanen al respecto. Incorpora estándares internacionales de derechos humanos y de administración de justicia.

La normativa decreta relaciones entre la jurisdicción ordinaria y la indígena. Decreta, de forma concordante con el artículo 171 de la Constitución, que las autoridades de las comunidades, pueblos y nacionalidades indígenas ejercerán funciones jurisdiccionales, con base en sus tradiciones ancestrales y su derecho propio o consuetudinario, dentro de su ámbito territorial, con garantía de participación y decisión de las mujeres. Indica que las autoridades aplicarán normas y procedimientos propios para la solución de sus conflictos internos, y que éstos no serán contrarios a la Constitución ni a los derechos humanos reconocidos en instrumentos internacionales. Tampoco se podrá alegar derecho propio o consuetudinario para justificar o dejar de sancionar la violación de derechos de las mujeres (COFJ, 2009, Art.:343).

El artículo 344 de la norma determina la observancia de varios principios de la justicia intercultural para la actuación y decisiones de las juezas y jueces, fiscales, defensores y otros servidores judiciales, policías y demás funcionarias y funcionarios públicos. Entre ellos: se ha de tener en cuenta el derecho propio, costumbres y prácticas ancestrales de las personas y pueblos indígenas para garantizar el óptimo reconocimiento y realización plena de la diversidad cultural; se tomarán las medidas necesarias para garantizar la comprensión de las normas, procedimientos, y consecuencias jurídicas de lo decidido en el proceso en el que intervengan las personas y colectividades indígenas para garantizar la igualdad; se dispondrá, entre otras medidas, la intervención procesal de traductores, peritos antropólogos y especialistas en derecho indígena.

El mismo artículo cita el principio *Non bis in ídem*, según el cual “Lo actuado por las autoridades de la justicia indígena no podrá ser juzgado ni revisado por los jueces y juezas de la Función Judicial ni por autoridad administrativa alguna, en ningún estado de las causas puestas a su conocimiento, sin perjuicio del control constitucional” (COFJ, 2009, Art.:344). Además, se tomarán en cuenta las costumbres, prácticas ancestrales, normas y procedimientos de los pueblos y nacionalidades, comunas y comunidades indígenas para la aplicación de derechos (COFJ, 2009: Art.343). La entidad encargada

de determinar los recursos para la coordinación y cooperación entre la justicia ordinaria y la justicia indígena será el Consejo de la Judicatura (COFJ, 2009: Art.346).e

CÓDIGO ORGÁNICO INTEGRAL PENAL

Es un instrumento jurídico que fue reformado en febrero de 2021, define los delitos y establece sanciones. Dentro de sus aspectos más destacables está la tipificación, por primera vez, del femicidio como delito. Lo mismo ocurre con la discriminación. La normativa establece la prohibición de doble juzgamiento. De tal manera, ninguna persona podrá ser juzgada ni penada más de una vez por los mismos hechos y especifica al respecto, que los casos resueltos por la jurisdicción indígena son considerados de la misma manera²⁵⁸.

Para efectos de aplicación de las normas estipuladas en el Código, se identifica en condición de víctima a “Las comunidades, pueblos, nacionalidades y comunas indígenas en aquellas infracciones que afecten colectivamente a los miembros del grupo” (COIP, 2021. Art.441, numeral 8). Adicionalmente, cualquier infracción cometida en las comunidades indígenas, la justicia deberá proceder conforme lo disponen los parámetros legales ecuatorianos; así también, que “la justicia de paz no prevalecerá sobre la justicia indígena” (COIP, 2021: Art. 253. N° 4).

CÓDIGO ORGÁNICO DE ORGANIZACIÓN TERRITORIAL, COOTAD

Este Código determina la organización político administrativa del Estado ecuatoriano con el fin de garantizar su autonomía política, administrativa y financiera y “desarrolla un modelo de descentralización obligatoria y progresiva a través del sistema nacional de competencias, la institucionalidad responsable de su administración, las fuentes de financiamiento y la definición de políticas y mecanismos para compensar los desequilibrios en el desarrollo territorial” (COOTAD, 2010. Art. 1).

Dentro de los principios generales, la facultad normativa de la Ley determina, entre otros elementos, que “Las circunscripciones territoriales indígenas, afroecuatorianas y montubias asumirán las capacidades normativas que correspondan al nivel de gobierno en las que se enmarquen sin perjuicio de aquellas que le otorga la Constitución y la ley” (COOTAD, 2010. Art. 7).

Otro aspecto que desarrolla la normativa para el desarrollo del régimen del Buen Vivir tiene que ver con la conformación de los Gobiernos Autónomos Descentralizados²⁵⁹: “Cada circunscripción territorial tendrá un gobierno autónomo descentralizado para la promoción del desarrollo y la garantía del Buen Vivir, a través del ejercicio de sus competencias”²⁶⁰ (COOTAD, 2010. Art. 28). En el mismo artículo se especifica que “en las parroquias rurales, cantones y provincias podrán conformarse circunscripciones territoriales indígenas afroecuatorianas y montubias, de conformidad con la Constitución y la ley”.

258 Amplía que “La aplicación de sanciones administrativas o civiles derivadas de los mismos hechos que sean objeto de juzgamiento y sanción penal no constituye vulneración a este principio” (COIP, 2014. Art.9).

259 El artículo 46 de la norma establece mecanismos específicos para la elección de los representantes.

260 La sección segunda del Código alude al Consejo Municipal como el órgano de legislación y fiscalización del gobierno autónomo descentralizado municipal. Disponible en: http://www.oas.org/juridico/pdfs/mesicic4_ecu_org.pdf



PLAN PLURINACIONAL PARA ELIMINAR LA DISCRIMINACIÓN RACIAL Y LA EXCLUSIÓN ÉTNICA Y CULTURAL 2009-2012

El Plan se presenta como un instrumento operativo para guiar el cumplimiento de las normas, principios y derechos establecidos en la Constitución y para viabilizar el ejercicio de los que se encuentran consagrados en los instrumentos internacionales²⁶¹; con el objetivo de “eliminar las distintas formas y prácticas sistemáticas de discriminación racial y de exclusión étnica cultural para promover una ciudadanía plural, intercultural e inclusiva a través de las políticas públicas del Estado” (2010:37). Reseña la existencia del racismo y la discriminación como fenómenos históricos acompañados de una xenofobia invertida²⁶². A esto se suman los factores de exclusión y pobreza que han comportamientos de desconfianza, prejuicio, desprecio, desigualdad de las cuales han sido víctimas las culturas indígenas y afroecuatorianas. Para la consecución del fin establece como entidades responsables al Ministerio de Coordinación de Patrimonio y Relaciones Laborales, junto con las Secretarías de Comunicación y de Pueblos, Participación Ciudadana y Movimientos Sociales e invita a las y los ecuatorianos a participar y solicitar a las entidades correspondientes la rendición de cuentas sobre su cumplimiento.

Dentro de los principios que contempla se encuentran: El derecho de todos los seres humanos a la igualdad en la diferencia; el derecho de todos los ciudadanos/as a la no discriminación; la libertad cultural y la libre expresión de la identidad; la convivencia pacífica, intraétnica, interétnica e intercultural de todos los ecuatorianos/as; el goce de una vida plena y satisfactoria en correspondencia a los derechos humanos; la garantía de los derechos culturales, colectivos, del ambiente sano y de la naturaleza; la reparación y resarcimiento de las desigualdades en el acceso de derechos a las víctimas del racismo.

Cabe mencionar que dentro de los ámbitos institucionales se señala que los medios de comunicación son potentes actores sociales que pueden incidir en la construcción de las prácticas y las representaciones sociales, así como en los imaginarios elaborados alrededor de ciertos colectivos. También, cabe indicar que los ejes, programas y acciones consecuentes se centran en los ámbitos de la justicia y la legislación; la integralidad de los derechos; la educación, comunicación e información²⁶³; participación ciudadana y fortalecimiento institucional, así como en las relaciones internacionales; este último alienta al Estado ecuatoriano a cumplir con todos los compromisos adquiridos para eliminar la discriminación racial.

AGENDA NACIONAL PARA LA IGUALDAD DE NACIONALIDADES Y PUEBLOS 2013-2017

Anclada al Plan Nacional de Desarrollo, este instrumento de carácter técnico- político surge con el objetivo de servir a la planificación sectorial e intersectorial del Estado y establece como antecedentes

261 Entre ellos evoca, la Convención Internacional Contra Todas las Formas de Discriminación Racial; el Plan de Acción de la 111 Conferencia Mundial contra el Racismo, la Discriminación Racial, la Xenofobia y otras Formas Conexas de Intolerancia (Plan Plurinacional para Eliminar la Discriminación Racial y la Exclusión Étnica y Cultural, 2010).

262 Implica la desvalorización de la cultura nacional, frente a la idealización y sumisión hacia las culturas extranjeras como la europea.

263 Presenta entre otras acciones necesarias, generar un Programa de Formación a medios de comunicación y comunicadores que tiene como propósito “generar una cultura de respeto y valoración por la diversidad cultural en los medios de comunicación social [así como] combatir los prejuicios raciales en los medios de comunicación, en especial las representaciones estereotipadas y denigrantes hacia las nacionalidades y pueblos indígenas, montubio y afroecuatoriano” (Plan Plurinacional para Eliminar la Discriminación Racial y la Exclusión Étnica y Cultural, 2010: 47).

para su construcción la situación de explotación, discriminación y exclusión histórica de las nacionalidades indígenas, que junto con los pueblos afroecuatorianos y montubios, representan el 21% del total de la población ecuatoriana (ANINP, 2013:7).

Este diagnóstico sirvió de base para incorporar los planteamientos y demandas sociales de los pueblos, comunas, comunidades y nacionalidades indígenas, afroecuatoriana y montubias que construyeron la propuesta de refundación del Estado para que se abra paso a un proceso de transformación sobre una nueva matriz intercultural y plurinacional, en lugar de la eurocéntrica, monocultural que dieron como resultado un país fragmentado, excluyente, racista, xenófobo y altamente desigual.

La Agenda se encuentra anclada al Plan Nacional de Desarrollo y establece siete ejes que pretenden funcionar como directrices para el diagnóstico social, cultural, económico y político, éstos ejes son: Tierras y territorios; derechos colectivos; administración y acceso a la justicia; los derechos del Buen Vivir; los derechos económicos; los derechos de participación; comunicación e información y, finalmente; la plurinacionalidad y la interculturalidad²⁶⁴.

PLAN DE ACCIÓN CONTRA LA DISCRIMINACIÓN, EL RACISMO Y LA XENOFOBIA EN EL DISTRITO METROPOLITANO DE QUITO

En la Municipalidad de Quito se establecieron una serie de políticas públicas a favor de los pueblos y nacionalidades indígenas, afroecuatorianos y montubios, con la finalidad que este grupo, identificado como un sector vulnerable, y la ciudad en general, “quede libre de discriminación y violencia”, y así dejar a un lado las distinciones por razones de “etnia, clase, orientación sexual, género, situación migratoria, etc.”, procurando la justicia, equidad e inclusión social (Plan de acción contra la discriminación, el racismo y la xenofobia, 2018: 8-12).

El Plan fue propuesto debido a que se identificó que, en el caso de las poblaciones indígenas, en Quito, los históricos actos de discriminación y violencia continúan debido a factores como su origen, su idioma (kichwa), el mal pronunciamiento del castellano, su vestimenta propia, diferencias entre el mismo género, sexualización, (Plan de acción contra la discriminación, el racismo y la xenofobia, 2018: 31-33); entre otras, lo cual se visibilizó en la diferencia del trato que la población blanco-mestiza tiene para con los indígenas en comparación con pares; diferencias evidentes en varios ámbitos de la cotidianidad como la educación (principal espacio de discriminación), la salud, y otros en los cuales se “ve a los indígenas como sujetos extraños y fuera de lugar”, lo cual provoca “serios conflictos para que los indígenas puedan insertarse en la ciudad y reconocerse como ciudadanos en plenos derechos” (Plan de acción contra la discriminación, el racismo y la xenofobia, 2018: 33).

Las poblaciones indígenas y afrodescendientes reclamaron, tanto a la Municipalidad de Quito como al Estado en general, por abordar políticas que los folclorizan, es decir, que los toman en cuenta para determinados reconocimientos e involucramientos sociales de acuerdo a temas coyunturales, y no por

264 Se recomienda la lectura de cada uno de los ejes de la Agenda Nacional para la Igualdad de Pueblos y Nacionalidades (ANINP), que se encuentra disponible en www.planificacion.gob.ec/wp-content/uploads/downloads/2014/09/Agenda-Nacional-para-la-Igualdad-de-Nacionalidades-y-Pueblo.pdf



la necesidad de estas poblaciones por ser inmersas en todos los ámbitos y aspectos de la cotidianidad: económico-legislativo, político-social, educativo-cultural. A ello se suma la imagen negativa presentada sobre ellos en los medios de comunicación ante la ciudadanía. La imagen presentada en los medios de comunicación, en cuanto a los pueblos y nacionalidades indígenas, hacen referencia a sus fiestas y tradiciones ancestrales; y cuando no es así, son objeto de burla en los programas de “comedia”, además de la etereotipación y la despolitización, con lo cual se muestra una “asimetría estructural que impide que indígenas y afroecuatorianos sean incluidos en temas que los posicionen como actores sociales valiosos y constructivos” (Plan de acción contra la discriminación, el racismo y la xenofobia, 2018: 41-46).

En medio de este contexto, y en busca del respeto a los derechos humanos, a las diferencias sociales y culturales, la municipalidad de Quito, tomando como “modo paraguas” la Constitución de la República de 2008, la Declaración Universal de Derechos Humanos, y demás tratados internacionales, emprendió una serie de políticas públicas, resoluciones y ordenanzas que buscan la inclusión social de los pueblos y nacionalidades indígenas y afrodescendientes. Entre ellas figuran:

Ordenanza Metropolitana 057 (2015) que establece que cada unidad educativa municipal debe incluir un porcentaje mínimo del 10% de pueblos y nacionalidades indígenas, afrodescendientes y pueblo montubio entre sus estudiantes; [...] Resolución Metropolitana C148 (2017) en la que se declara al DMQ como territorio libre de toda forma de discriminación basada en la orientación sexual, identidad y expresión de género; Ordenanza Metropolitana 271 (2008) para garantizar, proteger y promocionar los derechos de las personas en situación de movilidad humana; Ordenanza Metropolitana 0249 (2008), que permite disminuir impuestos prediales por diez años para personas en movilidad humana que inviertan en construcción de su vivienda en el DMQ (Plan de acción contra la discriminación, el racismo y la xenofobia, 2018: 49).

A ello se suma la elaboración del Plan de acción contra todo acto de discriminación, racismo y xenofobia, elaborado por el Municipio de Quito, durante la administración del ex Alcalde, Mauricio Rodas, cuyos objetivos planteados son:

1. Contribuir a garantizar el derecho a la educación de las nacionalidades y pueblos indígenas y afroecuatoriano en el MDMQ.
2. Coadyuvar a garantizar el derecho al empleo de las nacionalidades y pueblos indígenas y afroecuatoriano en el MDMQ.
3. Apoyar a garantizar el derecho a la salud a las nacionalidades y pueblos indígenas y afroecuatoriano en el MDMQ.
4. Generar y difundir información cuantitativa y cualitativa de calidad relacionada a las nacionalidades y pueblos indígenas y afroecuatoriano en el MDMQ.
5. Fortalecer las capacidades institucionales de la municipalidad del MDMQ en relación a los grupos discriminados.
6. Contribuir a garantizar el derecho a la participación de los y las titulares de derecho de las organizaciones de las nacionalidades y pueblos indígenas, afroecuatoriano del MDMQ
7. Mejorar la vinculación de las organizaciones de las nacionalidades y pueblos indígenas y afroecuatoriano del MDMQ con la M DMQ18.
8. Sensibilizar a la población del MDMQ sobre discriminación, interculturalidad y la participación de las nacionalidades y pueblos indígenas y afroecuatoriano en la conformación de la ciudad de Quito (Plan de acción contra la discriminación, el racismo y la xenofobia, 2018: 86-87).

La ejecución del Plan está previsto para los años 2019-2024, durante la siguiente administración municipal, cuya dependencia clave para su ejecución será la Secretaría de Inclusión Social, que compren-

de dos instancias: la Dirección Metropolitana de Gestión de la Inclusión y la Dirección Metropolitana de Promoción de Derechos, en alianza con la Unidad Patronato Municipal San José y el Consejo Metropolitano de Protección de Derechos del Distrito Metropolitano de Quito (Plan de acción contra la discriminación, el racismo y la xenofobia, 2018: 88).

PLAN NACIONAL DE DESARROLLO 2017-2021 “TODA UNA VIDA”

El gobierno actual del Presidente, Lenín Moreno, luego de varios espacios de diálogos efectuados a nivel nacional, emprendió el denominado “Plan Nacional de Desarrollo”, el cual busca mejorar las condiciones de vida de los sectores más vulnerables de la sociedad, entre ellos niños, niñas, adolescentes, adultos mayores, personas con discapacidad; además de reafirmar y proteger la interculturalidad, plurinacionalidad. Asimismo, busca combatir y erradicar la desigualdad, discriminación y la violencia.

De acuerdo al artículo 280 de la Constitución de la República 2008, el Plan Nacional de Desarrollo es considerado como:

Art. 280: Plan Nacional de Desarrollo: Es el instrumento al que se sujetarán las políticas, programas y proyectos públicos; la programación y ejecución del presupuesto del Estado; y la inversión y la asignación de los recursos públicos; y coordinar las competencias exclusivas entre el Estado central y los gobiernos autónomos descentralizados. Su observancia será de carácter obligatorio para el sector público e indicativo para los demás sectores (Constitución de la República, 2008: 196)

Para ello, el Plan plantea acciones para la “protección, reafirmación y ejercicio pleno derechos” de los sectores vulnerables, entre ellos los pueblos y nacionalidades indígenas, afroecuatorianos y montubios (Plan Nacional de Desarrollo, 2017: 36). Entre las acciones figuran la reducción de los índices de pobreza, de la exclusión social, del desempleo (aspectos que se extienden a grupos históricamente marginados) en los pueblos y nacionalidades indígenas, montubias y afrodescendientes; así como en las personas en situación de movilidad humana. Además de mejorar las condiciones (inadecuadas) de trabajo, especialmente en las áreas rurales, donde “la población indígena y las provincias de la Amazonía superan el 70%”; mejorar la brecha laboral que se manifiesta con una inequitativa remuneración entre hombres y mujeres; “por lo tanto, las políticas deben complementarse con incentivos al sector productivo, que promuevan la generación de empleo en el área rural, en la Amazonía, para los jóvenes, indígenas y montubios”. Asimismo, se busca mejorar la prestación de servicios básicos y sociales prestando especial atención a los temas de “[...] salud intercultural y modelo educativo, capaz de garantizar la educación intercultural bilingüe y la etnoeducación [...]”, tomando en cuenta que Ecuador es un país intercultural y plurinacional (Plan Nacional de Desarrollo, 2017: 50-60).

En lo que respecta a las políticas de acción del Plan Nacional de Desarrollo, prestando principal énfasis en el desarrollo de los pueblos y nacionalidades indígenas, montubios y afrodescendientes, se plantea:

Salvaguardar los territorios ancestrales y el patrimonio intangible, el fortalecimiento organizativo comunitario, las visiones de desarrollo propio y la sostenibilidad de sus recursos, y proteger la vida y autodeterminación de los pueblos indígenas en aislamiento voluntario (Plan Nacional de Desarrollo, 2017: 63).



Por su parte, las metas propuestas en el Plan Nacional de Desarrollo, entre otras, son:

[...] Mejorar los servicios públicos de educación con enfoque intercultural: lograr que la proporción de estudiantes en 3ro de Bachillerato (final de educación secundaria) auto identificados como indígenas, superen el nivel mínimo de competencia en la materia de Lengua y Literatura, desde 67,9% a un mínimo de 70% a 2021. [...] Mejorar los servicios públicos de educación con enfoque intercultural: lograr que la proporción de estudiantes en 3ro de Bachillerato (final de educación secundaria) auto identificados como indígenas, superen el nivel mínimo de competencia en la materia de Matemáticas desde 56,20% a un mínimo de 60% a 2021. [...] Erradicar la discriminación por género, etnia y situación de movilidad: erradicar el porcentaje de personas indígenas, afros y montubios que afirman ser objeto de discriminación a 2021. Incrementar la tasa neta de matrícula de personas por auto-identificación étnica (indígenas, afroecuatorianos y montubios) con acceso a educación superior a 2021 (Plan Nacional de Desarrollo, 2017: 63).

Finalmente, cabe destacar que en el Plan Nacional de Desarrollo busca construir una sociedad más justa, solidaria, equitativa, disminuyendo las barreras sociales que se transforman en condiciones de desigualdad social, mismas que generan situaciones de riesgo para los grupos sociales vulnerables debido a que la accesibilidad a sus derechos, así como a los recursos que el Estado debe otorgar son un limitante para afrontarlos. El fin último es construir una sociedad de respeto y dignidad, erradicando toda forma de violencia y discriminación que difieren según la situación socioeconómica, el sexo, la presencia de discapacidad, la edad y otros factores diferenciales (Plan Nacional de Desarrollo, 2017: 62).

7.4.2 Normativa internacional de protección de derechos de los pueblos indígenas

Los instrumentos internacionales de protección de derechos humanos surgen a raíz de las experiencias de injusticia, discriminación, violencia y vulneraciones vividas durante la Segunda Guerra Mundial y la consecuente acción de la sociedad civil y de los pueblos que lucharon por limitar el poder de los Estados. Estos hechos provocaron, por una parte, la creación de normativas internacionales de protección en el ámbito internacional (Sistema de Protección Universal de Naciones Unidas) y en los ámbitos regionales (Sistemas Regionales de Protección – Interamericano, en nuestro caso) y el proveniente de la Comunidad Andina de Naciones, CAN, con sus organismos principales.

Por otra parte, propiciaron el incremento de acciones como la celebración de los Decenios Internacionales de las Poblaciones Indígenas del Mundo que inician tras la Conferencia Mundial de Derechos Humanos celebrada en Viena en 1993, hito en la historia de las Naciones Unidas en la cual se recomendó a la Asamblea de esta entidad proclamar un decenio internacional que “comprenda programas orientados a la acción definidos de común acuerdo con las poblaciones indígenas [que establezca] un fondo fiduciario voluntario [así como] la creación de un foro permanente para las poblaciones indígenas en el sistema de las Naciones Unidas” (Oficina del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos, 2013: párrafo 32).

El Primer Decenio tuvo lugar entre 1995 y 2004, fue proclamado el 21 de diciembre de 1993 por la Asamblea General de las Naciones Unidas, mediante resolución 48/163, tuvo como meta principal “el fortalecimiento de la cooperación internacional para la solución de los problemas con que se enfrentan los pueblos indígenas en esferas como los derechos humanos, el medio ambiente, el desarrollo, la educación y la salud” (ONU, 1996-2017) y amparó como lema “la colaboración como acción”. Para su fin,

la Asamblea estableció un fondo de contribuciones para el financiamiento de proyectos y programas para llevar a cabo los objetivos planteados. El programa de actividades se aprobó el 21 de diciembre de 1995.

Más adelante, la Asamblea proclamó el Segundo Decenio (2005-2015) en resolución 59/147 el 20 de diciembre de 2004 con el objetivo de continuar fortaleciendo la cooperación internacional. Mantuvo para su fin cinco objetivos esenciales vinculados con: la no discriminación e inclusión de pueblos indígenas; el fomento de una participación efectiva de los pueblos en decisiones que afecten directamente sus estilos de vida, tierras tradicionales, integridad cultural, entre otros; la redefinición de políticas de desarrollo con enfoque de equidad y con pertinencia cultural, el respeto a la diversidad cultural y lingüística; la adopción de políticas, programas, proyectos y presupuestos para su desarrollo, con énfasis en mujeres, niños y jóvenes indígenas; la creación de mecanismos de supervisión de la aplicación de los marcos jurídicos, normativos y operacionales.

Durante estos dos decenios, la colaboración entre las Naciones Unidas y los pueblos indígenas ha registrado importantes progresos, con el establecimiento del Relator Especial sobre los derechos de los pueblos indígenas, el Mecanismo de Expertos sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas y el Foro Permanente para las Cuestiones Indígenas. En 2007, la Asamblea General aprobó la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, en la que se establecen unas normas mínimas para la supervivencia, la dignidad y el bienestar de los pueblos indígenas del mundo (ONU, 2014).

Según la Oficina del Alto Comisionado de las Naciones Unidas, el pueblo indígena se ha perfilado en las últimas tres décadas “como destacado componente del derecho y las políticas internacionales gracias a un movimiento impulsado a escala nacional, regional e internacional por pueblos indígenas, la sociedad civil, mecanismos internacionales y Estados” (2013:1); luego de años de haberles sido negados sus derechos civiles, políticos, económicos, sociales y culturales.

En el caso particular de Ecuador, dado que su Constitución, se encuentra inscrita dentro de la corriente monista “llamada así por su tesis de que ambos tipos de norma, la interna y la internacional, configuran un solo orden jurídico integrado” (Pásara, 2008: 31), las normas de origen internacional, “al ser suscritas, aprobadas y ratificadas, pasan a ser parte del derecho interno, en virtud de un mandato constitucional expreso”²⁶⁵ (Pásara, 2008: 31). En este sentido, el Estado ecuatoriano guarda obligaciones reguladas a nivel internacional, por tanto su incumplimiento implica una violación del Derecho Internacional. A continuación presentaremos las más relevantes en lo que a protección de derechos de los pueblos indígenas se refiere:

Declaración Universal de Derechos Humanos.- identificada como la primera expresión mundial de derechos, de la cual derivan las demás normas y mecanismos a nivel internacional, fue aprobada el

265 El artículo décimo de la Constitución reconoce el mismo valor a la norma interna e internacional: “Las personas, comunidades, pueblos, nacionalidades y colectivos son titulares y gozarán de los derechos garantizados en la Constitución y en los instrumentos internacionales” (Constitución, 2008: Art. 10).



10 de diciembre de 1948. En el documento resultante, se recogen los treinta derechos universalmente reconocidos sobre la base de la igualdad de derechos y libertades sin distinción de ningún tipo²⁶⁶.

La Declaración, rechaza las formas de sometimiento como la esclavitud, la servidumbre, la tortura u otras formas de tratos crueles.

Convenio N°169 de la Organización Internacional del Trabajo.- se deriva del Convenio 107, adoptado en 1957 para la protección e integración de las poblaciones indígenas del mundo. 30 años más tarde se amplía este primer Convenio y surge el Convenio N°169 que entra en vigor en 1991, “se refiere, entre otras cosas, al derecho a la posesión de las tierras que ocupan tradicionalmente los pueblos indígenas, el reconocimiento de sus valores sociales y religiosos, el derecho consuetudinario, el derecho a los servicios de salud y el derecho a beneficiarse de la igualdad de las condiciones de empleo” (Stavenhagen, 2007: 17). Fue ratificado por el Estado ecuatoriano el 15 de mayo de 1998 y se encuentra en vigor hasta la fecha (OIT, 1996-2016).

Convención Internacional sobre la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación Racial.- entró en vigor el 4 de enero de 1969, ésta proporciona un marco que los pueblos indígenas pueden utilizar para exigir a los Estados adoptar las medidas pertinentes en caso de discriminación racial. Para sus fines, se ha creado el Comité para la Eliminación de la Discriminación Racial de las Naciones Unidas como órgano de vigilancia. En su tarea se encuentra elaborar exámenes periódicos a los Estados y formular recomendaciones sobre su actuación, prácticas, cambios y mejora en las mismas.

Por su parte, el artículo 2 establece varias de las responsabilidades que los Estados parte se comprometen a cumplir en virtud de eliminar la discriminación, entre ellas: a) no incurrir en ningún acto o práctica de discriminación racial contra personas, grupo de personas o instituciones; b) no fomentar o defender la discriminación racial practicada por cualquier persona u organizaciones; c) revisar las políticas gubernamentales y/o derogar leyes que creen o perpetúen la discriminación racial; y d) prohibir y cesar la discriminación racial practicada por personas o grupos u organizaciones (Oficina del Alto Comisionado de Derechos Humanos, 1965: Art.2).

Por su parte, el artículo 6 trata el tema de la reparación por daños causados debido a la discriminación, mientras que el artículo 7 hace hincapié en la necesidad de adoptar medidas en todas las esferas de la vida social. Al respecto señala:

Los Estados partes se comprometen a tomar medidas inmediatas y eficaces, especialmente en las esferas de la enseñanza, la educación, la cultura y la información, para combatir los prejuicios que conduzcan a la discriminación racial y para promover la comprensión, la tolerancia y la amistad entre las naciones y los diversos grupos raciales o étnicos, así como para propagar los propósitos y principios de la Carta de las Naciones Unidas, de la Declaración Universal de Derechos Humanos, de la Declaración de las Naciones Unidas sobre la eliminación de todas las formas de discriminación racial y de la presente Convención (Oficina del Alto Comisionado de Derechos Humanos, 1965: Art.7).

266 El artículo 2 expresa “Toda persona tiene los derechos y libertades proclamados en esta Declaración, sin distinción alguna de raza, color, sexo, idioma, religión, opinión política o de cualquier otra índole, origen nacional o social, posición económica, nacimiento o cualquier otra condición” (OONU, 2015:6).

Convención sobre la Diversidad Biológica.- es un tratado internacional jurídicamente vinculante para el Estado ecuatoriano, que ratificó su adhesión el 23 de febrero de 1993²⁶⁷. Tiene su origen en la Conferencia de las Naciones Unidas sobre Medio Ambiente y Desarrollo, llamada también como Cumbre de la Tierra (Río de Janeiro, 1992) en virtud que la diversidad biológica en todos los niveles: especies, ecosistemas, recursos genéticos; entre otros, son de interés común para toda la humanidad. Planteó como objetivo general promover las medidas necesarias para un futuro sostenible y tres objetivos principales, vinculados con la conservación de la diversidad biológica, la utilización sostenible de sus componentes y la participación equitativa en los beneficios que se deriven de la utilización de recursos genéticos.

Declaración y Programa de Acción de Viena.- fue aprobada por la Conferencia Mundial de Derechos Humanos en junio de 1993 y supuso la culminación de un largo proceso de examen y deliberaciones sobre la situación de los mecanismos de derechos humanos en el mundo, a la vez, señaló “el comienzo de un esfuerzo renovado por fortalecer e impulsar la aplicación del marco de instrumentos de derechos humanos que se han ido formulando laboriosamente sobre la base de la Declaración Universal de Derechos Humanos desde 1948” (ONU, 1996-2107).

Entre sus elementos más destacados se encuentran: declarar 1993 como el Año Internacional de las Poblaciones Indígenas para promover el respeto y valor de la diversidad de las culturas e identidades; reafirmar el compromiso de la comunidad internacional para velar por el ejercicio de los derechos de esta población; reconocer la dignidad intrínseca y la incomparable colaboración de las poblaciones indígenas en el desarrollo y pluralismo de la sociedad; instar a los Estados a tomar medidas positivas concertadas sobre la base de la igualdad y no discriminación; así como a garantizar de forma total la libre participación de las poblaciones indígenas en cuestiones que les conciernen para el efectivo respecto protección y promoción de sus derechos.

Declaración y Programa de Acción de Durban.- fue proclamada en la Conferencia Mundial contra el Racismo, la Discriminación Racial, la Xenofobia y las Formas Conexas de Intolerancia, celebrada del 31 de agosto al 8 de septiembre de 2001. El Programa de Acción observa que los pueblos indígenas han sido víctimas del colonialismo, esclavitud y trata de esclavos, especialmente la trata transatlántica como principales fuentes y manifestaciones de racismo. También expresa la preocupación de la comunidad internacional porque en algunos Estados las estructuras políticas y jurídicas no corresponden con las características pluriculturales y plurilingües de la población como otro de los factores que perpetúan la discriminación y exclusión de los pueblos. A su vez, reconoce que los derechos de los pueblos van de la mano con la soberanía y la integridad territorial de los Estados. De forma conexa, el párrafo 124 del texto insta a los Estados a adoptar medidas adecuadas para garantizar que las personas pertenecientes a minorías nacionales o étnicas, lingüísticas y religiosas tengan acceso a la educación y a aprender su propia lengua sin discriminación alguna.

Otra de las preocupaciones enunciadas en el texto son las formas y manifestaciones contemporáneas de racismo y xenofobia a través de las modernas tecnologías de la comunicación. De forma paralela, el párrafo 88 reconoce que los medios de comunicación “deben representar la diversidad de la sociedad

267 Para mayores detalles de todos los Estados partes se recomienda visitar el siguiente sitio: http://www.wipo.int/wipolex/es/other_treaties/parties.jsp?treaty_id=254&group_id=22



multicultural y desempeñar su función en la lucha contra el racismo, la discriminación racial, la xenofobia y las formas conexas de intolerancia” (párr. 88). A través de su párrafo 43:

Alienta a los medios de comunicación a que promuevan el acceso igual y la participación de los romaníes, los gitanos, los sintis y los nómadas en los medios de información y a que los protejan de informaciones racistas, estereotipadas y discriminatorias e insta a los Estados a que faciliten los esfuerzos de los medios de comunicación al respecto.

En estrecha sintonía, el párrafo 86 exhorta a los Estados a promover medidas para desalentar y contrarrestar las ideologías violentas, neofascistas, sentimientos xenófobos; entre otros, a través de varias esferas como la educación, los deportes, la academia y los medios de comunicación. En correspondencia y respecto al papel de los medios, la publicidad y el uso de las nuevas tecnologías expone:

89. Tomamos nota con pesar de que algunos medios de comunicación, al promover imágenes falsas y estereotipos negativos de grupos y personas vulnerables, en particular migrantes y refugiados, han contribuido a la difusión de sentimientos racistas y xenófobos entre el público y, en algunos casos, han alentado la violencia por parte de individuos y grupos racistas; 91. Expresamos nuestra profunda preocupación por el uso de las nuevas tecnologías de la información, como Internet, con fines contrarios al respeto de los valores humanos, la igualdad, la no discriminación, el respeto por los demás y la tolerancia, en particular para propagar el racismo, el odio racial, la xenofobia, la discriminación racial y las formas conexas de intolerancia, y, sobre todo, por la posibilidad de que los niños y los jóvenes que tienen acceso a esa información se vean negativamente influidos por ella; 94. Reafirmamos que la estigmatización de las personas de diferentes orígenes mediante actos u omisiones de las autoridades públicas, las instituciones, los medios de información, los partidos políticos o las organizaciones nacionales o locales no sólo es un acto de discriminación racial, sino que además puede incitar a la repetición de tales actos, resultando así en la creación de un círculo vicioso que refuerza las actitudes y los prejuicios racistas, y que debe condenarse.

Considerando que este instrumento es quizá el que más observaciones ha elaborado respecto al papel de los medios de comunicación, entre ellos la publicidad y, de la mano de las nuevas tecnologías de la información y comunicación, ha hecho hincapié también, en su rol como importantes agentes o plataformas para propiciar cambios en los de patrones socioculturales sobre los cuales se han asentado la discriminación, el racismo, la xenofobia y otras formas conexas de intolerancia. Bajo este marco, expone:

90. Reconocemos la contribución positiva que el ejercicio del derecho a la libertad de expresión, en particular por los medios de comunicación y las nuevas tecnologías, incluida Internet, y el pleno respeto de la libertad de buscar, recibir y comunicar información pueden hacer a la lucha contra el racismo, la discriminación racial, la xenofobia y las formas conexas de intolerancia. Reiteramos la necesidad de respetar la independencia de la prensa y la autonomía de los medios de comunicación a este respecto; 92. Reconocemos también la necesidad de promover la utilización de nuevas tecnologías de la información y las comunicaciones, particularmente Internet, para contribuir a la lucha contra el racismo, la discriminación racial, la xenofobia y las formas conexas de intolerancia; las nuevas tecnologías pueden ayudar a promover la tolerancia y el respeto de la dignidad humana, así como los principios de la igualdad y la no discriminación; 93. Afirmamos que todos los Estados deberían reconocer la importancia de los medios de información de la comunidad que permiten expresarse a las víctimas del racismo, la discriminación racial, la xenofobia y las formas conexas de intolerancia.

Cabe indicar que la sección cuarta de la norma aborda de manera amplia la “Información, comunicaciones y medios de difusión, incluidas las nuevas tecnologías”, en la cual se tratan los tópicos antes mencionados y además, la posibilidad de aumentar y velar por el acceso a las nuevas tecnologías de la comunicación, sin discriminación, para facilitar, entre otros elementos, la educación, procesos de sensibilización, el respeto a los derechos y el valor de la diversidad cultural.

A su vez, destaca la necesidad que los Estados alienten al sector privado a promover un código de conducta o de autorregulación de prácticas y políticas a través de los medios de comunicación, inclusive las publicaciones impresas y los medios electrónicos, Internet y la publicidad, con el fin de:

- a) Luchar contra el racismo, la discriminación racial, la xenofobia y las formas conexas de intolerancia; b) Promover una representación justa, equilibrada y equitativa de la diversidad de sus sociedades, así como garantizar que esa diversidad se refleje en su personal; c) Luchar contra la proliferación de ideas de superioridad racial y la justificación del odio racial y de toda forma de discriminación; d) Promover el respeto, la tolerancia y la comprensión entre todas las personas, pueblos, naciones y civilizaciones, por ejemplo apoyando las campañas de sensibilización de la opinión pública; e) Evitar toda clase de estereotipos, y en particular la promoción de falsas imágenes de los migrantes, incluidos los trabajadores migrantes y refugiados, a fin de prevenir la difusión de sentimientos xenófobos entre el público y de fomentar una representación objetiva y equilibrada de las personas, los acontecimientos y la historia (ONU, 2001: párr. 144).

Declaración Universal de la UNESCO sobre la Diversidad Cultural.- fue aprobada el 2 de noviembre de 2001, reafirmando que la cultura debe ser considerada el conjunto de los rasgos distintivos espirituales y materiales, intelectuales y afectivos que caracterizan a una sociedad o a un grupo social, que ésta abarca los modos de vida, los sistemas de valores, las creencias, tradiciones; entre otros. Expone que el respeto a la diversidad cultural son de los mejores agentes de paz y seguridad internacionales cuando existe diálogo, entendimiento, cooperación y clima de confianza; considerando el procesos de mundialización y la expansión de las tecnologías de la información y comunicación tiene la capacidad de crear condiciones favorables para un diálogo renovado entre las culturas, a la vez que representa un reto.

En el texto se expone además, que una de las garantías de la diversidad cultural involucra que:

Al tiempo que se garantiza la libre circulación de las ideas mediante la palabra y la imagen, hay que velar porque todas las culturas puedan expresarse y darse a conocer. La libertad de expresión, el pluralismo de los medios de comunicación, el plurilingüismo, la igualdad de acceso a las expresiones artísticas, al saber científico y tecnológico -comprendida su presentación en forma electrónica- y la posibilidad, para todas las culturas, de estar presentes en los medios de expresión y de difusión, son los garantes de la diversidad cultural (UNESCO, 2004: Art. 6).

A la vez, este instrumento presenta en el Anexo II una serie de orientaciones para que los Estados tomen las medidas apropiadas para difundir, fomentar y cooperar en la realización de los objetivos fijados, entre ellos:

9. Fomentar la alfabetización digital y acrecentar el dominio de las nuevas tecnologías de la información y de la comunicación, que deben considerarse al mismo tiempo disciplinas de enseñanza e instrumentos pedagógicos capaces de reforzar la eficacia de los servicios educativos; 10. Promover

la diversidad lingüística en el ciberespacio y fomentar el acceso gratuito y universal, mediante las redes mundiales, a toda la información que pertenezca al dominio público; 12. Estimular la producción, la salvaguardia y la difusión de contenidos diversificados en los medios de comunicación y las redes mundiales de información y, con este fin, promover la función de los servicios públicos de radiodifusión y de televisión en la elaboración de producciones audiovisuales de calidad, favoreciendo en particular el establecimiento de mecanismos de cooperación que faciliten la difusión de las mismas (UNESCO, 2004).

Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos y nacionalidades indígenas.- fue aprobada el 13 de septiembre de 2007 por la Asamblea General de las Naciones Unidas con 144 votos a favor, entre ellos el de Ecuador, 11 abstenciones y 4 votos en contra. En el instrumento figuran normas mínimas respecto al reconocimiento, protección y promoción de derechos para los pueblos indígenas y reafirma que en el ejercicio de sus derechos, los pueblos indígenas deben estar libres de toda forma de discriminación. En este sentido, “orienta normalmente a los Estados y los pueblos indígenas en la elaboración de las leyes y políticas que repercuten en estos pueblos, en concreto en el establecimiento de medios para atender mejor las reclamaciones que presentan” (Oficina del Alto Comisionado de las Naciones Unidas, 2013: 4).

La normativa aborda, a la libre determinación de los pueblos que tiene que ver con su organización política, económica, social y la administración de sus propias instituciones; así como a la toma de decisiones que les afecten a la elección de sus representantes, a participar activamente en la elaboración de los programas de salud, educación, vivienda, seguridad social, entre otros. Además de “[...] promover, desarrollar y mantener sus estructuras institucionales y sus propias costumbres, espiritualidad, tradiciones, procedimientos, prácticas y, cuando existan, costumbres o sistemas jurídicos, de conformidad con las normas internacionales de derechos humanos”²⁶⁸ (Oficina del Alto Comisionado de las Naciones Unidas, 2013: 34). Asimismo, tienen derecho a las tierras y territorios y a no ser desplazados de los mismos a la fuerza o sin previo consentimiento libre e informado, tampoco, de no existir un acuerdo previo sobre una indemnización justa y equitativa y, siempre que sea posible, la opción del regreso²⁶⁹.

268 El Mecanismo de expertos de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas llevó a cabo un estudio pormenorizado de los pueblos indígenas y su derecho a participar en la adopción de decisiones, de 2009 a 2011, y el Relator Especial sobre los derechos de los pueblos indígenas preparó informes sobre cuestiones temáticas y países concretos centrados en los derechos de participación de estos pueblos. La labor del Mecanismo de expertos y del Relator Especial amplía la jurisprudencia sobre el tema que van generando, por ejemplo, el Comité de Derechos Humanos, la Corte Interamericana de Derechos Humanos y la Comisión Interamericana de Derechos Humanos. En el marco de este entendimiento progresivo de los derechos de los pueblos indígenas surge sistemáticamente el tema de la necesidad de recabar su consentimiento para realizar actividades que tengan efectos apreciables en ellos y en sus tierras, territorios y recursos (Oficina del Alto Comisionado de las Naciones Unidas, 2013: 6).

269 Sobre este derecho, se recomienda revisar además el artículo 25 que aborda su derecho a mantener y fortalecer su propia relación espiritual con las tierras, territorios, aguas, mares costeros y otros recursos que tradicionalmente han poseído u ocupado y utilizado, así como a asumir sus responsabilidades para beneficio de las generaciones venideras; el artículo 26 que por una parte, resalta su derecho a la posesión de tierras, territorios y recursos que tradicionalmente les han pertenecido, sea que hayan ocupado, utilizado o adquirido y que por otra parte, señala el deber de los Estados de asegurar el reconocimiento y protección jurídica de esas tierras, territorios y recursos en concordancia con el respeto a sus costumbres, tradiciones y sistemas de tenencia de tierra; el artículo 27 que amplía elementos del artículo 26; el artículo 29 que trata su derecho a la conservación y protección del medio ambiente y de la capacidad productiva de sus tierras, territorios y recursos; el artículo 28 que expone sus derechos a la reparación y restitución o cuando ello no sea posible, a una indemnización justa y equitativa de tierras, territorios o recursos que hayan sido confiscado, tomados, ocupados, utilizados o dañados sin su consentimiento libre, previo e informado; el artículo 30, que prohíbe el desarrollo de actividades militares en sus tierras y territorios; así como el artículo 32 que establece su derecho a determinar y elaborar sus prioridades y estrategias para el desarrollo y utilización de sus tierras, territorios y recursos.

Declaración Americana sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas.- fue aprobada el 14 de junio de 2016 y alude directamente a los Estados Miembros de la Organización de Estados Americanos, OEA, entre los cuales se encuentra Ecuador. Este instrumento reconoce que los pueblos indígenas son de fundamental trascendencia histórica para las Américas; así también, su inmensa contribución al desarrollo social, a la pluralidad y diversidad cultural. En virtud de tales aspectos, el instrumento enfatiza en el compromiso de los Estados parte para procurar su bienestar económico y social, así como su obligación de respetar sus derechos e identidad.

El documento se encuentra dividido en seis secciones. En la sección tercera se expone la identidad cultural. En ella se amplían las nociones sobre el derecho de los pueblos indígenas a su propia identidad e integridad cultural; a la reparación y restitución en caso de privación de sus bienes culturales, intelectuales, religiosos y espirituales; a que se reconozcan todas sus formas de vida, cosmovisiones, espiritualidad, usos y costumbres, normas y tradiciones, formas de organización social, económica y política, formas de transmisión del conocimiento, instituciones, prácticas, creencias, valores, indumentaria y lenguas, entre otros.

En lo que respecta a la comunicación, cabe indicar que en el artículo XIV de la misma sección, se tratan los sistemas de conocimientos, lenguaje y comunicación, sobre los cuales se indica que:

[...] 3. Los pueblos indígenas, tienen derecho a promover y desarrollar todos sus sistemas y medios de comunicación, incluidos sus propios programas de radio y televisión, y acceder en pie de igualdad a todos los demás medios de comunicación e información. Los Estados tomarán medidas para promover la transmisión de programas de radio y televisión en lengua indígena, particularmente en regiones de presencia indígena. Los Estados apoyarán y facilitarán la creación de radioemisoras y televisoras indígenas, así como otros medios de información y comunicación. [...] 5. Los Estados promoverán relaciones interculturales armónicas, asegurando en los sistemas educativos estatales currículo con contenidos que reflejen la naturaleza pluricultural y multilingüe de sus sociedades y que impulsen el respeto y el conocimiento de las diversas culturas indígenas. Los Estados, en conjunto con los pueblos indígenas, impulsarán la educación intercultural que refleje las cosmovisiones, historias, lenguas, conocimientos, valores, culturas, prácticas y formas de vida de dichos pueblos. (OEA, 2016: Art. XIV).

En las demás secciones se plantean los derechos relativos a la asociación, reunión, libertad de expresión y pensamiento; a la autonomía o al autogobierno; a la jurisdicción indígena; los derechos económicos, sociales y de propiedad en relación con las formas tradicionales de propiedad y supervivencia cultural; su derecho a tierras, territorios y recursos; al aislamiento voluntario; así como la responsabilidad de los Estados y mecanismos para hacer efectivas sus actuaciones.

Carta Andina para la Promoción y Protección de los Derechos Humanos.- se trata de un documento aprobado y firmada por los Estados de Bolivia, Colombia, Ecuador, Perú y Venezuela, el 26 de julio de 2002. Contiene 96 artículos que han sido agrupados en quince partes en donde se exponen: principios generales; discriminación e intolerancia; democracia y derechos humanos; derechos civiles y políticos; derechos económicos, sociales y culturales; derecho al desarrollo; derechos a un ambiente sano y protegido; pueblos indígenas y comunidades afrodescendientes; entre otros.

El artículo 20 de la Carta se destaca por señalar el deber de los Estados de promover y proteger las libertades de pensamiento, opinión y expresión, de manera particular el libre funcionamiento de los



medios de comunicación sin interferencias ni injerencias de grupos de presión privada, políticos o públicos; así como los derechos de las personas al acceso a la información. Por su parte, el artículo 33 señala el compromiso de los Estados para efectuar programas a favor de la interculturalidad,

(...) entendida ésta como la preservación y desarrollo de las identidades ancestrales de pueblos indígenas y comunidades de afrodescendientes a través del fomento de espacios sociales para el contacto, el diálogo y la interacción entre tales pueblos y comunidades y el resto de las sociedades de los países andinos, sobre la base de la reafirmación y vigencia de sus propias identidades y culturas (CAN, 2002: Art 33).

7.5 PARTICIPACIÓN DE INDÍGENAS EN LOS MEDIOS DE COMUNICACIÓN

La presencia y participación directa de indígenas en programas, secciones o segmentos de medios de comunicación es uno de los elementos más relevantes y de consideración primordial para asegurar el respeto de las opiniones e identidades de pueblos y nacionalidades. Sin embargo, “desde una perspectiva histórica, el ejercicio cotidiano de la comunicación a través de los medios masivos ha respondido predominantemente a las visiones hegemónicas de la sociedad instauradas en el poder o en procesos coyunturales de cambios, convirtiéndose en una forma de transmisión de la ideología y la cultura dominantes” (MIES, 2014: 11).

Por consiguiente, en el presente acápite se establecen algunas referencias históricas y contemporáneas para visibilizar los procesos que han protagonizado las poblaciones indígenas en relación al acceso y participación en medios de comunicación. Para la construcción de esta parte de la investigación, se han consultado diversos documentos realizados por investigadores, historiadores, profesionales de la comunicación y diversos actores, en diferentes años, mismos que permitirán entender la problemática, así como establecer los diversos componentes del fenómeno.

7.5.1 La comunicación y las poblaciones indígenas

Todas las sociedades humanas, sin distinción alguna, han desarrollado diversas formas de comunicación. Por ejemplo, las culturas precolombinas, habitantes del Abya Yala²⁷⁰, desarrollaron estrategias para comunicarse “ligadas a las formas de producción, al desarrollo de la agricultura, a la relación entre comunidades y señoríos, a las prácticas de guerra, a las ceremonias religiosas” (Ayala, 2012: 2).

En las culturas del Abya Yala la comunicación presencial o cara a cara -sin ser la única-, estuvo vigente por cientos de años, “dominan en ella los medios corporales, como el habla y otras prácticas y expresiones inseparables del cuerpo humano” (Werlen 2008: 283). La comunicación se constituyó en un proceso sostenido de producción de significados y sentidos generados a partir de la interacción de todos los actores involucrados que pasa por los más variados medios que con frecuencia están interconectados (Windus y Eichmann, 2016). En este sentido, la comunicación no solo se constituye en una acción voluntaria y consciente de una o más personas humanas, “sino como la operación de un sistema que interactúa con su entorno” (Windus y Eichmann, 2016: 10). Esto es evidente cuando los

270 Nombre con el que se conocía al continente americano antes de la colonización europea en el siglo XV (Crespo & Vila, 2014: 5).

pueblos y nacionalidades usan el churo para convocar a la comunidad, práctica que tiene varios siglos de historia (Ayala, 2012). Para estas poblaciones la comunicación permitió el intercambio de conocimientos, creencias, experiencias y negociaciones.

Con la colonización se originó un dilema entre mundo oral de las poblaciones del Aby Yala y mundo de la escritura del colonizador (Classen 1993), ya que la escritura se convirtió en un instrumento de comunicación con un alto impacto sobre la vida de las lenguas, culturas y pueblos (Landaburu, 1996).²⁷¹ Y se posicionó la idea que “un ser humano digno de ese nombre tenía que saber leer. La escritura se volvía importantísima, pues saber leer era la condición para una fe verdadera, y la fe era determinante para la salvación del alma, es decir el destino feliz o el fracaso del individuo” (Landaburu, 1996: 4). Situación que dio como resultado “una imagen negativa e inferior del indígena y [que] se despliegue el instrumental necesario para la incorporación de este imaginario en la sociedad” (Delgado, 2005: 16). Por lo tanto, se vuelve necesario realizar un recorrido histórico que explore la constitución de los medios de comunicación en el país y contextualice el acceso de la población indígena a los mismos.

7.5.2 Los medios de comunicación y las poblaciones indígenas

Los medios de comunicación han presenciado los hechos más trascendentales de la historia. A través de ellos “los sucesos se transmiten de generación en generación” (Rivera, et al., 2013:2). Han estado presentes en el quehacer diario de las poblaciones desde el siglo XVII, de múltiples maneras (Ayala, 2012). Un medio de comunicación: “entrega información, publicita bienes y servicios, comenta y critica la realidad, propone objetivos comunes y acompaña su búsqueda. Luego se transforma en una fuente importante para guardar la memoria social y escribir la historia” (Ayala, 2012: 2).

La participación de los pueblos indígenas en el Ecuador en medios de comunicación social ha sido mínima, evidenciando un tratamiento evasivo y en varios casos poco objetivo de las manifestaciones culturales, sociales y políticas de estas poblaciones, construidas a partir de estereotipos (Borja, 1998). Para contextualizar este fenómeno realizaremos un recorrido histórico alrededor de la creación y apariciones de los medios de comunicación social para relacionarlo con la presencia de pueblos y nacionalidades indígenas del Ecuador en ellos.

A finales del siglo XVIII, se evidencia la primera propuesta periodística en el territorio del actual Ecuador, con la publicación “de Primicias de la Cultura de Quito”²⁷² (Punín & Calva, 2014: 22).

271 Que se evidencia en la leyenda peruana “Carta canta”. En ella, un mayordomo envía, con dos mitayos indígenas, cuatro sandías a la casa de hacienda, ordenando que entreguen la encomienda acompañada de una carta al dueño de la hacienda. En el camino, debido al calor y el cansancio deciden consumir una sandía. Para hacerlo se alejan de la carta que llevaban pues tenían miedo que los acusen. Posteriormente consumen otra sandía y repiten la acción. Al llegar a la casa del hacendado entregan la encomienda y la carta. El terrateniente lee la carta, revisa la cantidad de sandías y reprende a los mitayos. Después del castigo uno de los mitayos expresa en voz baja a su compañero: ves, la carta aviso. Ante lo cual el terrateniente exclamo que así es y que tengan mucho cuidado porque él sabe todo. Para mayor referencia revisar: http://letras-uruguay.espaciolatino.com/aaa/palma_ricardo/carta_canta.htm

272 Situación que no fue posible gracias a la imprenta que en América se remonta hacia 1520, aproximadamente setenta años después de invención (Benítez, 2000). La primera imprenta que funcionó en los territorios del actual Ecuador se llamó “Imprenta de la Compañía de Jesús... fue traída y establecida por los padres jesuitas Tomás Nieto Polo y José María Maugeru, al principio en Ambato y por el año de 1760, en Quito” (Ceriola, 1909: 1). Sin embargo la producción impresa de aquel período estuvo destinada a los comunicados en las iglesias y la repartición de pasquines, mientras, en la cotidianidad los habitantes de Quito, la comunicación se solventaba con el intercambio de información en los mercados y hasta los llamados quipus (Punín & Calva, 2014).



Su primer ejemplar circuló en Quito el jueves 5 de enero de 1792 como un medio generado por la sociedad Escuela de la Concordia²⁷³, y estuvo bajo la dirección de Francisco Javier Eugenio de Santa Cruz y Espejo²⁷⁴ (Ceriola, 1909). A partir de este hito en la comunicación de América, se ha argumentado que “los indios y mestizos ecuatorianos pugnaron por una prensa libre y promovieron más que conocimientos religiosos y oficios comunes de la época” (Rivera, et al., 2013:5-6). Situación que coloca a las poblaciones indígenas como parte de la gestión de los medios, sin embargo, no se ha encontrado mayor referencia al respecto.

Ni con la independencia del yugo español, ni con la fundación de la República, cambiaron las formas de invisibilización hacia los pueblos y nacionalidades. “Desde el discurso de los libertadores se mantuvo el orden interno de los tres siglos anteriores, en consecuencia, los indios continuaron como una categoría social que denotaba al sector dominado bajo las mismas formas coloniales, ahora en el seno de países políticamente independientes” (Delgado, 2005: 19).

Las investigadoras María Punín y Ketty Calva (2014) señalan que después de las luchas de la independencia; con el establecimiento de la Gran Colombia; y, con la instauración de la República el desarrollo del Periodismo en Ecuador estuvo principalmente en manos de la iglesia católica. Actividad que se caracterizó por la producción de contenidos de carácter político y social, “entre los principales medios de inclinación religiosa están: El Eco del Azuay (1828), Semanario Eclesiástico (1835), La Luz (1844), La Civilización Católica (1876), La Voz del Azuay (1876), El Progreso (1884), El Vigía (1885), El Dardo (1889), El Industrial (1893), entre otros”²⁷⁵ (Punín & Calva 2014: 22). Sin embargo, no se evidencia referencias de la participación de indígenas en estas publicaciones.

De acuerdo a Mercedes Prieto, durante las primeras décadas de 1900 los Andes fueron escenario de redescubrimiento de los indígenas tanto por pensadores locales como por académicos transnacionales²⁷⁶. Para esa época, se usaron “imágenes raciales por parte de la elite del Ecuador para construir a los indios en su condición de ciudadanos inferiores, que al mismo tiempo, los atemorizaban” (Prieto, 2004: 79), situación que trascendió y se reflejó en diversas publicaciones de la época en donde “la raza fue la categoría maestra desplegada para marcar sus particularidades” (Prieto, 2004:79), dichas particularidades se referían implícita o explícitamente a una “peculiar psicología nativa”, a un remoto pasa-

273 También conocida como Sociedad Patriótica de Amigos del País. Sociedad literaria y económica que tenía como fin el adelanto y progreso de las provincias. Su mentalizador fue Eugenio Espejo y fue fundada en el Gobierno de Muñoz de Guzmán, quién se posesionó en 1791 (Rivera, et al., 2013:3).

274 “Espejo fue un mestizo ‘acriollado’ que se aproximó a la cosmovisión ilustrada de las élites intelectuales y desde ahí se destacó como el analista más prolífico de su generación sobre la cultura, la economía, la sociedad y la literatura de su tiempo, sin por ello abandonar su origen social ‘intermedio’ y su ascendencia indígena, cosa que la rígida sociedad de su época no dejó de recordárselo cada vez que le fue posible. En ese sentido, puede verse en Espejo un representante del auge de lo mestizo en medio del continuo debate de ambigüedad social que circundó a esa categoría” (Landázuri, 2013: 39)

275 De igual manera, durante el siglo XVIII se evidencia “el surgimiento de la prensa de combate, periódicos de corte político y revolucionario: El Republicano (1832), El Quiteño Libre (1833); periódicos literarios y científicos: como La Ilustración (1852), El Progreso (1853); la presencia de los periódicos de gobierno fue clara, aparecieron con diferentes nombres pero su objetivo el transmitir leyes, decretos, circulares, entre otros documentos oficiales” (Punín & Calva 2014: 22).

276 Al respecto, se reseña que varios foros exploraron las condiciones sociales e históricas de la raza india, entre ellas la Universidad Central y asociaciones civiles que investigaban y publicaron ensayos, de las cuales destacaron la Sociedad Jurídico Literaria y la Academia Nacional de Historia. La Academia de Historia, primero (1902), y la Universidad Central, más tarde (1915), desarrollaron una perspectiva sociológica sobre la “peculiar psicología de los indios” y sobre las causas de su “inferioridad” (Prieto, 2004).

do de servidumbre y explotación, una supuesta psicología colectiva indígena; además de un potencial sentimiento de rebeldía, producto de la opresión, asociadas a ideas como que “el odio y la revancha eran características peculiares y heredadas de la raza indígena” (Martínez en Prieto, 2004: 110).

En esta época se consolidó el diarismo en Ecuador a través del surgimiento de medios como: “El Comercio (1906), El Día (1913), El Universo (1921), El Mercurio (1924), El Sol (1951), El Tiempo (1955), entre otros” (Punín & Calva 2014: 22). De tal manera:

Con el crecimiento de los diarios se fue ampliando el grupo de personas dedicadas a la prensa. El número de levantadores de textos, linotipistas, diagramadores e impresores se elevó. Los voceadores aumentaron en número y se organizaron. También se incrementaron los cronistas, redactores, editores de secciones. Los medios impresos eran su “escuela”. Surgió entonces un sentido corporativo²⁷⁷ (Ayala, 2012: 24).

El desarrollo tecnológico también marcó cambios en los procesos comunicativos, dando nacimiento a nuevos tipos de oralidad. Así, el teléfono, la radio, la grabadora o la imagen visual en la comunicación a distancia con la televisión, generó nuevas combinaciones de lo escrito, lo oral y lo visual que se conjugan en el computador. Este incorpora también la televisión, la grabadora, el teléfono (con el modem), etc. (Landaburu, 1996). A pesar de aquello, debido a las condiciones de analfabetismo²⁷⁸ y abandono en que se encontraban las poblaciones indígenas (resultado de herencias coloniales²⁷⁹); sumado a la consideración de los indígenas como un “peso” para el país (lo cual generó un lenguaje de pasividad asociado con los indígenas²⁸⁰) naturalizó dicha condición facilitando que las poblaciones indígenas queden relegadas del acceso a los avances tecnológicos incluido los medios de comunicación.

La primera radio del país, “denominada ‘El Prado’²⁸¹, se estableció en Riobamba en 1929. Al principio, su alcance fue limitado, pero poco a poco fue aumentando el número de receptores” (Ayala, 2012: 23). Con la llegada de la radio, “la palabra venció sus limitaciones espaciales y temporales que eran su gran desventaja frente a la escritura. La radio, con su expansión fulgurante en la primera mitad de este siglo, hizo que algunos teóricos pensaran que se había vuelto a un régimen poderoso de oralidad” (Landaburu, 1996: 11).

277 En 1940 se fundó la ‘Unión Nacional de Periodistas’ (UNP), que llegó a ser un importante espacio de opinión pública y la primera instancia de ‘profesionalización’ de personas que se habían formado en la práctica. Ante la necesidad de capacitar personas especializadas, se comenzó a pensar en la fundación de ‘escuelas de periodismo’, que se concretó en 1945, con el triunfo de la revuelta de mayo del 44, en la Universidad Central y en la Universidad de Guayaquil. Las escuelas de periodismo formaron varias generaciones de egresados universitarios, pero muchos de los que trabajaban en los periódicos siguieron siendo personas sin título universitario o egresados de otras profesiones” (Ayala, 2012: 24).

278 El analfabetismo continuó siendo una tara de gran parte de la población indígena, permitiendo que el no saber leer o escribir se visto con vergüenza (Landaburu, 1996).

279 Dichas herencias están relacionadas con la colonización en la cual “se evidencia la construcción de una subjetividad europea a costa de la anulación de la subjetividad india; lo Otro es anulado, minimizado, destruido. Para Dussel, la dominación más fue matanza e inorgánica ocupación que sistemático dominio” (Montano, 2010: 12).

280 Lenguaje que “les convirtió en el punto de contraste con respecto a aquellos a los que repetidamente se hacía referencia como las ‘fuerzas vivas’ del país, los industriales y comerciantes” (Actas del I Congreso de Industriales del Ecuador, 1936 en Clark, 1999: 116).

281 Fundada por el ingeniero eléctrico Carlos Cordovez Borja, dueño de la fábrica El Prado.



La iglesia evangélica fue la pionera en generar espacios radiales donde se difundían programas en lengua kichwa²⁸². HCJB, cuyas siglas significan Hoy Cristo Jesús bendice, conocida como la Voz de los Andes²⁸³, realizó su primera emisión el 25 de diciembre de 1931. Pero es a partir de 1932 cuando transmite programas dirigidos a poblaciones indígenas en su propio idioma, con una franca finalidad evangelizadora²⁸⁴ (Stuber, 1986). Estas programaciones tuvieron un alto impacto en la sociedad ecuatoriana y aportaron al desarrollo de la radiodifusión, pero también aportaron a romper con la frontera idiomática que se había impuesto al kichwa.

Mientras la radio se posicionaba en todo el país como un medio de comunicación con amplia cobertura, en la década de los treinta los procesos organizativos y el apoyo de diferentes facciones políticas, como el Partido Socialista, permitieron que los indígenas puedan generar su primer medio de difusión impresa.

El Ñukanchik Allpa

La primera incursión de indígenas en un medio de comunicación fue en el Periódico Ñukanchik Allpa.²⁸⁵ Fue un periódico bilingüe publicado con una periodicidad irregular pero de manera constante entre la década de los años 30 y 60's por activistas y militantes sindicales indígenas, fue dirigido por la militante izquierdista Nela Martínez²⁸⁶ e incluyó por lo menos un artículo en kichwa en todas los números que se publicaron (Becker, 2006).

Este periódico trataba temas relacionados a la marginalidad indígena, la pobreza, los abusos de los terratenientes y la impávidez estatal en torno a las condiciones materiales, económicas, sociales y culturales de los grupos indígenas del Ecuador. Además, fue un medio a través del cual las organizaciones sindicales y campesinas, informaban a la población indígena las acciones que se emprenderían en torno a las diversas demandas del movimiento (Becker, 2006).

Así, en uno de las primeras ediciones apareció una nota relacionada a la primera reunión de cabecillas indígenas organizada en 1935 en la Casa del Obrero de Quito²⁸⁷, “Esta conferencia precursora de la

282 El quichua es un lenguaje de tradición oral utilizado en el Ecuador como lengua escrita desde las últimas décadas de mil ochocientos y posicionado como idioma de relacionamiento de las comunidades indígenas desde 1945. Este, utilizado en la comunicación radial “incorpora nuevos vocablos y conceptos, por lo general prestados del Castellano, más que todo cuando el objetivo de la comunicación es la información de noticias sobre hechos acaecidos en contextos distintos de los andinos” (Borja, 1998: 160).

283 Lo hizo durante una hora mediante un transmisor de 250 W., con una muy pequeña antena, de alambre. Utilizó entonces la energía, un tanto deficiente en la época, de la ciudad de Quito y todo su personal constaba de 4 personas, esta primera emisión la convirtió como la pionera en el ejercicio misionero por radio en el mundo (Stuber, 1986). La propietaria de la radio es The World Radio Missionary, entidad estadounidense que es sustentada por diversas iglesias evangélicas del mundo. Se define como una radio cristiana, evangélica, con metas informativas, educativas y evangelizadoras (Borja, 1998).

284 Para 1986 esta radio emitía programación las 24 horas, reportando que tenían 13 transmisores en operación, repartidos en 10 transmisores de onda corta, 1 de onda media y 2 de FM., más una repetidora en los cuales producían y radiaban programas en 14 idiomas, planificados, diseñados y realizados por un equipo humano de más de 100 personas (Stuber, 1986).

285 Nuestra Tierra.

286 Nela Martínez fue una escritora y maestra blanca-mestiza ecuatoriana, miembro del Partido Comunista desde 1934.

287 Es importante señalar que si bien el Ñukanchik Allpa se publicó desde la década de los treinta a la de los sesenta, en la actualidad, existen un reducido número de ejemplares, algunos se encuentran en bibliotecas y otros en manos de personas particulares, lo que causa la inexistencia de un registro específico de sus primeras publicaciones. Marck Becker logró recopilar solo seis ejemplares de este periódico, los cuales son el sustento de su artículo titulado: “La historia del movimiento indígena escrita a través de las páginas de Ñukanchik Allpa” (Becker en: Sosa & Waters, 2004).

Federación Ecuatoriana de Indios, buscó crear una organización regional y nacional para defender los intereses de los indígenas. En su sesión de clausura del 5 de noviembre, se estableció sostener *Ñukanchik Allpa* (Becker, 2006: 134).

La aparición y difusión de este medio de comunicación provocó escozor y malestar entre los medios tradicionales y hegemónicos, muestra de ello es una nota en el periódico quiteño *El Comercio* en la que se señaló: “El órgano comunista ‘Nuestra tierra’ ha sido profusamente difundido por los agitadores del lugar, probablemente como preámbulo de las actividades a desarrollar con la legión de extranjeros que han tomado rumbo al Ecuador con fines de propaganda comunista” (*El Comercio*, 06/04/1936: 7).

Jesús Gualavisí fue el mentor de la creación de los sindicatos campesinos indígenas de la zona de Cayambe, y ejerció el cargo de Secretario General del Sindicato de Trabajadores Campesinos del Ecuador, además fue designado Secretario General del Consejo General de Cabecillas Indígenas, posterior a la reunión efectuada; su tarea en esta organización, es la de receptor y gestionar los reclamos y trámites legales que los indígenas de diversas comunidades de Cayambe y del Ecuador demandaban (Becker en: Sosa & Waters, 2006; *Ñukanchik Allpa*, 17/03/1936: 1).

Nela Martínez directora del periódico *Ñukanchik Allpa* hizo un llamado a las comunidades, mediante una publicación en el medio:

Nuestro periódico indígena inicia desde este número una nueva etapa en su vida. Esta se caracterizará por una más estrecha e íntima ligazón con las masas indígenas. Es por ello que hacemos un llamado a estas columnas a todo el indigenado ecuatoriano. Necesitamos correspondencia de todos los lugares del país donde hay indios. Denuncia en *Ñukanchik Allpa* todos los abusos, todos los robos, todas las violencias que los gamonales cometan con vosotros compañeros. Forjaremos valientes corresponsales indígenas (*Ñukanchik Allpa*, 17/03/1936: 4).

De esta forma, el *Ñukanchik Allpa* se erigió como un medio de propagación de un discurso indígena, de denuncia social, que “sirvió siempre como una herramienta organizativa para los movimientos indígenas, y su audiencia era el pueblo indígena así como el público en general. Publicó sus artículos en castellano y kichwa y siempre contó con la ayuda de la izquierda urbana” (Becker en: Sosa & Waters, 2006: 135), constituyéndose en una contra réplica de la información que los medios de comunicación hegemónicos publicaban.



Las décadas posteriores

Para los años cuarenta ya existían radiodifusoras en las principales ciudades del Ecuador, situación que contrastaba con la inestabilidad política generada por los desacuerdos en algunas decisiones y acciones del Presidente Carlos Arroyo del Río. Se lo acusó de irresponsabilidad en la invasión peruana y el despojo territorial del país, además de un trato abusivo y arbitrario frente a las libertades y el libre ejercicio de la comunicación. Razón por la cual, “en la Constituyente de 1945 se daba garantías a los órganos de prensa y a los periodistas, al mismo tiempo que se establecía el derecho del público a la rectificación”²⁸⁸ (Ayala, 2012: 25).

Para los últimos años de la década del cuarenta y principios de los años cincuenta, el financiamiento que Estados Unidos ofreció a América Latina, permitió pequeñas transformaciones, “en los servicios de salud, de educación y de agricultura que apuntaban a la modernización de los países considerados subdesarrollados. Esta asistencia no sólo fue técnica y financiera sino que implementó desde los medios de comunicación un modelo cultural que proponía un perfil de hombres modernos” (Ayala, 2012: 18). El imaginario de “hombre moderno” estableció un deber ser del habitante de la ciudad y contribuyó al establecimiento de nuevos procesos de distinción y discriminación hacia poblaciones indígenas, afros y campesinos, así como hacia las personas de los estratos sociales más bajos. De esta forma el ideal de progreso fue posicionarse lo urbano sobre lo rural.

El auge tecnológico mundial facilitó el apareamiento de nuevos dispositivos de comunicación, lo que ocasionó que para la década de los años cincuenta el precio de los radios receptores baje y se vendan ampliamente. “Las familias de clase media, inclusive algunas del sector popular, los tenían. Su principal limitación era que funcionaban con electricidad y este servicio solo había en las ciudades, en algunas de ellas no todo el día, sino por horas” (Ayala, 2012: 23). La masificación de la comunicación a través del acceso a los receptores dio por resultado nuevos medios de comunicación que terminó cambiando los hábitos de vida de las poblaciones urbanas pero también de las rurales que mayoritariamente era habitada por indígenas.

Desde mediados del siglo XX, los tradicionales valores familiares de raíz rural cambiaron. Los divorcios aumentaron y ya no implicaban discriminación, sobre todo para la mujer. Las actitudes hacia la sexualidad fueron variando en amplios grupos sociales. El vestido se volvió más informal y menos identificado con el nivel social o la pertenencia étnica, aunque los pueblos indios han defendido algunos valores propios. Se conservan la música popular tradicional india y mestiza, y el auge de la música rockera. La música latinoamericana y el rock han impactado en sectores medios, altos y populares. Surgió un rock ecuatoriano interpretado por jóvenes. Los eventos deportivos, en especial el fútbol, se convirtieron en espectáculos de masas que son seguidos por la mayoría de la población a través de los medios (Ayala, 2012: 27).

En la década del cincuenta se evidencian diversas experiencias de participación indígena en medios de comunicación de América Latina, “cuando muchas comunidades comenzaron a participar en emi-

288 La Constitución de 1946, en un texto más corto, garantizó la libre expresión, limitando sus abusos y excesos. Por primera vez declaró que el periodismo tiene como objeto primordial la defensa de los intereses nacionales y constituye un servicio social, acreedor al respeto y apoyo del Estado (Ayala, 2012: 25).

soras radiales u otros espacios de comunicación impulsados principalmente por la Iglesia Católica, nombrados entonces como medios campesinos, educativos, mineros” (Doyle, 2013: 110). Al respecto se señala que:

En dialéctica relación con el surgimiento de aquellas experiencias de comunicación (...) nació una línea de investigación en comunicación en América Latina que se constituyó en una de las matrices para pensar los medios masivos: nos referimos a la perspectiva denominada estudios sobre comunicación popular. Esta matriz, que en términos académicos tuvo siempre cierta marginalidad, surgió en íntima vinculación con el proceso de transformación de la Iglesia Católica en Latinoamérica, luego del Concilio Vaticano II, y sus pronunciamientos en relación a los sectores oprimidos. Desde esa concepción el oprimido es el sujeto sin voz, y, en ese marco, la comunicación comienza a ser considerada una práctica liberadora y por tanto derecho humano esencial (Munizaga y Rivera, 1983: 26).

Al inicio, las experiencias generadas en esta década fueron vinculadas con la comunicación popular a fines de la década del 40. Así, por ejemplo, la comunicación participativa para el cambio social dirigido por la Iglesia Católica desarrolló proyectos para mejorar la calidad de vida de las poblaciones aisladas. “Los sacerdotes católicos entienden que predicar la palabra de Dios fuera de la realidad del campesino es alejarse de él. También, comprenden que la radio crea espacios de participación en los procesos políticos, sociales, económicos y culturales a nivel de comunidad y sociedad” (Pupiales, 2013: 6). Este tipo de comunicación, cobró vigor a fines de la década de los cincuenta y se posicionó en los sesenta como comunicación alternativa. Finalmente, con el nuevo milenio, se la denominó comunicación comunitaria o medios comunitarios.

Para finales de los años cincuenta la radio “poseía estabilidad económica, ya que estaba llena de actividad e ingenio” (Espinel, 2014: 164). En cada emisora se “contaba con locutores, libretistas y radiotécnicos dedicados a producir programas noticiosos, radio-teatrales. Deportivos o cómicos. La mayoría de ellas presentaba en vivo a sus artistas y locutores” (Macaroff, 2012: 10). Lo cual originó que “dos o tres familias se reúnan en una misma casa para escuchar la radio, con especial atención a los radios teatros que se realizaban en ese entonces. Mucha de la programación musical se la realizaba en vivo y con auditorios llenos” (Espinel, 2014: 164). Radio HCJB mantenía el espacio con saludos y programas en idioma Quichua. En este sentido:

Hasta la década del 60 del siglo pasado la radio empieza a tener su auge, (su denominada época dorada), existiendo un incremento significativo en el número de estaciones radiales legítimamente aceptadas. Y las radios constituidas en este período serían: Radio La Voz de la Democracia (1944), emisoras Gran Colombia (1944), Radio Libertad (1946), Radio Luz de América (1948), Radio Nacional Espejo (1949), Radiodifusora Casa de la Cultura (1949), Radio Atahualpa (1950), Radio Cosmopolita (1951), Radio Nacional Castro (1951), Radio Católica Nacional (1951), Emisora Central (1953), La voz oficial del Ilustre Municipio Capitalino (1954), Radio Victoria (1954), Radio Cordillera (1955), Radio la Voz del Valle – Mejía- (1956), Radio Javier (1957), Radio Súper K1200 –Rumiñahui- (1958), Radio Panamericana (1959), Radio Consular (1960), Radio Éxito (1960), Radio Pacífico (1960), Radio Turismo – Mejía- (1961), Radio Jesús del Gran Poder (1961), Radio Ecuatoriana (1962) (Espinel, 2014: 164).



A la par del crecimiento de la radio aparece el primer canal de televisión ecuatoriano de la mano de la Iglesia evangélica, “que fundó en 1959 el canal 4 en Quito. Después del éxito con la comunicación radial de sus mensajes evangélicos, la Iglesia Alianza misionera Cristiana intentó incursionar en la comunicación televisiva y disponer de un pull de medios de radio (HCJB) y TV (Canal 4) para sus fines religiosos” (Borja, 1998: 55).

La coyuntura política de las décadas del 60 y 70 realizó algunos cambios de los Estados en relación a la situación de los pueblos indígenas, “por una parte estaba la Reforma Agraria, el apareamiento de instituciones estatales y proyectos de desarrollo social, por el otro la crisis social y económica que atacó a los más humildes y por esa misma época no dejaba reinar la discriminación étnica-racial” (Cárdenas, 2009: 134). La situación de los pueblos indígenas en el Ecuador de aquel tiempo continuaba siendo calamitosa. Así, según Raúl Gavilanes (1983), solo en la provincia de Chimborazo había 160 mil indígenas analfabetos. La población total de esta provincia sobrepasan los 300 mil; de los cuales 195 mil eran indígenas que vivían en 500 caseríos dispersos en montañas y páramos.

Sus condiciones de existencia son miserables; sus pies y manos están estropeados por su suerte y sus entrañas son mordidas por la desnutrición y el hambre; y, por si fuera poco, el salario de su trabajo es tremendamente injusto. Estos campesinos, en su mayoría, no tienen tierras propias y viven en chozas ayunas de higiene, hechas de paredes de barro, techos de paja, todo asentado sobre un recorte de tierra en la que conviven hombre, animal y dolor. El indio, ser infrahumano para muchos, tiene sin embargo alma sana e inteligencia virgen. Este ser espera y este ser es esperanza (Gavilanes, 1984: 36).

Con respecto al relacionamiento de las poblaciones indígenas y la sociedad de Riobamba, a inicios de los sesenta, Hugo Burgos, en su investigación “Relaciones Interétnicas en Riobamba” evidencia el trato al que estaban sometidos los indígenas al tratar de vender sus productos en el mercado mayorista de esa ciudad, que por lo general “estaba teñido de relaciones de dominación interétnicas en la medida en que no sólo los compradores eran mestizos, sino que los indígenas eran sometidos a prácticas de violencia como el arranche, la usura o la imposición unilateral de precios sistemáticamente más bajos que los que recibían los vendedores mestizos” (Chiriboga, 2004: 62)

En este contexto, la silenciosa y activa resistencia de las poblaciones indígenas se diversificó en diversas regiones del país unificando esfuerzos para cambiar su condición histórica de poblaciones relegadas, situación que les permitió plasmar sus ideales en hechos concretos a partir de su deseo de organizarse (Lema, 2012). Dicha condición permitió el apareamiento de nuevas experiencias comunicativas.

7.5.3 La incursión de poblaciones indígenas en la radio

Como se observa los procesos comunicacionales generados desde los indígenas eran casi inexistentes y, en la mayoría de casos, con la salvedad de raras excepciones, la presencia de las poblaciones indígenas en medios de comunicación se desarrolló a través de un ejercicio de ventriloquía, es decir, con la presencia de un traductor de las palabras del indígena, quien convertía esas palabras en comunicación “políticamente correcta” frente a las autoridades (Ávalos, 2019). De ahí que “el indígena tampoco tenía discurso propio en el espacio público. Este era ejercido por terceros a nombre de ellos” (Ávalos, 2019: 70)

La participación indígena en medios de comunicación fue posible gracias al accionar de las instituciones religiosas, comunidades y organizaciones de diversas poblaciones indígenas del Ecuador. Algunos de los más importantes medios que aportaron a la participación de poblaciones indígenas en este ámbito los reseñamos a continuación.

- Radio HCUE-5 Colta

Fue a partir del accionar de la Unión Misionera Evangélica en el sector de Colta, provincia de Chimborazo, donde se registra uno de los primeros medios de comunicación a los que accedieron los indígenas. Uno de los principales gestores de este proceso fue el misionero Doctor Donald Dilworth, quien junto a su esposa llegan al Ecuador para un trabajo en la clínica de la misión “Allicai Huasi”²⁸⁹ que funcionaba en la zona²⁹⁰.

El permiso para iniciar la estación se otorgó en respuesta a un acercamiento directo de Dilworth al nuevo Presidente de Ecuador, José María Velasco Ibarra. El permiso estipuló que la estación tenía que estar en el aire dentro de noventa días. Los ingenieros de HCJB dieron asistencia técnica y contribuyeron con la antena (May Mitchel, 1993: 17-18).

El 5 de diciembre de 1961, a las 5 de la tarde, sale al aire la HCUE-5, 950 AM, Radio Colta, que transmitía en idioma kichwa, en la comunidad de Majipamba, a las orillas de la laguna de Colta. Fue la primera estación de radio para quichuas. Según los testimonios de uno de los miembros de la comunidad de Colta, su principal objetivo fue “transformar vidas siendo que la Radio fue instituida para ser la voz del pueblo indígena, desde su inicio supo mantener programas de evangelismo, noticias, comunicados, anuncios comunitarios y familiares (Manuel Bueno, entrevista personal 26 de noviembre del 2016)” (Valente & Chirau, 2017: 18). Los primeros locutores de la radio Colta kichwas fueron “Manuel Bueno Chimbolema y Manuel Naula Yuquilema, quienes consiguieron, a través de las ondas radiales, la evangelización con programaciones cristianas en su propio idioma kichwa para todas las comunidades aledañas (Manuel Bueno, entrevista personal 12 de mayo del 2016)” (Valente & Chirau, 2017: 2).

Casi de inmediato, la estación de radio se identificó como un instrumento efectivo de comunicación entre los kichwas de Colta. Para lograr audiencia, “la misión vendió setenta radios ya sintonizados en la frecuencia de la nueva estación. Estas radios llegaron a trece comunidades distintas de los kichwas y ocasionaron bastante interés entre sus oyentes” (Valente & Chirau, 2017: 18). El interés llegó a tal nivel que, debido a las condiciones de acceso a los aparatos, era común ver 20 o 30 personas escuchando la programación alrededor de una sola radio.

Según el Pastor Manuel Bueno, dirigente de la iglesia evangélica de la zona, la radio sirvió y sirve “para que las comunidades y los pueblos mantengan la reproducción de su identidad y sus relaciones interculturales. Por las motivaciones de esta emisora, muchos miembros de las comunidades han tenido

289 Es necesario señalar que la labor desarrollada por la misión evangélica permitió que en el sector se establezcan espacios para alfabetización, un hospital, y por supuesto la radio que se instaló con la ayuda de HCJB, la Voz de los Andes (May Mitchell, 1993).

290 La idea de construir una radio permitió que la misión evangélica recolecte fondos en diversas iglesias y universidades y gestionar algunos de los equipos de la futura radio (May Mitchell, 1993).



acceso a la formación y la educación (Manuel Bueno, entrevista personal 26 de noviembre del 2016)” (Valente & Chirau, 2017: 18). Radio Colta aportó al fortalecimiento de la identidad, la cultura, la memoria colectiva, la lengua ancestral y las tradiciones del pueblo indígena.

- Escuela Radiofónica Populares del Ecuador, ERPE

Desde 1954, Monseñor Leónidas Proaño, Obispo de Riobamba, inicia la gestión de uno de los más importantes procesos participativos de la población indígena en la sociedad ecuatoriana: la alfabetización de personas analfabetas a través de la radio. Proceso que “se irradia como modelo de lucha en los diferentes movimientos que se comienzan a visibilizar y que él mismo, Proaño, ayuda a que se consoliden como tal” (Álvarez, 2012: 45).

Las Escuelas Radiofónicas Populares del Ecuador, ERPE, se crearon en marzo de 1962, gracias al trabajo de organizaciones indígenas; civiles; la colaboración de personas voluntarias y la gestión de Monseñor Proaño, a quien se le conocía como el “Obispo de los pobres”. Las Escuelas Radiofónicas contribuyeron a la reivindicación de los indígenas gracias a su labor pues, “mediante esta iniciativa los indígenas del país atravesaron por un proceso de alfabetización que sin duda, a largo plazo permitió la formación de espacios de lucha por sus principales derechos y necesidades” (Lara, 2007: 4). Según Raúl Gavilanes (1984) existieron tres etapas de consolidación, la primera fue entre 1962 y 1974 donde se realizó alfabetización, teniendo en gran parte como modelo a “Radio Sutatenza”²⁹¹ de Colombia.

Llegamos en un momento a cubrir 16 provincias de las 3 regiones de la sierra, la costa y el oriente. En las 16 provincias llegamos a tocar 350 comunidades. La radio es la punta de lanza, pues abre posibilidades a la misma institución Escuelas Radiofónicas Populares, como también a organismos públicos y privados. La característica especial de nuestra emisora, en ese entonces y hoy, ha sido el bilingüismo (Gavilanes, 1984: 38).

De hecho, Raúl Gavilanes destaca que en esta etapa, las emisiones radiales fueron en castellano y en quichua, incluso fueron a trabajar en la zona oriental para poder llegar a las poblaciones en su idioma originario; así se incorporó el idioma shuar al proceso. “Para ello tuvimos la presencia de personas de esta nacionalidad, quienes permanecieron en Escuelas Radiofónicas haciendo sus programas propios, con las orientaciones de la -modesta o grande- experiencia que nosotros habíamos ido acumulando en nuestro quehacer diario” (Gavilanes, 1984: 38). De este modo, “la programación de las radios, tanto las misas como los programas educativos, se transmitían en esos idiomas, a veces en la voz de los mismos sacerdotes que aprendían a hablarlo pero también en la palabra de la gente de las propias comunidades” (Doyle, 2013, 47).

En esta primera fase se gestaron diversos encuentros indígenas, a propósito de los concursos de libro leído o de las fiestas patronales. Lo que se buscaba con esas reuniones “era conseguir la organización de la gente; que ellos y nosotros nos demos cuenta de nuestras propias capacidades, de nuestros propios valores” (Gavilanes, 1984: 38).

291 Radio colombiana que en 1947 comenzó a usar sus espacios radiofónicos para procesos educativos en beneficio de la población pobre del área rural. A Partir de su experiencia se establece que se origina el movimiento de Radio Populares en Latinoamérica (Geerts & Oeyen, 2001).

El accionar de las Escuelas Radiofónicas permitió que los indígenas empezaran a reconocerse y valorar positivamente sus diferencias sean estas físicas, lenguajes, vestidos, costumbres, cosmovisión, entre otros; lo cual generó que “los indígenas partieran de un proceso de aprendizaje que les permitió la identificación que, a su vez se reflejaba en la existencia del otro a través de la exclusión ejercida por el Estado hacia este grupo social, y se busca definir un proceso histórico para sí” (Lara, 2007:5).

De igual forma, la presencia de las Escuelas Radiofónicas en la Amazonía y en el norte de Pichincha aportó a que las organizaciones de base se propongan estaciones radiales propias. Como resultado de aquello posteriormente aparece Radio Mensaje de Tabacundo en 1964 y Radio Federación de Sucúa en 1968 (Lema, 2012), las cuales reseñaremos más adelante.

La segunda etapa de las Escuelas Radiofónicas Populares del Ecuador se dio entre 1974 y 1977, período en el que decae el interés por la alfabetización, obligando a evaluar el proceso tanto a nivel nacional como internacional. “De las conclusiones extraídas surge la necesidad de crear un programa de post-alfabetización, para lo cual se realiza una investigación socio-educativa y luego se planifica el programa, que nosotros lo hemos denominado Sistema de Tele educación” (Gavilanes, 1984: 41). Esta coyuntura aportó a que, paralelamente, en esta década se funden radios como: Otavalo (1970), IRFEYAL²⁹² (1974), Antena Libre (Esmeraldas, 1978) y el CEDEP²⁹³ (1978) esta ONG al principio no hizo comunicación radial sino impresa y medios audiovisuales que mantuvieron las mismas lógicas de funcionamiento y de trabajo, permitiendo la incursión de pueblos y nacionalidades en las diversas programaciones (Lema, 2012).

En la tercera etapa, de 1978 a 1986, el programa de Tele educación, creado por ERPE, se posiciona en diversas provincias²⁹⁴.

En la actualidad, el sistema de emisoras de ERPE tiene una radio en Frecuencia Modulada, FM y una frecuencia en Amplitud Modulada, AM²⁹⁵. La dinámica de la FM es diferente de la AM²⁹⁶. “La FM alcanza la provincia de Riobamba y sus 5 cantones y la programación -toda en castellano-, está diseñada de acuerdo a los intereses de la audiencia más urbana: entretenimientos, deportes, farándula recién en el cuarto lugar está el interés por la sección informativa. En cambio en el sector rural, al 70% lo que más le interesa es el informativo” (López, 2007: 12). Ésta última posee una programación sobre temas rurales, relacionados con el campo y el mundo agrícola, también difunde música popular.

292 Instituto Radiofónico Fe y Alegría, ONG que hasta la actualidad mantiene programas de educación formal por radio y su respaldo de educación a distancia.

293 Centro Ecuatoriano de Educación Popular, CEDEP. ONG que posteriormente, a finales de los años noventa e inicios del dos mil se transformó en Radio La Luna, recordado medio de comunicación que planteo la comunicación alternativa como eje de trabajo.

294 El programa tenía tres niveles: el primero, sinónimo de nivel de educación primaria, donde los estudiantes revisaban las asignaturas de Idioma Nacional; Matemáticas; Ciencias Sociales; Ciencias Naturales y el Área Laboral. El segundo nivel comprendía la educación secundaria y el tercer nivel abarcaba la capacitación en áreas como: agricultura, cría de animales, corte y confección, educación para la salud, enfermería, nutrición, forestación, carpintería, peluquería, avicultura; entre otros (Pupiales, 2013).

295 La emisora es de 10.000 W de potencia y alcanza tres provincias: Chimborazo, Tungurahua y Bolívar” (López, 2007: 12).

296 Para definir la programación se han realizado sondeos, focus groups y encuentros para determinar los temas de interés, así como la predilección en la manera de presentarlos, “hay una participación de la audiencia también en estos ámbitos de decisiones. El 80% de la programación es en Kichwa y el resto en castellano” (López, 2007: 12).

En 1988 fallece el “Obispo de los Pobres”, Monseñor Leonidas Proaño, y las Escuelas Radiofónicas Populares del Ecuador (ERPE) toman otros rumbos. Sin embargo, de acuerdo a la investigadora Fanny Cárdenas,

La comunicación hablada a través de la radio abrió un espacio muy positivo para que los indígenas puedan expresar sus necesidades, en su idioma y servir de nexo ante las autoridades locales y nacionales para establecer un cambio social muy fuerte, en donde los indígenas ya no fueran considerados como sucios, ignorantes y borrachos, sino como actores de un proceso político de cambio (2009:134).

Así, el accionar de Proaño facilitó la incursión de poblaciones indígenas a la educación y aportó a que accedan a participar en los medios de comunicación, su labor y obra se rememora a través de la frase: “Educar es libertar”.

- Radio Mensaje

Fue fundada en 1964 en Tabacundo, Cantón Pedro Moncayo, Provincia de Pichincha, por el sacerdote Isaías Barriga, oriundo de Tabacundo y dueño de una parte del patrimonio. Su objetivo principal fue apoyar a la Casa Campesina de Cayambe a través de la producción y difusión de programas de salud, educación y capacitación técnica. “En su inicio fue filial de Escuelas Radiofónicas de Riobamba. Su propósito era entonces la alfabetización por radio. Así funcionó hasta 1980, cuando se inició la campaña de alfabetización del Gobierno de Oswaldo Hurtado, coyuntura que dejó sin espacio a la radio popular alternativa dedicada a la alfabetización a distancia” (Borja, 298: 231-232). Se estableció como emisora de carácter religioso, al convertirse en el medio de comunicación del Santuario de Mama Nati de Tabacundo (Herrán, 2015).

Hacia 1986 la emisora se autodefinió como una radio alternativa, manteniendo una audiencia que rebasaba al público ubicado alrededor de la Casa Campesina (Borja, 1998). Radio Mensaje adquiere su frecuencia en los 1560 Kilociclos de AM. A partir de 1990 funciona nuevamente desde la Casa Campesina de Cayambe con el fin de servir como medio de intercomunicación intercultural y favorecer el desarrollo de los habitantes de los cantones aledaños de Pedro Moncayo y Cayambe, en los que residía un alto índice de población indígena (Borja, 1998).

Radio Mensaje se convirtió en una emisora religiosa y comunitaria, ha sido un actor esencial en estas localidades por ser gestora de cambio social a través de la participación de la población indígena. Es parte de la Coordinadora de Radios Populares, CORAPE. Su accionar ha servido de ejemplo base para que CIESPAL formule una teoría sobre la identidad de los medios de comunicación denominándola como comunicación para el desarrollo. Radio Mensaje es una emisora que “integra el discurso formativo con la acción como producto social consensuado y gestado desde la población que informa. Este modo de hacer comunicación define a Radio Mensaje como una Institución de comunicación alternativa y participativa que pretende aportar con su programación al desarrollo integral y cultural de la población” (Herrán, 2015: 354).

- Radio Federación

Es un medio gestionado por la Federación de Centros Shuar organización legalmente creada en febrero de 1965 (Borja, 1998). Es un medio instalado en la ciudad de Sucúa creado gracias al aporte de dos sacerdotes salesianos checos que llegaron a Ecuador en 1953: Juan Šutka y Mateo Króvina. El primero logró que la embajada de Estados Unidos done una emisora de un kilovatio a la Federación en 1967. El segundo, Mateo Króvina, estudió ingeniería eléctrica y con sus conocimientos instaló, dio mantenimiento y veló por todas las cuestiones técnicas necesarias para el funcionamiento de la radio (Valeš, 2014). “La radio empieza a operar en enero de 1968 como Radio Federación y desde 1972 funcionó también para la enseñanza radiofónica” (Valeš, 2014: 218).

Nace como una herramienta para comunicar los objetivos políticos y organizativos, también para cumplir con objetivos educativos a través del programa bicultural emitido en lengua shuar. Así, la primera acción para aportar con la educación fue un curso de alfabetización para los adultos realizado por el padre Juan Šutka (Valeš, 2014). En sus inicios, Radio Federación difundía su programación de lunes a viernes en lengua Shuar.

El programa de la Radio Federación del 1969 incluía programas religiosos, noticiero, programas de educación general (agropecuaria, familiar, social, etcétera) y también un “Ciclo de alfabetización” de media hora. La composición de los programas en 1974 fue diferente, ya que el programa escolar ocupaba la mayor parte de la mañana, desde las 8:45 hasta las 12:50 (Valeš, 2014: 220).

Las evidencias documentales demuestran que la programación inicial de la radio fue variando con el paso del tiempo, por ejemplo, hacia 1978:

Los contenidos relacionados con la educación cubren un 33%, con aspectos religiosos un 8,3%, con informaciones y noticias un 20% y con música un 38,4% que en los años siguientes tienen una variación sobre todo con respecto al área educativa que llega al 48,5%, y que incluye temas relacionados con materias escolares, materias generales del programa nacional de la educación de adultos (agropecuaria, higiene, salud) (Yáñez, 1995: 38).

El rol educativo de la radio ocupó gran parte de su programación “la implementación del Sistema de Educación Radiofónica Bicultural Shuar aportó una nueva dimensión a la educación del pueblo shuar (...) una forma de educación novedosa, aunque ya existían antecedentes aplicados por otros pueblos” (Valeš, 2014: 222). El éxito del sistema de educación radiofónica se reflejó en la cantidad de los alumnos que gracias a este recibieron su escolarización sin sufrir por la aculturación de los internados. Muchos de ellos son actuales dirigentes de las comunidades shuar, capaces de valorar su propia cultura y también su propio idioma” (Valeš, 2014: 222).

Fruto de la implementación de la educación bilingüe, en 1980 desaparece la educación radiofónica, a pesar de ello, Radio Federación la mantuvo en sus frecuencias de onda corta. Con respecto al resto de frecuencias, la radio continuó con su propósito de servir de medio de comunicación de y para el pueblo Shuar. A pesar de no gozar de personal con formación técnica y de transmitir sus emisiones sin edición, solo en vivo, su principal fortaleza fue la participación de la comunidad. A través de su programación se escuchaban mensajes radiales que permite la comunicación entre las familias por viajes,



calamidades o cualquier otro tipo de información; También se difunde información de los centros shuar y noticias relevantes de dirigentes de la Federación (Borja, 1998).

Para 1998 la emisora continuaba con la transmisión en Onda Corta y en Amplitud Modulada. Siendo las señales de onda corta (cuatro en total) a través de las cuales se transmitían exclusivamente los programas de educación a distancia.

Más adelante, Radio Federación se convirtió en Radio Arutam, paralelamente capacitó a su personal lo que le permitió enriquecer la variedad de su programación. En las protestas de las organizaciones Shuar en contra del Estado la radio sirvió de respaldo en la resistencia que la población shuar emprendió en contra de la minería. El 27 de enero de 2017, fue allanada luego que Agustín Wachapá, presidente de la Federación Interprovincial de Centros Shuar, FICH, hiciera un llamado a la comunidad a través de sus frecuencias para no claudicar en la resistencia por la defensa del territorio.

Radio Arutam mantuvo constantes desacuerdos con el gobierno de Rafael Correa debido a su oposición al proyecto de mega minería en la Amazonía ecuatoriana y a la concesión de territorios a la empresa minera china Explorcobres S.A., “lo que le ha costado al medio ser amenazado con su cierre varias veces” (Acosta, 2017, pág. 7). De hecho, por motivo de su constante protesta en contra de las políticas extractivistas de Correa, el gobierno decidió sancionar a la radio mediante “la no renovación de la concesión de la frecuencia” (Llerena, 2010).

En 2016, la sede en Sucúa, Morona Santiago, de la Radio La Voz de Arutam y de la Federación Interprovincial de Centros Shuar fueron allanadas durante el estado de excepción declarado por el presidente Rafael Correa por los acontecimientos sucedidos en un campamento de la empresa minera china Explorcobres S.A. (Acosta, 2017: 7).

El acceso de indígenas Shuar a la radio fortaleció el proceso de educación radiofónica lo cual jugó un papel importante en la integración, autodeterminación y reconocimiento y valoración de la identidad de la nacionalidad shuar.

- Radio Latacunga

Dos condiciones propiciaron la creación de Radio Latacunga: Por una parte la necesidad de solucionar la situación en la que se encontraban las poblaciones indígenas y campesinas de la provincia de Cotopaxi, ante lo cual diversas organizaciones impulsaron estrategias “para armar y consolidar una organización que le permita superar el problema de la tierra, el analfabetismo, el alcoholismo, la discriminación, en suma, superar condiciones de explotación y levantar un proyecto de reivindicación étnica” (Cabrera, 2013: 54). Por otra parte, la necesidad de la Iglesia Católica “de impulsar un proceso de evangelización y educación al pueblo indígena y campesino”²⁹⁷ (Cabrera, 2013: 54).

297 Al respecto se señala que “lo que sucedió según Monseñor Mario Ruiz Navas es que - la Iglesia destapó la presión de los indígenas de la cual también la misma Iglesia había sido usufructuaria en las tierras que le quedaban; pero, lo importante es que se desprendió” (Mario Ruiz Navas, entrevista, 2012 en Cabrera, 2013: 54).

En 1979, durante una asamblea de planificación de actividades pastorales de la Diócesis de la ciudad, se propuso la creación de una emisora diocesana para evangelizar al pueblo de Cotopaxi. A la par, el sector indígena y campesino -tras una serie de reuniones-, crea el Movimiento Campesino de Cotopaxi, MCC²⁹⁸, que posteriormente se denominó Movimiento de indígenas y Campesinos de Cotopaxi, MICC (Cabrera, 2013).

El accionar de aquél movimiento y el apoyo de la iglesia católica permitieron la edificación de diversas Casas Campesinas²⁹⁹. Desde 1960, las actividades en estos espacios aportaron para que el 8 de diciembre de 1981 nazca Radio Latacunga. Según la investigadora Lourdes Cabrera (2013), para Monseñor Ruiz Navas -principal gestor del proceso- la radio fue percibida como un importante medio para conocer la realidad de las poblaciones de la zona y para aportar al proceso de visibilización de su situación, en miras de un cambio.

La supresión del huasipungo había traído mucha gente para el trabajo de la construcción, y yo veía a los trabajadores de la construcción con su radio y ellos estaban más instruidos de la realidad del país que mucha gente que sabía leer, entonces, propugnamos eso, pero ¿cómo hacerlo? ¿Cómo dar voz a los indígenas? la radio, dijimos (Entrevista a Monseñor Mario Ruiz Navas, 2012) (Cabrera, 2013: 55).

Las primeras emisiones duraban tres horas que posteriormente se convirtieron en cinco. Desde sus inicios, la programación se difundió en kichwa y español, los dos idiomas que se habla en la provincia. La transmisión en Kichwa generó diversas reacciones, por una parte “fue un escándalo porque bueno decían el Obispo se ha hecho protestante, porque hay que reconocer los evangélicos de radio HCJB tenían una o dos horas en Kichwa (Monseñor Mario Ruiz Navas, entrevista, 2012 en Cabrera, 2013: 56). Por otra parte, generó un efecto de entusiasmo, por ejemplo:

El Sr. Jorge Guamán, quien había participado en el proyecto de la radio desde sus inicios, se mostraba sorprendido: cómo puede un indio imaginarse a él mismo hablando para la radio. Mi primera sorpresa fue escuchar mi propia voz. La propuesta de este medio de comunicación se presentó al sector indígena y campesino quien la recibió con gran acogida y entusiasmo (Cabrera, 2013: 56).

Precisamente, “la preferencia por la lengua kichwa fue una estrategia de carácter político que se dirigió a fortalecer los procesos organizativos que estaban naciendo. Con esta primera estrategia surgió la radio y originó un cambio radical en la naturaleza de la comunicación social” (Cabrera, 2013: 56). Por consiguiente, la programación en kichwa “fue uno de los primeros elementos que configuraron su proyecto de reivindicación étnica” (Cabrera, 2013: 56). Sin embargo, es necesario establecer que este proceso de revalorización del kichwa no solo fue por esfuerzo de Radio Latacunga, como se ha demostrado anteriormente, también aportó la educación bilingüe, la organización comunitaria y el accionar de las diversas radios generadas a la par.

298 De acuerdo a Oscar Barba, esta denominación se adopta prescindiendo de lo “indígena”, porque este término tenía connotaciones de marginación, y se pensaba que atentaba contra la dignidad humana, razón por la cual no podía ser adoptada (Barba, 2006: 71)

299 Lugares auto gestionados por las comunidades, en cooperación con entidades eclesíásticas de la provincia y diversas organizaciones no gubernamentales que sirvieron de espacios para la formación y el desempeño de facilitadores de la organización. Por ejemplo, la casa Campesina de Pujilí se funda en 1980, prestando servicios de albergue, sala de reuniones, sala de velorios, vivienda de empleados, cabina de grabación, bodega, cocina, corral, dispensario médico, canchas de recreación, tienda comunal, áreas agrícolas” (Barba, 2006: 71).



De igual manera, es necesario señalar que el proceso de radio Latacunga no fue aislado, éste se nutrió de los procesos de comunicación que se forjaron antes de su nacimiento y del impacto de la educación liberadora de Paulo Freire así como de la Teología de la Liberación, proclamada en las primeras Conferencias realizadas en Medellín y Puebla.

Los presupuestos de dichas conferencias están contenidos en el documento -Opciones Pastorales, de la Conferencia Episcopal Ecuatoriana y en donde se hace referencia al rostro sufriente de Cristo: -Uno de los rostros sufrientes de Cristo es el pueblo indígena: marginado, explotado, no reconocido en sus derechos, hoy estamos hablando de los silenciados, de los invisibilizados, porque no tienen la oportunidad de expresarse en los medios de comunicación (Eduardo Guerrero, entrevista, 2012 en Cabrera, 2013: 56).

La práctica desde algunos representantes de la iglesia de la corriente teológica señalada facilitó la gestión de esta radio y de otras constituidas anteriormente, pero sobre todo aportó a la generación de espacios comunicacionales (programas, segmentos, reportajes) hechos desde, y para indígenas, transformándose en una actividad permanente de trabajo y esfuerzo constante que permitió el empoderamiento de estas poblaciones, fortaleciendo su revalorización y visibilización.

Radio Latacunga utilizó cabinas de grabación móviles como forma de trabajo, constituyendo a estas como un aporte a la gestión comunicacional de pueblos y nacionalidades indígenas. Surgieron cuando la organización campesina tomó conciencia de las dificultades de la población para llegar a la radio. Así, la lejanía entre la comunidad y los estudios de la Radio generó dificultades en los horarios de trabajo, distancias, días, etc.; por lo tanto, era necesario acercar la radio a las sedes sociales de las organizaciones a través de las cabinas (Herrán, 1986). Estas eran “el lugar físico donde se desenvuelven los centros de comunicación popular” (Herrán, 1986: 27).

En las cabinas de grabación, “el reportero popular no es un mero redactor de noticias y entrevistas, alguien que lleva un cassette a la emisora. Desde su propia casa comunal, en la sede de su organización, está la radio y tiene la posibilidad de discutir, crear y generar todo el proceso radiofónico” (Herrán, 1986: 27).

Alrededor de este ejercicio, los reporteros indígenas se convirtieron en ejes articuladores para movilizar y aportar al proyecto radiofónico de Radio Latacunga, pero también facilitaron la participación y el acceso de las poblaciones indígenas a la comunicación, hecho que repercutió positivamente en los enfoques con los cuales, en la década del 80, era abordada la comunicación. Década de la cual damos cuenta a continuación.

7.5.4 La década del 80

La configuración política económica y tecnológica con la que Ecuador llega a la década de los años ochenta está marcada por la incidencia de la radio, los avances en electrificación, el posicionamiento de la televisión y la diversificación de la prensa escrita (Ayala, 2012). En esta época, el uso de los medios de comunicación se direccionó abiertamente hacia el desarrollo, haciendo hincapié en decir y en enseñar antes que en un intercambio de postulaciones e ideas entre el centro y las zonas periféricas. Esta forma de trabajo generó una de las modalidades de utilización de los medios de comunicación,

no solo se permitió un diálogo y una comunicación de doble sentido, de la periferia al centro y viceversa, y entre grupos, sino que además se basaron y aportaron al diálogo al interior de las comunidades (Berrigan, 1981).

A los medios que entraron en este proceso se les denominó medios de comunicación alternativos y posteriormente comunitarios. Según Doris Lema (2012), en los años 80 inició el “Boom de las Radios Comunitarias”. Así, a partir de 1981 se funda Radio “La Voz de Ingapirca”, que emite su señal desde San Antonio de las Reales Minas de Hatun³⁰⁰ Cañar en idioma nativo de la Nación Cañari: el Kichwa; el slogan que mantuvo fue “La voz de los que no tienen voz”³⁰¹. En esta década también aparecen medios como “el Telégrafo (Guayaquil 1981), INEPE (Producción de materiales, Quito, 1985), Municipal (Cotacachi 1988), Antena Libre (Esmeraldas, 1988) y Sono Onda (Cuenca 1989); entre otras” (Lema, 2012: 24).

Con la presencia de radios comunitarias en todo el país, nace la necesidad de constituir un organismo que respalde y coordine su accionar dando origen a la Coordinadora de Medios Comunitarios Populares y Educativos del Ecuador, CORAPE, organismo que “trabaja desde 1988 por el fortalecimiento de las radios educativas, populares y agrupa a 45 radios a nivel nacional que comparten la visión de la comunicación popular participativa” (López, 2007: 12). Surge como “un espacio de reflexión de los comunicadores populares interesados en incentivar la participación ciudadana, además de enfatizar en el desarrollo comunitario, procesos culturales y sociales de los pueblos indígenas, este organismo asume que la comunicación comunitaria sirve para confrontar los problemas derivados de falta de equidad y discrimen” (Carrera & Rueda, 2009: 57).

CORAPE trabaja a través de redes, planificando su participación periódica como lo hace con la Red Kichwa y la Amazónica. Mediante este mecanismo, crea un noticiero nacional “donde participan las emisoras y no [únicamente] una repetidora que se hace en Quito (...) En la Red Kichwa participan emisoras que tiene programación en kichwa (López, 2007: 13).

A su vez, CORAPE es miembro de la Asociación de Radios Comunitarias, AMARC; mantiene vínculos con ALER, CIESPAL, FIP (Federación Internacional de Periodistas) y Radio Nederland en Holanda. Entre otros servicios, ofrece diversos tipos de capacitación electrónica, periodística y radiofónica, servicio técnico y servicio de noticias diarias. (Borja, 1998). Además:

Al ser afiliada a ALER, CORAPE logra en el 2000 un espacio satelital a través del cual se difunden tres emisiones por día de un noticiero de 30 minutos. Las emisoras afiliadas que tienen antena satelital y receptor satelital tienen acceso al informativo y pueden participar (de las 45 emisoras serán 17). En el 2006, CORAPE logra tener su propio espacio satelital que se establece como canal de insumos para las afiliadas “son productos radiofónicos que las radios pueden tomar a cualquier hora y hacer uso”. Hoy en día los programas pueden ser bajados de la página web y las emisoras pueden acceder (López, 2007: 13).

300 Palabra quichua que significa “grande”.

301 Para mayor referencia se sugiere visitar la siguiente dirección: <http://www.radioingapirca.com.ec/>

CORAPE es una institución que ha fortalecido y facilitado el acceso de indígenas a la comunicación así como a la generación de trabajo en red para fortalecer la protección de los derechos. Su trabajo organizativo, sumado a la coyuntura de aquella década, preparó el terreno para que, en 1990 se aúnen esfuerzos en la lucha por el reconocimiento y la valoración de las poblaciones indígenas.

7.5.5 La participación de indígenas en los medios de comunicación en los 90's

Para 1990 se evidencia a nivel nacional la existencia de 324 estaciones de radio, 36 diarios y 16 estaciones de televisión. El 99 % de estos medios de propiedad privada y no precisamente pertenecían o representaban de forma idónea a las poblaciones indígenas (Grijalva, 1994). Sin embargo, en esta década se registra varios acontecimientos que se constituyen en un punto de quiebre a favor de las poblaciones indígenas, uno de ellos es el debate indígena en torno a los derechos a la comunicación y el acceso a medios de comunicación, el cual se realiza en el Primer Encuentro Continental de Pueblos Indios realizado en la ciudad de Quito ubicando a esta temática en la agenda de debate en la sociedad ecuatoriana.

Esta es una de las instancias iniciales en la que se plantea públicamente, a nivel latinoamericano, el reconocimiento de los medios masivos como un escenario primordial de la lucha que los pueblos indígenas libran en pos del reconocimiento de su existencia como tales y de los derechos que reivindican. Específicamente, en la Declaración de Quito se afirma la importancia de la “difusión de la existencia de pueblos indígenas” y la necesidad de “desarrollar una intensa campaña en los medios de comunicación nacional e internacional para dar a conocer nuestra existencia y nuestra verdad”, así como también “Exigir espacios masivos de comunicación para difundir nuestra cultura entre pueblos indígenas”. Esto es, se reconoce a los medios como espacios fundamentales de visibilización, de existencia pública, y se los comienza a reconocer como ámbitos en relación a los cuales constituirse en sujetos de derecho (Doyle, 2015: 97).

Aquellas exigencias ocasionaron el auge y apareamiento de una gran cantidad de experiencias de comunicación masiva protagonizadas por indígenas en toda América Latina (Doyle, 2013). A partir de entonces, las comunidades y pueblos organizaron y fueron partícipes de eventos que llevaban por objetivo “definir, legitimar y posicionar públicamente sus derechos a la comunicación, asumiendo que ésta es una estrategia de cara a la inclusión de esos derechos en las leyes que regulan el acceso y la participación en los medios de distintos países” (Doyle, 2013: 108). La incidencia de estas movilizaciones, sumado a la coyuntura de aquel momento (en la que se expide una nueva Constitución Política) aportó para que en 1998 se suscriba un pacto político con sus ciudadanos y ciudadanas.

Este pacto reconoce expresamente los derechos colectivos de los pueblos y nacionalidades indígenas, así como la vigencia del Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo –OIT. Este reconocimiento, no es otra cosa, que la ratificación expresa de las brechas existentes en torno al bienestar, desarrollo e integridad personal y colectivo de los pueblos y nacionalidades indígenas y la urgencia de emprender acciones para erradicarlas (CONAIE, 2006: 8).

A pesar de dicho reconocimiento, las poblaciones indígenas no contaron con respaldos idóneos del Estado para que lo establecido en la Constitución no sea letra muerta. En esa década se originaron nuevos procesos de comunicación que aportaron, en mayor medida, a que las poblaciones indígenas sean partícipes de su propia gestión comunicativa con la fundación de las emisoras: Sucumbíos (Nue-

va Loja, 1992), Universitaria (Ibarra, 1992), Runacunapac (Simiátug, 1992), Ideal (Tena, 1993), Universitaria (Guaranda, 1993), San Lorenzo (1993), Alli Michic (Saraguro, 1995), Chahuarurco (Santa Isabel, 1995) y de Radio la Luna (CEDEP, Quito, 1996) (Lema, 2012). También fueron partícipes de la creación de varias revistas y periódicos.

Paralelamente, como ya se evidencio anteriormente, al finalizar la década del 90, la población indígena se transformó en uno de los actores principales de las movilizaciones y la posterior apropiación del Palacio de Carondelet, sede del poder Ejecutivo, el 21 de enero de 2000:

Después de una serie de movilizaciones populares que habían sacudido al Ecuador a lo largo del año 1999, un triunvirato respaldado por una parte del ejército resolvió tomar el poder el 21 de enero 2000. Al actuar de tal manera, este grupo pretendía expresar el rechazo de la sociedad ecuatoriana a la corrupción y la política neoliberal. No obstante, en menos de 24 horas, el orden constitucional fue restablecido y el seguidor del derrocado presidente, Gustavo Noboa, anunció la continuación de las medidas de ajustes estructurales, entre las cuales la dolarización de la economía (Fontaine, 2002: 1).

Aquél proceso evidenció la capacidad de movilización de las organizaciones indígenas. A su vez, generó una incesante cobertura informativa sobre las actividades político- sociales indígenas, abordadas desde una perspectiva que restituía el interés de los hechos descritos (Gonzales, 2009). A partir de aquello, los medios de comunicación y la sociedad en general, reconocieron que “el movimiento indígena ecuatoriano se ha convertido en un sujeto político nacional, [que] tiene la necesidad de comunicarse con el resto de las sociedades no indígenas, esforzándose en dar a conocer su proyecto político de un modo destacado e inspirador que suscite el deseo de adhesión al mismo” (Gonzales, 2009: 4).

En el Jornada Virtual: Plurinacionalidad e interculturalidad en los medios de comunicación, realizado por el Consejo de Comunicación, el 17 de septiembre de 2020, la periodista Carla Aguas, expuso que en el quehacer comunicacional de las últimas décadas sobresale el accionar de medios locales en la gestión de proceso de participación de pueblos y nacionalidades en medios de comunicación. Reconoció el aporte de Radio Iluman, Diario El Norte, TVN canal, entre otros, en el que han laborado representantes de pueblos originarios tanto como periodistas o como productores y gestores de contenido. Lo cual ha permitido gestar procesos comunicacionales con la participación de representantes de pueblos originarios.

Tras la dolarización, el país vive un periodo de estabilidad con la moneda adoptada y se registra un acceso paulatino a las tecnologías, así como un boom en la creación de medios de comunicación. A pesar de este escenario, en el 2012 la investigadora Doris Lema advierte que la participación de indígenas en la estructura de propiedad de las emisoras es mínima, indica: “hay 13 emisoras (22 frecuencias) relacionadas con las organizaciones indígenas, de las cuales 6 (9 frecuencias) son de su influencia directa” (Lema, 2012: 27).

Sin embargo, el bajo índice de participación de las poblaciones con respecto a la propiedad de los medios de comunicación en relación al total de frecuencias existentes en el Ecuador es mínimo, a pesar de lo cual, si se retoma en cuenta la configuración histórica descrita anteriormente, los medios de comunicación generados desde las poblaciones indígenas han sido importantes agentes “para constituir



un diálogo entre las comunidades y también con las fuerzas del Estado y del mercado, lo que significa un desafío a la hegemonía y a la dominación de los modelos culturales de los proyectos nacionales y globalizadores” (Magallanes, et al. 2013: 163). Se constituyen en herramientas de resistencia y de lucha de las poblaciones históricamente excluidas. Luchas que, como se señaló con anterioridad, fueron tomadas en cuenta para la construcción de la nueva Constitución lo que permitió que, indirectamente, las poblaciones indígenas, a través de sus organizaciones, cristalicen propuestas comunicativas nunca antes imaginadas como por ejemplo un canal de televisión de indígenas.

7.5.6 El primer canal de televisión indígena

La televisión llega a Latinoamérica hace 53 años, “causando sensación en su momento, gracias a la influencia masiva que lograba con su enorme cobertura, este medio viene a imponerse cuando la sociedad mantiene una cultura previa en la cual se podían reconocer ejes de identificación comunes” (Villalva, 2015: 55). Como se indicó anteriormente, la Televisión llega a Ecuador en 1959 de la mano de HCJB. “En la década de los sesenta, surgieron las cadenas RTS, Ecuavisa y la Cadena Ecuatoriana de Televisión. En 1974, Teleamazonas introdujo la televisión a color en Ecuador. La televisión en Ecuador sigue históricamente el mismo esquema de surgimiento y desarrollo que la radio” (Gehrke, 2016: 11)

Es en el 2009 cuando, gracias a la gestión y participación del Movimiento Indígena y Campesino de Cotopaxi, MICC, se cristalizó uno de los proyectos más importantes para las poblaciones indígenas de Cotopaxi y del Ecuador: la inauguración del primer canal de televisión comunitario del país (Gonzales, 2009).

Este logro fue producto de un largo proceso que inició con la generación de organizaciones de Comunas en la década del 60, su posterior asociación y legalización como una Organización Político cultural en la década del 70, y su reconocimiento jurídico por el Ministerio de Bienestar Social en el 2001, permitiéndoles luchar por el acceso y respeto a sus derechos. Pero también, se debe a que establecieron a la comunicación como uno de los ejes de trabajo, con la convicción de que hay que comunicar sus acontecimientos y su filosofía, razón por la cual el movimiento apoya en la gestión, en primera instancia, de Radio Latacunga y después consigue la frecuencia de TV MICC (Villalva, 2015).

TV MICC sale al aire el 21 de febrero de 2009, Después de que el entonces Presidente, Doctor Alfredo Palacios, en el 2006, concede la frecuencia y posteriormente recibió apoyo del CODEMPE. Su misión es ser “un medio alternativo, comunitario, participativo, innovador e intercultural. Las políticas que adopta el canal son aplicar una administración horizontal sujeta a las concepciones del movimiento, con igualdad de género entre las personas, privilegiando el idioma kichwa” (Villalva, 2015: 79). Este canal emite en Kichwa y en español.

Al igual que la radio, la incursión de las poblaciones indígenas en la televisión causó gran impacto y ocasionó diversas reacciones. Según Ángel Tibán Guala, fundador del canal, “el hecho de escuchar un idioma que estaba siempre marginado en un canal de televisión fue novedoso, al principio la gente estaba incrédula, no entendía cómo era que un canal de televisión que nunca había hablado en Kichwa de repente mostrará sus rostros” (ACNUR, 2012: 1).

La creación de un canal hecho por y para indígenas fue gracias a la organización y gestión del movimiento indígena. Es un logro que visibiliza su lucha y demuestra su capacidad para vencer adversidades como costos y exigencias gubernamentales. Este canal trabaja por una comunicación con orientación comunitaria, convirtiéndose en un espacio donde las poblaciones indígenas acceden a una programación encaminada a destacar los valores culturales, sociales y organizativos de sus pueblos y nacionalidades, también se difunden especiales y documentales inherentes a las actividades de las diversas comunidades dirigidas por periodistas indígenas.

7.5.7 La coyuntura actual en la incursión de pueblos y nacionalidades indígenas en medios de comunicación

El proceso de creación de medios de comunicación desde y para las poblaciones indígenas ha sido un reto para el Ecuador. Dicho reto involucra apostar por el reconocimiento y la construcción de un país plurinacional e intercultural, con la capacidad de generar espacios de reconocimiento y respeto a la dignidad de las personas, en pro de derrotar el fenómeno de la discriminación. Sin embargo, este es un proceso que debe seguir construyéndose pues, de acuerdo a Blanca Chancoso, líder indígena, en 1993 establecía que la discriminación atenta contra los derechos de las poblaciones indígenas:

Porque detrás de cada cosa nueva que se nos ofrece, existe una serie de imposiciones. Estas son formas de irnos quitando, eliminando. Por ejemplo, viene la luz, viene la televisión ¿Quién maneja la televisión? ¿Qué tipo de programas nos ponen? Los programas no son educativos, ni siquiera para la cultura occidental, peor para los indígenas. La radio. Viene la luz, vienen la radio ¿Qué programas nos ponen? De hecho son formas de invadirnos por todo lado. Y por último, vienen las sectas religiosas y nos bombardean (Chancoso, 1993: 144).

En este sentido, los principios de interculturalidad estipulados en la Constitución y demás normas afines proponen un cambio en este tipo de relacionamientos. Situación por la cual, en el año 2010, la Secretaria de los Pueblos, Movimientos Sociales y Participación Ciudadana, SPMSPC, junto a Ciespal asesoraron y capacitaron a comunidades indígenas con el fin de recibir y gestionar las frecuencias que se adjudicaron a las nacionalidades de Ecuador (Barragán & Garzón, 2015). Este proceso tuvo varias etapas:

En su primera etapa el proyecto apoyó la implementación de estaciones de servicio público comunitarias en las 14 nacionalidades indígenas del Ecuador (Awá, Epera, Chachi, Tsáchila, Achuar, Kichwa, Orellana, Andoa, Shiwiar, Zapara, Shuar, Cofán, Siona, Waorani). Adicionalmente, mediante Resolución 064-04-CONATEL del 12 de marzo de 2010, se aprueba el proyecto de “Convenio de apoyo y cooperación interinstitucional”, suscrito entre la Secretaria de los Pueblos, Movimientos Sociales y Participación Ciudadana (SPMSPC) y el Consejo Nacional de Telecomunicaciones (CONATEL), a fin de iniciar el proceso de autorización para la concesión de estaciones en las comunidades u organizaciones indígenas, afroecuatorianas o cualquier otra organización social del país. Con la firma del acuerdo, el organismo regulador inició el proceso de concesión de frecuencias (Barragán & Garzón, 2015: 284).

Sin embargo, de un total de 14 radios entregadas, a diciembre de 2018, 7 continuaban en operación y 5 han sido apagadas o cerradas por acumulación de deuda por concepto de tarifas eléctricas impagas o uso de frecuencias temporales otorgadas (Coéllar, 2018). Siendo esta última circunstancia la que pro-



vocó que varios medios hayan asumido estas las responsabilidades económicas debiéndose identificar como medios de comunicación privados para poder continuar con el uso de la frecuencia concesionada y continuar con su trabajo comunicacional. A continuación el detalle:

Tabla N° 1
Listado de medios comunitarios

Nacionalidad	Radio	Cobertura	Situación Actual
Asociación de comunidades indígenas de Arajuno-Hacia	Jatari Kichwa	Arajuno	En operación
Federación de Centros Awa del Ecuador	Ampara Su	Ibarra, Otavalo, Urcuquí, Atuntaqui, Cotacachi	En operación
Federación de Centros Chachi de Esmeraldas FECHE	Chachi	Esmeraldas, Atacames, Río Verde	En operación
Nacionalidad Achuar de Ecuador	La Voz de NAE	Macas, Huamboya, Sucúa, Logroño	Apagada desde diciembre de 2016 y después de mayo de 2018
Nacionalidad Sapara del Ecuador	La Voz de NAE	Puyo, Mera, Santa Clara, Palora	Apagada desde diciembre de 2016
Nacionalidad Andwa de Pastaza	La Voz de la Frontera	Puyo, Mera, Santa Clara, Palora	Apagada desde marzo de 2016
Nacionalidad Épera Sápidaara del Ecuador NAESE	Estereo Épera Sianpidaara	San Lorenzo, Valdez (Eloy Alfaro)	En operación
Nacionalidad Originaria A'í Kofán del Ecuador NOA'IKE	Tsanda Jenfa	Nueva Loja, Lumbaqui, El Dorado de Cascales	En operación
Nacionalidad Shiwiar del Ecuador NASHIE	Tarimiat	Puyo, Mera, Santa Clara, Palora	Apagada desde abril de 2016
Nacionalidad Tsáchila	Sonba Pamin	Santo Domingo, Pedro Vicente Maldonado, San Miguel de los Bancos, La Concordia, El Carmen	En operación
Nacionalidad Waorani del Ecuador, NAWE	Wao Apeninka	Puyo, Mera, Santa Clara, Palora	Apagada
Federación de Nacionalidad Shuar de Pastaza, FEBASHP	La Voz de Tuna	Puyo, Mera, Santa Clara, Palora	Apagada
Organización de Comunidades Kicwas de Loreto	Ñucanchi Muscuy	Loreto	En operación
Organización de la Nacionalidad Siona del Ecuador, ONISE	Siona	Tarapoa (Cuyabeno)	Apagada desde diciembre de 2015

Fuente: Coéllar, 2018: 10

El optar por una frecuencia de carácter privado siendo un medio comunitario es un fenómeno que ha tenido varios episodios en el quehacer comunicacional ecuatoriano. Sin embargo, en la última década se ha propendido al reconocimiento y visibilización de este tipo de medios. En el Registro Público de Medios, RPM³⁰², realizado por el Consejo de Regulación, Desarrollo y Promoción de la Información y Comunicación, con corte al 06 de junio de 2019, de los 1169 medios de comunicación registrados, 256 son medios de comunicación comunitarios; de estos, 195 medios de comunicación son auto identificados como indígenas. Del total de estos últimos 100 son comunitarios, 78 públicos y 17 privados auto identificados como indígenas.

Existen algunas variables que no permiten afianzar el quehacer comunicacional comunitario, entre las más importantes están: a) La dificultad en el manejo teórico y operativo de los medios de comunicación indígena y temas como la sostenibilidad pues “los gastos operativos son mayores a los ingresos que reciben. Sin embargo, se destaca que pese a ello varios medios lograron tener niveles aceptables de viabilidad, todo gracias a la capacidad organizativa de quienes dirigen las nacionalidades” (Barragán, 2017: 286). Otra de las razones es el estado técnico de las radios que mantienen necesidades de una renovación parcial (Barragán, 2017). También están las parrillas de programación que deben estar relacionadas con la educación, la promoción cultural y la visibilización de sus realidades; “sin embargo, algunos medios caen en la reproducción de lo que ofrecen los medios de comunicación comerciales, alejándose así de los intereses inmediatos de las audiencias reales, desvirtuando los propósitos de las nacionalidades e incumpliendo con lo que exige la legislación ecuatoriana” (Barragán, 2017: 289). De esta manera se puede apreciar que la democratización, pluralismo y equidad en los medios de comunicación, establecida en la Constitución de la República de 2008 y en la Ley Orgánica de Comunicación es una de las tareas por desarrollar.

Frente a esta realidad, diversas agrupaciones y colectivos indígenas han optado por generar espacios comunicacionales producidos por y para sus comunidades, así se puede destacar el trabajo desde diversos espacios locales que incluso trascienden a las redes para su difusión.

Las actuales propuestas comunicacionales

Con el desarrollo tecnológico y la diversificación de oportunidades de acceder a la interconexión mundial a través del internet, emergen diversas propuestas de periodismo digital. En la Jornada Virtual: Plurinacionalidad e interculturalidad en los medios de comunicación, Carla Aguas también resalto el aporte de diversos medios digitales entre los que se encuentra Runa Stereo. Medio de comunicación que mantiene programación en quichua y español, en el que laboran indígenas y mestizos y cuyo objetivo es revalorizar el idioma quichua, contando con seguidores de diversas partes del mundo. Además señaló que una de las fortalezas de que un indígena labore en un medio de comunicación es que se convierte en el vínculo comunicacional entre diversas comunidades sean quichuahablantes o hispanohablantes.

302 El Registro Público de Medios constituye un catastro a nivel nacional de información de los medios de comunicación social. La herramienta puesta a disposición de los medios para realizar el proceso de registro, recaba datos referentes a: información general del medio, clasificación, cobertura, contenidos, laboral, societaria y representantes. Más información en: <http://www.cordicom.gob.ec/rpm/>



Otra de los medios que han desplegado su labor comunicacional a través del mundo digital es la Red Kapari, quien se ha convertido en una agencia informativa desde diversas comunidades. De igual forma la Asociación de Productores Kichwas, APAK, a través de prácticas innovadoras, hacen comunicación para y desde diversos pueblos y nacionalidades. La Asociación de Productores quichuas, APAK, en la actualidad mantienen varios programas de televisión en un canal de señal abierta, así como en YouTube, contando con procesos de formación en generación de contenidos con otras comunidades y pueblos. Así mismo, se evidencian diversos procesos de gestión comunicativa en diversas regiones del país. Sin embargo, estos emprendimientos solo pueden entenderse a partir de las experiencias de lucha, protesta y resistencia de las poblaciones indígenas, así como a la confrontación frontal a las condiciones de transnacionalización vigentes en la comunicación global.

En este sentido, en estos últimos años las organizaciones de base de nivel local, ONGs y asociaciones han realizado propuestas de comunicación digital en las que

coordinan las actividades de diversas organizaciones étnicas en el ámbito regional, nacional e internacional. Su objetivo es colocar en la web la presencia y los puntos de vista de las organizaciones indígenas sobre temas de interés para las comunidades: globalización, economía, política indígena, relaciones con la sociedad nacional y las empresas transnacionales, cosmovisión, historia, arte, difusión de las lenguas nativas a través de cursos, diccionarios, gramáticas, etc. (...) Algunos de estos sitios se plantean como ámbitos informáticos abiertos, que no reconocen un único productor ni derechos de autoría ya que su presencia se debe a la contribución colectiva de los interesados en propagar las posiciones políticas del movimiento (Hernández y Calcagno, 2013: 9)

En este contexto, la emergencia sanitaria generada por el COVID 19 a apuntalado la necesidad de acceder al internet y por lo tanto a diversificado la presencia de propuestas comunicacionales generados desde los pueblos originarios en el ciberespacio ocupando el espacio con voces y lenguas que han sido acalladas por muchas generaciones y que permiten repeler el impacto de diversas representaciones negativas.

7.6 REPRESENTACIONES Y ESTEREOTIPOS DE PUEBLOS Y NACIONALIDADES INDÍGENAS EN LOS MEDIOS DE COMUNICACIÓN

7.6.1 Apuntes metodológicos

Este capítulo se fundamenta metodológicamente en dos fases: la exploración, selección y sistematización descriptiva de estudios académicos e investigaciones que referencian y analizan las representaciones mediáticas sobre pueblos y nacionalidades indígenas en el Ecuador; y, el análisis de contenido de publicaciones, respecto a estos colectivos, difundidos en radio, prensa y televisión.

La primera fase comprende una revisión exhaustiva de bibliotecas generales y especializadas, repositorios digitales de universidades, con énfasis en tesis y trabajos de investigación de tercer y cuarto nivel, publicaciones de instituciones como la Defensoría del Pueblo, el Consejo de Igualdad de Pueblos y Nacionalidades, el Centro de Estudios de la Comunicación para América Latina, entre otros, a fin de sistematizar los estudios relativos a las representaciones de pueblos y nacionalidades indígenas

en medios de comunicación. La segunda fase realiza una exploración, selección temática y análisis de contenidos, con base en el “Estudio multimodal de discursos y contenidos difundidos en medios de comunicación” desarrollado por el Cordicom (2017a), de publicaciones mediáticas sobre este grupo social, con base en un enfoque histórico que permita comprender el origen sociocultural de las representaciones hacia este colectivo; y sociológico para identificar las estructuras sociales en las que se inscriben estas representaciones.

Se estableció dos criterios de delimitación: temporal y temático. La delimitación temporal se ubica en los inicios del siglo XX, debido a que en ese periodo se produjo un mayor desarrollo de la prensa en el Ecuador, con el establecimiento de los periódicos de circulación diaria (Ayala, 2012), las primeras emisiones radiales efectuadas en Quito en 1929 (Ibarra, 2010) y la posterior concesión de la primera frecuencia de televisión en 1960 (Cárdenas et al, 2011). La delimitación temática se centró en la identificación de imágenes, imaginarios y representaciones de pueblos y nacionalidades indígenas difundidos en medios de comunicación.

Para facilitar la elaboración de las dos fases y con el fin de llevar un registro de la información encontrada, se utilizó como herramienta una base de datos en la que se enlistó los libros, trabajos, tesis y publicaciones encontradas alrededor de las siguientes temáticas: imagen y/o representaciones de pueblos y nacionalidades en medios de comunicación; racismo en el Ecuador; imagen y/o representaciones de los indígenas en la esfera pública; discriminación hacia los pueblos y nacionalidades; imaginarios de los indígenas en el Ecuador, entre otros. Luego de la revisión se estableció los documentos a ser utilizados y los descartables. Posteriormente, los archivos clasificados mudaron a una nueva base de datos.

Este capítulo comprende los hallazgos teóricos y de representación social y mediática desde una perspectiva relacional, como indicadores de una realidad compleja, que visibiliza además el entorno social y material de pueblos y nacionalidades indígenas como un fenómeno estructural, situación por la que estos datos deben ser leídos e interpretados a partir de sus nexos, puesto que en conjunto brindan un panorama amplio e integral de esta realidad, en la que los medios de comunicación desempeñan un rol determinante.

7.6.2 Medios de comunicación y socialización

Dadas sus peculiaridades, los medios de comunicación³⁰³ pertenecen a lo que Robert Merton denomina medios o grupos de referencia, que junto a los de pertenencia como la familia, la iglesia, los grupos de iguales, los partidos políticos, entre otros, tienen entre sus características el ser agentes de referencia, que cumplen funciones socializadoras³⁰⁴, aportando una gran parte de la información con la que construimos nuestra percepción de la realidad, de acuerdo a la cual desplegamos nuestros

303 Tiene la capacidad de transmitir mensajes a miles o millones de personas lo que produce una enorme expansión de los flujos de información, por su amplio alcance, en cuanto las personas tienen cada vez más acceso a materiales informativos y simbólicos que pueden ser transmitidos por distintos medios, provocando una reordenación de las pautas de interacción humana (Thompson, 2010).

304 Según Guy Rocher la socialización “es el proceso por cuyo medio la persona aprende e interioriza, en el transcurso de su vida, los elementos socioculturales de su medio ambiente, los integra a la estructura de su personalidad, bajo la influencia de experiencias y de agentes sociales significativos, y se adapta así al entorno social en cuyo seno debe vivir” (1980: 133-134), constituyendo las maneras de obrar, de pensar y de sentir del entorno en el que ha de vivir cada persona.



comportamientos, así como valores, normas, modelos, símbolos, etc., que son la base de los procesos de construcción personal (Muraro, 1997).

Así, gran parte del imaginario social se ha construido con base en “representaciones, que por haber sido aprendidas desde temprana edad suelen mostrarse como algo natural y no como una construcción originada desde los diferentes lugares de poder y de dominación social³⁰⁵” (Valencia, 2001: 8). Estos imaginarios, representaciones y relaciones de poder existentes en la estructura social y que se expresan en el lenguaje cotidiano también trascienden a los medios de comunicación (Ortega, 2006), que hacen uso de aquel substrato común de valores, ideas, praxis, normas y formas de vida compartidas, por al menos una gran parte de la sociedad, a fin de que sus productos sean entendidos fácilmente.³⁰⁶ En este sentido, los medios de comunicación de masas son base de procesos complejos de aprendizaje y educación, ya que a través de ellos “la sociedad recibe mensajes informativos y juicios de valor que van moldeando concepciones del mundo y actitudes específicas hacia todos aquellos que en un mundo complejo y plural piensan, recíprocamente de manera diferente (Gutierrez, 2005:18).

Si bien sería un error considerar que los medios de comunicación son fuentes únicas de información para la conformación de juicios de valor en las personas -pues la interpretación de significados depende en gran parte de la actitud activa del receptor entendido como un ser cultural y socialmente situado-, se debe tener presente que “los medios son ventanas a través de las cuales mira y se mira una sociedad. Tienen un lugar central en la construcción de prácticas y representaciones sociales. Son formadores de opinión y poderosos agentes de socialización. Las interpretaciones que aportan sobre hechos, temas y personas influyen y moldean nuestra conducta personal y social” (CONAPRED, 2011: 9).

De ahí que “los medios de comunicación establecen ciertas ideas en torno al comportamiento de grupos étnicos del país y comunican discursos que se ven relacionados directamente con las representaciones que se presentan en la pantalla” (Guale, 2012:5).

El periodismo y los medios de comunicación son un reflejo de la cultura social y también reproducen prejuicios, estereotipos y estigmas. Por eso es tan importante que participen en la promoción de la igualdad y el combate hacia todas las formas de discriminación, violencia, machismo, misoginia y homofobia, situaciones absolutamente inaceptables, que a menudo se asumen como circunstancias que inevitablemente vivimos en el país. Los medios pueden ser un motor de cambios culturales, no sólo difundiendo o visibilizando los efectos de la discriminación, sino también teniendo mucho cuidado en la forma y en el manejo de la información (Conapred, 2011: 11).

305 Este modo habitual de percibir al otro desde representaciones e imaginarios tan enraizados conlleva, en contextos cotidianos, a “la posibilidad de cuestionar las categorías y los estereotipos con los que a diario percibimos la vastedad del mundo exterior y la forma como los seres humanos nos relacionamos entre sí sea casi impensable” (Valencia, 2001: 8), o muy difícil de llevar a cabo sin un proceso de concientización y sensibilización.

306 Esta serie de códigos sociales que los medios difunden constituyen lo que Victorino Zecchetto denomina “códigos de emisión amplia”, entendidos específicamente como “códigos empleados frecuentemente por los medios de comunicación por ser fáciles de recibir debido a que la mayor parte del público los comparte” (Zecchetto, 2002: 97).

Las representaciones que se transmiten pueden, intencionalmente o no, reproducir lógicas de poder sobre la base de las características de las personas que, en una concepción homogenizante y excluyente, determinamos como diferentes. Cuando la carga que atribuimos a esa mirada del otro distinto es negativa, limitada, sesgada y sobreexplotada, estamos generando y reproduciendo prácticas que podrían ser discriminatorias, afianzando la vulnerabilidad de grupos que han sido históricamente marginados:

Han sufrido especial afectación mediática negativa los pueblos y nacionalidades, los indígenas, los afrodescendientes, los montubios, las mujeres (utilizadas y cosificadas permanentemente en la publicidad en los medios), los jóvenes y adolescentes (considerados incapaces cuando no delinquentes, violentos, inmorales y peligrosos), las personas con discapacidad y los adultos mayores son escondidos, invisibilizados (...). Las personas con opciones sexuales diversas son satanizadas, declaradas inmorales, objetos de burla y extremadamente peligrosas (MIES, 2014:11).

Es decir, de la calidad de mensajes y del tipo de enfoque que propongan los medios, dependerá si se refuerzan o frenan los patrones discriminatorios (Gutierrez, 2005).

Las prácticas discriminatorias afianzan la vulnerabilidad de determinados grupos humanos. Esta fragilidad se debe a la disposición de la sociedad de marginar dichos grupos. Tal vulneración coloca en evidencia profundos sentimientos de dolor, frustración, y, cómo no, de rencor. El impacto recae en la disminución de sus aspiraciones, posibilidades y oportunidades, y genera así relaciones de violencia y conflicto, impide la realización en los diferentes ámbitos de la vida humana. En determinados casos, la discriminación puede impactar en la capacidad física, mental y emocional de sus víctimas, afectando su dignidad y condición humana, en la medida que se restringe el ejercicio de sus derechos y libertades fundamentales (Ministerio de Cultura, 2014: 26).

En este contexto, este capítulo busca conocer y analizar las formas de representación de pueblos y nacionalidades indígenas en medios de comunicación social que mayoritariamente han estado en manos de las poblaciones mestizas. Si estas han cambiado con el tiempo o reflejan concepciones racistas naturalizadas, como un fenómeno estructural y sistemático, cuya práctica afecta al desenvolvimiento a nivel social y personal de este colectivo.

7.6.3 Representaciones de pueblos y nacionalidades indígenas en medios de comunicación

Las representaciones abordadas en este acápite permite visibiliza, de manera temporal, la permanencia de estereotipos, prejuicios, estigmas o imaginarios a través de los cuales se ha representado a los indígenas.



El concertaje y representaciones del indio (1918)

Hacia 1918 la prensa se constituyó en el escenario para que congresistas, intelectuales y hacendados se pronuncien con respecto al concertaje³⁰⁷, en medio de una tensión entre su regulación, el endurecimiento de las condiciones para el indio y su abolición³⁰⁸. Mercedes Prieto (2004) se aproxima hacia las discusiones en este ámbito y proporciona elementos para constatar las representaciones que la prensa hacía del indio en las primeras décadas del siglo XX:

El Comercio³⁰⁹ llamó la atención en cuanto a que este mecanismo, regulado por el Código de Policía, era una oportunidad para que los tinterillos explotaran a los indios y presentaba, como evidencia, un caso de los alrededores de Quito. Dependiente en los ingresos de los indios, un abogado inescrupuloso había promovido la separación de indios de las haciendas y los había traído a Quito para hacer la liquidación de cuentas. Los indios regresaron después a las haciendas porque allí tenían sus casas y propiedades, pero retornaron, según el diario, “díscolos, llenos de prevenciones contra el patrón: las disposiciones legales las tomaban como un desquite contra el que les arrendaba sus servicios... [y no] como un medio de asegurar la eficacia de los contratos” (El Comercio, 1918 en Prieto, 2004: 64).

La última cita incluye un fragmento textual de diario “El Comercio” (1918) y también reflexiones de la autora sobre el artículo completo al que hace referencia. De tal forma, cuando menciona que el diario llama la atención sobre la “oportunidad para que los tinterillos explotaran a los indios”, resalta la caracterización del indio como un ser ingenuo, proclive a caer en estafas de los tinterillos, palabra que, según la Real Academia de la Lengua (2018), es sinónimo de “rábula”, esto es, “abogado indocto, charlatán y vocinglero” (RAE, 2018). Este sentido se reitera al hacer alusión a un “abogado inescrupuloso”, al que se representa como una amenaza o una mala influencia para el indio.

En el caso que relatado por “El Comercio”, luego del encuentro con el abogado en la ciudad, los indígenas regresaron “díscolos”, término que se utiliza para referirse a una persona “desobediente, que no se comporta con docilidad” (RAE, 2018). Al ser aplicada a los indígenas conciertos en este contexto, se refiere a que por la influencia del “tinterillo”, los indígenas habrían perdido docilidad y se habrían vuelto desobedientes hacia su patrón, lo que les atribuye implícitamente la característica de influenciables.

La siguiente mención sobre los indígenas indica que regresaron “lentos de prevenciones contra su patrón” acorde a la cuarta acepción de la RAE (2018) para la palabra prevención, esto es “concepto,

307 “Concertaje’ era un término informal y coloquial, ampliamente usado para referirse al contrato de servicios personales, en el cual la parte contratante pagaba el trabajo por adelantado y creaba así una deuda de parte del trabajador. El contratante podía, a su vez, usar la amenaza de prisión por dicha deuda para presionar el cumplimiento del acuerdo; el jornalero, por su parte, podía usar a su familia para completar las tareas a las que se había obligado” (Prieto, 2004: 48).

308 “Los pensadores liberales usaron una variedad de foros públicos y científicos para presionar la regulación del concertaje, incluidas la Sociedad Jurídico- Literaria, la Academia de Abogados y el Congreso Catequístico. La intensidad de la oposición varió y tuvo importantes matices regionales. Una coalición de terratenientes conservadores y liberales serranos, interesados en mantener este tipo de contratación laboral, usó varios canales para oponerse a las reformas, incluidas la misma Academia de Abogados y la Sociedad Nacional de Agricultura” (Prieto, 2004: 53).

309 Diario El Comercio de Quito, fue fundado en 1096 por los hermanos Carlos y César Mantilla Jácome. El primero de enero de ese año salió a las calles de Quito la primera edición de este periódico.

por lo común desfavorable, que se tiene de alguien o algo”. Al establecer que los indios volvieron con un concepto desfavorable de sus patrones, se refuerza la caracterización de los primeros como seres ingenuos e influenciables, o incluso, fácilmente inducidos al mal o la ingratitud, sobre todo si se toma en cuenta el argumento de Luis Felipe Borja, partidario de la causa conservadora, de que los indios eran “trabajadores ‘felices’ bajo la vigilancia de los hacendados” (Borja 1918: 5 en Prieto, 2004: 57).

Esta caracterización del indígena como ingrato, ingenuo o influenciable es parte de una configuración binaria que tiene por objeto rechazarlo, marginalizarlo e invisibilizarlo, en función de los estereotipos, prejuicios y estigmas que se le atribuye; mientras que privilegia las características atribuidas, también artificialmente, al blanco-mestizo. El resultado de este ejercicio es el bloqueo sistemático a la emergencia de posibles sistemas culturales alternativos al dominante (Sousa Santos, 2009).

La publicación continúa con la frase “las disposiciones legales las tomaban como un desquite contra el que les arrendaba sus servicios... [y no] como un medio de asegurar la eficacia de los contratos”, enunciado que evidencia una caracterización del indio, no como un sujeto de derechos, sino como un ser que busca desquite, esto es, “tomar satisfacción, vengar una ofensa, daño o derrota” (RAE, 2018). De esta forma se genera una oposición entre la venganza y los derechos legítimos que corresponde al binarismo barbarie – indígena /civilización – blanco-mestizo; a partir de la cual se ejecutó una disminución sobre la condición humana del indígena para deslegitimar el reconocimiento de sus derechos y caracterizarlo como un ser incivilizado, salvaje, bárbaro, irracional y vengativo.

Cabe indicar que, en este contenido, el indígena no busca su desquite contra alguien que le ha hecho un mal, lo busca contra “el que les arrendaba sus servicios”, lo cual nada tiene que ver con el sistema de esclavitud para los indios con el que los liberales describían al concertaje (Prieto, 2004), de modo que se refuerza la idea del carácter irracional y vengativo del indio que da lugar a su rechazo por parte de la sociedad blanco-mestiza y legitima la dominación del indígena.

Esta última idea se refuerza con las publicaciones que el mismo diario realizó tres años después:

Al año siguiente, 1921, durante un levantamiento indígena en Chimborazo, el diario *El Comercio* expresó preocupación por el odio de los nativos en contra de los blancos y una posible guerra racial. Los indios atacaron y dieron muerte a funcionarios oficiales mientras invadían el pueblo de Guano y luego marcharon hacia Riobamba. El caso muestra complejidades adicionales debidas a que los indios que vivían en el pueblo de Guano estuvieron involucrados en el levantamiento. La prensa sugirió que estos indios revelaban un escondido sentido de odio y un deseo de venganza debidos a la pérdida de su condición de dueños y amos originales del continente. También hizo ver a sus lectores que la sociedad contemporánea era vulnerable a la crueldad india (Prieto, 2004: 112).

La mención del “odio de los nativos en contra de los blancos” delimita radicalmente las fronteras entre ambos grupos al prevenir a los blancos acerca del carácter vengativo de “los nativos”. Esta frontera constituye un nosotros “blanco” que se encuentra vulnerable frente al carácter vengativo del “nativo”, que opera discursivamente como una “otredad” a la que se le atribuye las características de “amenaza” y “peligro”. Esto redundará en la referencia a la oposición binaria “civilización/barbarie” por la cual el salvajismo atribuido al nativo es un riesgo al que la civilización, y por ende el blanco, están expuestos.

Esta mención que se hace de “los blancos” se relaciona con el modelo de dominación colonial que fundamenta “su poder simbólico en la clasificación de los grupos sociales en torno a la idea de raza. El color de la piel se volvió fundamental para constituir jerarquías sociales: el grado de ‘blancura’ estaba directamente asociado con la posibilidad de ocupar posiciones de jerarquía dentro de la estructura social y en la división del trabajo” (Bravo-Moreno, 2015: 68).

Asimismo, el diario únicamente presenta a los “nativos” como una amenaza para los “blancos”, sin contextualizar esta información mediante un resumen de sus peticiones o de las condiciones de explotación contra las que ellos luchaban. De este modo, implícitamente se elude de la estructura jerarquizada de dominación la responsabilidad en el origen de este conflicto. Discursivamente este origen es desplazado hasta colocarse en las características atribuidas al indio que ya fueron mencionadas, es decir, su salvajismo, su irracionalidad, su carácter influenciado y vengativo; las cuales refuerzan la idea de la amenaza en contra del “blanco” y de la civilización.

En relación a esto último también se menciona el ataque y muerte a funcionarios oficiales a manos de los “nativos”. En la misma línea de lo expuesto recientemente, la mención a este hecho es resaltada por el diario en ausencia de un contexto y apunta a corroborar la caracterización del indígena como un peligro al que la sociedad “blanca” debía hacerle frente. Este hecho se propone como la evidencia del carácter salvaje del “nativo”, al punto que va acompañado de la mención al odio de los nativos, palabra que se define como “antipatía y aversión hacia algo o hacia alguien cuyo mal se desea” (RAE, 2018). Con este marco, la referencia a “una posible guerra racial” tiene al indio y a las características atribuidas a él como las únicas causas.

El ataque y muerte a los funcionarios del gobierno habría ocurrido mientras los indígenas “invadían el pueblo de Guano y luego marcharon hacia Riobamba”. La RAE (2018) presenta dos acepciones para la palabra “invadir”: “ocupar anormal o irregularmente un lugar” y “entrar injustificadamente en funciones ajenas”. Sobre estas acepciones se puede mencionar que la delimitación entre ambos grupos tiene también una materialización territorial. Así, la ocupación del espacio urbano por parte de los indígenas será anormal e irregular, será una invasión, lo que deja implícito que ellos estarían relegados a la hacienda, es decir, al espacio rural. El indígena será entonces el ajeno con respecto a los límites de lo urbano, esto es: el otro, con respecto a la identidad blanco-mestiza arraigada en los espacios urbanos de Guano y de Riobamba.

En la mención: “La prensa sugirió que estos indios revelaban un escondido sentido de odio y un deseo de venganza debidos a la pérdida de su condición de dueños y amos originales del continente”, refuerza una vez más la caracterización del indio como un ser de odio y de venganza debido a la “carencia o privación de lo que se poseía” (RAE: 2018), en este caso su posición de señores y propietarios de su tierra. Enunciado que se relaciona estrechamente con la idea del indígena como amenaza, lo que por contraposición, reitera también el sentido de la vulnerabilidad del sujeto amenazado.

La autora continúa indicando que El Comercio: “También hizo ver a sus lectores que la sociedad contemporánea era vulnerable a la crueldad india”, insistiendo en caracterizar a la sociedad blanco - mestiza de la época como posible objetivo de la “inhumanidad, fiereza de ánimo e impiedad” (RAE, 2018) del indio y a este último como un ser cruel, salvaje o inhumano. Tal caracterización configura un discurso racista, cuyo fin es promover y legitimar “el derecho moral de algunos de someter y regular; y a otros el deber moral de obedecer y ser guiados” (Campos, 2012: 9).

Todo el debate en torno al concertaje habría dejado posicionada la idea de que “los indios tenían una mentalidad que no los hacía aptos para la igualdad y la libertad republicanas” (Prieto, 2004: 71). Esto tiene una relación muy estrecha con las caracterizaciones del indio que se han identificado al revisar las publicaciones de “El Comercio” acerca del concertaje: el indígena como un ser ingenuo, proclive a ser engañado y a ser influenciado hacia acciones negativas; un ser vengativo, con una mentalidad primitiva que le impide ejercer y reclamar sus derechos en el marco de la institucionalidad racional mestiza; el indio como un invasor que mira con odio a los dueños de los territorios que ya no le pertenecen; y el indio como un ser cruel, cuya condición humana es puesta en duda. Estas representaciones que se reproducían en la prensa, a su vez repercutían en el debate mantenido en el Congreso y en las decisiones que en ese espacio se determinaban (Prieto, 2004). Con ellas como base, se impidió la participación directa del indio al interior del Congreso y de las cuatro Asambleas Constituyentes que se realizaron entre los años 1925 y 1948.

Representaciones de los indígenas en la huelga de Azuay (1920)

En el ensayo “Campesinos indígenas contra el Estado: la huelga de los indígenas de Azuay, 1920/21”, Michel Baud (1993), recoge las expresiones de dos periódicos cuencanos: “La Alianza Obrera³¹⁰”, y “el Azuayo”, con respecto a la protesta de poblaciones indígenas y campesinas, que inició en marzo de 1920 y se extendió hasta junio de 1921, en Cuenca, acontecimiento al que se denominó “la huelga de los indígenas”, y que estuvo relacionado con el incremento de impuestos a este colectivo³¹¹, a fin de solventar los festejos por cumplirse cien años de las gestas independentistas en el Ecuador.

“La Alianza Obrera”, fue el semanario de los católicos sociales, que en la primera etapa del levantamiento se manifestó en defensa de los sectores indígenas, incluso publicó el poema “La huelga del indio” de Alfonso Andrade³¹², en el que se reclamaba por la violencia de la represión y por los tributos excesivos en contra del indígena (Baud, 1993: 71). De tal manera, este semanario dedicó un largo editorial a las quejas de este colectivo:

En tal penuria, llegada o buscada la ocasión de forjar el nuevo catastro, para el objeto acudióse a la intervención de peritos de poca conciencia, que llenaban su cometido explotando la invalidez de los desgraciados indios. Las haciendas de ricos propietarios fueron tasados amistosamente; los predios de los infelices indemnizaban lo que con aquellos se perdía; y la Junta de Fomento se rehabilitaba en sus entradas (La Alianza Obrera, 1921 en Baud, 1993: 49).

Si bien esta publicación realiza una referencia crítica hacia “el nuevo catastro” y los “peritos de poca conciencia”, como una forma de defensa hacia los sectores indígenas, al nombrar a este grupo social mediante frases como: “(...) explotando la invalidez de los desgraciados indios”, e, “infelices (...)”; los caracterizan como un colectivo “utilizado abusivamente (...)”; “nulos y sin valor, por no tener las condiciones que exigen las leyes”, y, “de suerte adversa” (RAE, 2018).

310 Fundado en 1905 por el sacerdote Nicanor Aguilar Maldonado (Diccionario Bibliográfico del Ecuador, 2017).

311 “Para el día 10 de febrero la venta de sombreros fue gravada por un impuesto para pagar las festividades. La junta del Centenario vigiló la exportación de sombreros, ‘con el fin de hacer efectivo el cobro del impuesto respectivo’. Dos semanas después la Colecturía Fiscal gravó las parroquias de Paute, Gualaceo, Girón y Sigsig (y probablemente otras más) con ‘extra impuestos para el Centenario’” (Baud, 1993:49).

312 El poema completo “La huelga del indio” se encuentra disponible en el siguiente link: revistaprosesos.ec/ojs/index.php/ojs/article/download/466/535

Este semanario continuó su relato:

Sobre las arbitrariedades del catastro, el pueblo de los campos abultó los comentarios hasta persuadir a los habitantes de Ricaurte, Llaaco y otros vecindarios de indios que sus pequeños haberes, y sus futuras cosechas iban a ser divididas con el gobierno, en partes iguales. Horrorosa exasperación ha cundido por las parroquias que rodean a la ciudad; y como en su rudeza los vecindarios de indígenas no saben contra quien arremeter, en su huelga desesperada juran venganza y muerte contra todo individuo que revista cualquier carácter de autoridad (La Alianza Obrera, XV, 1920 en Baud, 1993: 49).

En esta narración, “La Alianza Obrera”, a pesar de que como Baud indica, la protesta de abril de 1920 tuvo origen indígena, al mencionar “el pueblo de los campos abultó a los habitantes de Ricaurte, Llaaco y otros vecindarios de indios”, da cuenta de que quienes sumaron adeptos fueron los campesinos, lo que evidencia el carácter minoritario de los campesinos. Así mismo, al referir: “horrorosa exasperación ha cundido por las parroquias que rodean la ciudad”, se utiliza una terminología que denota un estado de consternación frente al accionar de los indígenas, quienes “en su rudeza”, por una parte “no saben contra quien arremeter”; y, por otra parte, “juran venganza y muerte contra todo individuo que revista cualquier carácter de autoridad”. Enunciados que representan al indígena como un ser rudo, inconsciente, opuesto al régimen social y económico vigente, irracional, vengativo, peligroso para los habitantes mestizos y sus autoridades.

En agosto de 1920, a cinco meses de iniciado el levantamiento, el semanario enfatizó que la huelga era un asunto complejo, y se mostró en contra de la represión violenta por parte de las autoridades: “amonestaba en el sentido de que una represión violenta de la huelga costaría muchas vidas humanas: ‘Vueltas las armas contra esos infelices, el derecho se transformaría en matanza’ (La Alianza Obrera, 1920 en Baud, 1993: 62); por lo que pidió una actitud conciliatoria de parte del gobierno para con los indígenas: “Calmar e ilustrar a los cabellos, explicándoles en qué consisten sus deberes, sus derechos y sus peligros, sería obra de humanidad y patriotismo” (La Alianza Obrera, *Ibíd.*).

Sin embargo, la expresión “esos infelices”, utilizada para nombrar a los indígenas levantados en armas, al utilizar el término “esos”, que coloquialmente “indica menosprecio respecto de algo o alguien” (RAE, 2018) y el adjetivo “infelices”, que enfatiza en su “suerte adversa” (RAE, 2018), indica que el lugar de enunciación: la organización católica, no forma parte de lo que es enunciado, los indígenas, es decir se establece una diferenciación desde un lugar de privilegio con los otros. Así mismo, mediante la expresión “explicarles sus deberes, sus derechos y sus peligros”, con la que el semanario sugiere a las autoridades tratar de controlar a los indígenas, se resalta el rol pedagógico de la identidad blanco-mestiza, cuyo atributo por oposición a la irracionalidad del indígena, es la “humanidad” y el “patriotismo”, es decir la racionalidad.

Las publicaciones postreras de “La Alianza Obrera” evidencian que el semanario tomó partido a favor de las medidas emprendidas por el gobierno, que incluían la intervención de las Fuerzas Armadas para poner fin al levantamiento de los indígenas. Así:

La Alianza Obrera, un diario que muchas veces había pedido comprensión para las quejas de la población campesina, expresó la esperanza de que estas medidas por fin podrían poner término

al conflicto ‘que desde ahora catorce meses agrava la situación de esta provincia, y del que cuelgan comentarios inspirados por esa obsesión de partido que mina entre nosotros toda esperanza de enderezamiento hacia la civilización y la cultura (Baud, 1993: 65).

Párrafo que utiliza la frase: “la esperanza de que estas medidas por fin podrían poner término al conflicto”, lo que evidencia el anhelo por parte del semanario, de que las acciones de represión de las que fueron objeto los indígenas terminen con su protesta, aceptándolas implícitamente. Por otra parte, el enunciado: “mina entre nosotros toda esperanza de enderezamiento hacia la civilización y la cultura”, indica la concepción de que las protestas o levantamientos destruyen poco a poco el anhelo de encaminar a los indígenas hacia un “estadio de progreso material, social, cultural y político propio de las sociedades más avanzadas” (RAE, 2018), así como hacia el “conjunto de conocimientos que permite a alguien desarrollar su juicio crítico” (RAE, 2018). Además, se resalta nuevamente el rol pedagógico y civilizatorio, asumido por el Estado blanco-mestizo, con respecto a los pueblos nativos americanos desde inicios de la conquista, con base en la caracterización del indígena como un ser conflictivo, incivilizado, inculto, sin juicio crítico, e irracional, que necesita tutela y carece de patriotismo.

El diario “El Azuayo” por su parte permite aproximarse a las representaciones del indio en el discurso imperante a inicios del siglo XX, de tal manera, en junio de 1920 publica:

(...) nuevamente los habitantes de la parroquia de Ricaurte se levantan al toque de bosinas i quipas en la sección de Calchaulo. Tratan, según se dice, de arrastrarle al conservador que ha aprovechado de las leyes liberales para arrendar las haciendas de Ucubamba i Paccha (...) (El Azuayo, 1920 en Baud, 1993: 58).

En este caso, se aprecia que quienes se levantan no son identificados como indígenas o indios, sino como “los habitantes de la parroquia de Ricaurte”, no obstante, la referencialidad hacia “bosinas i quipas”, dos instrumentos de utilización indígena³¹³ da cuenta de que se refiere a este colectivo. Así mismo, dos meses después, el 5 de agosto de 1920, este diario presenta un artículo titulado ‘Indios y blancos’, en el que se menciona:

De Sidcay y Santa Rosa nos llegan a diario noticias de los abusos y tropelías que cometen los vecinos de esos lugares, reunidos en pandillas armadas, atreviéndose a veces hasta con las mismas autoridades, a quienes se atrabiliaría voluntad injuria con amenazas intolerables (El Azuayo, 1920 en Baud, 1993: 61),

En esta narración se vuelve a referenciar como “vecinos de esos lugares” a los indígenas, sin nombrarlos, lo que devela en el discurso de este medio, una resistencia a designar a los sectores indígenas como actores sociales, lo que los invisibiliza³¹⁴. Por otra parte, se identifica una regularidad temporal:

313 Según el Centro Interamericano de Artesanías y Artes Populares, CIDAP, el uso que daban los indígenas a la bocina era de llamada o convocatoria, para hacer una alerta sobre algún hecho que se estuviera dando. Se tocaba desde la parte alta de una montaña para comunicar un mensaje y, dependiendo su entonación, era interpretado por la comunidad (CIDAP, 2017). Por su parte, las quipas, eran concha de caracol marino utilizado por los indígenas como trompeta (RAE, 2018).

314 La invisibilización es “un conjunto de mecanismos culturales que llevan a omitir la presencia de determinado grupo social. Los procesos de invisibilización afectan sobre todo a grupos sometidos a relaciones de dominación” (Proyecto EQUAL “En Clave de Culturas 2007: 14).

“a diario” en la que “los vecinos” cometen “abusos y tropelías”, es decir, sistemáticamente, todos los días, los indígenas cometen abusos, atropellos y actos violentos, caracterización que los representa como abusivos, inmoderados y violentos. Tipificación que se reafirma con los enunciados siguientes: “reunidos en pandillas armadas”, “atreviéndose a veces hasta con las mismas autoridades”, menciones que por una parte les asocia a “un grupo de personas con fines delictivos o embaucadores” (RAE, 2018) provistos de armas, adscribiendo al indígena como característica propia la peligrosidad y la delincuencia; y, por otra parte, los caracteriza como “determinados a [realizar o cometer] algún hecho arriesgado” (RAE, 2018), inclusive contra quienes ejercen el mando (el gobierno) y tienen el poder, representándolos como desestabilizadores del sistema social y económico vigente.

El enunciado continúa: “a quienes se atrabilaría³¹⁵ voluntad injuria con amenazas intolerables”, utilizando un término de la época para indicar que con base en un carácter violento y malhumorado, y un genio destemplado, los indígenas intimidan de manera inaceptable.

En estas dos narraciones se puede constatar la reticencia³¹⁶ de la línea editorial de “El Azuayo” a reconocer la agencia de los sectores indígenas, así como una tendencia a invisibilizarlos. Así mismo, del lado de los indígenas está la no identificación como grupo, la denominación como “vecinos”, “pandillas armadas”, capaces de “atrevimientos”, “injurias” y “amenazas intolerables”, representando a este colectivo como peligroso, desestabilizador, abusivo, inmoderado, de carácter violento, malhumorado e intimidante. Lo que por el contrario ubica en el imaginario del mestizo, desde donde se enuncia, las ideas de orden, civilización, Estado y racionalidad.

Esta representación se encuentra relacionada con la concepción de temor, “centrada en la percepción de las culturas indígenas como extrañas a la comunidad occidental” (Prieto, 2004:28), misma que sería constitutiva de la identidad de la élite³¹⁷ y como consecuencia, de la estructura asimétrica que segrega al indio, fundamentada en las representaciones de peligrosidad, salvajismo, violencia, irracionalidad e incapacidad de adecuación a las normas e instituciones de la modernidad, a las que pretende desestabilizar.

En síntesis, las publicaciones de la prensa relacionadas con el levantamiento indígena en Azuay de los años 1920 y 1921 evidencian la existencia de un sistema de creencias que se estructura a partir de una estrategia de polarización entre una auto representación positiva: nosotros – mestizos y una representación negativa: el otro - indígena (Van Dijk, 2003). De igual manera, permite identificar la constitución de la identidad mestiza en función de la segregación del indígena; las representaciones

315 “De genio destemplado y violento” (RAE, 2018). Se refiere a uno de los humores o líquidos corporales, determinantes del carácter y temperamento humano: sangre, flema, bilis amarilla y bilis negra; lo que daba como resultado el carácter o temperamento sanguíneo, flemático, colérico y melancólico. Una quinta palabra, surgida de la idea de ‘bilis negra’, es atrabiliario, que nació del nombre en latín de ese humor, la atra bilis. Atrabiliario, por su etimología, debería ser un sinónimo de melancólico, pero por alguna razón, su sentido evolucionó para definir a un ‘sujeto destemplado y violento’ (El Castellano, 2017).

316 “Efecto de no decir sino en parte, o de dar a entender claramente, y de ordinario con malicia, que se oculta o se calla algo que debiera o pudiera decirse” (RAE, 2018).

317 Estos hechos radicalizaron el imaginario de la ciudad como espacio de identidad mestiza. Este imaginario expulsaba hacia los márgenes de la ciudad y de la idea de nación a la población indígena. Desde esta reflexión, se puede establecer una relación con la propuesta de que los indios han cumplido un rol central en las estructuras de alteridad de América Latina (Wade, 1997), es decir, los indígenas eran el elemento “otro” que permitía la constitución de la identidad mestiza.

de este colectivo como el no civilizado, el no racional, el salvaje, el peligroso, el violento, el incapaz de negociar en términos de la institucionalidad moderna, el que debe ser ocultado, el sujeto pasivo que no tiene capacidad de agencia; y, el rol pedagógico y civilizatorio, asumido por el estado blanco-mestizo, con respecto a los indígenas, con base en la caracterización de los mismos como un ser conflictivo, incivilizado, inculto, sin juicio crítico, e irracional, que necesita tutela y carece de patriotismo.

El mestizaje, la cholificación y lo indígena (1920)

En el artículo el “Laberinto del Mestizaje³¹⁸”, Hernán Ibarra³¹⁹ (1998) intenta entender el problema del mestizaje a lo largo de la historia, lo define desde una perspectiva biológica -como la mezcla de dos “razas”- y una cultural en la que actúa un proceso de cambio cultural:

...[el mestizaje es] el proceso biológico de miscigenación que ocurre donde hay el contacto entre distintos grupos raciales y étnicos. Como producto colonial, fue un proceso de “mezcla de razas”, que se tradujo en la creación de las castas racialmente mestizas (...). En un sentido cultural, el mestizaje es el proceso de aculturación que se desarrolla en diversos momentos y circunstancias históricas (Ibarra, 1998: 25).

El artículo describe al mestizo y el mestizaje dentro del sistema de castas y estamentos de la época colonial; durante esta etapa, producto de establecer al blanco-europeo como casta superior, el ser mestizo devino en algo denigrante. Así, en la época republicana, durante el siglo XIX, el derecho civil trata de eliminar el sistema de castas con la propuesta de un ciudadano genérico; no obstante, aparece el uso del término raza, que relaciona la raza indígena con el salvajismo o la barbarie. Por tanto, el mestizo con una parte indígena, a pesar de tener una imagen positiva en tanto manifiesto de una parte blanca y posibilidad de apartarse de lo indígena- siempre fue ubicado en una posición subordinada³²⁰ (Ibarra, 1998).

Según el autor, en las últimas décadas del siglo XIX empieza un proceso de revalorización de lo mestizo en la figura del cholo, como parte del proyecto del Estado nacional liberal, en un marco de modernización, transformaciones en la estructura agraria y procesos de urbanización. Para dar cuenta de esto, el autor toma el siguiente fragmento de la publicación elaborada por la escritora y geógrafa norteamericana Blair Niles³²¹, en el diario El Comercio de Quito, en el año 1924:

318 Elaborado en 1992, etapa -según señala el autor- en la que se retomó el debate sobre este tema, debido a la crisis de su ideología y la búsqueda de identidades mestizas unificantes.

319 Hernán Ibarra nació en Ambato. Es sociólogo de profesión graduado en la Universidad Central del Ecuador. Tiene un doctorado Ciencias Políticas y Sociología por la Universidad Complutense de Madrid. Ha trabajado como profesor en FLACSO Ecuador y es investigador del Centro Andino de Acción Popular (CAAP).

320 La descripción del cholo en la Lima del siglo XIX, realizada por Alberto Flores Galindo, es un buen ejemplo de la mirada peyorativa que pesaba sobre ellos: “Esos “cholitos” fueron la realización extrema de un rasgo de la sociedad peruana: la simbiosis entre los criterios de clase social y de casta. Queda demostrado de manera tan evidente cuando reparamos en que sirviente doméstico y cholo eran sinónimos. Pero cholo era además un término despectivo: en algún momento equivalente a perro, siempre a persona de baja condición. El cholo era el vástago de una raza vencida e inferior, a la que sólo quedaba la sujeción. En apariencia o en todo caso así lo creían sus amos (Ibarra H. , 1998: 14).

321 Mary Blair Rice, nació en Coles Ferry, Virginia – Estados Unidos-, el 15 de junio de 1880. Exploró Ecuador, Colombia, Haití, Guatemala, Guyana Francesa y Perú. Estudió la historia y literatura de América Latina. Escribió varios libros entre los que se encuentra “Correrías Casuales en el Ecuador”. Fue una de las fundadoras de la Sociedad de Mujeres Geógrafas.

El cholo a nuestro modo de ver, reúne y compendia en si todas las buenas ejecutorias y ventajas de las dos razas: de sus antecesores los indios y de sus conquistadores los españoles. El indio se reproduce y resucita en el cholo al que adornan bellas cualidades de inteligencia, bondad y aspiraciones honradas. El cholo, tiene su corazón henchido de noble amor a la patria y una cantidad apreciable de ambición en la vida, que, francamente, indica que prometen significativa cosecha en un cercano porvenir en el Ecuador.

Las cholos ecuatorianas poseen fisonomías características e inolvidables. Difícil es olvidar caras que al primer golpe de vista expresan sin reticencias ni am- bajas, el interior de sus almas inocentes y tiernas colmadas de gentileza y de resignación.

Las primeras líneas de este artículo expresan como Blair Niles caracteriza o entiende a los “cholos”, por medio de la frase “...El cholo, a nuestro modo de ver...”, con la que marca distancia con el grupo del que está hablando; así, se define con una identidad, lugar y voz diferente a la de los “cholos”. El adjetivo posesivo “nuestro”, adscribe a la autora a otro grupo, del cual -por medio de este escrito- se acredita la autoridad para exponer su perspectiva y opinión. Niles es ciudadana de los Estados Unidos de Norteamérica, por tanto el “punto de vista” desde el cual da lectura de lo que es ser “cholo”, es el de la cultura occidental hegemónica.

En este texto se referencia al indígena en función del “cholo”, que es definido por la autora como la mezcla entre el indígena y el español. Inmediatamente Niles explica que “el cholo” congrega y resume las “buenas ejecutorias y ventajas³²² de cada raza”, siendo el resultado que incorpora las condiciones favorables tanto de indígenas como de españoles.

Entonces, los cholos son una raza mejorada, lo que ratifica los postulados de Ibarra (1998; 2013) en los que sostiene que durante esta época se intentaba reafirmar la identidad mestiza. Esto se visualizó en autores como Víctor Gabriel Garcés, Alfredo Pareja Diezcanseco o Vasconcelos que consideraba el mestizaje como:

Un punto de llegada de la humanidad, un crisol de las razas que tendría en una nueva raza mestiza alojada en América Latina una síntesis superior que incluía elementos estéticos de la belleza y los valores del cristianismo (...). El mestizaje aparece como la fase final de la evolución de la humanidad cuando se habrían agotado otras épocas y dominación, particularmente de la raza blanca sajona (Ibarra, 2013: 33).

Este pensamiento está enmarcado en el proyecto de construcción del Estado Nacional para lo cual era pertinente crear una identidad homogénea, de ahí que pensadores como Pareja Diezcanseco aspiren a una “...sociedad mestiza general...” (Ibarra, 2013: 33), o Víctor Gabriel Garcés desee “que la población indígena de la sierra ecuatoriana ingrese en un proceso civilizatorio” (Ibíd), que de forma implícita llevaba como consecuencia el mestizaje. Éstas lecturas se basan en los imaginarios construidos en la época sobre los indígenas, como el de Diezcanseco que caracteriza a los indígenas de la sierra como “... una raza sometida puesto que el indio es un niño vivaz, de ojos chispeantes, hasta la pubertad. Pero es un adulto triste, silencioso, derrotado” (Ibarra, 2013: 34).

321 Ventaja: “excelencia o condición favorable que alguien o algo tiene” (RAE, 2018).

Niles, continúa su apreciación del “cholo” señalando que se constituye a partir de “sus antecesores³²³ los indios”. Enunciado que utiliza el término “antecesores”, precedido por el adjetivo posesivo “sus”, que identifica a los indios como los antepasados o descendientes de los “cholos”, estableciendo una relación de parentesco directa entre estos dos colectivos. En contraste, la autora define a los españoles como “... sus conquistadores...”, presentando a los españoles como “los ganadores –mediante un acto de guerra– del territorio, población, posición, etc., de los indígenas” (RAE, 2018). Ésta narración quiebra la idea inicial de identificar al “cholo” como descendiente directo del español, colocándolo como un fruto más de la conquista. Además, constata los planteamientos de Ibarra (1998; 2007) en los que sostiene que el cholo ha sido catalogado como más cercano al mundo indígena. Es así como la denominación “cholo”, utilizada desde la época de la colonia, mantiene una relación directa con lo indígena³²⁴.

Espinosa Polo menciona que a mediados de siglo XVIII “...la palabra cholo se usó para designar al hijo de mestizo e india” (2012:37). Por su parte Ibarra, señala que durante la época de la Real Audiencia, se utilizó la palabra “cholo” para identificar a los indígenas que vivían en las ciudades y que esta denominación siempre se mantuvo como una clasificación denigratoria a causa de la dominación “...blanco-aristocrática como factor de definición y jerarquización” (Espinosa Polo, 1998:11). En los siglos XIX y XX, ya en la etapa republicana, la palabra “cholo” se utilizó para denominar a los mestizos en general, haciéndose hincapié en que el “cholo” es una persona mestiza cuyos rasgos –físicos o culturales– se identifican más con la parte indígena:

La noción de cholo estuvo históricamente asociada al cambio de una condición indígena a una occidental, expresada en el abandono del vestido y la lengua y adquirió un “marcado componente de referencia al origen ‘racial’ de los cholos, es decir a su condición de mestizos con rasgos físico indígenas³²⁵” (Ibarra, 2007:77).

En la siguiente línea, Niles afirma que el “cholo” hace que el indígena vuelva a la vida y siga existiendo: “El indio se reproduce y resucita en el cholo” - ; es decir, el “cholo” deviene en la posibilidad de pervivencia del “indio”, pero mejorado, porque recoge las características positivas o “buenas ejecutorias y ventajas de las dos razas”. La narración continúa describiendo al “cholo” como un persona con capacidad para comprender las cosas y resolver problemas, con una natural inclinación por hacer el bien y con el fiel deseo de conseguir sus objetivos mediante un obrar con rectitud: “...adornan bellas cualidades de inteligencia, bondad y aspiraciones honradas...”; es decir, representa al cholo como una persona con capacidad de entender o resolver problemas, con inclinación natural para hacer el bien, con rectitud de ánimo e integridad en el obrar, cualidades que lo identifican como “cholo” y lo diferencian del “indio”. Caracterización que al asignar al “cholo”, cualidades y virtudes valoradas eufóricamente, por contraste, se asigna al indígena, la ausencia de las mismas y su consecuente valoración disfórica.

323 Antecesor: antepasado: “Ascendiente más o menos lejano de una persona o de un grupo de personas” (RAE, 2018).

324 Espinosa Apolo señala que la palabra cholo proviene de finales del siglo XVI y recoge uno de sus significados del testimonio realizado por el Inca Garcilazo: “...al hijo del negro y de india o de indio y de negra, dicen mulato y mulata. A los hijos de éstos llaman cholo, es vocablo de las islas Barlovento, quiere decir perro, no de los castizos, sino de los muy bellacos gozones; y los españoles usan del por infamia o vituperio” (2012: 36). El autor también recupera la definición del cronista Guamán Poma de Ayala, quien denominaba cholos “...a los hijos de negros o españoles en mujeres indígenas” (Ibid).

325 Los que en la sociedad mestiza citadina son considerados como cholos, o sea ex indígenas, o descendientes de indígenas, que atraviesan por un proceso irreversible de aculturación, como serían las cholos revendedoras o verduleras, quienes manipulan con facilidad el castellano regional y su lengua materna, el quichua... (Burgos Guevara, 1997:296).

A continuación, se deja de hablar de los indígenas y se sigue exaltando las buenas virtudes del “cholo” entre las que se encuentran el patriotismo: “tiene su corazón henchido de noble amor por la patria”- y un significativo deseo por conseguir algo de la vida: “...cantidad apreciable de ambición por la vida...”. Para Niles, los “cholos” obtendrán resultados positivos en un futuro cercano, gracias a éstas cualidades que: “...prometen significativa cosecha³²⁶”. Estas líneas se acoplan con el pensamiento de la época en la que el mestizo es el futuro, la raza cósmica³²⁷. No obstante, se reafirma la idea de un proyecto de Estado mestizo que niega e invisibiliza a los indígenas.

En el segundo párrafo del artículo escrito por Niles, se lee:

Las cholas ecuatorianas poseen fisonomías características e inolvidables. Difícil es olvidar caras que al primer golpe de vista expresan sin reticencias ni ambages, el interior de sus almas inocentes y tiernas colmadas de gentileza y de resignación.

En estas líneas ya no se habla de los indígenas, su imagen queda implícita a través de la descripción de “las cholas”, forma femenina del cholo. La autora enfatiza en los rasgos físicos de sus rostros, que las identifica, define y diferencia del resto de mujeres. Añade que estos rasgos físicos son “inolvidables”, expresión que alude a que causan un gran impacto y por tanto son “difícil de olvidar” porque en la primera percepción o apreciación de los mismos, expresan directamente, sin reservas o desconfianzas, su –“alma”³²⁸-o esencia. Así, la autora define a las “cholas” como “inocentes”³²⁹, “tiernas”, “colmadas de gentileza” y resignación³³⁰, es decir, capaces de sucumbir a la voluntad de otras persona; conformes, tolerantes y pacientes ante las adversidades, representándolas como buenas, dóciles, gentiles y obedientes.

Desde una mirada interseccional, la “chola”³³¹ por ser descendiente de indígena y además mujer, sobrelleva la caracterización social disfórica asignada a su colectivo de pertenencia étnica, así como los estereotipos y roles ligados al ser mujer. En este caso, al describirlas como buenas, dóciles, gentiles y obedientes, las representa como buenas mujeres, con base en el estereotipo de la Virgen María³³², restándoles capacidad de agencia.

326 Cosecha: “[Acción de obtener un] Conjunto como resultado de sus cualidades o actos, o por coincidencia de acaecimientos” (RAE, 2018).

327 Término utilizado por José Vasconcelos para referirse al mestizo como el resultado final de la evolución cultural (Ibarra, 1998).

328 Alma: “Sustancia o parte principal de cualquier cosa.” (RAE, 2018).

329 Inocente: “Cándido, sin malicia, fácil de engañar” (RAE, 2018).

330 Resignación: “Entrega voluntaria que alguien hace de sí poniéndose en las manos y voluntad de otra persona.”; “Conformidad, tolerancia y paciencia en las adversidades.” (RAE, 2018).

331 El enfoque interseccional es entendido “como la expresión de un sistema complejo de estructuras de opresión que son múltiples y simultáneas” (García, 1995:359 en CORDICOM, 2017:35). La interseccionalidad permite reconocer las varias aristas que conforman un acto discriminatorio: “...las discriminaciones pueden ser originadas por una sola causa –clase, género, raza- pero también por la articulación de éstas...” (Zora-Bernal, 2015:68 en CORDICOM, 2017:35) que no dan como resultado una suma aritmética, sino una nueva forma de discriminación.

332 El estereotipo de la Virgen María se explica desde el marianismo, que conlleva a que -en la cultura latinoamericana- la adoración por la Virgen trascienda hacia el campo de normar los comportamientos de las mujeres, en base de un ideal estereotipado aceptado popularmente. La imagen de “mujer verdadera” que se proyecta “...engendra abnegación (...) capacidad infinita de humildad y sacrificio. También debe mostrarse sumisas a las demandas de los hombres: maridos, hijos, padres, hermanos. Pero bajo la sumisión descansa la fuerza de su convicción (...) de que se debe consentir a los hombres...” (Stevens & Soler, 1974:20).

En estos párrafos se describe a los cholos como sujetos no corrompidos ni degradados, lo que históricamente, ha servido para posicionar a este colectivo como personas “fáciles de engañar” (RAE, 2018). Esta lectura reproduce implícitamente el discurso del buen salvaje³³³ –afirmando una vez más la relación entre lo indígena y lo cholo.

A partir del análisis de este texto, se puede concluir que para la década de 1920, y tal como afirma Ibarra (1998), se dio un proceso de reivindicación de lo mestizo a través de la figura del cholo, que operó como una negación³³⁴ de lo indígena en un contexto en que la dinámica del mestizaje se complejizó por la irrupción de las relaciones basadas en el sistema capitalista y de clases, y su convivencia con las relaciones coloniales todavía existentes. Estos cambios promovieron procesos de cholificación³³⁵ (aculturación y semiaculturación).

Indígenas en primera plana (1930)

La tesis de José Morán (2014), denominada “¿Por qué los indígenas están en la primera plana de los periódicos de la prensa ecuatoriana?” plantea como corpus de análisis el estudio de algunos titulares difundidos en el período 1930 – 1937, en tres medios impresos El Comercio³³⁶, El Telégrafo³³⁷ y El Ñucanchi Alpa³³⁸, realizando una comparación del discurso periodístico de cada uno de estos medios³³⁹.

Inicialmente, se encuentra una diferenciación entre los medios de comunicación, y se establece que tanto El Comercio como El Telégrafo, son instituciones empresariales históricamente situadas, que “acumulan reconocimiento por parte de la comunidad, intermediado por el lenguaje escrito, [que] interactúan con el mundo social y en algunos casos establecen diferencias de clases sociales por cuanto, el periódico es un medio de comunicación para leer, que requiere de un “capital lingüístico” (Morán 2014: 47). Estos dos medios responden a temporalidades diarias.

333 El mito del “buen salvaje” originaria del Renacimiento europeo, promulga una exaltación por la naturaleza, por lo que muestra interés y ensalza al indio americano “...como personificación de la vida natural y virtuosa (...). El mito del buen salvaje en esencia, alababa la pureza de costumbres de los primitivos, que representan el estado de naturaleza al no estar degradados, ni corrompidos por la civilización, con sus desigualdades, sus ambiciones, sus odios” (Fernández Herrero, 1989:146). En este sentido, Pedro Mártir, uno de los primeros cronistas de los viajes de España a América, se refiere a los indígenas como personas felices porque “ <<viven desnudos, sin pesas, sin medidas y, sobre todo, sin el mortífero dinero de una verdadera edad de oro, sin jueces calumniosos y sin libros>>” (Pedro Mártir 1964, I, 121 en Cro, 1989:400).

334 La negación del indígena se dio en tanto que sujeto cotidiano -en el marco de una estructura de relaciones capitalistas y de clases- y como sujeto político al no ser tomado en cuenta como parte del proyecto de consolidación del Estado Nacional.

335 La cholificación es el proceso en que los indígenas “...se deshicieron de [sus] señas externas de identificación (...): indumentaria, idioma y, en algunos casos antroponomía (nombres y apellidos), reemplazándolos por ciertos signos asociados a la cultura mestiza andina y al mundo occidental contemporáneo, incluidos ciertos rasgos psicológicos y de mentalidad moderna” (Espinosa Apolo, 2012:92).

336 El Comercio, enuncia desde la Sierra, en el contexto del poder hacendatario todavía vigente y el capitalismo liberal. Región de predominio hacendatario que se vincula con el partido político conservador (Morán, 2014: 20).

337 El Telégrafo se sitúa desde el discurso liberal, comercial y bancario, desde la Costa (Morán, 2014: 20).

338 Periódico que surge del Partido Comunista y las primeras organizaciones indígenas, es de circulación mensual (Morán, 2014: 9).

339 La información de estos periódicos, emitidos en género de noticias y editoriales, lo observamos como un relato, una narración que configura a distintos actores, y objetivos que se disputan: el hacendado, los indígenas, el Partido Comunista, la ideología liberal; en las coyunturas políticas de los gobiernos de Isidro Ayora (1926- 31), Velasco Ibarra (1934-35) y Federico Páez (1935-37).

Respecto al Ñucanchic Allpa, se señala que es un periódico con características particulares: toma un nombre kichwa que en español significa Nuestra Tierra. Sin embargo, no es un periódico bilingüe, más bien, traduce algunas noticias y artículos al kichwa, es de circulación mensual en zonas rurales. La edición aparece en combinación con la incipiente organización indígena y el partido comunista; inicia a circular en el contexto de la formación de los sindicatos campesinos. Aplicando la noción de “ventriloquía” (Guerrero, 2010), como un periódico indigenista, donde el partido comunista habla por los indígenas. No obstante, siguiendo la pista hasta 1960, el periódico termina bajo el control de los indígenas (Morán, 2014).

El corpus de análisis de este texto se constituye de titulares difundidos en los tres medios de comunicación antes mencionados, entre 1930 y 1937, acorde a una división cronológica de los acontecimientos en tres episodios: el de levantamientos de los indígenas dentro de la hacienda, al que se denomina episodio de levantamientos; el de formación de organización indígena o de sindicato campesino, al que se denomina episodio de organización; y el de movilización indígena hacia Quito, que se lo denomina episodio de movilización.

Representaciones por episodios:

a) Episodio de levantamientos (1930): Recoge acontecimientos que hacen referencia a levantamientos y conflictos dentro de las haciendas, que se presentan en la región Sierra del Ecuador, en los cantones de Cayambe, Otavalo y Riobamba.

De estos acontecimientos, entre los titulares más representativos se encuentran los que transcribimos a continuación:

EL COMERCIO.-

“El Delegado del Ministerio de Hacienda que fuera enviado a Guamote con el objetivo de dirimir puede y debe recorrer todo el sector” (EC, 31.01.30).

Si se toma en cuenta que “dirimir” significa “librar de una obligación o extinguirla” y “poner término a algún vejamen, dolor, penuria u otra adversidad o molestia” (RAE, 2018), dicha acepción configura al Ministerio de Hacienda como protagonista de la finalización de este escenario y, por contraposición a los indígenas como causantes del mismo, enfoque que configura a la controversia como parte del accionar indígena. En este titular se puede apreciar la función del Ministerio de Hacienda: “actuar como ‘héroe, [lo que] implica la intervención del gobierno para restaurar el orden social en Chimborazo y mantener el poder hacendatario³⁴⁰. En el sistema que ha venido funcionando, que implican los medios de producción, la economía de producción, la mano de obra con sus formas complejas de remuneración, estos son el concertaje y el huasipungo” (Morán, 2014:76).

340 “En ocasiones salvar la hacienda de los ocupantes en paro, evitar reuniones y asociaciones de los trabajadores campesinos” (Morán, 2014:76).

De esta manera, sostiene el autor, “se fabrica al indígena como oponente” (2014:79), al enfatizar en la oposición entre los indígenas y los hacendatarios, es decir, se “sitúa a los indígenas como sujetos que pueden hacer frente o amenazar al poder constituido” (Morán, 2014: 35). Y, se enfoca el levantamiento como “una acción de indígenas contra los propietarios; la acción de los indígenas pone en peligro a la población. Así, la función de “oponentes” corresponde a los indígenas; también los conflictos, en sentido de una adversidad que se opone a los hacendatarios” (Morán, 2014:78).

En este relato, el gobierno actúa entre la distensión y la tensión, entre los hacendados y las poblaciones indígenas que viven dentro de las haciendas, como actor del poder político y del Estado, que interviene para mantener el régimen social. De tal manera:

La palabra indígena aparece junto a sustantivos que orientan un sentido de conflicto, así tenemos, “un próximo levantamiento de los indígenas contra los propietarios” (EC, 31.01.30); [donde] “próximo”, implica otros “levantamientos” que precedieron; que las acciones de este tipo eran comunes, con cierta frecuencia; significa movilización, conflicto de los actantes opuestos. A decir de la prensa, el levantamiento es “contra los propietarios”; son “controversias” entre los “indígenas y patrones de hacienda”, donde el actante gobierno cumple una función: dirimir (Morán, 2014:78).

Este imaginario es reforzado con otros titulares: “La gente se niega a trabajar así como a desocupar las posesiones tomadas en varios predios”; “hay un desahucio contra los indígenas que se ha legalizado desde hace seis meses” (EC, 31.01.30); “Se busca la “desocupación de las posesiones de los indígenas de las haciendas de Pul y Galte” (EC, 31.01.30); “Una indiada, cuyo número no se calcula se ha levantado en actitud subversiva contra una comisión judicial en el Chimborazo” (EC, 05.02.30); “Es un intento de sublevación de la peonada que se viene acentuando cada día” (EC, 14.02.30).

Al respecto el autor menciona:

Aparece el sustantivo indígenas conjugado como indiada y peonada; estos son sustantivos que orientan el sentido, es una indiada numerosa, que se ha levantado con actitudes subversivas; también es la sublevación de la peonada que refuerza los sentidos peyorativos sobre los indígenas (Morán, 2014: 79).

Al referirse mediante términos como “indiada”, cuyo significado es “una muchedumbre de indios” (RAE, 2018); y, “peonada” que es “conjunto de peones que trabajan en una obra” (RAE, 2018), se evidencia que el periódico se refiere a una cantidad descomunal o excesiva de indígenas, utilizando adjetivos que dan cuenta de proporciones excesivas y de peligro inminente, pues cumplen con dos características: se han “levantado en actitud subversiva” y han provocado el alboroto popular “contra una comisión judicial [el Estado] en Chimborazo”.

Los actantes funcionan con la siguiente distribución: el “sujeto”: el gobierno; el “objeto”: mantener el sistema de la hacienda; el “destinador”: el hacendado que, en este ejemplo está invisible; el “destinatario”: las haciendas (lo material); “los oponentes”: los indígenas (en ocasiones el partido comunista, también, la coyuntura económica) (Morán, 2014:34).

Este titular se complementa con otro del mismo medio que califica al levantamiento como: “Una situación sumamente delicada” (EC, 05.02.30), enunciado en el que se genera temor respecto a un hecho que “en sumo grado” (RAE, 2018), constituye una circunstancia altamente endeble.

Según Morán (2014), cualquier acción en las haciendas implica[ba] estar en contra de los propietarios, y la población misma está en peligro (EC, 31.01.30) pues al representar a los indígenas como contrarios al sistema, como subversivos o peligrosos, y al enfatizar en su cantidad, implícitamente sus acciones adquieren una connotación de riesgosas, lo que suscita el temor de los hacendados, miedo de que estos seres peligrosos, con actitudes subversivas, controversiales al régimen socio-político del momento, logren desestabilizar el sistema constituido y subvertir el orden social.

Los siguientes titulares propuestos para análisis son:

“Se rumorea un próximo levantamiento de los indígenas contra los propietarios en la población de Guamote” (EC, 31.01.30); “Falsos rumores de la renuncia del Dr. A. García” (EC, 2.11.30); “Rumores sobre la revolución en el Ecuador” (EC, 29.11.30).

En estos titulares “empieza a aparecer el rumor, como adjetivo utilizado para escribir una noticia relacionada con indígenas” (Morán, 2014: 78). Es decir, se acepta el rumor como un sustantivo, para caracterizar la información, como una escritura que compone el cuerpo de la noticia.

Entendemos que el rumor registra un sentido de “alboroto”, “ruido” y “noticia que circula” (Pascual, 1985); y voz que corre entre el público. Al utilizar este sustantivo en los enunciados se produce un ruido, que anula una “comunicación plena” (Kristeva, 1999). Enunciar con este ruido implica que las noticias se escriben en el régimen del rumor (Morán, 2014: 122).

Este enfoque otorga a las noticias referentes a indígenas un carácter especulativo y carente de fundamento, lo que resta relevancia a hechos suscitados. En este relato, además, se evidencia la existencia de un sentido de peligro en la contraposición indígenas - hacendatarios, en la cual la función de oponente, conflictivo e intolerante le corresponde al indígena, término que aparece junto a sustantivos que orientan un sentido de conflicto.

La palabra indígena [o sus variantes] aparece junto a sustantivos que orientan un sentido de conflicto” identificándose el término “indios” para referirse a este colectivo, representándolos como conflictivos, en sentido de una adversidad que se opone a los hacendatarios a través de “una sublevación” o “una actitud subversiva” (Morán, 2014: 78).

Al utilizar el rumor en las noticias relacionadas con indígenas, implícitamente se otorga a las mismas un carácter falto de fundamento, lo que sumado a la descontextualización de la problemática, le asigna a este enfoque noticioso el carácter de especulativo.

El siguiente titular analizado es:

“Para impedir una sublevación de los indios de Galte” (EC, 14.02.1930).

En este título se identifica los términos: “impedir”, “sublevación” e “indios”; indicando inicialmente la voluntad de imposibilitar la protesta de este grupo poblacional, a la que le llama “sublevación”. Si se toma en cuenta que el significado literal de este término es “llevar a alguien a la sedición o al motín” y en su segunda acepción es “excitar indignación, promover sentimiento de protesta”, lo que se intenta “impedir” es que los indígenas se levanten y protesten contra la autoridad, el orden público o la disciplina militar. Así, según José Morán, “al expresar que se sublevar, implica el reclamo de sumisión (...), esta sublevación es una ruptura de la aceptación sumisa (2014: 105). Representación que va acorde con el imaginario del indígena conflictivo, peligroso y rebelde, cuyo accionar puede afectar al orden social.

En la misma línea se presenta el siguiente titular:

“Quejas presentadas por unos indígenas” (EC, 07.05.1930).

Este titular inicia con el término “quejas”, cuyo significado nos remite a “expresiones de dolor, pena o sentimiento” (RAE, 2018), refiriéndose a los reclamos realizados por “unos indígenas”, utilizando el artículo indefinido “unos” como “sinónimo de algunos” (Gramática; 2018), es decir, la acción de expresar dolor, pena o sentimiento no es realizada por la totalidad de indígenas, sino por un número no determinado de ellos. Estrategia discursiva que connotativamente deslegitima los reclamos realizados al no ser del conjunto de indígenas, sino solamente de algunos de ellos. Además, al colocar de inicio el término “quejas”, se enfatiza en esta actitud de manifestar disconformidad con su situación, lo que discursivamente “genera un sentido de conflicto, situando a los indígenas como un ‘problema’” (Morán, 2014: 112), ya que plantean mayores demandas, no contempladas para ellos, acorde a la jerarquía social de la época, actitudes que podrían quebrantar el orden social establecido.

No son tiempos para los derechos colectivos, o derechos del trabajo. Son tiempos homogenizados, donde los indígenas son una clase social, por pertenencia étnica, representados en el significante raza india e identificados por las tareas que le corresponde cumplir dentro de la hacienda, peones (Morán, 2014: 106).

El diario El Comercio, en el episodio sobre los levantamientos, presenta un relato que “permite ubicar a los indígenas, el Estado y los hacendados como actores en conflicto” (Morán, 2014: 46), y representa a los indígenas como “oponentes” o contrarios al sistema, como conflictivos, subversivos y peligrosos, que plantean mayores demandas, no contempladas para ellos, acorde a la jerarquía social de la época, actitudes que podrían quebrantar el orden social establecido, lo que suscita por contraposición, el temor de los hacendados respecto a que estos seres peligrosos, con actitudes subversivas y controversiales al régimen socio-político del momento, logren desestabilizar el sistema constituido y subvertir el orden social. Además, este relato periodístico utiliza el rumor para denotar noticias relacionadas con indígenas, lo que otorga a las acciones de este colectivo un carácter falto de fundamento, estrategia discursiva que sumada a la descontextualización de la problemática, planteada como un conflicto “propio” de los indígenas, y, como una “controversia” entre ellos y el patrón, asignan a este enfoque un carácter disfórico y de especulativo.

A continuación se realiza una referencia de los titulares difundidos por el Diario “El Telégrafo” en el episodio de levantamientos, para ubicar el tipo de representación de los indígenas que se realiza desde este medio de comunicación:

EL TELEGRAFO.- El periódico El Telégrafo³⁴¹ utiliza mayor número de reproducciones de información, con citas textuales, colocadas entre comillas de los periódicos El Comercio y El País de Quito, y La Razón de Riobamba³⁴². “Esto representa la articulación de intereses y la configuración de un espacio de poder (la prensa) con pretensiones de autonomía de los otros poderes” (Morán, 2014:73). Entre los titulares más representativos de este episodio se encuentran:

“Diez mil indios amenazan a la ciudad de Otavalo en una represalia por los abusos cometidos por las autoridades” (ET, 31.03.1930); “Sigue amenazante el levantamiento de los indígenas” (ET, 01.04.1930); “Hace un año poco más o menos [los levantamientos] se repitieron con harta frecuencia” (ET, 02.04.30); “Entrevista a un oficial sobre la grave situación que presenta el levantamiento indígena de Agato” (ET, 08.04.1930).

En el primer titular, el corresponsal de El Telégrafo cuantifica a los “indios”, ya por un recurso narrativo o por expresar una cantidad, como una multitud numerosa que asciende a “diez mil”, es decir se nombra una alta cantidad de “indios” que realizan una acción específica: “amenazan”, término a través del que se indica literalmente que los indígenas, mediante actos o palabras están dando a entender que van a realizar un mal, en este caso “a la ciudad de Otavalo”, presentándolos como inminentemente dañinos, peligrosos y vengativos, puesto que realizan estas acciones únicamente como “una represalia por los abusos cometidos”, y no por un convencimiento.

El segundo título continúa utilizando el adjetivo “amenazante”, en relación al accionar indígena, construyéndoles con base en una acción que refiere denotativamente a intimidación e implica agresividad, presentando a los indígenas como peligrosos y agresivos. Representación que se refuerza con otros enunciados: “Levantamiento de los indios de la parcialidad de Agato, quienes en número de tres mil atacarían la ciudad” (ET, 31.03.30); “los indígenas capturaron una casa y atacaron la habitación (...) destruyendo la cubierta y apropiándose de los enseres”; “son subversivos” y “revoltosos” (ET, 31.03.30) (Morán, 2014: 91).

En el tercer titular se lee: “hace un año poco más o menos [los levantamientos] se repitieron con harta frecuencia” (ET, 02.04.30), lo que enfatiza en los levantamientos sistemáticos del accionar indígena. Esto discursivamente reitera en las constantes protestas de los indígenas, sin referirse a los motivos que originaron las mismas, ni mencionar otras actividades realizadas por este colectivo. Esta omisión de información “naturaliza la percepción del indígena asociado al peligro y/o la amenaza” (Morán, 2014: 92) y lo representa como un constante problemático.

341 “La estructura de contenido del periódico, es una impresión a blanco y negro, un tamaño particularmente grande (páginas de 43.5 cm x 56.5 cm); edición de doce páginas diseñadas a ocho columnas y se distribuyen entre la página principal, que contiene el logotipo, el eslogan: “El Diario con más años al servicio de la Patria”; utilizan la parte superior para enunciar lo que consideran la noticia más importante en el periódico. La página dos está dedicada para los editoriales, hay artículos que no presentan la firma del escritor. Desde la página tres hasta la doce se encuentran publicidad, mayor espacio para publicidad sobre teatro, incluyen un folletín de novelas, noticias, anuncios económicos clasificados, informaciones cablegráficas mundiales, deportes, información general y misceláneos (Moran, 2014: 72).

342 Por ejemplo: “El Comercio comenta la correspondencia enviada a El Día, sobre el conflicto sobrevenido a la agricultura...”; “El Día trae un editorial en el cual trata acerca de los levantamientos indígenas...” (ET, 13.04.30). Y, “Pertenece a La Razón, de Riobamba, los conceptos que siguen” (ET, 09.04.31).

En los dos primeros titulares se encuentra referencias hacia la “amenaza”, como forma propia de acción de este colectivo, así mismo, se utilizan, junto a la palabra indígena, términos relacionados a la peligrosidad y la incivilización: “atacarían”, “capturaron”, “destruyendo” “apropiándose”; proximidad que transfiere de manera connotativa al indígena la característica de peligroso e incivilizado. Así, los indígenas son articulados por la narración de la prensa como actantes “oponentes”, que causan una situación amenazante (Morán, 2014), con su consecuente representación disfórica que los asocia con lo peligroso, dañino y vengativo; que no contextualiza su accionar y que minimiza su lucha.

Con base en el mismo imaginario, Morán describe otras referencias hacia los indígenas, encontradas en el diario El Telégrafo:

Indios están resueltos a afrontar cualquier situación (ET, 08.04.30); Los indígenas son una amenaza para la ciudad, que reaccionan con represalias; inclusive destruyen una casa y obligan a regresar a la débil guarnición (ET, 31.03.30). Y, se endilga subjetividades como el odio, que es solo de los indígenas: En los indígenas nótese el marcado odio de razas (ET, 31.03.30).

En estos enunciados se refuerza la idea de peligro, agresión, amenaza, represalia, inseguridad, destrucción y odio, como características propias de este colectivo. Es decir, a “los indígena se los construye como un peligro para la población, por tanto, del orden, de la seguridad y de lo urbano” (Morán, 2014:109), lo que por contraposición, coloca a los blanco-mestizos como civilizados, confiables, seguros y por ende como víctimas de la incivilización o salvajismo de los indígenas, concepción acorde a la incorporación del otro en la construcción de la identidad individual blanco-mestiza el proyecto Estado-Nación (Muratorio, 2003).

El cuarto titular presenta las opiniones de “un oficial” respecto a un acontecimiento indígena: “el levantamiento de Agato”, lo que indica una validación del discurso³⁴³ oficial por parte del medio de comunicación. Así mismo, al calificarlo como “grave situación”, se configura al accionar indígena como riesgoso

Si se toma en cuenta que “los discursos no son solamente formas de interacción o prácticas sociales, sino que también expresan y transmiten significados y pueden, por lo tanto, influenciar nuestras creencias sobre los inmigrantes o las minorías” (Van Dijk, 2001:194); y que al ser un discurso de élite³⁴⁴, desempeña un papel especial en este proceso de reproducción debido a su acceso preferencial a las formas más influyentes de discurso público y su control sobre ellos (Van Dijk, 2001). Esta validación del discurso oficial ofrece una perspectiva particularmente relevante respecto a la manera en que los indígenas son representados.

343 El discurso desempeña un rol muy importante en la reproducción de los mecanismos básicos de la inmensa mayoría de las prácticas racistas que lleva a cabo la sociedad (Van Dijk, 1993: 132); y “puede ser en primera instancia una forma de discriminación verbal” (Van Dijk, 2001:191).

344 “Las élites, definidas de esta manera, son literalmente el(los) grupo(s) en la sociedad que tienen “más que decir”, y por ende tienen también un ‘acceso preferencial a las mentes del público general’. Como los líderes ideológicos de la sociedad, ellos establecen valores, metas y preocupaciones comunes; formulan el sentido común como también el consenso, tanto a nivel de individuos como también a nivel de líderes de las instituciones dominantes de la sociedad (Van Dijk, 1993: 195.)



El siguiente titular es:

“Causan revueltas los malos tratos a los indígenas” (ET, 14.04.1930).

Este título presenta un nuevo elemento: las “causas” del comportamiento indígena, nombrando a “los malos tratos” hacia ellos como justificación de sus levantamientos. No obstante, al ubicar de inicio en el titular “causan revueltas”, se realza en este accionar y se eclipsa el origen del mismo. Es decir, colocar el titular en pasivo y no en activo: “Los malos tratos a los indígenas causan revueltas”, constituye una estrategia discursiva que mitiga las acciones negativas causantes del accionar indígena y acentúa en el hecho de las revueltas.

El Telégrafo presenta otros titulares en la misma línea: “La actitud agresiva de los indígenas obedece a una serie de abusos cometidos por las autoridades encargadas del respeto a las garantías individuales, y a inicuas explotaciones” (ET, 31.03.30). La “indignación de los pobladores [de la ciudad] es notoria por la apatía de las autoridades” (ET, 31.03.30). Titulares en los que se encuentra un nuevo elemento, la justificación de sus protestas: el accionar de autoridades, lo que indica la mención de otros actores, aparte de los indígenas, como causantes de sus revueltas:

El representante de los militares asegura someter a los rebeldes acatando las leyes y al gobierno cueste lo que costare” (ET, 08.04.30). Provocando opiniones sobre la falta de control o de abusos de los empleados públicos sobre los indígenas: “En los movimientos indígenas anteriores, el público protestó airado contra los verdaderos autores o sea los empleados abusivos” (ET, 02.04.30); también, “abusos cometidos por la comisión evaluadora” (ET, 01.04.30); y “mal manejo de las autoridades rurales” (ET, 14.04.30); “están alarmados e indignados por los abusos cometidos por la comisión evaluadora” (ET, 01.04.31) (Morán, 2014: 90).

Este relato periodístico nombra a: “militares”, “empleados públicos”, “comisión evaluadora”, “autoridades rurales” como actores sociales “abusivos”, causantes de las acciones de los indígenas, y a éstos como abusados y reaccionarios. Imaginario que se refuerza con enunciados como: “lo que se debe averiguar es quienes son los verdaderos culpables para que se haga recaer en ellos todo el peso de la ley, de otra manera, el empleado seguirá creyendo que está facultado para abusar de la ignorancia de los indios y volverán a repetirse los sucesos sangrientos” (ET, 02.04.30).

Referencias que representan enuncian a los indígenas desde la victimización, como personas vulneradas o abusadas por otros actores sociales; que necesitan asistencia de las autoridades por el “estado de incultura en que se halla[n] y a quien [es], por lo mismo, se le[s] debe mayor protección” (ET, 02.04.30), aseveración que apela a la necesidad de “protección y tutoría política para lograr modernizar a los indígenas, por tanto, los construye como carentes de cultura” (Morán, 2014: 107).

El diario El Telégrafo, en el episodio de levantamientos, articula una narración en la que se construye a los indígenas como una amenaza hacia la población, el orden, la seguridad y lo urbano, mediante un discurso sistemático que referencia de forma descontextualizada a la lucha indígena, lo que “naturaliza la percepción del indígena asociado al peligro y/o la amenaza” (Morán, 2014: 92), y los representa como vengativos, no civilizados, no confiables y salvajes, representación que por contraposición representa a los blanco-mestizos, como civilizados, confiables, seguros y por ende como víctimas de la incivilización o salvajismo de los indígenas.

Se encuentra en El Telégrafo también, la validación del discurso oficial por parte del medio de comunicación, que a pesar de integrar como justificación de las protestas indígenas su situación social y de existencia (malos tratos y abusos recibidos) y de mencionar a otros actores como causantes de sus revueltas, utiliza una estrategia discursiva que caracteriza a los indígenas como “sublevados o faltos a la obediencia debida” y se los enuncia desde la victimización, como personas vulneradas que necesitan asistencia de las autoridades, por tanto, “se los construye como carentes de cultura y como carga social” (Morán, 2014: 107).

En este episodio, según el autor, los dos medios analizados presentan poco interés por los detalles de los hechos.

Al mirar en estos textos, registrados por la prensa escrita, podemos encontrar cierta homogeneidad en el relato periodístico, se configuran acciones narrativas que se reiteran, por ejemplo la palabra indígena, aparece junto a palabras como levantamiento, subversión, tumulto, desorden; los indígenas son descritos en conflictos dentro de las haciendas o, en reclamos por parcelas de tierras; los textos periodísticos presentan un gobierno que interviene para resguardar los intereses de la hacienda, y como un sujeto que administra las políticas para modular el orden social (Morán, 2014: 22).

Así, acorde a lo expuesto por José Morán, en el año 1930, “los sujetos indígenas son enunciados en relación a los problemas y conflictos de tierras dentro de la hacienda; estas noticias son publicadas en primera plana”. Así mismo, “los editoriales, escritos sobre los indígenas, aparecen cuando los conflictos toman una dimensión significativa” (Morán, 2014: 50). No obstante, las noticias que se refieren a la cotidianidad de los indígenas: accidentes de trabajo, riñas, etc., lo hacen en las secciones denominadas, “información general”, “local” o “desde las provincias”, lo que evidencia que no constituyen parte del discurso de élite.

A continuación se realizará un análisis de la narración realizada por El Comercio y el Telégrafo en el episodio de organización:

b) Episodio de organización (1931): En este año se intentó el primer congreso de los indígenas, organizados en sindicatos, en Cayambe. Este se refiere a la formación de organización indígena o del sindicato campesino.

El COMERCIO.-

Entre los titulares más representativos de este episodio se encuentran:

“Representantes de mil indios viajan al primer Congreso de los campesinos” (EC, 31.01.31)

El discurso periodístico continúa utilizando la estrategia de nombrar a los indígenas, de manera peyorativa como “indios” y referenciarlos en relación numérica: “mil”, sin embargo, este titular integra un nuevo elemento: los indígenas como actores sociales que envían “representantes” a una reunión del parlamento. No obstante, José Morán indica:

Si bien, el congreso es de indígenas campesinos, los planificadores y organizadores son los “socialistas” o comunistas: (EC, 31.01.31) “detrás de ellos [indígenas] andan los socialistas ultimando los preparativos para la reunión”. Las noticias y los editoriales asignan y dibujan en el actante “sujeto” la función de representación, así tenemos lo siguiente: (EC, 31.01.31) Los organizadores (socialistas y comunistas) “se han acercado ante las autoridades, a solicitar garantías para la reunión, que ofrecen hacerlo pacíficamente” (EC, 31.01.31), buscan consignar los derechos de los indígenas, y eligieron la sede con “anterioridad”, Cayambe (2014: 80).

Apartado en el que se representa a los indígenas como “una masa dirigida por otros”, como “no preparados para organizarse” (Morán, 2014:118); como seres influenciados e inconscientes que resultan “dóciles instrumentos de violencia, que son dirigidos fácilmente por grupos que buscan aprovecharse” (Morán, 2014: 80).

Así mismo, al indicar que este primer congreso es “de los campesinos”, se equipara, como si se tratara de categorías sinónimas, el concepto de indígenas y de campesinos, relacionando de esta manera al indígena con las labores de la tierra, ubicándole en un espacio, labores y condición socio-económica específicos: “sirven para trabajos de campo, son peones. [Con lo que] se quita toda dignidad, [y] se construye la miseria” (Morán 2014: 118), lo que los homogeniza como campesinos y los representa como seres rurales y miserables.

El contenido de la condición de miserable deriva del mismo código jurídico republicano y es una contrapartida de la ciudadanía que permite reconocer a un cierto tipo de categoría de personas excluidas. Entonces, a lo que parece, hay que interpretar los adjetivos que califican a los indígenas en este período sobre todo como una argumentación legal. Quienes los utilizan invocan un doble estatuto, a horcajadas entre dos códigos de reconocimiento estatal, el tributario y el ciudadano. Los tributarios son indios y, como tales, ciudadanos pero en condición de miserables. Son frases hechas que pertenecen a una lógica simbólica de orden jurídico cuyo afán es definir y clasificar y que, por esta misma razón, inhibe una fantasma-goría sobre el “indio” puesto que hace primar una lógica funcional. Por consiguiente, cuando los textos hablan de los infelices, ignorantes y miserables indios, definen ante todo a una categoría de población y los derechos que emanan del estatuto legal bajo el cual el estado los reconoce (Muratorio, 1994: 206-207).

Esta función del estado protector también hizo posible por un lado, una modalidad de representación del indígena que Guerrero acertadamente llama “ventriloquía política”, practicada por una serie de intermediarios étnicos que pretenden hablar en nombre del sujeto indio (Muratorio, 1994), discurso que legitima el monopolio del estado para hablar en nombre “de la raza oprimida”.

A continuación se analizan titulares que hacen referencia a la intervención del partido comunista en la organización indígena:

“Varias personas fueron capturadas por hallarse comprometidas en el movimiento comunista de Cayambe” (EC, 02.02.31); “Se han descubierto documentos de propaganda comunista que se ligan directamente con la fracasada reunión del congreso campesino” (EC, 04.02.31); “En contra y en pro del comunismo” (EC, 09.03.31).

En estos titulares los indígenas aparecen como influenciados por los comunistas, quienes, según el medio, organizaron el primer congreso de los campesinos:

Para la prensa esto trae implícito que, las demandas que se plantean son puestas en boca de los indígenas, sin embargo, surgen de los organizadores. Dando validez al contenido de este programa, podemos establecer este encuentro entre el comunismo y los indígenas. (...) La prensa mira la representación sobre los indígenas desde la “ventriloquía” radical (Guerrero, 2010): dado que, los campesinos convocados son una “masa numerosa, analfabeta y mal preparada” de quienes “no puede salir nada serio ni bueno” (EC, 01.02.31) (Morán 2014: 81).

Este tipo de narración asevera “la representación política de los comunistas sobre los indígenas” (Morán 2014: 118), percepción que elimina su capacidad de acción y la condiciona a la voluntad de otras personas, configurándoles como inocentes, influenciables e incapaces:

Se ha entendido al socialismo como “arma que debía contrarrestar el poder de la burguesía”; “son pensamientos importados de Rusia, con “doctrinas más malsanas”, un partido que “cuenta con malos dirigentes”; dirigen una “masa numerosa e inconsciente” (EC, 01.02.31) (Morán 2014: 81).

Según el autor, estos discursos son contruidos asignando significantes que definen la identidad del enunciador, reconociendo cualidades como la posición superior del hacendado en el orden social. Por ejemplo, el enunciado: “Se dice que es el despertar de los indígenas” (EC, 31.01.31), da cuenta de algunas implicancias, por una parte el enunciador, cuya posición social es de jerarquía superior, conoce, en sentido “dialógico” del “despertar” de los indígenas; y, por otra parte, con la frase: “Se dice que”, se construye al enunciador como propietario de una verdad que solo él conoce, como que se esperaba este movimiento dada la situación y las condiciones de los indígenas dentro de las haciendas (Morán, 2014), con lo que:

Se abre una conjunción para invalidar el despertar de los indígenas, lo niega, o articula la negación [es decir], no es el despertar de los indígenas dado que ellos son inconscientes, no pueden organizarse, más bien, son los comunistas quienes están detrás de ellos; el despertar de los indígenas más bien es la manipulación de los comunistas sobre este grupo humano (Morán, 2014:100).

No obstante, según Morán (2014) a través de términos como: “congreso”, “comité”, “confederación”, “obreros agrarios”, “campesinos”, “reivindicaciones”, “lucha”, “elección del Directorio”, etc., se visibiliza los alcances del colectivo indígena en la estructura socio-política de la sociedad.

Los siguientes titulares para análisis son:

“Los concurrentes al congreso de campesinos que iban a reunirse en Cayambe desisten de sus propósitos por la falta de dirigentes” (EC, 03.02. 1931); “Las autoridades y el congreso de Cayambe” (EC, 04.02. 1931).

Estos dos titulares hacen referencia al congreso de Cayambe, el primero enuncia desde los “concurrentes”, quienes según el titular abandonaron su derecho de acción debido a un motivo específico: “la falta de dirigentes”. Si se toma en cuenta que la prensa definía como organizadores de los indígenas a los socialistas y comunistas, quienes según este medio de comunicación fueron los que “buscan consignar los derechos de los indígenas, y eligieron la sede con “anterioridad”(EC, 31.01.31), con este enunciado se evidencia desorganización y falta de liderazgo dentro del movimiento indígena, lo que configura a este colectivo como falto de iniciativa, organización y criterio propio.



El segundo titular presenta una narrativa que referencia a las autoridades o representantes del gobierno como protectores del orden social:

Se enuncia al actante gobierno con esta pregunta “¿qué hace la autoridad llamada a proteger la sociedad y a protegerse a sí mismo? ¿Qué medidas de precaución y de previsión adopta y excogita?” (EC, 01.02.31), para proteger del trastorno social a causa del congreso de los campesinos. Sobre la acción del gobierno se expresa lo siguiente: que son medidas “reclamadas por todos los sostenedores del orden social”. No hay que permitir la revolución social esto es “iniciar a los campesinos contra los propietarios” (EC, 02.02.31).

Así, se define como rol de las autoridades “proteger” y sostener “el orden social”, lo que implica resguardar a sociedad blanco- mestiza de los peligros que imprime el accionar del movimiento indígena. Este titular enuncia en el contexto de no permitir un “trastorno” o “revolución social”, forma discursiva que valida el sistema hegemónico de la época.

Si la clase hacendaria se “sitúa arriba” del orden social, necesitan resguardar este “orden”, que busca sostener la propia conservación de los grupos privilegiados. Por oposición, los de “abajo”, socavan los privilegios y amenazan la conservación misma del poder. Además, es una amenaza la legislación que favorece la asistencia a los indígenas; o el cambio de los modos de producción hacia el capitalismo liberal. En este sentido resguardar el orden social implica crear discursos estratégicos de protección: iniciar un discurso desde el temor (Prieto, 2004), discurso del temor que se registra en la prensa escrita. También, el poder busca articular un discurso de conservación del poder, situando a los indígenas como un “problema” (Morán, 2014: 80).

Respecto a esta configuración de problemáticos y al del gobierno de mantener el orden social, se encuentran otras referencias:

“El problema indígena” (EC, 10.03.31); “Medidas de represión” (EC, 02.02.1931); “El “Ministerio de gobierno como el de Guerra están tomando las medidas más adecuadas para reprimir cualquier atentado de los centenares de indígenas” y también para “detener a las delegaciones que se hallan en tránsito” (EC, 02.02.31). El “señor Ministro de gobierno y Policía ha ordenado que se impida la celebración del Primer Congreso de campesinos (...) el enjuiciamiento y detención de los cabecillas que dirigieron el movimiento comunista” (EC, 02 (02).02.31). Esto es una demostración de “energía y recto sentido”. Esta actitud (del “sujeto”) devuelve a la nación el “sentimiento de seguridad y servirá de muros de contención contra la corriente desatada del comunismo” (EC, 02.02.31). La tropa enviada a Cayambe está para informar y brindar la seguridad de toda la zona (EC, 31.01.31). (...) Toman prisioneros a los “instigadores del movimiento y agitadores de los campesinos”. “Guarnecen la plaza” (EC, 02.02.31). Están preparados para “reprimir cualquier atentado de los centenares de indígenas” y detener el acceso de otros delegados en el sitio (EC, 02.02.31). También se expone una estrategia, detener y enjuiciar a los cabecillas, y dejar sin organizadores al congreso. En el contexto de los periódicos revisados no encontramos si la estrategia del gobierno desorganizó este congreso de los campesinos con la intervención del gobierno y la coerción de los militares y policías; es decir, si los indígenas lograron realizar esta reunión de manera clandestina (Morán, 2014: 80).

Titulares y referencias que evidencian acciones de contención frente al accionar indígena, su configuración como problemáticos y atentarios, así como el discurso periodístico afín al orden social.

Otros titulares que se encuentra en este episodio son:

“Los militares permanecerán asegurando el sitio” (EC, 05.02.31); “Se les está convenciendo a los indígenas que cualquier reclamación pueden hacerlo al poder público” (EC, 05.02.31); “El Ministerio de gobierno como el de Guerra están tomando las medidas más adecuadas para reprimir cualquier atentado de los centenares de indígenas”; “Para detener a las delegaciones que se hallan en tránsito” (EC, 02.02.31); “El señor Ministro de gobierno y Policía ha ordenado que se impida la celebración del Primer Congreso de campesinos (...) el enjuiciamiento y detención de los cabecillas que dirigieron el movimiento comunista” (EC, 02 (02).02.31); “Esto es una demostración de energía y recto sentido” (EC, 02.02.31); “Esta actitud devuelve a la nación el “sentimiento de seguridad y servirá de muros de contención contra la corriente desatada del comunismo” (EC, 02.02.31); “Por las últimas noticias tenemos conocimiento de que los concurrentes al Congreso de campesinos que había de reunirse en Cayambe han desistido de sus propósitos (...) por la falta de dirigentes” (EC, 03.02.31); “Se ha logrado contener el movimiento que se preparaba por los indios y campesinos e incautado documentos que comprueban que las reuniones no iban a tener un carácter pacífico” (EC, 03.02.31); “La tropa enviada a Cayambe está para informar y brindar la seguridad de toda la zona” (EC, 31.01.31).

Titulares que mencionan al gobierno como ente de control del orden social, quienes se convierten en ejecutores que aplican la ley, transformándose en “instigadores del movimiento y agitadores de los campesinos” (EC, 02.02.31), legitimándose como entes de poder. Así, los representantes de las fuerzas del gobierno: “Guarnecen la plaza” (EC, 02.02.31). “Están preparados para reprimir cualquier atentado de los centenares de indígenas y detener el acceso de otros delegados en el sitio” (EC, 02.02.31), actividades con la que se pretende mantener el control del poder, así como detener y enjuiciar a los cabecillas, y dejar sin organizadores al congreso campesino. Acciones del gobierno y sus representantes, como parte de una disputa antagónica de poder, que intenta desorganizar el congreso de campesinos, con la coerción de los militares y policías (Morán, 2014:84).

En síntesis, en el episodio de organización, el Diario El Comercio enuncia en el contexto de no permitir un trastorno social o una revolución social:

Si la clase hacendaria se “sitúa” “arriba” del orden social, necesitan resguardar este “orden”, que busca sostener la propia conservación de los grupos privilegiados. Por oposición, los de “abajo”, socavan los privilegios y amenazan la conservación misma del poder. Además, es una amenaza la legislación que favorece la asistencia a los indígenas; o el cambio de los modos de producción hacia el capitalismo liberal. En este sentido resguardar el orden social implica crear discursos estratégicos de protección: iniciar un discurso desde el temor (Prieto, 2004). También, el poder busca articular un discurso de conservación del poder, situando a los indígenas como un “problema” (Morán, 2014: 112).

El problema es que están en conflicto por los recursos con las haciendas y con los poblados, lo que cambia la noción de “comunidad primitiva”, por cuanto, sufre de las transformaciones de las prácticas culturales, en las cuales incidió La Hacienda, por lo que constituye un problema contextual. Al respecto el diario El Comercio lo citó como: “El problema indígena es vasto y complejo” (EC, 10.03.31). Esta representación del indígena como “problema”, configura a este colectivo como oponentes del sistema social, como entes que dificultan el desarrollo social establecido y atentan contra él.

Diario El Telégrafo.-

En cuanto a los titulares publicados en el Diario El Telégrafo, en el episodio de organización, este reproduce las noticias y los editoriales de los periódicos de la Sierra: El Comercio y El País; transcribe párrafos completos, sumando algunas líneas de comentarios de sus editores por lo que se revisa los enunciados desde la Costa, poniendo énfasis en los pequeños detalles que aparecen en los comentarios de los editores de este periódico (Morán, 2014):

“Congreso campesino”(ET, 03.02.1931); “El congreso de los campesinos es una “acción destructora” por la cantidad de representantes que acuden y por el impulso comunista tras la reunión” (ET, 03.02.31); “Llegaron a Cayambe muchos representantes de la raza india con el propósito de reunir en dicho lugar el primer Congreso Campesino del país, al cual debían concurrir también representantes de esa clase de todas las secciones de la República” (ET, 03.02.31); “Hay la certeza de que los campesinos que han concurrido (...) han ido sugestionados con promesas halagadoras” (ET, 03.02.31); “Son dos mil representantes indios analfabetos que fueron conquistados por los comunistas” (ET, 03.02.31).

Estos titulares denominan literalmente a esta reunión como “Congreso campesino” o “de los campesinos”, enunciados con los que se evidencia la homogeneización del indígena con el campesino³⁴⁵, y “se hace gala del determinismo geográfico al afirmar que el indio es producto de la naturaleza, es decir, el indio es como el medio ambiente en el que vive” (Jaramillo, 2014:22), por lo que resulta fácilmente influenciado. Se califica a esta reunión como “acción destructora”, como una actividad que puede ocasionar un daño grave, debido a dos motivos: “la cantidad de representantes” (amplio y diverso número de asistentes), y “el impulso comunista” (ideas no propias del indígena).

Dado que la “mentalidad” de los indígenas no es reflexiva y está limitado de la comprensión de los parlamentos de los congresos: “Todos conocemos la mentalidad del indio, descentrada de la órbita de cultura (...) incapaz de reflexión” (ET, 01.02.31); son “grandes masas humanas ignoras [sic]” (ET, 03.02.31); “el indio no entiende de discursos ni es capaz de hacerlo” (ET, 01.02.31). Por tanto, el indio es “dócil instrumento de violencia cuando les impresiona la falacia y se les empuja a la rebelión”(ET, 01.02.31) (Morán, 2014: 95).

Estas referencialidades evidencian que el indio es percibido como un ser que necesita ser asistido para salir del estado inferior en el que se encuentra. “Alusiones ampliamente usadas para describir al indígena, como ‘vegeta’ o ‘pasivo’, muestra la idea común del indio como un ser incapaz de actuar en función de sí mismo” (Jaramillo, 2014: 22).

El Telégrafo utiliza un recurso narrativo que enfatiza en la cantidad de indígenas como algo excesivo y por lo tanto connotativamente peligroso. Las otras referencialidades relacionadas con su “mentalidad” y falta de conocimiento: “indios analfabetos”, caracteriza a este colectivo como personas ignorantes o sin cultura, que por su condición, “fueron conquistados por los comunistas”. Idea que se refuerza a través de otros enunciados: “los comunistas además de representar en el campo político, subyugan y ordenan a las masas indígenas, establecen lo que deben hacer, los sugestionan (ET, 01.02.31). “¿Por

345 Se abarca al indio dentro del término campesino, éste último de tinte socioeconómico (Jaramillo, 2014: 35).

dónde querrán aquellos blancos comunistas extremos llevar el torrente indígena que se viene acumulando en Cayambe?” (ET, 01.02.31). “Este congreso es un intento revolucionario comunista, sirviendo como pretexto” dicha reunión³⁴⁶ (ET, 03.02.31).

Estos enunciados representan al indígena como ingenuo, influenciado o manipulable, falto de pensamiento e ideas propias, lo que constituye una estrategia discursiva para deslegitimar la lucha y avances alcanzados por este colectivo, que busca la “anarquía desenfadada”, “la lógica de destruir para mejorar”, afirmaciones que a su vez los representa como peligrosos, por lo que el gobierno y sus representantes deben actuar.

Para El Telégrafo este congreso expone la relación indígenas y comunistas; a estos últimos los enuncian como una representación política sobre los grupos indígenas, de modo que deciden contrarrestar esta relación, “Generalmente las revoluciones se las impide por el acertado medio de la evolución y este debe ser el que se adopte para contrarrestar eficazmente la acción comunista” (ET, 03.02.31). Esto revela el cuidado que se impone sobre los indígenas, en sentido de asistencia social, además, la asistencia intelectual casi pedagógica para cuidar de ideas malsanas y anárquicas. Esto también implica cuidar el estado de inocencia del indígena. Una vez articulado el dilema, es el espacio para la acción del “sujeto”. El gobierno optó por prohibir el congreso, “debido probablemente a informaciones que debe haber recibido de autorizadas fuentes respecto a que se proyectaba algún intento revolucionario comunista” (ET, 03.02.31). Así la acción del sujeto se distiende desde observar el congreso de los campesinos, prohibir, investigar las causas y castigar con “medidas enérgicas” contra el comunismo, iniciadores de este movimiento; por cuanto, los indígenas no son capaces de esta empresa (Morán, 2014:97).

Este diario incluye en su relato las causas del comportamiento indígena y toma como actor social de responsabilidad a los hacendados.

A continuación se analizarán los titulares del episodio de movilización en los diarios El Comercio y El Telégrafo:

3) Episodio de movilización: Movilización indígena hacia Quito.

Diario El Comercio.-

Entre los titulares más representativos de este episodio se encuentran:

“141 peones de Cayambe han venido a esta ciudad intempestivamente abandonando sus faenas del campo” (EC, 13. 03. 1931); “Una escolta de 50 hombres seguirá en Cayambe vigilando el orden amenazado con los últimos secos” (EC, 18. 03. 1931); “Los indígenas de las haciendas de Cayambe están resueltos a retirarse de dichos fundos para servir a otros amos en las labores del campo” (EC, 19. 03. 1931).

346 Según el Telégrafo: La acción de los comunistas fue con “cautelosa reserva”, tan inadvertida, que solo la presencia de los indígenas logró prevenir a las autoridades. Dado que el comunismo es “propaganda malsana” (ET, 03.02.31), pueden iniciar “anarquía desenfadada” entre los campesinos. (ET, 03.02.31); ellos están convencidos de la lógica de destruir para mejorar (ET, 03.02.31). Por tanto, a la acción comunista hay que aplicar la represión y “medidas enérgicas”, porque el fin de ellos es la destrucción; hay que “impedir el triunfo de ideas malsanas y anárquicas” (ET, 03.02.31) (Morán, 2014:96).

El primer titular utiliza un recurso narrativo que enfatiza en la cantidad como dimensión de peligrosidad; y, que nombra a los indígenas de manera disfórica como “peones”, resaltando su condición de subordinados. Seres que para acudir a Cayambe “abandonaron sus faenas del campo”, es decir, dejaron sin servicio las haciendas; El segundo titular referencia a la cantidad de hombres encargados de proteger o custodiar la ciudad de Cayambe: “50”, quienes están para “vigilar” u “observar atenta y cuidadosamente” (RAE, 2018), “el orden amenazado con los últimos sucesos”.

Discursivamente, en estas dos referencias se encuentra una estrategia de invisibilización hacia la reunión indígena al no nombrarla y al relacionarla con el abandono de la tierra y la amenaza al orden, enfatizando es estas condiciones negativas como accionar propio de los indígenas, lo que los configura como peligrosos, revoltosos y descuidados de sus compromisos.

El tercer titular enfatiza en la determinación de “los indígenas” de retirarse de las haciendas “de Cayambe”, con el fin de ofrecerse a disposición de “otros amos en las labores del campo”, enfatizando en la condición de servilismo del indígena, así como en su relación de pertenencia al campo.

En el periódico El Comercio, en la etapa de movilización se evidencia “una prensa que dialoga y acuerda con el poder dominante, en los modos de significar las acciones de los indígenas” (Morán, 2014: 106), de tal manera, se evidencia un discurso desde un lugar enunciativo dominante, en el que se evidencia, una auto representación positiva de los grupos hegemónicos y una presentación negativa de los otros – indígenas.

A continuación se analizarán los titulares del episodio de movilización en el diario El Telégrafo:

Según el autor, el periódico El Telégrafo, a un mes de la narración del diario El Comercio, sobre los eventos de movilización de 141 indígenas hacia Quito³⁴⁷, emite una información, donde 160 indígenas nuevamente se movilizan hacia Quito, y la noticia termina, contraria a la de El Comercio, con los indígenas reunidos con el Presidente:

“Hacen una visita muchos indios al Presidente” (ET, 01.04.31).

Este titular reestructura el relato, narra un gobierno abierto que recibe y se entrevista con los indígenas: “El doctor Ayora, ha escuchado los pedimentos de los indígenas y les ha ofrecido solucionar el asunto de la mejor manera” (ET, 01.04.31). No obstante:

El significante indio funciona para diferenciar de los no - indios, es un enunciado que afirma y define quienes son los que se han reunido con el Presidente. Ellos exponen su situación, piden “garantías, ya sea para que continúen los indígenas en las haciendas o para salir de ellas [de las haciendas de Beneficencia ubicado en Cayambe]”. La noticia no registra los detalles de la reunión; sin embargo subraya desde el inicio que no fue aceptado el doctor Luis F. Chávez “defensor de los indígenas”, “trató de entrar a conferenciar con el doctor Ayora, pero parece que éste lo ha rechazado, manifestándole que carece de personería para entenderse con él” (ET, 01.04.31). Este relato anula al intermediador del partido comunista; se entiende que la reunión se produjo entre el Presidente y los 160 indígenas (Morán, 2014:98).

347 Que según este diario terminó con los indígenas encarcelados y sin conseguir entrevistarse con el Presidente Isidro Ayora.

Según el autor, el gobierno funciona a partir de la modulación de “destinador”, enunciación que lo “sitúa” (Manganeau, 2004) “arriba” del orden social, en cambio por oposición se categoriza al grupo humano indígena, “abajo”, esto revela el discurso de la raza y la dualización: blanco/indio, ciudadano/campesino, patrón/peón, conservación/destrucción, cultura/incultura, entre otros. Es en este sentido que hay que entender este encuentro gobierno (a quien le interesa su “orden social”) - indígenas, como la reunión para menguar la movilización y evitar la fragmentación de tierras, y postergar la entrega asistencial de las haciendas de la beneficencia a los indígenas. Así,

Los “destinatarios” se construyen en sentido opuesto a los indígenas, se los enuncia como los habitantes de la ciudad, ciudadanos que requieren garantía de los derechos; para este contexto la ciudad significa un sitio de decisión política, como el espacio de renovación por la dinamización de las importaciones, el comercio, etcétera. En los relatos que hemos analizado, en el sustantivo “población” se sintetiza la idea de civilidad, lo urbano y la seguridad. La ciudad actúa como noción que ofrece e idealiza estas características. Frente a lo señalado sobre la ciudad se oponen ideas como necesidad de seguridad, amenaza, temor, pavor y alarma, por los ataques de los indígenas (Morán, 2014: 109).

Esto, sumado a la preocupación de los hacendados sobre el abandono de la hacienda, y al desacato de los mismos respecto a lo dispuesto en la Constitución de 1929 para impedir la parcialización de las haciendas de Beneficencia y mantener el control del poder del Estado (Prieto, 1980; Albornoz, 1987), genera el discurso del temor, ya que enuncia a los hacendados como quienes buscan conservar y sostener el orden social, y construye a los indígenas como una amenaza a la población.

Fue principalmente la prensa escrita la que creó y reforzó una imagen de los indios levantiscos. Los registros de prensa proporcionan, además, elementos para sostener el temor de las elites (...). La prensa sugirió que estos indios revelaban un escondido sentido de odio y un deseo de venganza debidos a la pérdida de su condición de dueños y amos originales del continente. También hizo ver a sus lectores que la sociedad contemporánea era vulnerable a la crueldad india. Así, la idea de revancha y rebeldía de los nativos estaba en las mentes de todos los intérpretes de la psicología india (Prieto, 2004:113).

Así, al revisar los escritos sobre los indígenas encontramos que El Comercio y El Telégrafo presentan más coincidencias de enunciación que diferencias. Los dos periódicos coinciden en el discurso sobre los indígenas y los homogenizan.

La narración de la prensa escrita describe las significancias sobre los indígenas y los otros actores, la cadena de estos significantes articulan discursos, como una “escritura” (Lacan, seminario XVIII) que fija el orden simbólico dominante en la década del treinta (Morán, 2014: 99).

EL ÑUCANCHIC ALLPA.- El Ñucanchic Allpa, en español “Nuestra Tierra”, “se ubica entre los primeros medios escritos que se preocupa en traducir al kichwa algunos artículos” (Morán, 2014: 21), inicia a circular en el contexto de la formación de los sindicatos campesinos³⁴⁸ y de los conflictos en la hacienda,

348 Las noticias y artículos que fueron traducidas al kichwa en el periódico Ñuncanchi Allpa evidencia los temas y las comprensiones que realizaron los que hablan esta lengua. No obstante, la “ventriloquía” (Guerrero, 2010) demuestra la intermediación de los que tienen “capital lingüístico” (Bourdieu, 1985) para hablar a nombre de los indígenas. Esto nos lleva a concluir que, los comunistas hablaron a nombre de los indígenas en el periódico. Además, según Kristeva (1999), en este proceso, cuando hay una frontera que requiere traducción, no es posible una comunicación plena, puesto que depende de cómo entendieron los traductores, los temas que se exponen en el periódico (Morán, 2014:58).

referenciando a los indígenas como este grupo humano, que está en relación con el hacendado y vive dentro de sus tierras³⁴⁹.

Para los años treinta las condiciones de trabajo para los indígenas no significan tanto de elección, (carentes de capital simbólico y económico, o pocos tenían este privilegio (Bourdieu, 1997) estaban condicionados por el sistema de servidumbre del concertaje, a deberse a un hacendado hasta la muerte, a intentar tener una familia, sin embargo, dentro de la hacienda, como huasipunguero. El periódico Ñucanchic Allpa (1935, 36 y 39) da cuenta de esta realidad desde las microhistorias, en algunos casos escritos en lengua kichwa (Morán, 2014: 16).

Para este trabajo, el autor analiza las noticias de este periódico a partir del concepto “nómade lingüístico”³⁵⁰ (Braidotti, 2000), para observar la interlocución en dos sentidos: a) revisar la traducción del español al kichwa; b) el retorno de la traducción desde el kichwa hacia el español (Morán, 2014: 126); y, toma estas traducciones como una interpretación puesto que se presenta el problema de encontrar palabras equivalentes³⁵¹:

Marzo 1935: !Ñucanchic masicunata yanapashun; (Apoyemos a nuestros compañeros)(Nuestra traducción) (NT), titular que enuncia el siguiente problema:

“Ochenta indios de las haciendas “Pul” y “Galte” están presos en la cárcel de Riobamba” (ÑA, 03.1935), por encabezar la huelga, declarada el 25 de febrero 1935. Esto se dio por el “engaño y sufrimiento” causados por los hacendados, sobre los indígenas. Los indígenas intentaron ayudar a los compañeros encarcelados, con pedidos de “justicia al gobierno, desde el presidente de la república hasta el comisario de Guamote” (ÑA, 03.1935); pero, no lograron llamar la atención. Así, se evidencia el triunfo del patrón, “el mayordomo y los sirvientes, que ahora amenazan, persiguen y maltratan a los peones” (ÑA, 03.1935). Los ochenta indígenas son obligados a trabajos forzosos en la hacienda “San Nicolás”. Algunos son puestos a exhibición pública, como “fieras de un circo”. Los responsables de esta situación son los “patrones, que explotan y oprimen a los peones; los mayordomos y sirvientes que los persiguen y maltratan, y el gobierno que favorece a los patrones”.

349 Los territorios de las haciendas tienen propia jurisdicción, establecen nociones sobre el trabajo y la pedagogía del indio; se establecen sistemas jerárquicos de diferenciación, en la cúspide está el hacendado, luego el mayordomo con relación directa con los indígenas, el control de los trabajos sobre la tierra del hacendado estaba en sus manos, una relación atravesada por la tensión. Luego, los “jipus”, también los “mayorales”, que eran indígenas, cabecillas de grupos, cumplen la función de ayudante del mayordomo en la aplicación del control y castigo (Tuaza, 2011), además, mediatizan la comunicación, por ejemplo, en los conflictos entre el amo y los indígenas, fungen de representantes de la comuna o de los habitantes dentro de la hacienda o viceversa, representar al amo. “En la base de la cúspide jerárquica estaban los huasipungueros, y los yanaperos, en calidad de subordinados, quienes tenían la obligación de obedecer las órdenes de los hacendados” mediados por los mayordomos y los jipus (Tuaza, 2011: 55). Visto desde la relación hacendaria, indígenas y gobierno implica más bien la administración de la población indígena para la renta hacendaria. Esto describe las prácticas del sistema de servidumbre a los que someten los hacendatarios a los indígenas, dado que, todas las “haciendas son trabajadas por indígenas sometidos a la servidumbre del concertaje, cuyas cadenas, formadas por los irrompibles eslabones de las deudas, son permanentes y hereditarias” (Albornoz: 108).

350 Entendiendo por esta noción como el “estar situado entre dos lenguas es estar colocado en un punto ventajoso para deconstruir” (Braidotti, 2000: 43).

351 Por ejemplo en el enunciado, “!Proletarios de todos los países, uníos;”, en kichwa “!Tucuy llactacunapac huacchacuna, shuclla tucuchic;” (ÑA, 03.1935); el principal significante, proletarios, se lo traduce como huacchacuna; este término en kichwa, observado a partir del uso cotidiano de las palabras, se utiliza para significar la pobreza, la soledad y el abandono. Esta significación no se aproxima al proletariado marxista, esto dificulta enunciar al sujeto proletariado en la lengua autóctona; permite ejemplificar la interpretación, que en este caso sale del curso de enunciación marxista hacia otro (Morán, 2014: 127).

En esta traducción se encuentran algunas palabras que sufren el proceso de españolizar el kichwa, así como y la kichwización del español³⁵² :

Estas palabras dan cuenta de la dominación del español y del blanco-mestizo que impone palabras y maneras de pronunciar. En cambio el indígena asume estas palabras, sin embargo, lo convierte en la lógica kichwa, con las maneras y modos de articulación de esta lengua. Y, un proceso contrario, la “kichwización” de la lengua española. La incidencia de esta lengua está en los modos de articular y estructurar las oraciones en el orden del kichwa, sin embargo hablados en español; esto representa un modo sutil para lograr “indianizar” (Sanjinés, 2001; Rivera 2014) y traspasar las fronteras, ingresar hacia las “poblaciones”, la “ciudad”; dejar el “afuera”, para habitar en el hablar mestizo (Morán, 2014:128).

Luego, se contextualiza el problema suscitado: “Ochenta indios de las haciendas “Pul” y “Galte” están presos en la cárcel de Riobamba” (ÑA, 03.1935), citando una cantidad específica de indígenas privados de su libertad, por un motivo específico: “encabezar la huelga, declarada el 25 de febrero 1935”. En esta publicación se establece como culpables de esta situación “a los hacendados”, indicando que “esto se dio por el ‘engaño y sufrimiento’ causados” por ellos “sobre los indígenas”. Exponiendo denotativamente como responsables de su reacción a los “patrones”. Relato que contrario a los del Comercio y el Telégrafo, enuncia desde la postura indígena, nombrando como motivos del conflicto al accionar de hacendados y representantes de gobierno, como jerarquía social hegemónica que no les garantiza justicia, sino la permanencia de las desiguales condiciones de vida, lo que se confirma con el siguiente relato:

Los indígenas intentaron ayudar a los compañeros encarcelados, con pedidos de “justicia al gobierno, desde el presidente de la república hasta el comisario de Guamoté” (ÑA, 03.1935); pero, no lograron llamar la atención. Así, se evidencia el triunfo del patrón, “el mayordomo y los sirvientes, que ahora amenazan, persiguen y maltratan a los peones” (ÑA, 03.1935). Los ochenta indígenas son obligados a trabajos forzosos en la hacienda “San Nicolás”. Algunos son puestos a exhibición pública, como “fieras de un circo”. Los responsables de esta situación son los “patrones, que explotan y oprimen a los peones; los mayordomos y sirvientes que los persiguen y maltratan, y el gobierno que favorece a los patrones” (Morán, 2014: 127).

Enunciados que nuevamente imputan, al patrón y sus representantes, sus condiciones y sus problemas, entre ellos los “trabajos forzosos” y la exposición de algunos de ellos de forma “pública como fieras de circo”, situaciones que son inadvertidas por las entidades del gobierno y que constituyen maneras hegemónicas de mantener el sistema social jerarquizado, que únicamente favorece a los blanco-mestizos y no a los indígenas.

Frente a este escenario, el relato propone:

352 “Huelgata” del español huelga, “peoncuna” de peón, “mayordomopish” de mayordomo, “sirvientecunapish” de los sirvientes, entre otras.

Sólo la unión de los indígenas y la acción inmediata alejará el peligro en que están los peones presos” (ÑA, 03.1935). Por medio de la realización de “asambleas de protesta y de ayuda; enviar solicitudes y protestas al ministerio de previsión social, al consejo de estado, a las autoridades de la provincia” (ÑA, 03.1935); mediante “colectas de dinero y de víveres para aliviar la triste situación de los presos y de sus familias”, ya que, “con la liberación de Abrosio Lazo, Gusñay i de los otros presos, “las masas indias obtendrán un gran triunfo en la lucha contra sus enemigos” (ÑA, 03.1935).

Este llamamiento a “la unión y la acción inmediata”, así como a la realización de “asambleas de protesta y de ayuda”, al envío de “solicitudes y protestas al ministerio de previsión social, al consejo de estado, a las autoridades de la provincia” (ÑA, 03.1935), a efectuar “colectas de dinero y de víveres”, se constituye como una convocatoria a la gestión propia y evidencia el empoderamiento indígena frente a los constantes abusos de los dueños de la hacienda y de las autoridades. No obstante, cuando nombra a dos de los presos, indica que su “liberación” representa para “las masas indias un gran triunfo en la lucha contra sus enemigos” (ÑA, 03.1935). Frase que evidencia la resistencia indígena hacia un sistema desigual.

En este relato se identifica a los indígenas por su trabajo como “peones”: maltratados, atemorizados, amenazados y perseguidos; y, se los representa como opositores al sistema, no obstante, se evidencian las desigualdades existentes en la estructura social y los constantes maltratos a los que fueron sometidos como justificativos de su accionar conflictivo, lo que muestra su comportamiento como una resistencia de lucha social, realidad que no se visibiliza en los otros periódicos. No obstante, este medio evidencia:

La mirada del Partido Comunista sobre los conflictos entre los indígenas y quienes representaban la hacienda, relatos de denuncia, de identificación de los problemas para lograr reunir un movimiento alrededor de estos eventos. Relatos que, en los periódicos El Comercio y El Telégrafo, están ausentes” (Morán, 2014: 129).

Sin embargo, “los levantamientos y movilizaciones están presentes antes y después de la década del treinta; con esto planteamos que los levantamientos indígenas no fueron solamente por incidencia del Partido Comunista” (Morán, 2014: 133).

La narrativa del Ñucanchic Allpa registra además hechos particulares, micro relatos sobre los conflictos cotidianos dentro de la hacienda. Relatos registrados para dar cuenta de la situación que se repetía en diferentes lugares de la Sierra. Entre estos micro relatos se encuentran:

Marzo 1936: “¿piman justiciata ministerio rurranga? Millay patronmanchu, huaccha peoncunamanchu?” (ÑA, 03.36). (¿A quién aplicará la justicia el Ministerio? ¿A este patrón malo, o a los peones desamparados?) (NT).

En la hacienda Pisantilla³⁵³, los indígenas Manuel Andrango y Esteban Tutumaita que servían como boyeros (“urcucamashina”), en las montañas por cuatro años. Estos años, el patrón no realizó el proceso de rodeo del ganado, como es habitual en estos trabajos. Al ser las montañas un extenso territorio, solo para dos cuidadores, se perdieron algunos animales. Al pasar cinco años, el hacendado realiza el control (cuentayu), y reclama a los boyeros los faltantes del ganado con el pago en dinero en efectivo; de no cumplirse serán echados de la hacienda, se les quitará el huasipungo, y los pocos animales de la propiedad de los indígenas. El hacendado es Heriberto Maldonado (hijo). Los peones enviaron una solicitud para que intervenga el ministerio.

Esta narración expone los argumentos de los dos indígenas cuidadores, para justificar la pérdida de los bueyes en la hacienda Pisantilla³⁵⁴, refiriéndose a situaciones que se encontraban fuera de su control; motivo por el que ellos, ante el pedido del hacendado, respecto al pago por los bueyes perdidos, y su amenaza de echarlos de la hacienda, quitarles el huasipungo y los pocos animales de su propiedad, manifiestan su disconformidad acudiendo a la autoridad estatal establecida para solicitar justicia. Narración que indica un nivel de agencia por parte de los indígenas así como su aceptación de la autoridad gubernamental competente, por lo que el titular: “¿A quién aplicará la justicia el Ministerio? a modo de interrogación, inquiera sobre el accionar del representante del gobierno respecto al problema planteado.

Luego coloca en oposición al “patrón³⁵⁵” frente al “peón³⁵⁶”, adjetivando al primero como “malo”; y al segundo como “desamparado”, contraposición que refleja la concepción indígena respecto a las relaciones sociales de la época; y que ubica a blanco-mestizos e indígenas como opuestos.

Otro micro-relato narra sobre un sirviente de la hacienda de Pisambilla, que fue expulsado de la misma:

Marzo 1936: “¿Imamanta paicuna shinan?“(ÑA, 03.36) (¿No entiendo, por qué me expulsan? O ¿Por qué me hacen esto [los hacendados])?”³⁵⁷

353 ¿Imana indio cuna causan? (Ñucanchic Allpa, 17.03.1936)

Pisantilla haciendamanta caita ñucanchiman huillan; Manuel Andrangopish Esteban Titumantapish chushcu huatata urcucamashina sirvirca. Chai tiempopi patrón, sirvientecuna rodeota mana rurrarcachu. Urcupi ashca huagra tyarca. Urcuca jatunmi. Shinaca tucui animalta ishcaypura huaquichirca. Chuscu huataquipa, serviciota Andrangopish Titumaipapishsaquicpi, chaipi canchis huatata patrón juchachirca. Chicuna chingashcamanta nishpa. Mana pacha! ¿imamanta chuscu huatapi rodesta patronca mana rurrarca? Urcu jatunmi cacpi, ashca huagratyacpi, ¿mana huaquichicta ishcailla usan? Cunan huagramanta culquita patrónca. Mana pagacpi, chaipi haciendamanta carcusha nin, chaipi animalcunata intusha nin. Chasnaa Heriberto Maldonado churi manchachin. Solicitudta ministerioman peoncuna cacharca. ¿piman justificata ministerio rurranga? Millay patronmanchu, huaccha peoncunamanchu

354 Por cuatro años el patrón no realizó el proceso de rodeo del ganado, que el terreno era extenso y en las montañas, y, que sólo eran dos cuidadores

355 Término “usado por una persona de clase humilde para referirse y dirigirse al dueño de la hacienda en que trabaja” (Miño, 2016: 524).

356 “Persona, generalmente hombre, que no posee tierras propias y trabaja en una hacienda a cambio de un huasipungo” (Miño, 2016: 533).

357 ¿Imana indio cuna causan? (Ñucanchic Allpa, 17.03.1936)

Pisambilla chaimantapish ñucanchiman Francisco Andrango huillan, haciendamanta yangalla patrónca carcuhuarca. Chipi sirvircani. Huasipunguta ñuca charircani. Patrón carcuhuacpi hacienda cinchupi aillumasihuan ñuca saquircani. Hacienda ñanta purishcapi. Patrónca, sirvientecuna carcuhan. Ñanpi tupahuacpi paicuna camihuan, macahuami ¿Imamanta paicuna shinan? Haciendapi tucui ñuca familia causan. Nuca churi trabajacun. Chaipi ñuca yaya causarca, huañurca. Nucata jarcaipac patrón mañani can.

El indígena Francisco Andrango, quien sirvió en condición de huasipunguero. Fuera de la hacienda, y sin ningún recurso, vive con familiares cerca de la hacienda. Sin embargo, no puede utilizar los caminos comunitarios, que pertenecen a la hacienda, dado que, cada vez que lo encuentran utilizando el camino, o cerca de la hacienda, el patrón y los sirvientes, lo maltratan, lo golpean, le insultan. Termina el relato, describiendo que, toda la familia vive en la hacienda, su hijo trabaja allí, su padre vivió y murió en la hacienda (Morán, 2014: 130).

Este texto no describe el motivo de la expulsión de Francisco Andrango, no obstante indica que se encuentra “cerca” sin ningún medio de subsistencia, y relata la condición de humillación en la que vive: no puede circular por “los caminos comunitarios”, de la hacienda sin ser maltratado, golpeado e insultado.

Según la traducción del titular, esta narración expresa la falta de conocimiento por parte del indígena respecto al motivo de su expulsión; y el cuerpo de la nota enfatiza en el menoscabo que este castigo representa, tomando en cuenta que “su padre vivió y murió en la hacienda” y “su hijo trabaja allí”, lo que además constituye un desarraigo familiar; la imposibilidad de circulación libre; y la inexistencia de un medio de subsistencia; con todo lo que estas situaciones conllevan, evidenciando el perjuicio sufrido por Francisco Andrango en su condición de indígena.

El siguiente micro-relato es del mismo medio en el año 1939:

27 Abril 1939: Ama machaichi³⁵⁸ ! No se embriaguen (NT).

Inicia con preguntas como: ¿Saben ustedes que practican un gran mal? ¿Hay algo que no deben hacer, sin embargo lo hacen? Es sumamente malo: la borrachera. Este mensaje plantea consecuencias negativas; se explica que, el embriagarse es nefasto para las pequeñas economías de la casa: se mueren los animales por falta de cuidado, quedarse sin vestimenta, sin alimentación, se descuida de los niños, y se malgasta el dinero. En estado etílico existen controversias, riñas, violencia e insultos; cuestiones que pueden llevar a la cárcel, luego la multa; además, se descuida de los sembríos (...). El texto afirma que, quienes se emborrachan van de día y noche desorientados, caminan sin sentido, caen en quebradas, sufren heridas o mueren. El artículo termina con un párrafo que describe sobre la preparación clandestina del licor. Esta descripción recuerda a la novela “Huasipungo” (Icaza, 1934): para que el licor doméstico pueda fermentarse le echan ropa usada, animales muertos... (Morán, 2014: 131).

358 Ama machaichi! (Ñucanchic Allpa, 27. 04. 1939)

Yachanguichichu, ¿imátata jatun mana alita ruranguchi? Yachanguichichu ¿imátata mana rurranata ruranguichi? Achaita: chaicarin-bash mana alichu. Machagpica; culquita cuna huagracunapash, llamacunapash, cuchicunapash jichushca tian, huaquinbicharin huañún; churanacunatapsh, micunacunatapsh tucurin, huasicunatapash shuhúan; huahuacunapash jichushca tian; culpipash yangamanda tuculla tucurin. Machagcunaca ricsicunahuanbash fiñanajún, macanajún, mana rimana shimicunata rimaimanda, carcelman yaicún, multata pagán, yapuicunata, tarpuicunata jipayán. Machagcunaca, puncha cagpipash, yana tuta cagpipash, indi ninanda rupagpipash, tanmiajugpipash ñangunapi cashpa, huaicocunapi cashpapash, caballocunapash sarungashna, autocunapash llapingshnami sirinajún. Chaimandami unguinguichi, huañunguichi; huaquingarín huaicocunaman singún, jacacunaman yalín, huañucta rin. Jatungapa rurrashca huarapocunaca mana alichu ninmi; útija fucuchanga, pisa ucuchacunata yacu ishpacunata, iscuta, capulis fangacunata, eucalipto fangacunata, tzahuar sapicunátami (iscuchun) chúran ninmi. Tragopipash, iscuta, culebra carátami chuán nin. Shina tragocunata, shina huarapocunatachu mishquichishpa ufanguichi? ¿Manachu millañan? ¿Chaichu ali canga? Machaihuanga, ¿Imátata gananguichi? Unan punchamanda, machaitaca cutinba cungaichi!

Este relato al estar “conjugado y escrito en primera persona, se convierte en un mensaje moralista”, (Morán, 2014: 131), que pretende regular el comportamiento de los indígenas, aludiendo, por una parte, al abandono de sus deberes: “se mueren los animales por falta de cuidado, quedarse sin vestimenta, sin alimentación, se descuida de los niños, y se malgasta el dinero”; “se descuida de los sembríos”; y, por otra parte, a los diversos problemas que se dan: “en estado etílico existen controversias, riñas, violencia e insultos; cuestiones que pueden llevar a la cárcel, luego la multa”, explicando con analogías de la vida cotidiana el tema del consumo de alcohol, afirmando que “quienes se emborrachan van de día y noche desorientados, caminan sin sentido, caen en quebradas, sufren heridas o mueren” (Morán, 2014: 131), expresiones que esbozan el temor y evidencian un juicio negativo frente a prácticas “supuestamente” indígenas como la borrachera. Así, “el indio fue presentado como borracho, ignorante, incapaz, vicioso y mal trabajador (Espinosa, 2001: 31).

El artículo termina con una alusión a “la preparación del licor”, como práctica oculta e insalubre, que acorde a la novela indigenista Huasipungo, indica que para su fermentación, le agregan elementos como “ropa usada y animales muertos”.

Estas referencialidades sobre el indígena están estrechamente vinculadas con lo que se conoce como la construcción del indio como un arquetipo negativo, fenómeno que surgió como parte del proceso de modernización agraria en la sierra:

La apología del progreso técnico y su práctica llevada a cabo por los hacendados modernizantes fue concomitante con la determinación de hacer del indio un sinónimo de perversión y estupidez; de vagancia y estulticia (...). El indio fue presentado como borracho, ignorante, incapaz, vicioso y mal trabajador (...). Frente al indio, los hacendados modernizantes de la sierra se mostraban como civilizados y civilizadores; portadores del progreso, la técnica y la cultural.

De esta manera, la modernidad coincidió con una intensificación del racismo. El indio fue percibido por esta corriente modernizadora como raza proscrita de la civilización, lastre en la construcción nacional, obstáculo para la modernidad y el progreso (Espinosa, 2001: 31).

Otras referencias encontradas son:

“Peoncunata mayordomopish sirvientecunapish manchachirca, catirayarca, chaparayarca, huacarca” (ÑA, 03.1935). Estos es: como peones maltratados por el mayordomo y los sirvientes, que los atemorizan, los persiguen, amedrentan y los golpean (NT); “huelgata peoncuna rurarca”, los peones hicieron la huelga (NT), “japirca Riobambapi huatashpa”, esta última palabra expresa que fueron amarrados; y, lo hicieron para escarmiento y espectáculo público; “Paicunata pumashinata ricuchin” (ÑA, 03.1935). La traducción señala que: los tienen amarrados como a un animal, como al puma (NT). “Manimata caí gobiernocunamanta shuyaichicchu: chayuccuna partellami tucun” (ÑA, 03.1935). Esto se traduce como: No esperen nada de este gobierno, porque siempre está a favor de los ricos (NT). “Cancunapac cullquimanta, abogadota japichic”, se traduce como: contraten un abogado con su propio dinero (NT), contratar un abogado para que los representen, esto ya sea para la colecta de dinero para los presos o, para enterarse de sus derechos (Morán, 2014).

Estos micro relatos cumplen la función de denunciar las condiciones de los indígenas que servían dentro de la hacienda. Así, en el periódico Ñucanchic Allpa se los presenta como víctimas de la ex-



plotación, como seres maltratados³⁵⁹, atemorizados, perseguidos, amedrentados; se presenta la vida del indígena influenciada y afectada como habitante de la hacienda, así como el impacto de quienes viven cerca, o en los alrededores de este lugar. Se expone además la idea de representación e intermediación, y, se sugiere el contrato de un abogado para realizar colectas de dinero y para asesorarse en la legislación, postura que se relaciona con el encuentro entre el comunismo y los indígenas, puesto que, “el comunismo encuentra en los levantamientos, como punto de incidencia para elaborar pliego de peticiones, reivindicaciones; e intentan proletarizar a los indígenas” (Morán, 2014:132).

Esta narración en kichwa, para la época de los años treinta, difundida en un periódico considerado partidista, constituyó un logro. Como enunciados de discurso, en el periódico Ñucanchic Allpa “encontramos más bien la versión interna del huasipungo. Son voces que hablan desde adentro de la hacienda. Esto es una inflexión entre los periódicos El Comercio y El Telégrafo que, están enfocados desde y con el poder, y para lectores ciudadanos” (Morán, 2014: 131).

Otra lectura que encontramos en estos relatos es la relación de temas como alcoholismo, indígenas y comunismo; que trae mensajes moralizantes, que evidencian temor y un juicio negativo respecto a los indígenas.

Respecto a las construcciones discursivas encontradas en los tres medios, se evidencia que el significante indígena no tiene reconocimiento de sujeto, más bien se lo sitúa en la exterioridad de las nociones modernas y occidentales. El Comercio y El Telégrafo, mediante su discurso, crean un “otro” que produce temor, es así como las noticias de primera plana, en las que se nombra a los indígenas presentan una sistematización de enunciados negativos sobre este colectivo y sus acciones: las movilizaciones, los castigos y confinamientos. Esta estrategia discursiva, al representar a los indígenas como peligrosos demuestra a los lectores que la amenaza está cerca, manteniendo el temor sobre la población. Así mismo, exhibe el poder que se ejerce sobre los indígenas, como una estrategia de precaución para conservar privilegios.

El indio está fuera de la democracia, es un grupo humano que no puede organizarse, tampoco generar reflexión. De este modo se justifica la necesidad de mejorar la raza indígena, de modernizar (educación), para asignar una identidad de ciudadanía. También, esto justifica el patronato del hacendado, el poder que tiene para decidir sobre los grupos indígenas. Además, se define la categoría de raza blanca, como binario dominante y primigenia sobre el indígena. El indio de 1930 no se ha realizado como un hombre moderno. Detenido en el tiempo, está anclado al campo. El indígena es construido como cercano a la naturaleza. La ciudad como el lugar de la represión, en sentido espacial se crean barrios de obreros, barrios de indios, en sentido simbólico se conjuga el sustantivo indio hacia una indiada que sintetiza lo reprimido de la ciudad, lugares donde opera los discurso sobre la higienización, urbanismo, moralidad; son enunciados orientados para desindianizar la ciudad (Morán, 2014: 136).

Entre los periódicos El Comercio y El Telégrafo hay una relación de reproducción de las noticias, en sentido de intercambio de información: noticias, artículos o temas tratados por uno de los periódicos, que son reproducidos en otros medios. Este consenso informativo de estos medios, homogeneiza la

359 Golpeados, y amarrados, como parte de un escarmiento, de forma pública

información que, unido al “estatus” (Maingueneau, 2004) del medio, articula en los lectores los diferentes discurso que configura un contexto de vínculo de opiniones y comentarios entre los lectores del periódico, y construye la credibilidad del medio. Al unirse estos medios comerciales en redes de información, inicia la homogeneización de la misma, lo que fabrica consensos que no permiten la pluralidad de información, y menos la participación de medios de comunicación con menor capacidad de emisión como el periódico Ñucanchic Allpa (Morán, 2014).

Respecto al tipo de escritura, este trabajo evidencia que El Comercio y El Telégrafo, en pocas ocasiones, registran los nombres de los propietarios de las haciendas; como tampoco de los líderes de los levantamientos indígenas. Al respecto:

Evitar nombrar a los hacendatarios implica una cuestión de cuidar el “buen nombre” en sentido de poder simbólico, dado que la hacienda es el lugar de representación y de prestigio. A los indígenas no se menciona sus nombres para efectos de construcción de discurso, como ya lo hemos descrito. Para nosotros la prensa de los años treinta está preocupada por informar los acontecimientos de las haciendas, lo hace para defender y resguardar los privilegios políticos y el prestigio social. Las condiciones de acceso a la información están clausuradas, como también los espacios para la publicación. Es el poder dominante quien escribe sobre los indígenas. Los periódicos responden a las dinámicas comerciales-liberales; competencias con las que los indígenas no cuentan (Morán, 2014: 136 - 137).

Esto no sucede con las haciendas estatales, denominadas de Beneficencia, cuyas tierras debían ser distribuidas en algunas localidades a los indígenas e intentar inclusive minifundios, sin embargo, se los niega, construyendo el discurso de un sujeto vaciado, que no logra articular ni esbozar una disertación y menos entender sobre el manejo de las tierras en la lógica de innovación de las haciendas; es decir, se ejemplifica la negación al acceso a recursos y medios de producción, lo que implica además el no acceso a espacios de enunciación, ya que la competencia del lenguaje español, era escasa o deficiente en los indígenas³⁶⁰ y los editoriales o notas fueron escritos por personas que conocen de la hacienda o por sus propietarios. Lo que sucede también en el periódico Ñucanchic Allpa, que si bien presenta una visión interna desde el huasipungo, así como algunos artículos traducidos al kichua, en su mayor parte, el contenido se encuentra en español, lo que obliga también a la lectura, de modo que dificulta el entendimiento y apropiación de los contenidos, limitando a los indígenas a, en sentido étnicocultural, arreglárselas para comprender los textos. Así, es posible que los periódicos se leyeran en reuniones clandestinas o su contenido fuera compartido de manera oral mientras trabajaban la tierra.

A pesar de que hubo en la hacienda resistencias y reivindicaciones indígenas, levantamientos, planteamientos e intentos de apropiación de tierras, en el discurso de la prensa dominante es muy complejo encontrar lugares de agenciamiento de los indígenas, por lo que se asigna la responsabilidad de estas movilizaciones al Partido Comunista, y no a ellos. “Aparecen como imbricaciones en el relato, se registran más como implicaciones antes que el reconocimiento de actorías” (Morán, 2014: 138) Es decir, la prensa de los años treinta no reconoce la autonomía de estas acciones sobre los indígenas, les borra el carácter de sujetos, y construye a un grupo humano en el orden discursivo dominante.

360 El dominio de la escritura y el “capital lingüístico” (Bourdieu, 1985) dominante, el español, traza fronteras de acceso a la posibilidad de comunicar (Morán, 2014: 137)



No obstante, los conflictos accionados por los indígenas, presentes en las estructuras de poder, logran interrumpir el dominio. Sus resistencias, reivindicaciones y las movilizaciones antes y después de los años treinta significan que marcaron un propio discurso, ocultos de los medios dominantes, “las movilizaciones de los años treinta son “opiniones movilizadas” (Bourdieu, 2008); los indígenas hablaron con levantamientos, movilizaciones, huelgas, que necesitan una re-sematización de estas acciones colectivas a lo largo de toda la vida republicana del Ecuador” (Moran 2014: 138), lo que obliga a mirar con mayor profundidad, los alcances y los efectos de esas movilizaciones.

El locro Constitucional 1937 - 1938

En la Asamblea de los años 1937 – 1938 las organizaciones indígenas solicitaron que Luis Felipe Huaraca Duchicela³⁶¹ sea reconocido como su representante: “El Sr. Duchicela como indígena que es de nuestra sangre [tendrá] un asiento en la asamblea para que hable por nosotros y defienda nuestros intereses de manera especial” (Prieto, 2004: 129). Pedido que fue negado por parte de la Asamblea.

Al respecto, diario “El Comercio” difundió la siguiente caricatura, titulada: “Duchicela y el locro constitucional”:

Imagen N° 12



Fuente: Diario El Comercio, 01 de marzo de 1937.

361 Luis Felipe Huaraca Duchicela XXVI (1892 – 1965). Indígena originario de Chimborazo que aseguraba ser descendiente de Atahualpa y de la nobleza de los shirys, que trató en varias ocasiones de obtener tal reconocimiento y beneficios del gobierno. Luego de transitar por Guayaquil, Lima, Piura, Panamá, Nueva York y Londres durante diez años, regresó a radicarse en Guayaquil, donde contrajo matrimonio por dos ocasiones y dictó clases de idiomas y de música. Si bien ya no utilizaba distintivos de su etnia como el poncho o el pelo largo, se reconocía como indio y mantenía actividades reivindicativas. Habría cobrado protagonismo a partir de la ceremonia memorial del cuarto centenario de la muerte de Atahualpa. Se puede hallar más información sobre la vida de Luis Huaraca Duchicela en el siguiente enlace: <http://www.diccionariobiograficoecuador.com/tomos/tomo20/h1.htm>

Esta caricatura³⁶² presenta a dos hombres que se miran a los ojos, mientras el uno le sirve al otro de una olla humeante con una cuchara grande. La olla está identificada con las palabras “locro constitucional”.

En esta representación se puede distinguir la asimetría en las dimensiones de ambos hombres. El que representa a “Duchicela” ocupa solo la mitad de la imagen, mientras que el que representa al ‘asambleísta’ ocupa toda la extensión vertical de la misma. Esta disposición del tamaño de los cuerpos, sugiere una caracterización de la inferioridad del indio con respecto al “asambleísta” blanco - mestizo, quien además representa la institucionalidad racional moderna del Estado.

En mitad de ambos se ubica la olla humeante de locro, como un elemento que es controlado exclusivamente por el “asambleísta”, como si éste tuviera la potestad de repartirlo a su antojo. Entre los elementos gráficos de la caricatura se puede identificar en el extremo derecho que el hombre de frac dispone del contenido de la olla de “locro constitucional” con una cuchara. Resaltan su altura y su elegancia: además del frac y la flor en la solapa, su cabello peinado, quien dirige su mirada hacia su interlocutor desde una superioridad configurada a nivel proxémico. Su mano izquierda se encuentra en el bolsillo del pantalón, y connota confianza, se construye como alguien que tiene costumbre de realizar este tipo de acciones: el reparto de los derechos que se consagran en el ‘locro constitucional’ o la administración del Estado.

En el lado izquierdo de la caricatura, el hombre que recibe de la cuchara es pequeño, sostiene un plato en su mano derecha y señala hacia su cabeza con la otra mano. Su rostro luce fruncido. Usa un poncho³⁶³ que sobre toda la extensión de la espalda lo identifica con la palabra “Duchicela”, dispuesta en orientación vertical.

En la esquina inferior izquierda resaltan sus enormes pies descalzos, desproporcionados con respecto a su tamaño. Este contraste gráfico denota la inferioridad del indígena, quien a diferencia del que representa al asambleísta, goza de una simetría que lo humaniza, simetría que enfatiza la disminución en la humanidad del indígena y legitima la tutela del Estado y la negación de los derechos de esta población.

Según Prieto, esta caricatura “representa al real – aunque disminuido – Duchicela descalzo y vistiendo poncho frente a un alto congresista blanco vestido con un impecable frac. Al pintar a Duchicela como un indio miserable, la caricatura minimiza claramente su naturaleza y función política” (2004: 130).

362 Toda caricatura “al ser una estructura significativa especialmente escueta – aislada como tal y desprovista de comentarios – exige del lector una cooperación especialmente activa” (Everaert-Desmedt, 2003: 88). Esto significa que el lector requiere cierto conocimiento de los recursos del lenguaje de las caricaturas y también conocimientos del contexto en que surge ese contenido.

363 El poncho es una prenda tradicional de los pueblos indígenas. La prevalencia del poncho de Cacha se manifiesta como símbolo de identidad cultural del pueblo Puruwá, es un recurso que encontraron los pueblos andinos para comunicarse y tiene un nivel de representación que integra: cosmovisión andina y vida cotidiana, identidad y cultura, visibilización en invisibilización. (Bravo, et al., 2016)

Respecto a los términos utilizados: la palabra “locro”, proviene del quechua ruqru³⁶⁴ y significa “plato de carne, papas, maíz y otros ingredientes, usado en varios países de América del Sur” (RAE, 2018), por lo que se puede entender que es un plato tradicional de los andes, que fue adaptado durante la colonia mediante la inclusión de elementos provenientes de la ganadería, como la carne de vaca, cerdo o las tripas de borrego (Gutiérrez: 2006). Así mismo, la palabra “constitucional” se define como “perteneciente o relativo a la Constitución de un Estado” (RAE, 2018), por lo que la expresión “locro constitucional” se refiere a la inclusión de distintos sectores en el interior de la Asamblea Constituyente de los años 1937-1938 mediante la figura del representante funcional que daba voz a ciertas corporaciones y grupos de interés colectivo que estaban tradicionalmente excluidas (Prieto, 2004: 125). Así, se establece una similitud entre la variedad de ingredientes que componen el locro y las nuevas representaciones en la Asamblea, lo que según Prieto, constituye una metáfora de la participación política, y de la administración del Estado, de la que se continuaba excluyendo al indígena³⁶⁵, ya que tradicionalmente había estado reservada para los sectores blanco-mestizos (Prieto, 2004).

En el dibujo de “Duchicela” se aprecian tres líneas que se disponen en torno a su frente, como elementos que indican el movimiento de su mano izquierda con la que señala a su cabeza, acción que indica la existencia de inteligencia, movimiento que constituye un reclamo de que su capacidad mental sea reconocida, dado el contexto en el que el indio era caracterizado como una raza irracional e inferior.

La asimetría jerárquica entre “Duchicela” y el “asambleísta” representan a “Duchicela” en una posición degradada, que recibe lo que su interlocutor le otorga, como si participar en la vida política del país, no fuera un derecho de él como ciudadano ecuatoriano.

En síntesis, se puede apreciar que la inclusión de esta caricatura en la prensa nacional fue coherente con los textos verbales que la prensa publicaba respecto del indio, en relación al Concertaje y a su participación política. Se observa también que los elementos utilizados en esta caricatura establecen un contraste entre la pulcritud y la elegancia de la institucionalidad moderna, representada por el “asambleísta”; y la incursión en esta institucionalidad por parte del indígena, al que se lo representa como incapaz de comprender y hacerse comprender por la racionalidad moderna. Estos recursos gráficos se utilizan para caracterizar la inferioridad del indígena con respecto al mestizo e incluso naturalizan, a partir de las diferencias físicas representadas, la dominación hacia el indio y su exclusión de los espacios de administración pública.

Como se evidencia, este tipo de contenidos contiene diversos imaginarios sociales que son sostenidos por prejuicios y estereotipos negativos y que, a la vez, reforzaron los discursos racistas y prácticas discriminatorias.

364 Para más información acerca de la historia del locro se puede revisar el siguiente enlace: <https://www.historiacocina.com/historia/articulos/locro.htm>

365 La inclusión de la figura del representante funcional perduraba la exclusión del indígena ya que impedía que los indígenas eligieran directamente a un representante de su propia comunidad que pueda expresar sus necesidades y sus reclamos (Prieto, 2004).

La Radio en Quito (1935 – 1960)

Si bien la radiodifusión en el Ecuador inició con radio El Prado en 1925, solo a partir de 1935 se perfiló su apogeo en los sectores urbanos como Quito. Esto se debe, en parte, al costo de los receptores, que les hacía disponibles únicamente a las élites (San Félix, 1991), así, los habitantes de las ciudades escuchaban la radio “haciendo uso, si el tiempo les permitía, de aparatos ubicados en espacios públicos o en viviendas de amigos o familiares del barrio” (Ibarra & Novillo, 2010: 12).

En el ámbito urbano, la radio fue progresivamente constituyéndose en un referente de socialización que “propiciaba la tertulia, la conversación o el debate, articulaba a distintas culturas locales y generaba nuevos espacios de intercambio social” (Ibarra & Novillo, 2010: 13). En este contexto surgieron programas de estilo costumbrista, es decir, que recreaban “situaciones de la vida en la ciudad, personajes, estilos de vida, comportamientos, etc., [y] se reforzaban de alguna manera los perfiles de los grupos sociales que habitaban Quito” (Rodríguez, 2014: 59).

En concordancia con las características del costumbrismo, varios contenidos radiales producidos en las décadas del 30 y 40 del siglo XX representaron la consolidación de Quito como una sociedad receptora de inmigrantes provenientes de las zonas rurales y de otras ciudades del país. En esa época, la estructura jerarquizada de la sociedad tuvo que reconfigurarse y nombrar a nuevos perfiles de grupos sociales, en medio de lo que se percibía como un avance del “cholerío” o la “longocracia³⁶⁶” (Espinosa, 2001). En este contexto, se vieron más aludidos los sectores populares, se evidenció “un sentimiento de inseguridad latente o de competitividad en los capitalinos pobres, para quienes, los interioranos se convertían en virtuales competidores en el mercado de trabajo y al interior de los canales de movilidad social” (Bustos, 1992: 184).

Además del costumbrismo, estos contenidos presentaban un estilo humorístico. De este modo, “una suerte de sutil pero permanente clasificación social caracterizaba a estos programas, que por su constante carga ‘humorística’ podría resultar imperceptible para la mayoría de radioescuchas” (Rodríguez, 2014: 108).

La radio mediante la transmisión de programas de corte costumbrista complementados con una buena dosis de humor, en su afán de representar a la ciudad (...) de algún modo perpetuaba los graves conflictos étnicos-sociales, económicos y culturales propios de una sociedad en crisis a causa de las modificaciones que estaba siendo objeto. La representación radiofónica del conflicto social que Quito registraba para la década de los cuarenta, lejos de constituirse en un vehículo de diálogo e intercambio, se encargó de ahondar las diferencias y brechas entre los grupos humanos que habitaban la ciudad, sosteniendo el distanciamiento y divorcio étnico-cultural para garantizar la permanencia de las élites urbanas en su privilegiado lugar en el orden social (Rodríguez, 2014: 111).

366 “En este contexto, los migrantes que arribaron a Quito fueron denominados en la época con los términos de ‘cholerío’ y ‘longocracia’ por la sociedad receptora, como lo evidencia la literatura icaciana y la literatura costumbrista de la época. De esta manera la presencia de inmigrantes indios y mestizos de origen rural y pueblerino que accedieron a formas particulares de vida urbana, dieron como resultado la revitalización de la figura del llamado ‘cholo’ y del ‘longo’” (Espinosa, 2001:34).

Se puede entender que a partir de estos contenidos se representaban los lugares asignados a los distintos perfiles sociales que confluían en el Quito de la época, así como las relaciones racistas y clasistas que los ordenaban.

Se encuentra estos elementos al realizar el análisis de dos contenidos comunicacionales que fueron difundidos en este medio de comunicación a partir de la década del 40 del siglo XX: Las “Estampas de mi ciudad” y “El indio Mariano”, programas que se analizan a continuación:

Estampas de mi ciudad (1940)

En 1940 Radio HCJB difundió este radioteatro, inspirado “en las narraciones y diálogos en ese entonces impresos en una página homónima de El Comercio” (Ibarra & Novillo, 2010: 65). Esta publicación tenía como personaje principal a “Don Evaristo Corral y Chancleta”, quien aparecía en compañía de su familia y amigos en medio de una variedad de situaciones que permitían “situar algunos aspectos de la vida de las clases medias bajas en Quito” (Ibarra & Novillo, 2010: 17). Don Evaristo personifica al chulla, palabra que denominaba a los “quiteños de origen popular” (Espinosa, 2001: 46), quienes vivían un conflicto para distinguirse de los “cholos”, “chagras” e indígenas, con quienes cohabitaban. Precisamente en el fragmento que sigue, se identifica, según Ibarra y Novillo (2010), una definición de “cholo”:

Don Evaristo: No te hagas ilusiones Jesusita. En el Ecuador todos somos cholos: unos más y otros menos. Pero todos lo somos. Existen aristócratas que son cholos por su mal comportamiento. Hay tipos de la clase media que aspiran a ser caballeros, pero que son cholos por sus actos. Y existen cholos por sangre que, por sus merecimientos, son, en realidad, gente de alta alcurnia. (Ibarra & Novillo, 2010: 17).

Este fragmento inicia con el adverbio de negación “no”, en relación a “hacerse ilusiones”. La Real Academia de la Lengua (2017) define ilusión como “esperanza cuyo cumplimiento parece especialmente atractivo”. Se entiende entonces que el personaje “Don Evaristo” recomienda a su esposa desistir de una esperanza que tiene, pero que al momento no es revelada. El personaje continúa: “en el Ecuador todos somos cholos”, frase con la que genera una identidad interna en el Ecuador mediante el pronombre “todos” y la afirmación del rasgo compartido: “somos cholos”. Si bien la palabra “cholo” se define como “mestizo de sangre europea e indígena” (RAE, 2018), se debe tomar en cuenta que en el Quito de la primera mitad del siglo XX, “la condición de cholo se asumió con una actitud vergonzosa. De acuerdo a los valores prevaletentes en la época, el mestizaje que implicaba lo cholo se percibía como una mancha” (Espinosa, 2012: 39)³⁶⁷.

367 A decir de Manuel Espinosa Apolo, la palabra cholo tiene una “evidente carga peyorativa y estigmatizante; connotación que no se superará en los tiempos posteriores. De ahí que, investigaciones realizadas en las décadas de 1970 y 1980 en la Sierra norte, establecieron que muy pocas personas se autodenominan ‘cholos’, existiendo incluso en éstos, una resistencia a autocalificarse de dicha manera” (Espinosa, 2012: 39)..

Acto seguido, el personaje acota “unos más y otros menos”, de modo que se empieza a esbozar el sistema de jerarquización social naturalizado en la diferencia, aunque hasta este momento no se defina explícitamente un carácter axiológico en esta diferenciación. Finalmente menciona “pero todos lo somos”. En esta última expresión, la conjunción adversativa “pero” cumple la función de reafirmar que si bien existirían distintos grados del atributo “cholos”, éste es compartido por la totalidad de los integrantes de la sociedad.

A continuación menciona: “existen aristócratas que son cholos por su mal comportamiento”. La palabra aristócratas hace alusión a los “miembros de una clase noble de una nación, de una provincia, etc., de carácter hereditario” (RAE, 2018) y en el contexto quiteño de 1940, “los aristócratas” es la forma de aludir a los miembros de la clase privilegiada que dentro de la jerarquía de la sociedad de la época se ubicaban sobre la clase media blanco mestiza, que a su vez estaba sobre los indígenas y los cholos (Ibarra & Novillo, 2010). La siguiente afirmación “que son cholos” apela a una contradicción entre dos sujetos, el cholo y el aristócrata, que se hallan en los límites opuestos de la cadena jerárquica, la cual sólo tiene sentido con la explicación que sigue: “por su mal comportamiento”.

En primera instancia, “mal” es entendido como “lo que se aparta de lo lícito y lo honesto” (RAE, 2018) y “comportamiento” hace alusión a “actuar de una manera determinada” (RAE, 2018). A esto se debe sumar que durante la primera mitad del siglo XX, en la sociedad ecuatoriana se mantuvo la idea de que en los “cholos”, “longos” e “indígenas” persistía una “sicología peculiar que se exhibía en las prácticas religiosas paganas, vicios y en el odio a los blancos (...), la borrachera, el robo y la mentira se destacaban como los vicios principales de la raza indígena” (Prieto, 2004: 88). De esta manera, se establece el binarismo axiológico que reconoce a lo “aristócrata” como lo bueno y a “lo cholo” como lo malo, pero en relación a un contexto en que a lo indígena se ligaban tanto vicios, como actos delictivos y mentiras como parte esencial de su grupo étnico.

Esta idea se refuerza si se toma en cuenta el concepto de diferencia colonial que consiste en “clasificar grupos de gentes o poblaciones e identificarlas en sus faltas o excesos, lo cual marca la diferencia y la inferioridad respecto a quien clasifica” (Mignolo, 2003: 39), es decir, se establece “lo malo” como un rasgo esencial del “cholo” que lo inferioriza en relación al “aristócrata”.

El resultado de este juego discursivo es la transgresión del asidero supuestamente natural y biológico que sostiene la idea de raza como un modo de legitimar las relaciones de dominación (Pachón, 2007), ya que, además de las características de sangre atribuidas al “cholo” en la estructura biológica de los colonizadores y colonizados, “que ubicaba a los unos en situación natural de inferioridad con respecto a los otros” (Quijano, 2000: 202), le otorga al “cholo” características conductuales esenciales que están vinculadas con el vicio, el robo y la mentira.

Afirmar que los aristócratas son cholos por su mal comportamiento, refuerza el estereotipo de que los cholos se comportan de manera ilícita y deshonesto, a partir del cual se legitima la constitución de la identidad “aristócrata” como privilegiada, ya no solo por herencia biológica, sino también porque su esencial manera de comportarse no estaría vinculada a los vicios, las prácticas religiosas paganas, el robo y la mentira.



A continuación, el personaje “Evaristo” menciona: “hay tipos de clase media que aspiran a ser caballeros, pero que son cholos por sus actos”. La “clase media” hace alusión al estrato de la sociedad jerarquizada, que estaba conformado por individuos “que estaban atrapados entre una condición aristocrática que aparecía como un fantasma, y los cholos y los indos como actores que ofrecían un contrapunto de la inferioridad social” (Ibarra & Novillo, 2010: 17). Se entiende entonces que “Evaristo” se refiere a que hay miembros de ese estrato social que “aspiran a ser caballeros”. Aspirar se entiende como “desear o querer conseguir algo” (RAE, 2018) y “caballero”, definido por la RAE (2018) como “hombre que se comporta con distinción, nobleza y generosidad”; es también uno de los términos que la sociedad quiteña de la época creó como “auto denominaciones con el ánimo de destacar su distinción”³⁶⁸ (Espinosa, 2001: 93).

De este modo se reitera en esa oposición entre las características de la “aristocracia” y los “cholos”, es decir, mientras los caballeros se identifican por su comportamiento distinguido, noble y generoso, los cholos se distinguen por su comportamiento ilícito y deshonesto. Esto se confirma con la última afirmación de este segmento: “pero que son cholos por sus actos”, con lo cual se da a entender que dentro de la clase media hay individuos que aspiran a ascender su nivel social, pero que, por comportarse de manera ilícita y deshonesto, logran lo contrario, esto es, descender al nivel social de los “cholos”.

Por último, en la frase “Y existen cholos por sangre que, por sus merecimientos, son en realidad, gente de alta alcurnia”, resalta la expresión “cholos por sangre”. Es importante notar que “los términos ‘longo’, ‘cholo’ y ‘chagra’ fueron reutilizados con un propósito estigmatizante, en la medida que buscaron marcar y destacar el fenotipo indígena en los aludidos” (Espinosa, 2001: 92)³⁶⁹. De esta manera, la expresión se refiere a la estructura biológica basada en una supuesta diferencia natural en la que la raza se asumió “como el principal elemento constitutivo, fundante, de las relaciones de dominación” (Quijano, 2000: 202).

Es importante destacar que el texto finaliza con la expresión “que, con sus merecimientos, son, en realidad, gente de alta alcurnia”, en la que se debe hacer énfasis en la palabra “merecimientos”, definida como “acciones o conductas que hacen a una persona digna de premio o alabanza” (RAE, 2018). Así, el “cholo” podría mejorar la ubicación artificialmente asignada por las élites sobre la constatación de su diferencia física, mediante la adopción del comportamiento que se atribuye de manera esencial al “aristócrata”, es decir, hacer merecimientos para ser “gente de alta alcurnia”. Esta última palabra se define como “ascendencia o linaje, especialmente en el noble” (RAE, 2018), de modo que se puede advertir que si el “cholo” cambia su comportamiento esencial que es ilícito y deshonesto; por un comportamiento como el atribuido esencialmente a la élite que es de distinción, nobleza y generosidad, puede limpiar esa identidad “de sangre” que Espinosa Apolo (2012) explicaba que era percibida como una mancha.

368 “Fue así como surgieron los términos ‘chulla’ o ‘gente decente’ asociados con una condición de ‘blanco’, ‘caballero’ o ‘señor’” (Espinosa, 2001: 93).

369 “Fenotipo, que se vinculó con una condición socioeconómica de pobres y por tanto con actividades poco valoradas por los sectores dominantes, al mismo tiempo que con una condición socio cultural de gentes rústicas e inferiores, necesitadas de civilización o urbanidad” (Espinosa, 2001: 92).

En síntesis, las reflexiones del personaje “Evaristo” aluden directamente a la estructura jerárquica de la sociedad que está fundamentada sobre oposiciones binarias, como la oposición “aristócrata-cholo”, que “estructuran un poderoso universo de categorías que transforman la diferencia en jerarquía” (León, 2010: 42). En el contenido analizado, esta oposición binaria, que se sustenta en una supuesta diferencia natural, ampara también la definición de características esenciales por las cuales el “aristócrata” es caracterizado como distinguido, noble y generoso; mientras que los “cholos” son caracterizados por sus comportamientos ilícitos y deshonestos.

Estas expresiones son parte de un contexto en el que el “cholo”, junto al “chagra” y al indígena, es inferiorizado por parte del blanco-mestizo, a fin de que este último constituya su identidad que lo ubica en un lugar privilegiado en la estructura jerarquizada de la sociedad.

Como se evidencia, la incorporación del racismo y la discriminación étnico-racial, al formar parte de las estructuras sociales, políticas, económicas y culturales del país, sistemáticamente ha afectado a las poblaciones indígenas, históricamente excluidas, pero que en la actualidad se vuelve necesario entender dichas construcciones para afrontar a su erradicación.

“El Indio Mariano”

Este programa fue transmitido por Radio Quito entre 1942 y 1960. Se trata de la personificación de un indígena por parte del actor blanco-mestizo Wigberto Dueñas, quien se desempeñaba además como periodista y educador. Este personaje habría sido “un indígena del campo que venía a la ciudad, pero era bastante leído. Muy apreciado era el indio Mariano porque muchas veces sus acompañantes eran chullas quiteños o personajes políticos de la alta sociedad a los que el indio les trataba de patroncito” (Ibarra & Novillo, 2010: 65).

La comprensión de este contenido exige tomar en cuenta que en la primera mitad del siglo XX se produjo un proceso migratorio por el que habitantes de las zonas rurales de provincias como Pichincha, Cotopaxi e Imbabura se dirigieron a Quito con la expectativa de encontrar mejores condiciones económicas. “Se trataba de campesinos de condición indígena y mestiza, llamados por la literatura de la época ‘longos’, ‘cholos’ y ‘chagras’” (Espinosa, 2001: 25). Este proceso obligó a que la sociedad receptora de migrantes genere una identificación de lo quiteño en contraposición con los rasgos atribuidos a los inmigrantes, en medio de un conflicto que, “si bien se basa fundamentalmente en criterios raciales, poco a poco fue incorporando criterios socioeconómicos, socioculturales y de lugar natal para clasificar a los pobladores de la ciudad” (Espinosa, 2001: 30).

En ese contexto, “El Indio Mariano” se constituyó como una representación del indígena mediante “la imitación de frases o dichos propios de estos personajes, con énfasis en su posición de inferioridad socioeconómica con respecto a las clases medias o altas” (Ibarra & Novillo, 2010: 65). Sin embargo, su caracterización como un hombre letrado, le permitía debatir con personajes del ámbito político de la época acerca de temas políticos y económicos, por lo que se podría pensar que su fin no era tanto otorgar vocería a este sector de la población, como dirigir críticas hacia las decisiones de la élite política “desde una visión occidental de cultura como sinónimo de educación letrada” (Ibarra & Novillo, 2010: 66).

Descalzos y emponchados (1954)

Desde la primera mitad del siglo XX, Quito experimentó un proceso de modernización que le permitió marcar distancias en relación a la ciudad decimonónica y aún más con respecto a la vida en el campo y en las provincias. La modernización del equipamiento urbano, un desarrollo inicial de la cobertura de servicios básicos y la modernización del Estado, fueron parte de una concepción de la urbanidad como proyecto civilizatorio. Este proyecto contemplaba además “la imposición de nuevos códigos culturales relacionados con la salubridad, la higiene, las buenas costumbres y el ornato, por parte de las instancias normativas y disciplinantes” (Espinosa, 2001: 87).

Esto había implicado un salto cualitativo en las propuestas higienistas y de ornato que se implementaron desde finales del siglo XIX, ya que puso en marcha “una acción de mayor alcance, en la línea de la biopolítica” (Kingman, 2006: 301). Se entiende que estas nuevas políticas salubristas, de ornato e higiene se desarrollaban como un impulso civilizatorio con el que se comprometieron varios sectores de la sociedad quiteña, “ya sea el Estado a través de sus ministerios, comisarías, intendencias o el sistema escolar, así como la sociedad civil a través del mundo del trabajo o la prensa se empeñaron en inculcar nuevas conductas en los habitantes” (Espinosa, 2001: 87).

El siguiente fragmento de un editorial de prensa permite aproximarse a las representaciones que componían este proyecto civilizatorio en relación al indígena:

Quizá la nueva corporación edilicia se encargue de dictar una ordenanza que disponga que sean detenidos los que ocupan la vía pública para ciertos menesteres personales; que nadie ande descalzo; que desaparezcan los mugrientos ponchos llenos de insectos. Esto no es irse contra la tradición ni mucho menos. Son frecuentes los casos en que una señorita vestida elegantemente es acariciada en el bus con la esquina de un poncho que lo mismo sirve para abrigarse o para sonarse las narices. Esto es absolutamente indecoroso. Ha llegado ya el momento de que la capital de la república ha de colocarse al mismo nivel de las otras capitales del mundo civilizado (Diario Verdad, 18 de noviembre de 1954, en Ibarra & Novillo, 2010: 26).

En este fragmento, la expresión “quizá la nueva corporación edilicia” hace alusión a la inminente posesión de Carlos Andrade Marín como alcalde de Quito (Freire, 2014), en reemplazo de Rafael León Larrea, quien se había desempeñado en el cargo entre 1952 y 1955. El editorial continúa “se encargue de dictar una ordenanza que disponga sean detenidos”. El modo subjuntivo “que disponga” denota una solicitud a la nueva administración municipal para que “sean detenidos”, es decir arrestados “los que ocupan la vía pública para ciertos menesteres personales”.

La palabra “menester”, en este contexto, hace alusión a las “necesidades fisiológicas” (RAE, 2018), es decir, el primer pedido que se realiza a la administración es disponer el arresto de las personas que satisfagan sus necesidades fisiológicas, entiéndase evacuen su orina o excrementos, en la vía pública. Esta solicitud se enmarca en los procesos de urbanidad que se desarrollaron en Quito en el siglo XX y que “evidenciaron una actitud modernizante que reivindicó la higiene, el ornato y el progreso, al mismo tiempo que buscó no solo separar lo público de lo privado, sino también separar el fruto sano del degradado” (Espinosa, 2001: 17).

El editorial continúa: “que nadie ande descalzo”. El modo verbal subjuntivo utilizado expresa el deseo o la orden de que en el espacio urbano nadie se encuentre sin llevar calzado (RAE, 2018). Si se toma en cuenta que quienes no llevaban calzado eran los indígenas y las personas pertenecientes a la clase baja, este editorial está “dirigido a los indios y sectores populares que andaban descalzos” (Ibarra & Novillo, 2010: 26).

La publicación de Diario Verdad continúa su solicitud con la frase “que desaparezcan los mugrientos ponchos llenos de insectos”. Expresión que enuncia el deseo de que los “ponchos”, que según Espinosa (2001), junto a la cotona³⁷⁰, el calzón de liencillo y las oshotas³⁷¹; eran las ropas características del indígena “desaparezcan”, es decir, “dejen de estar a la vista o en un lugar” (RAE, 2018), los “mugrientos ponchos llenos de insectos”.

Si se toma en cuenta que quienes llevaban poncho eran los indígenas, mediante la utilización de una sinécdoque³⁷², es decir la designación de un todo mediante una característica particular del mismo, en este caso, el poncho como representación del indígena; se identifica a éste como “mugriento”, en oposición a las características de higiene y ornato que el proyecto de urbanidad propone otorgar a la ciudad.

Esta caracterización del indígena como “mugriento” sirve para establecer una diferencia con respecto al ideal de ciudad que la sociedad blanco-mestiza desea. Esto es parte de una lógica binaria que postula dos polos opuestos y antagónicos, sin posibilidad de ninguna complementariedad en todas las dimensiones de la vida social y natural. Así, lo sucio se opone a lo pulcro, como proyecto de urbanidad blanco-mestizo, y se concibe al “uno como universal, canónico, neutral y a su otro como resto, sobra, anomalía, margen; siendo así clausurados los tránsitos, la disponibilidad para la circulación entre las posiciones” (Segato, 2011: 23).

La expresión “llenos de insectos” enfatiza la idea de la suciedad de los ponchos y por ende, la suciedad de los indígenas³⁷³, por la cual se refuerza una jerarquización al interior de la sociedad, en la que el grupo dominante “se considera superior, por lo tanto, independientemente de la realidad que cada individuo del grupo considerado como inferior esté limpio o sucio, huelga a rosas o a excremento, considera a las personas de este grupo social como sucios, apestosos e intocables que les pueden contaminar y manchar” (De la Torre, 1996: 36). Es decir, a partir del estereotipo de que los indígenas son mugrientos y están llenos de insectos, se establece y legitima una jerarquización que perjudica a cada individuo perteneciente a este colectivo.

370 “Camisa corta, de uso entre los campesinos que no va dentro del pantalón” (Diccionario de Ecuatorianosmos, 1995).

371 Proviene del kichwa: “Ushuta: alpargata, zapato, zapatilla” (Academia de Lengua Kichwa del Ecuador, 2007).

372 Figura retórica que designa una cosa con el nombre de otra de manera similar a la metonimia, aplicando a un todo el nombre de sus partes, o viceversa, a un género el de una especie, o al contrario, a una materia de que está formada, etc. como: cien cabezas por cien reses, en los mortales por los seres humanos, en el acero por la espada, etc. (RAE, 2018).

373 Esta expresión posee una connotación racista al caracterizar y generalizar como “mugrientos” o a todo el colectivo indígena, lo que se relaciona con “las diversas formas de discriminación y exclusión, asociadas a la búsqueda de homogeneidad nacional que promueven códigos de identidad excluyentes y cierran el paso a la ciudadanía a determinados grupos, o exigen su expulsión o desaparición” (Rivera, 1999: 40).



Hasta este momento el editorial establece tres hechos, presentados de manera disfórica: “los que ocupan la vía pública para ciertos menesteres personales; que nadie ande descalzo; que desaparezcan los mu-grientos ponchos llenos de insectos”. Por sí solo, el primer elemento de esta lista no identifica directamente al indígena ni a sus costumbres; el segundo elemento, como se dijo, alude tanto al indígena como a los sectores populares; el tercer elemento ya hace una referencia directa al indígena al mencionar su indumentaria característica. Sin embargo, al colocar estos tres elementos en una relación de contigüidad, se genera una enumeración del tipo que en la retórica se denomina equivalencia, ya que sus términos “no coexisten simplemente unos junto a los otros, sino que cada uno de ellos puede reemplazar a los otros porque todos, en el seno de la estructura enumerativa, expresan lo mismo” (Laclau, 2014: 54).

De tal manera, mediante esta relación de continuidad se identifica al indígena como el personaje que evacua su orina y sus heces en la calle, anda descalzo y con ponchos sucios e insalubres. Por tanto, también se le identifica como el personaje que debe ser arrestado y desaparecido, ya que discursivamente se lo construye como “un problema y un obstáculo para el progreso de la manera en que éste era entendido por las élites” (Sánchez-Parga, 2007: 363).

Sigue la frase “esto no es irse contra la tradición ni mucho menos” que funciona como una negación aparente, su rol en el texto es enfatizar la “auto-presentación positiva (favoritismo del endo-grupo) y la hétero presentación negativa (menoscabo del exogrupo)” (Van Dijk, 2001: 151). El editorial utiliza esta frase para cuidar la imagen positiva del sujeto enunciador, es decir, del sujeto blanco-mestizo que cuestiona las características atribuidas al indígena. A través de este mecanismo retórico se está delimitando una frontera binaria entre el “nosotros” enunciador, respetuoso de las tradiciones y el “ellos”, identificado como sucio, con malas costumbres y poca o nula higiene.

La nota de Diario Verdad continúa con la afirmación: “son frecuentes los casos en que una señorita vestida elegantemente es acariciada en el bus con la esquina de un poncho que lo mismo sirve para abrigarse o sonarse las narices”. Enunciado que alude a un hecho que se repite y llega a ser común: que una “señorita vestida elegantemente”, es decir, una mujer que no lleva vestimenta indígena, sino perteneciente a los sectores dominantes³⁷⁴, es “acariciada en el bus con la esquina de un poncho que lo mismo sirve para abrigarse o sonarse las narices”.

En esta última frase se encuentra una reiteración en la mención al “poncho” como una forma retórica de representar al indígena y se añade que esta prenda de vestir sirve tanto para “abrigarse como para sonarse las narices”, lo que enfatiza la mención a la higiene y las costumbres del indígena, ya que en la época se sostenía que esta población, además de usar poncho, “carecía de modales adecuados” (Ibarra & Novillo, 2010: 26).

Esta frase forma parte de la negación aparente que se analizó en el párrafo anterior, ya que enfoca las características negativas atribuidas discursivamente al indígena, a fin de enfatizar las características positivas atribuidas previamente al sujeto enunciador (Van Dijk, 2001).

374 “Los sectores dominantes tenían muy claro que lucir un vestido lujoso y costoso otorgaba reputación, distinción y jerarquía; pues el vestido a la moda y al estilo europeo otorgaba el estatus socioétnico de ‘señor’ o ‘caballero’ equivalente a la categoría etnoracial de ‘blanco’” (Espinosa, 2001: 75).

El editorial continúa con la frase “Esto es indecoroso”. La frase alude al hecho descrito anteriormente, en el que la elegancia y la distinción de la sociedad blanco-mestiza eran representadas como vulnerables y vulneradas con frecuencia por la suciedad y las malas costumbres atribuidas al indígena. Tal hecho es calificado por el adjetivo “indecoroso”, que se refiere a algo que carece de “honor, respeto, reverencia que se debe a una persona por su nacimiento o dignidad” (RAE, 2018). En ese sentido, el hecho es descrito como una transgresión del sistema jerárquico que legitima la dominación del indígena por parte de los sectores blanco-mestizos y enfatiza además la representación del indígena como un obstáculo para la modernización de la sociedad y las costumbres.

La frase que sigue: “Ha llegado ya el momento de que la capital de la República ha de colocarse al mismo nivel de las otras capitales del mundo civilizado”, enfatiza la oposición entre el “mundo civilizado” y el mundo de la barbarie que se atribuía al indígena. El primero, aspiración de la sociedad blanco-mestiza, básicamente era equiparado a la idea de lo “moderno” y se concebía como “algo exclusivo de las sociedades norteamericana o europeas” (Espinosa, 2001: 71); mientras que el segundo era el mundo del indígena, que “fue percibido por esta corriente modernizadora como raza proscrita de la civilización, lastre en la construcción nacional, obstáculo para la modernidad y el progreso” (Espinosa, 2001: 31).

En síntesis, este editorial construye un binarismo en el que la modernización, el ornato y la higiene, como ideales de la sociedad blanco-mestiza, aparecen opuestos de manera irreconciliable a la suciedad y las costumbres estereotipadas que se atribuyen al indígena a nivel discursivo. Este binarismo da lugar a la representación del indígena como un obstáculo para la modernización y la consecuencia de ello es el pedido de su reclusión o su desaparición. Este binarismo se radicaliza al punto de representar al indígena como una amenaza de contaminación³⁷⁵ ante la cual la sociedad blanco-mestiza aparece como vulnerable.

Este tipo de contenidos expresan la naturalización cotidiana del racismo, expuesto como un ejercicio diario y que, a la vez, legitimaba y validaba diversas prácticas discriminatorias.

Pan, alfabeto y jabón

El indigenismo se consolidó en Ecuador a partir de la década de 1930 como una corriente intelectual, política y artística que buscaba la incorporación del indígena a la vida nacional, mediante la terminación de la servidumbre indígena y el reforzamiento de su sujeción al Estado (Prieto, 2014). Su punto de partida era el argumento de que el indígena se encontraba en una situación de retraso, inferioridad y decadencia como consecuencia de las condiciones impuestas en el régimen colonial y mantenidas durante la época republicana. En ese contexto, “el indigenismo pasó a ser el idioma para formular la integración de los indios y para resolver las tensiones entre igualdad y exclusión de los indios de la vida civilizada como consecuencia de su inferioridad” (Prieto, 2004: 186).

375 Esta idea de contaminación está relacionada con “el miedo y la vergüenza a todo lo que recuerde orígenes y contactos con este mundo de los indios visto como sucio y apestoso” (De la Torre, 1996: 36).

Esta corriente se oponía a las ideas, de los sectores conservadores, de que los indígenas eran desadaptados. Sostenía, por el contrario, que mediante la educación y la cultura, podrían igualarse al nivel de los blancos, de modo que su “condición de indígenas no desaparecía, sino que evolucionaba” (Prieto, 2004: 171). El indigenismo se insertó además en una corriente mayor que se identificó como la cultura ilustrada. Ésta pregonaba “la redención de la nación mediante la cultura, entendida como la creación literaria y artística”, además que promovía una “especie de monopolio entre los intelectuales como los únicos seres posibles de determinar el buen gusto y el mal gusto, lo exquisito y lo vulgar. Y, concomitantemente, conducía a pensar en lo civilizado opuesto a lo inculto” (Ibarra & Novillo, 2010: 23).

Uno de los voceros del indigenismo fue Víctor Gabriel Garcés³⁷⁶, quien condujo durante la década de 1950, un programa en la radio de la Casa de la Cultura Ecuatoriana, en el que abordaba temas referentes a la relación del indígena con el Estado y con la sociedad blanco-mestiza, a partir de un enfoque autodefinido como indigenista³⁷⁷ (Ibarra, 2010). A continuación se presenta un fragmento de uno de sus discursos:

Pan, alfabeto y jabón constituyen, a mi juicio, la trilogía esencial con la que debemos salvarnos colectivamente, es decir, en la integridad nacional demográfica. El pan solamente, esto es una economía justicieramente formada, pero sin el alfabeto que implica educación, o sin el jabón que representa higiene y salud, es natural que no se logrará progreso social...

El indígena es hombre, retrasado en su desarrollo cultural, pero es un hombre pleno y completo. No se lo suponga hombre inferior porque es indígena solamente. No se lo crea ser ínfimo y despreciable solamente porque es indio. Cuando la educación haga su efecto, cuando la economía cumpla su verdadero cometido social y cuando la higiene abra sus puertas a la existencia indígena, su pueblo será pueblo nuestro, merecedor de respetos necesariamente (Garcés, 1957: 15 y 17 en Ibarra & Novillo, 2010: 25).

El fragmento inicia con la frase “pan, alfabeto y jabón constituyen, a mi juicio, la trilogía esencial con la que debemos salvarnos colectivamente, es decir, en la integridad nacional demográfica”. La mencionada trilogía “pan, alfabeto y jabón” fue la consigna de una política educativa implementada en 1921 en México por el Secretario de Educación, José Vasconcelos, que pretendía “reconstruir biológica y culturalmente nuestra sustancia humana” (Reyes, 1996: 422). Esta consigna habría sido resignificada por la intelectualidad indigenista en el Ecuador hasta constituirse en “una famosa trilogía, como medio de mejoramiento de los indígenas” (Ibarra & Novillo, 2010: 25).

La expresión “debemos salvarnos colectivamente” es presentada en primera persona del plural, y hace alusión a una identidad colectiva incluyente: “nosotros”, sobre la cual se aplicaría la trilogía pan, alfa-

376 Víctor Gabriel Garcés fue un intelectual indigenista liberal. En 1937 fue parte del equipo que redactó la Ley de Comunas y previamente presentó su tesis sobre “las condiciones psicosociales del indio”. El trabajo de Garcés se insertó en la búsqueda de lo que en la época se llamó el “espíritu del indio”, que celebraba su “ligazón a la tierra, a instituciones precoloniales y a expresiones como bailes y música; al mismo tiempo, legitimó procedimientos estatales dirigidos a los indios con el propósito de preservar su espíritu” (Prieto, 2004: 166). Desde esta misma perspectiva se reflexionaba sobre la necesidad de incorporar al indígena en el Estado y la sociedad blanco-mestiza mediante la educación, sin que esto traiga como resultado la eliminación de sus vínculos y tradiciones (Ibarra, 2010) (Prieto, 2004).

377 Las intervenciones radiales de Garcés se encuentran recopiladas en un libro titulado “Indigenismo” (Garcés, 1957).

beta y jabón. Continúa la expresión “es decir”, que opera como un conector de explicación, cuya función es introducir un inciso de naturaleza aclaratoria (RAE, 2018). A este conector le sigue la expresión “en la integridad nacional demográfica”, que en esta estructura se entendería como el “nosotros”, constituido en la expresión anterior, a partir del que se explica que la idea de salvación por medio del uso de pan, alfabeto y jabón está encaminada al “futuro renacimiento de la patria” (Prieto, 2004: 28), como identidad colectiva, el cual, como parte de un proyecto civilizatorio, exigía el mejoramiento físico y social de los indígenas.

El discurso de Garcés continúa: “El pan solamente, esto es una economía justicieramente formada”. Frase que hace alusión a los argumentos de la intelectualidad liberal de la época, que sostenían que “la desigualdad era una realidad manifiesta que requería la protección estatal de los indígenas” (Prieto, 2004: 46), esta economía establecida constituía una forma de garantizar esta protección estatal y por consiguiente la mejora de la sociedad.

La siguiente frase: “pero sin alfabeto que implica educación”, hace alusión a la necesidad de educar al indígena, que correspondía además a lineamientos de la cultura ilustrada, según la cual se podría “cambiar la sicología de los indios a través de la educación” (Prieto, 2004: 90). En la misma línea, el indigenismo de Garcés acentuaba la jerarquización social fundamentada en las diferencias artificialmente construidas entre el blanco-mestizo y el indígena, ya que en su propuesta, “para los indios era posible igualarse a los blancos a través de la educación” (Prieto, 2004: 171), de lo que se desprende que los blancos eran el estándar social, al que los grupos indígenas debían llegar para mejorar la sociedad.

La mención “y sin el jabón que representa higiene y salud, es natural que no se lograra el progreso”, inicia con la preposición “sin” para denotar “carencia o falta de algo” (RAE, 2018), en este caso de la utilización de “jabón” por parte de los indígenas, mismo que al “representar higiene y salud”, asigna a este colectivo características relacionadas con la suciedad, la carencia de higiene y la insalubridad.

La siguiente expresión: “es natural que no se lograra el progreso”, menciona como consecuencia lógica de la falta de “pan, alfabeto y jabón”, por parte de los indígenas, que no se alcanzara “el progreso”, entendido como proyecto de mejoramiento social. Lo que se relaciona con las estrategias que se emprendieron durante la primera mitad del siglo XX, desde el Estado principalmente, para “inculcar nuevos valores, costumbres y pautas de comportamiento” (Espinosa, 2001:87); las cuales estaban concebidas por los sectores liberales como “la adopción de códigos civilizatorios unidos a una liberalización de las costumbres” (Goetschel, 1999: 70). Estos tres elementos estarían relacionados con “una actitud modernizante que reivindicó la higiene, el ornato y el progreso” (Espinosa, 2001: 17) como elementos distintivos del proyecto de consolidación de la nación blanco-mestiza, mismo que encontró “en las características culturales indígenas el obstáculo principal, no el único por cierto, a la construcción de la quimera de la civilización” (Arcos, 1986: 311).

El siguiente párrafo del fragmento inicia con la frase “El indígena es hombre, retrasado en su desarrollo cultural, pero es un hombre pleno y completo”. La afirmación de que “el indígena es hombre” se plantea como una contradicción a las corrientes conservadoras, que estimaban que el indígena era

una raza inferior³⁷⁸, concepto diseñado a partir del racismo biológico, frente al que el liberalismo indigenista sostenía que “la inferioridad es debida a causas clínicas y a los prejuicios sociales, y, por lo mismo, transitoria, no permanente” (Prieto, 2004, 92).

Continúa la frase “retrasado en su desarrollo cultural”, que evidencia la polarización que sostiene la estructura binaria de la racialización, que opera como “la manía de la jerarquía, de ordenar en un ranking no solo a los pueblos sino también los artefactos y las prácticas culturales (la agricultura por encima del nomadismo, el ladrillo por encima de la paja, la melodía por encima de la percusión)”³⁷⁹ (Shohat & Stam, 2002: 42). En ese sentido, la sociedad blanco-mestiza se asume a sí misma como la civilización, y desde ese lugar de enunciación juzga el retraso del indígena, representándolo como seres de escasez cultural. Esta operación enunciativa tiene efectos materiales, ya que logra imponer un orden a nivel simbólico y material que legitima la tutela del indígena por parte de la sociedad blanco-mestiza (Prieto, 2004).

Esta oración se cierra con la frase “pero es un hombre pleno y completo” que opera como una concesión aparente³⁸⁰, es decir, si bien previamente había dado por sentado el retraso en el desarrollo cultural del indígena, a partir de la conjunción adversativa “pero”, reitera la idea con la que inició esta oración, con respecto a reconocer la humanidad del indígena, con la cual el discurso liberal se oponía al argumento conservador de que el indígena era una raza inferior.

El discurso continúa: “No se lo suponga hombre inferior porque es indígena solamente. No se lo crea ser ínfimo y despreciable solamente porque es indio”. Esta frase inicia negando “la consideración como cierta o real de algo a partir de los indicios que se tienen” (RAE, 2018), en este caso de que el indígena es “inferior”, “ínfimo” y “despreciable”, adjetivación que indica la caracterización del indígena en el contexto social de la época; y que hace alusión a la necesidad, que ubica el discurso indigenista, de cambiar los imaginarios que sostenían la estructura jerárquica en la que “el racismo había creado una serie de estereotipos que denigran la figura del indígena y justifican los atropellos y explotación de todo tipo a los que es sometido” (Sánchez, 2007: 370).

378 Esta concepción del indígena como una raza inferior tiene sus raíces en la conquista española. En el siglo XVI, Ginés de Sepúlveda sostenía la legitimidad de la conquista española en la supuesta constatación de la barbarie de los indígenas, ya que “rechazan la recta razón y el modo común de la vida de los hombres, sin advertir, como es evidente, el eurocentrismo de tal definición, porque está hablando de la ‘recta razón’ y el ‘modo común de la vida’ europeos (aquí ingenuamente idéntico a lo ‘humano’)” (Dussel, 2008: 223). Esta distinción, que excluía al indígena de lo humano, tiene repercusiones materiales en la estructura social y en el acceso a la distribución de recursos, como lo señala el dirigente indígena Luis Macas (1993: 116): “a nosotros, en 1637, el Papa nos reconoce como seres humanos, es decir, que teníamos alma, recién ahí. Son las consideraciones y el concepto del indio que se manejaba desde el colonizador. Esto queda. Esto se perenniza en un pueblo, en una comunidad, en una sociedad, esto de creer que somos inferiores persiste hasta ahora, ese complejo de inferioridad”.

379 En este aspecto coincidían los liberales indigenistas y los conservadores, ya que consideraban por igual que los indígenas eran culturas retrasadas y que requerían la intervención, ya sea del hacendado en el caso de los conservadores; o del Estado, en el caso de los liberales. En ese sentido, la diferencia, que partía de una perspectiva biologizante, empezó a desarrollar un asidero cultural, como lo resume Mercedes Prieto en relación a las declaraciones del conservador Jacinto Jijón y Caamaño: “Las diferencias entre los pueblos radicaban en la magnitud de cultura acumulada: ‘el civilizado recibe al nacer una cuantiosa herencia de cultura acumulada por generaciones mientras que el primitivo carece de este patrimonio, pero ambos obran como humanos’” (Prieto, 2004: 168).

380 La concesiones aparentes son parte de los disclaimers que son “jugadas semánticas con una parte positiva sobre Nosotros y una parte negativa sobre ellos” (Van Dijk, 2001: 151). Estas expresiones se caracterizan porque “la primera y positiva parte parece funcionar principalmente como una forma de cuidar la imagen y manejar las impresiones: El resto del texto o del fragmento se focalizará en las características negativas de los Otros” (Van Dijk, 2001: 151).

El fragmento del discurso concluye con la frase “Cuando la educación haga su efecto, cuando la economía cumpla su verdadero cometido social y cuando la higiene abra sus puertas a la existencia indígena, su pueblo será pueblo nuestro, merecedor de respetos necesariamente”. En esta expresión se argumenta que a partir de las políticas de educación, economía e higiene por parte del Estado hacia la población indígena, se produciría no solo un efecto nivelador en la jerarquía de la sociedad ecuatoriana, sino que mediante el éxito de tales políticas, “su pueblo será pueblo nuestro”. Esta última frase referencia a los indígenas como un colectivo que formará parte de la sociedad cuando cumpla ciertas condiciones relacionadas con su educación, economía e higiene, lo que le hará “merecedor de respetos necesariamente”. Se entiende entonces que la matriz jerárquica de la sociedad, además de legitimar la dominación del indígena por parte de la sociedad blanco-mestiza, le ha excluido mediante una “profunda frontera social que genera este sistema binario y ha llevado a que distintos sectores – de los dos lados de la ecuación – no se reconozcan como (o reconozcan al otro como) partes constitutivas de un todo societal” (Sánchez, 2007: 364).

La frase “merecedor de respetos necesariamente” sostiene que únicamente si el indígena es considerado parte del “todo societal” será digno de respeto, es decir, solo quienes cumplan con las normas civilizatorias establecidas desde la jerarquía social serían dignos de tales reconocimientos. Esta idea corresponde a una estructura binaria, que se caracteriza de la siguiente manera: “cuando uno de esos términos se torna ‘universal’, es decir, de representatividad general, lo que era jerarquía se transforma en abismo, y el segundo término se vuelve resto” (Segato, 2011: 20).

En síntesis, se identifica en este fragmento la representación del indígena como un ser retrasado en sus costumbres, economía y sicología; pero que mediante políticas proteccionistas del Estado, puede ser mejorado a fin de que no obstaculice el proceso emprendido por la sociedad blanco-mestiza, que reivindicaba la higiene, el ornato, el progreso y el buen gusto como ideales civilizatorios; y, connotativamente se los representa con características relacionadas a la suciedad, la carencia de higiene, la insalubridad y la escasez cultural.

Si bien en este fragmento se combate la caracterización del indígena como una raza inferior, también se constata la delimitación de una frontera entre la sociedad blanco-mestiza y la sociedad indígena. Se trata de una oposición binaria por la cual el segundo grupo no es asumido como parte del todo que conforma la sociedad ecuatoriana.

Auto representación de los pueblos indígenas durante la Reforma Agraria (1973)

Durante la segunda fase de la Reforma Agraria³⁸¹, se registraron varios conflictos entre los terratenientes y las comunas de indígenas y campesinos. Esta situación fue descrita como caótica por parte de los terratenientes (Pallares, 1999), quienes procuraban reducir la afectación a sus propiedades mediante su proximidad con las autoridades locales.

381 La reforma agraria ecuatoriana, que buscaba reordenar las estrategias productivas del capital en el agro así como la reinserción de los campesinos en la economía, tuvo dos fases. La primera se extiende desde la expedición de la primera Ley de Reforma Agraria en 1964 hasta 1970 y la segunda va desde este último año hasta 1975, fase que contó con la promulgación de una segunda ley de reformas al campo en 1973 (Verdesoto, 1986).

Con base en la segunda Ley de Reforma Agraria (1973)³⁸², el 14 de diciembre del mismo año de su emisión, el Instituto Ecuatoriano de la Reforma Agraria y Colonización (Ierac), había reconocido la propiedad de la comuna de Toctezinín sobre el terreno “Almidón Pucará” en Chimborazo. Los terratenientes, que disputaban la propiedad del predio agrícola, se habían valido de sus relaciones con las autoridades locales para pasar por alto tal disposición. Tras varios meses de disputa, el 6 de agosto de 1974, el Diario El Espectador de Riobamba publicó un artículo de los comuneros de Toctezinín, en el que se exponía este conflicto:

LOS DIRIGENTES DE LA COMUNA TOCTEZINÍN ESTÁN PRESOS

Nuestra comuna de Toctezinín tiene 7 años reconocida jurídicamente donde el Ministerio de Trabajo y Previsión Social. Nuestra comuna está formada por 85 comuneros. Todos hemos trabajado como partidarios en las haciendas que rodean la comuna. Entre las cuales los terrenos de la hacienda “Magna”, con los cuales tenemos problemas ahora. Hace 4 años la Sra. Mercedes Murillo de Yerovi, una de los herederos del finado Leopoldo Murillo, dueño de Magna, dio en arriendo a la Sra. Amalia Merchán de Velasteguí, la parte de ella llamada ‘Almidón’. Con la Sra. Amalia nosotros entramos a trabajar de partidarios unos 24. Hemos sembrado ahí por cuatro años, limpiando terrenos botados, para tener más terrenos de sembrar, y la Sra. Amalia nunca nos dio ayuda de nada: terrenos vacíos, sin semilla. Nosotros pusimos trabajo, semilla, yunta, herramientas y todavía entregar la cosecha en la carretera. También nos ocupó como peones en los terrenos que ella sembraba directamente, (...) y trabajando, en los tiempos de la cosecha, desde que amanece al anochecer.

Después de los 3 años, llegamos a saber que había salido una Reforma Agraria a favor del campesino, entonces hicimos una sesión y mandamos al Cabildo de la comuna donde el Distrito del IERAC de Riobamba, para que vinieran informándose de cómo mismo estaban las cosas. Era el 14 de diciembre de 1973 y el Jefe del Distrito nos dijo que sigamos trabajando, ya no al partido, sino cosechando todos nosotros, el terreno de ‘Almidón’. En enero de 1974 comenzamos a sembrar como nos había dicho el IERAC, el mismo que nos apoyó ordenando al Jefe Político del cantón de proteger el estado posesorio del predio Almidón. Pero la señora se vale del Comisario y de los policías, haciéndonos atemorizar donde estábamos trabajando, impidiendo el trabajo. El Jefe del IERAC dijo que separen los precaristas aparte y la señora aparte, porque hasta ahora estaban las parcelas de los partidarios y de la señora, mezcladas; como hay una carretera en el medio, que quede de un lado los partidarios y del otro la señora. Y que sigamos trabajando hasta que salgan los reglamentos. Y aún que según esta división la cantidad de tierra de la comuna quedó menor, nosotros aceptamos (...) Pero la Sra. Amalia no quedó conforme, y trató de seguir como ella pensaba: comprar el predio sin tener en cuenta nuestros derechos y hacer inscribir sacando la escritura.

Este primer fragmento inicia con la frase “Nuestra comuna de Toctezinín”, en la que el adjetivo “nuestra” da cuenta de una identidad colectiva incluyente, de la cual los sujetos hablan en primera persona del plural. Continúa con la afirmación “tiene 7 años reconocida jurídicamente donde el Ministerio de Trabajo y Previsión Social” que presenta el reconocimiento jurídico de la comunidad por parte de la institucionalidad del Estado, con lo que se alude además a su reconocimiento como “ciudadanos o

382 Esta ley se presentaba como una ampliación de la primera, promulgada en 1964, la cual se había limitado en mayor medida a entregar los huasipungos a quienes los habían estado trabajando. La Ley de 1973 establecía: “son expropiables los predios rústicos aptos para la explotación agropecuaria que se indican a continuación: 1- Los deficientemente explotados; 2. Los que hubieren sido trabajados por precaristas durante tres años consecutivos por lo menos, hasta el 7 de septiembre de 1970, y aquellos de los cuales los precaristas hubieren sido desalojados después del 7 de septiembre de 1967” (Botero, 2001: 47).

personas con derecho a ser atendidos por el Estado” (Botero, 2001: 84). Este reconocimiento jurídico fue posible a partir de la expedición de la Ley de Comunas (1937), la cual “plantea una concepción protectora de la organización comunal, e incorpora al ordenamiento jurídico-administrativo estatal a la población indígena de la Sierra” (Ibarra, 1999: 75).

La frase “nuestra comuna está formada por 85 comuneros” se presenta como una reiteración de la constitución de su identidad colectiva, enfatizando en el carácter incluyente que se había evidenciado en la primera frase, mediante una estrategia de delimitación numérica de los integrantes de la comuna de Toctezinín. Enunciado que junto con la frase que sigue: “todos hemos trabajado como partidarios en las haciendas que rodean la comuna”, enfatiza la constitución de la identidad colectiva mediante el trabajo como partidarios en las haciendas, entendido como una acción compartida por todos los miembros de la comuna.

Inmediatamente se describe el conflicto, entre los comuneros que llevan trabajando como partidarios y la Sra. Amalia Merchán de Velasteguí por los terrenos de la hacienda “Magna”, en la parte llamada ‘Almidón’: “hemos sembrado ahí por cuatro años, limpiando terrenos botados, para tener más terrenos de sembrar, y la Sra. Amalia nunca nos dio ayuda de nada: terrenos vacíos, sin semilla. Nosotros pusimos trabajo, semilla, yunta, herramientas y todavía entregar la cosecha en la carretera. También nos ocupó como peones en los terrenos que ella sembraba directamente, (...) y trabajando, en los tiempos de la cosecha, desde que amanece al anoecer”. Enunciado que enfatiza en las condiciones y el tipo de trabajo que desarrollan los comuneros, evidenciando la existencia de inequidades en sus condiciones laborales y de existencia, vividas y aceptadas por ellos. Se vuelve a encontrar nuevamente la constitución de la identidad como comuneros a través del término: “nosotros”, y la correspondiente contraposición con quienes no forman parte de la comuna Toctezinín.

La siguiente frase: “Después de los 3 años, llegamos a saber que había salido una Reforma Agraria a favor del campesino entonces hicimos una sesión y mandamos al Cabildo de la comuna donde el Distrito del IERAC de Riobamba, para que vinieran informándose de cómo mismo estaban las cosas”, hace referencia a la segunda Ley de Reforma Agraria de octubre de 1973 y permite advertir la identificación de los comuneros indígenas como “campesinos”, término utilizado en las dos reformas agrarias para homogenizar la denominación hacia la población rural e indígena.

Al respecto, si se toma en cuenta que el término indígena “en la década de los 70 se hallaba en un proceso de resignificación y apropiación por parte de las organizaciones indígenas” (Botero, 2001: 86), el que los comuneros se identifiquen como campesinos evidencia la interiorización de esta homogenización y la aceptación de la denominación de la población rural e indígena como campesinos, lo que “eliminaba la condición étnica así como la noción de territorio comunitario, dos conceptos que fueron configurando la identidad de pueblos indígenas que hoy ostentan³⁸³” (Chávez, 2008: 230). Así mismo, evidencia la utilización de las instituciones estatales respecto a su situación.

383 El término indígena históricamente había sido utilizado de manera peyorativa por parte de las élites. En esa época, la “Ecuarrunari y otras organizaciones estaban en momentos de una muy difícil transición buscando una identidad étnica abandonando aquellos patrones clasistas impuestos por los partidos y movimientos de izquierda. Hablo de difícil transición porque en el interior de las organizaciones indígenas se suscitaban fuertes contradicciones entre quienes querían que una línea étnica recibiera mayor impulso y quienes se aferraban por su parte a una línea campesina o clasista” (Botero, 2001: 86).

La publicación continúa: “Era el 14 de diciembre de 1973 y el Jefe del Distrito nos dijo que sigamos trabajando, ya no al partido, sino cosechando todos nosotros, el terreno de ‘Almidón’. En enero de 1974 comenzamos a sembrar como nos había dicho el IERAC, el mismo que nos apoyó ordenando al Jefe Político del cantón de proteger el estado posesorio del predio Almidón”. En este fragmento se puede evidenciar el reconocimiento de las leyes y de la institucionalidad del Estado por parte de los comuneros, quienes tendrían la “imagen de un Estado protector contra los abusos y dispensador de justicia equitativa” (Botero, 2001: 84). Así, la institucionalidad del Estado, materializada en el Ierac³⁸⁴ y en la segunda Ley de Reforma Agraria, se habría convertido en fuente de legitimidad para las acciones de los indígenas en su lucha por el reconocimiento de su propiedad sobre las tierras.

El texto continua con una afirmación de los comuneros: “pero la señora se vale del Comisario y de los policías, haciéndonos atemorizar donde estábamos trabajando, impidiendo el trabajo”, enunciado que indica que, a pesar de la existencia de un Estado, instituciones y leyes para administrar la justicia, los abusos de los hacendados contra los comuneros continuaban. Se evidencia una delimitación entre la identidad colectiva “nosotros”- endo grupo y un “ellos”- exogrupo, constituido por “la señora”-hacendada que pretendía registrar su propiedad sobre el terreno “Almidón Pucará, “el comisario y los policías”- autoridades locales del cantón Chunchi, con quien Merchán estaba aliada (Botero, 2001). La acción que cumple este exo grupo, es “atemorizar” a los comuneros e “impedir” su trabajo. En este contexto, “para los comuneros, ‘los otros’ están fuera de la ley y, por lo mismo, deben ser denunciados para que reciban del Estado su correspondiente castigo” (Botero, 2001: 84).

El escrito continua: “El Jefe del IERAC dijo que separen los precaristas aparte y la señora aparte, porque hasta ahora estaban las parcelas de los partidarios y de la señora mezcladas; como hay una carretera en el medio, que quede de un lado los partidarios y del otro la señora”, es una reiteración del reconocimiento de la institucionalidad del Estado y las soluciones equitativas otorgadas por este. El efecto de esta reiteración es refrendar la propia posición subjetiva del emisor (Gutiérrez, 2004). Esto quiere decir que al insistir en el reconocimiento de la institucionalidad del Estado, a la vez el emisor está insistiendo en el reconocimiento de su propia condición de ciudadanía, como una característica que le confiere derechos.

El relato continúa “y aún que según esta división la cantidad de tierra de la comuna quedó menor, nosotros aceptamos” (...) pero la Sra. Amalia no quedó conforme, y trató de seguir como ella pensaba: comprar el predio sin tener en cuenta nuestros derechos y hacer inscribir sacando la escritura”. A partir de esta línea se evidencia que hay una diferencia entre los fundamentos de las acciones de ambos sujetos. Mientras los comuneros eran impulsados por el mandato del Ierac y la segunda Ley de Reforma Agraria, lo que impulsaba los actos de la “Sra. Amalia” era lo que “ella pensaba”. La mención acerca de que la hacendada actúa “sin tener en cuenta nuestros derechos” enfatiza la representación de la comuna Toctezinín como “injustamente tratados tanto por la hacendada como por algunas autoridades locales” (Botero, 2001: 84). La mención a “la escritura” que inscribió Merchán es un elemento central en este texto por el significado que esa acción adquirió para los indígenas, quienes “reiteran permanentemente

384 El Ierac fue creado en 1964 con la aprobación de la primera Ley de Reforma Agraria durante el gobierno de la Junta Militar. Su “tarea principal era hacer efectiva la abolición del huasipungo y comenzar la afectación de las tierras insuficientemente explotadas” (Botero, 2001: 46).

la necesidad que tienen de poseer esa escritura del lote e instan a los funcionarios no sólo para que la escritura que posee la señora Merchán sea invalidada por cuando ha sido adquirida de manera ilegal, sino que les sea entregada a ellos tal como lo dispone la Reforma Agraria” (Botero, 2001: 86).

El efecto de esta enunciación es que mientras en el sujeto “nosotros” de la comuna Toctezinín se hace énfasis en el reconocimiento jurídico, la sujeción a la ley y el reconocimiento de sus derechos por parte de la institucionalidad del Estado; al sujeto “otros” se lo relaciona con una actitud por fuera de la ley, por lo que “deben ser denunciados para que reciban del Estado su correspondiente castigo” (Botero, 2001: 84).

La publicación sigue con las frases: “Nuestras casas están botadas, los terrenos lo mismo. Nuestras mujeres y nuestros hijos sin tener qué comer. Seguiremos luchando, sin ofender a nadie, para que se nos haga justicia”. A partir de estas afirmaciones, los comuneros de Toctezinín se caracterizan a sí mismos como “pobres, trabajadores, honrados, ceñidos a la ley, mal pagados, con familias que cuidar” (Botero, 2001: 84). Esta caracterización opera como una síntesis de la auto-representación positiva del endogrupo³⁸⁵. Esto es enfatizado mediante la afirmación de que su lucha continuaría “sin ofender a nadie”, con lo que se reitera la diferencia entre “nosotros” y “ellos”, ya que los últimos fueron representados anteriormente como infractores de la ley.

Más adelante, en la publicación se hace referencia a un acontecimiento específico: “llegó la boleta de citación” porque “después de una minga habían cantado canciones³⁸⁶ y dicho insultos contra las autoridades cantonales, provinciales y el mismo gobierno. Los metieron presos y el día después les mandaron a la cárcel de Riobamba. Estos cinco compañeros estuvieron en la cárcel 7 días”. Hecho que refleja el trato recibido por los comuneros indígenas, a pesar de la existencia de leyes y de la institucionalidad del Estado. Acontecimiento ante el que declaran: “Nosotros creemos que se nos está tratando injustamente. Si fuera cierto lo que se dice contra de nosotros y de nuestros compañeros presos, estos castigos serían con razón y aceptaríamos. Pero lo único que queremos es que se cumpla con la Ley, respetando nuestros derechos a adquirir estas tierras mediante un pago justo”. Enunciado que denotativamente expone el sentir de los comuneros indígenas frente al trato recibido, al que califican como injusto, no obstante justifican que los castigos “serían con razón” y aceptados “si fuera cierto lo que se dice contra de nosotros y de nuestros compañeros presos”. Es decir, se evidencia aceptación de la forma de trato siempre que exista una justificación y a partir de aquí se evidencia también una autorepresentación positiva, pues resalta su sujeción a la estructura normativa del Estado, aun cuando esa misma estructura normativa en épocas anteriores legitimó su explotación.

385 Según Van Dijk (2001), esta representación positiva del enunciante y la representación negativa del grupo enunciado como exterior, forman parte del cuadrado ideológico general, que se aplica no solo a la dominación racista, sino que en general se puede encontrar esta polarización en toda práctica social que busca la constitución de la identidad de un grupo.

386 Según Luis Botero (2001), las canciones y los insultos a los que se refiere el texto, es el canto de cosechas que en el mundo andino se conoce como “Jahuai”. Este es un canto que acompaña la siega de cereales como la cebada y el trigo. Su objeto sería el de concentrar los esfuerzos de los trabajadores para evitar el cansancio y ahorrar tiempo de trabajo (Costales, 1995). Debido a la hora del percance que consta en la denuncia se entendería que se trata del “Jahuai de la tarde”, en el que “en medio de la escena de égloga y de antigüedad agraria, van cayendo como saetas rencorosas los versos de sátira al alcalde, al patrón, a los mayordomos, a las autoridades parroquiales y no pocas veces al cura” (Costales, 1995: 25). Todas las actividades vinculadas a la recolección, el Jahuai entre ellas, se entenderían como un ritual integrador de la comunidad que promueven la interacción “no solo entre los miembros de la familia, sino aún entre comunidades se intensifica, a tal grado que el acontecimiento es una más de las fuerzas de cohesión social en toda la comarca” (Costales, 1995: 30).

En ese sentido, los comuneros de Toctezinín “no están pidiendo que el Estado sea condescendiente con ellos y que les otorgue dádivas o limosnas por el hecho de ser pobres o campesinos; lo que ellos están pidiendo es que, de acuerdo a la ley, el gobierno intervenga a su favor por cuanto no sólo se han ceñido a ella para llevar adelante sus reclamos, sino porque es la ley misma la que les ha incitado a hacer esos reclamos” (Botero, 2001: 84).

El documento finaliza con el siguiente enunciado: “Estamos aquí para pedir un apoyo de las comunidades hermanas. Nuestras casas están botadas, los terrenos lo mismo. Nuestras mujeres y nuestros hijos sin tener que comer. Seguimos luchando, sin ofender a nadie, para que se nos haga justicia”. Convocatoria que en el contexto de la publicación es importante, ya que inscribe a la movilización de Toctezinín en una serie de movilizaciones de los indígenas y campesinos por la posesión de tierras a partir de la mitad del siglo XX. Se menciona que esta “fue la época en que diferentes conflictos se desataron en la Sierra ecuatoriana propiciados, entre otras cosas, por la recién expedida segunda Ley de Reforma Agraria” (Botero, 2001: 15), asignándole a la misma responsabilidad frente los conflictos mencionados.

En síntesis, en el fragmento analizado se constata la constitución de una identidad colectiva, un “nosotros” que se asume a sí mismo como sujeto político. Esta constitución rebasa el plano ideológico para asentarse además en el plano jurídico mediante el reconocimiento normativo de la comuna Toctezinín por parte de la institucionalidad del Estado. El efecto retórico que logra la legitimación de la institucionalidad del Estado por parte de los indígenas es el reconocimiento de su propia ciudadanía. El ejercicio de esta ciudadanía hace que los comuneros asuman que sus requerimientos se enmarcan en los derechos que garantiza el Estado y no en algún tipo de dádiva. Se evidencia también una proximidad ideológica entre los comuneros y el Ierac, mientras que se puede ver una oposición entre ellos y las autoridades locales, como los comisarios y los policías. A partir de esto se evidencia también el conocimiento que los comuneros tienen de la normativa y las jerarquías institucionales del Estado.

En cuanto a la relación que mantienen los comuneros con los hacendados, se puede identificar un auto reconocimiento en el plano ideológico. Es decir, su identidad se fundamenta en la oposición con los hacendados, identificados como un exogrupo. Así se puede constatar la auto representación positiva de los comuneros como ciudadanos, obedientes de la ley, víctimas de abusos y trabajadores; mientras que los hacendados, los comisarios y policías son representados con acciones que los ubican por fuera de la ley, como victimarios y que actúan sin la legitimidad jurídica del Estado.

Representación de los indígenas por los hacendados durante la segunda Reforma Agraria (1974)

El 26 de septiembre de 1974, tras nueve meses de resistencia por parte de los comuneros de Toctezinín, los hacendados de la zona, en compañía del Ejército y la Policía Nacional, llevaron a cabo un ataque armado que pretendía recuperar las tierras que el Ierac había reconocido como propiedad de la comuna indígena. En ese ataque varios comuneros resultaron heridos, otros resultaron apresados y el dirigente de la Ecuarunari, Lázaro Condo³⁸⁷, murió a causa de un proyectil de arma de fuego (Botero, 2001).

Con el afán de explicar a la opinión pública sus motivaciones para organizar la incursión armada, Alba Merchán, quien se adjudicaba la propiedad del terreno en disputa, publicó una nota de prensa en el Diario El Espectador. La publicación se realizó el 3 de octubre del mismo año, es decir, siete días después del ataque a los comuneros.

PROPIETARIA HABLA ACERCA DEL PROBLEMA DE TOCTEZINÍN

El miércoles, vísperas de los acontecimientos a solicitud mía y por intermedio del Comisario Nacional de Policía, llegó un contingente de la fuerza pública procedente de Riobamba, la misma que se ubicó en lugares convenientes; un grupo cerca del cementerio y otro en el parque infantil con el efecto de controlar los movimientos que efectuaban los agitadores de los campesinos. El prelado (vicario general Agustín Bravo) ya se encontraba varios días antes preparando el levantamiento de los indígenas en la Hacienda Magna (...) El grupo que estuvo preparando la invasión y saqueo de los productos de dicho predio agrícola estaba encabezado por el vicario Agustín Bravo, brazo derecho y ejecutor de las consignas marxistas del obispo Leonidas Proaño, acompañado de varias personas extrañas al lugar (...) Al subir la Fuerza Pública a Almidón-Pucará encontraron a los trabajadores en plena trilla de las mieses ajenas, pero antes de subir al lugar los comuneros estaban prevenidos y provistos de grandes piedras en sectores cercanos a la carretera, los mismos que al ver que se acercaban los vehículos arrojaron esas piedras pero con felicidad nada grave sucedió. Cuando la Fuerza Pública llegó al lugar fue atacada por los indígenas a garrotazos, sufriendo uno de ellos un fuerte golpe en el cuello y otro en la pierna; otros sufrieron chirrazos en la cara por parte de

387 Lázaro Condo (1941 – 1974). Hijo de huasipungueros de la comunidad “Ajuspamba” en Colta, cantón ubicado la provincia Chimborazo. Durante la primera Reforma Agraria (1964), fue parte de la resistencia indígena que hizo efectiva la abolición del huasipungo y de las formas precarias de trabajo en varias haciendas de Chimborazo. Llegó a ocupar el cargo de vicepresidente de la comuna de Ajuspamba, tras haber sido parte del equipo que lideró las movilizaciones, cuyos resultados fueron la parcelación de la hacienda en beneficio de la comunidad.

Se desempeñó además como catequista en la diócesis de Riobamba, en donde trabajó junto al monseñor Leonidas Proaño, impulsor de la Teología de la Liberación en Ecuador. Junto a éste y al sacerdote Delfín Tenesaca, fue parte del grupo de indígenas que fundaron la organización Ecuarunari, en la que ocupó el cargo de secretario de finanzas.

En 1973, como parte de las actividades de la Ecuarunari, organizó procesos para formar líderes en las comunas indígenas en Colta. Había sido identificado por los grupos de hacendados debido a sus diez años de participación en conflictos de tierras y a sus actividades organizativas en favor de las comunas indígenas.

La participación de Condo, en los acontecimientos de Toctezinín el 26 de septiembre de 1974, estaría relacionada precisamente con las actividades que llevaba a cabo desde la directiva de la Ecuarunari. Ese día, Condo recibió disparos durante la intervención armada que realizaron policías, militares y hacendados en el terreno que había sido reconocido por el IERAC como propiedad de los comuneros de Toctezinín. La autopsia determinó que la causa de la muerte fue una anemia aguda provocada por un proyectil de arma de fuego. Nunca se determinó si el proyectil pertenecía a la Policía o al Ejército Nacional. Posteriormente, la solicitud de exhumación de los restos de Condo fue negada por la Justicia, al igual que las solicitudes para que se investiguen los hechos que provocaron la muerte del dirigente indígena. A pesar de las peticiones de los familiares y los comuneros, este caso fue archivado (Botero, 2001).

los indígenas y campesinos y algunos de ellos portaban y disparaban armas de fuego y reventaban camaretas contra los miembros de la Fuerza Pública, lo cual obligó a estos a imponer el orden con la fuerza y apresando a varios de ellos” (En Botero, 2001: 93).

El titular de esta publicación menciona “Propietaria habla acerca del problema de Toctezinín”. La definición de la palabra propietaria es: “que tiene derecho de propiedad sobre algo, y especialmente sobre bienes inmuebles” (RAE, 2018). Al presentarse a sí misma como “propietaria”, Merchán se arroga una posición privilegiada desde la cual explicar los hechos. Esta posición, sin embargo, contrasta con la disposición del Ierac al Registro de la Propiedad del cantón Chunchi de que “se abstenga de inscribir tal escritura de los derechos y acciones que la vendedora tiene en la hacienda ‘Magna’” (Botero, 2001: 88). Es decir, a la fecha de publicación de esta nota, contrario a la afirmación de Merchán, ella no tenía derecho de propiedad sobre el terreno “Almidón Pucará”, ya que hasta la expedición de reglamentos de la segunda Ley de Reforma Agraria, toda transferencia de dominios se hallaba paralizada.

El texto inicia con la explicación de que el operativo fue motivado por una solicitud que realizó Amalia Merchán al “Comisario Nacional de Policía”. La hacendada se refiere a la incursión armada que realizó la “fuerza pública” como “los acontecimientos”. Esta palabra opera como un eufemismo, que es una figura retórica que se presenta como “un proceso muy frecuente que conduce a evitar la palabra con que se designa algo molesto, sucio, inoportuno, etc., sustituyéndola por otra expresión más agradable”³⁸⁸ (Núñez, 2001: 419).

En este contexto, la palabra “acontecimiento” evita presentar los hechos ocurridos en Toctezinín como una incursión armada por parte de la fuerza pública en contra de población civil que se encontraba realizando actividades agrícolas, que es como Rodrigo Vallejo presenta los hechos: “mientras realizaban el trabajo unos 100 compañeros, a eso de las 10 de la mañana fueron sorpresivamente rodeados por piquetes de policías y soldados armados” (1978: 139).

Luego de proporcionar datos logísticos, Merchán menciona que el propósito de la incursión armada fue “controlar los movimientos que efectuaban los agitadores de los campesinos”. En esta frase se identifica que “los movimientos”, es decir, los reclamos que “les asistían a los indígenas por derecho según la ley” (Botero, 2001: 74), no eran una iniciativa de los indígenas, sino de “agitadores de los campesinos”. Agitador es definido como “persona que excita los ánimos para propugnar determinados cambios políticos o sociales” (RAE, 2018). En el contexto de las luchas agrarias que se llevaron a cabo en la Sierra del Ecuador, los agitadores eran identificados como los miembros de la Iglesia vinculados con la Teología de la Liberación, a ellos se les atribuía “complicidades en el levantamiento y se condenaba la participación de curas extranjeros agitadores, con lo cual se intentaba bloquear la solidaridad eclesial” (Botero, 2001: 221).

388 El eufemismo en el discurso político se caracteriza como un “lenguaje ciertamente ambiguo, que viene en ayuda del que lo utiliza. Todos los recursos que pretenden disfrazar la realidad tienen como principal función activar los resortes de la ambigüedad y del escapismo. Se favorece así el empleo de un lenguaje que huye de las afirmaciones claras, ya que la claridad es, casi por definición, comprometedor” (Núñez, 2001: 427).

Al determinar que los reclamos de los indígenas no partían de su iniciativa, sino que eran promovidos por agitadores, se identifica a los indígenas como seres influenciables y se desconoce su capacidad de agencia, de comprensión de la estructura normativa que conformaba la institucionalidad del Estado y también se desconoce su capacidad y su derecho de ejercer la ciudadanía. Se pasa por alto “una movilización indígena que se fue vertebrando más cada día conforme pasaban no tanto los días como los triunfos, derrotas y repliegues en un proceso de vertebración, de búsqueda de mayor organicidad” (Botero, 2001: 69).

La publicación afirma a continuación que “el prelado (vicario general Agustín Bravo) ya se encontraba varios días antes preparando el levantamiento de los indígenas en la Hacienda Magna”. Esto sería una reiteración de la idea, mencionada previamente, de que la organización de los reclamos de los indígenas de Toctezinín respondía a una iniciativa de agitadores externos. Así se identifica al sacerdote Agustín Bravo como quien preparó con días de anticipación el “levantamiento de los indígenas”.

Hay que apuntar además que un levantamiento es definido como “sedición, alboroto popular” (RAE, 2018), lo cual no corresponde con las actividades que los comuneros indígenas realizaban el día de la incursión armada, ya que según testimonios de los participantes, se entiende que lo que se realizaba era una minga³⁸⁹ “convocada por los comuneros de Toctezinín para explicitar, por medio de esta acción colectiva, su posesión del predio agrícola” (Botero, 2001: 15).

Prosigue la explicación de Merchán: “El grupo estuvo preparando la invasión y saqueo de los productos de dicho predio agrícola”. “Invasión” es definida como la “ocupación anormal o irregular de un lugar (RAE, 2018), por lo que enfatiza la idea de que la hacendada es la propietaria del terreno y que los indígenas lo estaban ocupando de manera irregular, es decir, por fuera de la ley. Esta caracterización de los indígenas como invasores tiene relación con “la vieja imagen de una guerra de razas entre blancos e indios” (Prieto, 2004: 242) y apunta a identificar a los indígenas como una amenaza contra la cual los hacendados se ven obligados a actuar. Además, la mención de que los indígenas eran invasores, contrasta con la realidad de que más bien sería Amalia Merchán quien se había negado a “aceptar la resolución del Ierac de entregar a los comuneros la parte del terreno que les correspondía” (Botero, 2001: 15).

La palabra “saqueo” es definida como la acción de “apoderarse violentamente de lo que hallan en un lugar” (RAE, 2018). Esta caracterización de los indígenas como seres violentos que actúan por fuera de la ley tiene relación con la lógica binaria que opone el salvajismo discursivamente atribuido al indígena, a la civilización de los hacendados. Al excluir a los indígenas de la civilización, a la vez se los mira como “salvajes, primitivos y bárbaros, a fin de imponerles a través de la violencia y el despojo de sus bienes materiales, simbólicos y espirituales, la visión de su ética civilizadora” (Guerrero, 2016:

389 Esta acción está cargada de significado en relación con los principios ordenadores del mundo andino, como la solidaridad, la generosidad, la reciprocidad y la relacionalidad. La minga o minka es una institución del mundo andino, vinculada con la economía, que se concibe como un “mecanismo de trabajo colectivo que fomenta el ahorro, estimula el trabajo y potencializa la producción. Esta tradición, en el caso de las comunidades, ha permitido superar y enfrentar el olvido y la exclusión del sistema colonial y republicano. Se refiere al trabajo obligatorio que cada ayllu debe cumplir con los intereses de la comunidad en obras que son de carácter colectivo, como por ejemplo un canal de riego, la construcción de un camino, una plaza o alguna edificación de carácter sagrado, o en obras que comprometen a varias comunidades” (Kowii, 2014: 165).

298). Este mecanismo de dominación y legitimación de la expropiación de la riqueza y fuerza de trabajo del indígena, se aplicó desde la conquista española y perduró en la época republicana. El caso de Toctezinín es un ejemplo de esto, ya que la hacendada alude a estas imágenes de los indígenas para legitimar la incursión armada, “según su lógica, pretende que lo ocurrido aparezca como algo que necesariamente debió suceder por cuanto se había roto la legalidad” (Botero, 2001: 94).

Según Merchán, el grupo “estaba encabezado por el vicario Agustín Bravo, brazo derecho y ejecutor de las consignas marxistas del obispo Leonidas Proaño, acompañado de varias personas extrañas al lugar”. La mención de que el grupo de comuneros era liderado por alguien externo a la comunidad indígena es una reiteración de que los indígenas son seres influenciables, que no actúan por iniciativa propia. También se identifica que el punto de partida de estos reclamos son las “consignas marxistas”. Hay que tomar en cuenta que en la época utilizar los términos comunista o marxista “para señalar a alguien era colocarlo en el bando de los malos, en el grupo de quienes querían destruir lo más sagrado de las ‘instituciones patrias’” (Botero, 2001: 94).

La publicación relata enseguida que “al subir la Fuerza Pública a Almidón-Pucará encontraron a los trabajadores en plena trilla de las mieses ajenas”. En esta frase resalta la mención de que los trabajadores estaban trillando las “mieses ajenas”, como una reiteración sobre la calidad de “propietaria” con la que la hacendada se presenta, pero a la vez redundante en la idea de que los indígenas habían invadido y saqueado la propiedad de ésta.

La exposición de Merchán continúa con la mención de que “los comuneros estaban prevenidos y provistos de grandes piedras en sectores cercanos a la carretera, los mismos que al ver que se acercaban los vehículos arrojaron esas piedras pero con felicidad nada grave sucedió”. Esta afirmación contribuye a enfatizar la idea de la violencia que se atribuye a los indígenas y legitima por tanto las acciones realizadas por las fuerzas armadas y la policía.

El fragmento de la publicación finaliza con el relato de que “cuando la fuerza pública llegó al lugar fue atacada por los indígenas a garrotazos, sufriendo uno de ellos un fuerte golpe en el cuello y otro en la pierna; otros sufrieron chirlazos en la cara por parte de los indígenas y campesinos y algunos de ellos portaban y disparaban armas de fuego y reventaban camaretas contra los miembros de la Fuerza Pública, lo cual obligó a estos a imponer el orden con la fuerza y apresando a varios de ellos”. Este fragmento, aparte de enfatizar la idea de la violencia con la que actúan los indígenas, identifica una oposición entre dos grupos: un exogrupo conformado por los indígenas y los curas marxistas; y de otro lado los hacendados y la “Fuerza Pública” conforman un endogrupo.

La mención a la fuerza pública pretende otorgar legalidad y legitimidad a las acciones del grupo de los hacendados. Este grupo además es representado como víctima de la violencia de los indígenas pues uno de los policías, sufrió un golpe en el cuello y otro en la pierna en medio del ataque violento de los indígenas que incluyó “garrotazos, chirlazos, armas de fuego, camaretas y piedras gigantes”.

La afirmación final de que la violencia “obligó a estos a imponer el orden con la fuerza y apresando a varios de ellos” establece una oposición entre el orden y la violencia como efectos de las acciones del exogrupo y el restablecimiento del orden y el castigo de los violentos como los efectos de las acciones del endogrupo. En esta frase se sintetiza además la caracterización del indígena como una amenaza y

a partir de esta imagen se establece la necesidad de la intervención de la fuerza pública.

En síntesis, la publicación de la hacendada niega la posibilidad de que los indígenas reclamen por su propia iniciativa los derechos que les reconoce la segunda Ley de Reforma Agraria. Por el contrario, sostiene que serían personas ajenas a las comunidades indígenas las que promueven estos levantamientos y han influenciado a los indígenas con doctrinas marxistas. Esto cobra importancia en el contexto de la publicación, ya que el marxismo y el comunismo eran identificados como formas de traición a los ideales que sostenían la Patria.

Otra caracterización que se enfatiza a lo largo de la publicación en Diario El Espectador es la de los indígenas como seres violentos, invasores y saqueadores. A partir de esta idea, que ubica a los indígenas por fuera de la ley, se establece un nexo con el imaginario presente desde la conquista española y perpetuado durante la república, de que los indígenas eran seres salvajes que necesitaban ser civilizados. En ese contexto, las acciones violentas que los hacendados, las Fuerzas Armadas y la Policía Nacional llevaron a cabo el 26 de septiembre de 1974 quedan plenamente justificadas, pues no solo se trata de establecer orden, sino de castigar y civilizar a los indígenas.

Una construcción discursiva que está presente en la publicación de Merchán es la identificación de un endogrupo, constituido por los hacendados y la fuerza pública, que se caracteriza por buscar el orden, pero además, por estar amenazado e incluso ser victimado por la violencia de los indígenas. Del mismo modo, se constituye un exogrupo en el que se ubica a los indígenas y a los llamados “curas marxistas”. Este segundo grupo se caracteriza por su violencia, su persistencia en incumplir la ley, apropiarse de los bienes que no les pertenecen y por ser una amenaza para el endogrupo.

En la publicación además resalta el uso del eufemismo para provocar la autorepresentación positiva del endogrupo, mediante la elusión de presentar a la incursión armada en Toctezinín como un evento desagradable, que causó la “muerte de Lázaro Condo y heridas a Juan Manuel Anahuarqui causadas por las armas de fuego de la Policía que ella misma llevó a Toctezinín, lo que puede ser situado dentro de una táctica para evitar que la imagen del grupo hacendatario se vea impugnada por parte de posibles aliados” (Botero, 2001: 95).

El Marciano de la Esquina: Imagen del indígena en la prensa del Ecuador durante el levantamiento de 1990.

El año de 1990 es un referente para los movimientos sociales ecuatorianos y en especial para el movimiento indígena, ya que en este año, liderados por la CONAIE, suscitaron un levantamiento para la exigir un cambio fundamentado en torno a la demanda del reconocimiento constitucional de la diversidad sociocultural y la plurinacionalidad del Estado ecuatoriano³⁹⁰, lo que “puso en evidencia que, más allá de todo cálculo político, su presencia contemporánea en el Ecuador es un cuestionamiento profundo a la legitimidad del sistema sociopolítico uninacional” (Endara, 1998: 61).

390 “El levantamiento de 1990 puede ser entendido como la manifestación de un conflicto de identidades: la de la sociedad hispano parlante y la de la sociedad indígena; dos mundos que no se han descubierto todavía, dos imaginarios puestos frente a frente durante treinta días” (Endara, 1998: 62).

El movimiento indígena organizado en la Confederación de Nacionalidades Indígenas CONAIE (1986) inicia un proceso de crítica en contra del Estado Nación y propone el cambio hacia un Estado Plurinacional, basado en el reconocimiento de las diversidades como sujetos colectivos de derechos y la dignidad de todos los habitantes del Ecuador (Llasag, 2009: 126).

Respecto al levantamiento indígena en mención, un editorial de diario El Comercio publicaba:

El subsecretario de gobierno, Luis Félix López, denunció que la toma de la Iglesia de Santo Domingo, responde a la agitación interna desarrolla [da] a propósito de la campaña electoral. Calificó de grave el hecho de que un grupo de campesinos, incitados por agitadores profesionales, se haya tomado un recinto de la Iglesia Católica, ya que significa utilizar la religión con fines políticos (EC-2-VI-90).

Referencia que califica a los indígenas como “campesinos”, término que los enfatiza en identificarlos con el campo homogeneizándolos en una categoría de clase que desde su concepción marxista, no abarca las particularidades étnicas y socioculturales del pueblo indígena (Guerrero, 1993), que han sido manipulados por “agitadores profesionales”, es decir, cuyo accionar depende de la influencia de otros, lo que les resta capacidad de agencia; que además, se sirven de un referente simbólico: “la religión”, para lograr sus objetivos políticos.

Al respecto, algunos articulistas asumieron la posición oficial y señalaron:

Tan compleja realidad es propicia para que surja como pretexto la doble manipulación política de quienes quisieran seguir detentando privilegios (...) los neoindigenistas urbanos, de sonoros apellidos hispánicos, revolucionarios de café, marxistoides maoístas, que agitan los pobres campesinos en beneficio de sus propios e interesados liderazgos (El Comercio, 12/06/1994).

Según la autora, en esta referencialidad se encuentra el siguiente razonamiento: “indios levantados igual indios manipulados. Manipuladores igual partidos y grupos de izquierda que pretenden dividir la nación (...), utilizando malignamente a los indígenas de la Sierra” (Endara, 1998: 63).

Esta idea se puede encontrar en otros artículos, por ejemplo en el diario El Comercio, Redacción Ambato se publicó: “Grupos de indígenas saquearon plazas y mercados de la ciudad, motivados por grupos políticos y personas que nada tenían que ver con el levantamiento” (El Comercio, 06/06/1990); y en la redacción de Quito: “Ya ha empezado a dar sus frutos de violencia e invasiones la demagógica y perversa cantaleta que sobre las “nacionalidades indígenas” iniciaron unos cuantos políticos y politicastros con miras exclusivamente subversivas, anarquistas y nihilistas” (El Comercio, 20/07/1990).

Estas afirmaciones contienen la idea de que si los indígenas se levantaban o reclamaban por algo, era porque seguramente obedecían a presiones externas y manipulaciones por parte de dirigentes sindicalistas y partidos políticos de izquierda, identificados en las menciones a “neoindigenistas urbanos”, “revolucionarios de café”, “marxistoides maoístas”, “políticos y politicastros con miras exclusivamente subversivas, anarquistas y nihilistas”.

A partir de esta representación se niega cualquier capacidad de agencia propia y autónoma de los movimientos indígenas del Ecuador. Este tipo de afirmaciones sostienen la idea de que “si los indios

finalmente se levantan, no es por su convicción o poder organizativo, sino porque alguien extraño los manipuló y los condujo como borregos a cometer actos violentos” (Endara, 1998: 81).

En el tratamiento que dieron los medios impresos a la información de la época, también se puede identificar el contraste entre un uso extendido de genéricos, para referirse a la población indígena, tales como aborígenes, campesinos, indios o indígenas; mientras que al referirse a las personas de la población blanco-mestiza, siempre se les identifica con su nombre y apellido, independientemente de si se tratase de un funcionario público, o un ciudadano común. Como muestra de lo mencionado a continuación se presentan los resultados de un análisis elaborado por Lourdes Endara cuya muestra se compone de más de 200 titulares de prensa:

Tabla N° 2
Denominaciones empleadas para los actores por género de la nota³⁹¹

Tipo	Noticia	Editorial	Análisis	Otros	Total
Sociedad Indígena					
Généricos	101	6	14	-	121
Específicos	10	1	-	-	11
Sociedad Hispano Hablante					
Généricos	10	-	5	-	15
Específicos	58	8	9	2	77

Fuente: Endara, 1998: 72

Esta forma de referirse a los indígenas implica una homogeneización de la diversidad que existe entre los mismos pueblos y nacionalidades indígenas, pues “aunque los acontecimientos descritos tenían actores específicos, eran traducidos a actos hechos por ‘indios’, sin ni siquiera diferenciar entre acciones de grupos amazónicos y serranos” (Endara, 1998: 72).

Este tratamiento a la información tiene dos resultados: el primero, es una contradicción de sentidos, ya que, “quienes reclaman el derecho a ser reconocidos en toda su diversidad son masificados, mientras quienes quieren borrar las diversidades para construir un Ecuador homogéneo se piensan a sí mismos como diversos y particulares”. El segundo es que se consolida una identidad blanco-mestiza que se concibe a sí misma como una comunidad, para lo que requiere presentarse como “un espacio

391 La muestra contiene más de 200 titulares.

donde las personas tienen rostro, nombre, apellido, en fin, donde todos sabemos quién habla, quien actúa, quien piensa” (Endara, 1998: 73).

Por otro lado, en las noticias generadas en torno al levantamiento, se identificaron representaciones que refieren a las condiciones de deterioro social, físico y moral de la población indígena; mismas que no son solamente producto de la pobreza en la que viven, sino que son generadas debido que las luces del progreso de la civilización occidental no les han iluminado todavía (Guerrero, 1993; Endara, 1998), sobre ello El Comercio publicaba:

Lo que ha ocurrido es que ni la sociedad ni el Estado se ha preocupado del indígena. Bestia de labor sin ningún derecho, era y sigue siendo aún la práctica. Jamás se intentó educarle e incorporarle a nuestra civilización, ni menos a la cultura. Para el bienestar del país es necesario que se atiendan los reclamos justos, pero posibles de esa clase desheredada y que los blancos y mestizos de este país reconozcan que el indígena ha sido un factor de progreso nacional y que es necesario incorporarle a nuestra nacionalidad (El Comercio, 18/08/1990).

Un rápido comentario de orientación permitirá a los campesinos darse cuenta de que la educación podrá salvarles del estado de postración en el que se encuentran sumidos (El Espectador, 08/07/1990).

De esta forma se plantea que la única solución para sacar al indígena de esta condición, es que la sociedad nacional imparta “principalmente la educación, acompañada de la transferencia tecnológica, los créditos blandos y la incorporación a la cultura y civilización occidental” (Endara, 1998: 82), de esta manera, la población indígena retratada a través de este imaginario se la caracterizó en los editoriales de prensa escrita de la siguiente manera: “Su principal problema es la ignorancia en la que viven y de la que no hacen ningún esfuerzo por salir” (El Comercio, 24/06/1990). Estas aseveraciones en primer lugar le adjudican una posición paternalista de asistencia a la sociedad blanco-mestiza, y por otro lado ubican a los pueblos y nacionalidades indígenas dentro del estereotipo de la incivilización, misma que debe ser combatida con la ilustración del indígena, fundamentada en los pilares de los postulados de la civilización occidental.

Otro de los estereotipos difundidos en medios de comunicación, en lo referente al levantamiento indígena mencionado, fue el del “indio malo o peligroso”:

Dentro de los graves acontecimientos protagonizados por los indígenas de varias provincias del país (...) cabe agregar el alarmante dato dado a conocer por la cadena Ecuavisa de Quito. La mencionada nota se refiere a que en la hacienda Carrón, de la provincia de Chimborazo, en Chunchi propiamente, los dueños de la hacienda y su hijo Luís Miguel, han sido despojados de sus ropas y flagelados públicamente por los indígenas (El Telégrafo, 06/06/1990).

Esta mención comienza calificando como “graves” las acciones llevadas a cabo por el movimiento indígena en “varias provincias del país”, para posteriormente centrarse en un suceso particular acontecido en Chunchi provincia de Chimborazo, mismo que presentó como víctimas de las acciones indígenas a dos hacendados quienes habrían sido “despojados de sus ropas y flagelados públicamente por los indígenas”, configurando a estos últimos como victimarios.

Ha llamado la atención de todo el país la ocupación violenta de la iglesia de Santo Domingo (...). Fue un acto contra la recta razón, contra el sentido común y contra el bien de los demás. Contra la recta razón, cuyo imperativo es hacer el bien y evitar el mal. No se podrá afirmar que ocupar una iglesia sea un acto bueno, aunque se busquen fines de justicia. Es malo; se haya contra las normas de rectitud de los actos humanos y contra todas las leyes divinas y humanas (El Comercio, 23/06/1990).

Este texto empieza calificando como violenta la ocupación de la iglesia de Santo Domingo por parte de los líderes indígenas que comandaron el levantamiento, esto a pesar de que la toma de la iglesia se realizó de forma pacífica y con consentimiento de los religiosos que custodiaban dicho centro religioso (Endara, 1998).

A continuación refuerza la representación de indígenas violentos al señalar que la toma de Santo Domingo “fue un acto contra la recta razón, el sentido común y el bien de los demás”, esta mención denotativamente califica a la “recta razón” y el “sentido común” como patrimonio de la sociedad blanco mestiza, idea que posteriormente es enfatizada cuando el texto de la nota menciona “No se podrá afirmar que ocupar una iglesia sea un acto bueno, aunque se busquen fines de justicia. Es malo, se haya contra las normas de rectitud de los actos humanos y contra todas las leyes divinas y humanas”.

Según Endara, la posición oficial del gobierno, fuerzas armadas, la policía y cámaras de agricultura, juzgaba al levantamiento indígena “como actos ilícitos, ilegales, vandálicos; las marchas cierres y tomas se consideraron como desmanes, beligerancia, sublevación. A esta posición se sumó la de los medios impresos que cuidaron muy bien de reflejar en sus titulares un clima de convulsión absoluta generada por los indígenas” (1998: 66).

De esta forma el estereotipo del “indio malo o peligroso” se estructuró bajo todas las notas periodísticas que “expresan actitudes de agresión hacia la sociedad hispano hablante o que contradicen sus valores fundamentales, muchas de ellas se basan en interpretaciones erróneas sobre las culturas indígenas” (Endara, 1998: 79). Estereotipo de la peligrosidad indígena que generó temor en la población blanco mestiza:

En medio de nuestra cotidianidad el indio puede pasar desapercibido porque ni nos habla ni nos mira, ni nos toca. Si su presencia nos incomoda en un bus, lo mandamos para atrás; si ocupa un espacio en una fila, lo sacamos de ella; si quiere vendernos un producto en una esquina, cerramos la ventana del auto y seguimos nuestro camino. Pero si de pronto se levanta, ocupa las plazas destinadas a los rituales nacionales, marcha por las ciudades en las que vivimos nosotros y no ellos, toma nuestras iglesias católicas, alza su voz y exige atención ya no puede pasar desapercibido. Entonces la molestia que pudo causarnos, se vuelve temor: (...) a que puedan disputarnos derechos y propiedades; pero sobre todo, a que arruinen el modelo que ha sido socializado en nosotros como vida ideal (Endara, 1998: 78).

En estos párrafos, se puede evidenciar el temor generado por el imaginario del indígena peligroso en la sociedad privilegiada blanca –mestiza³⁹². Así, para la sociedad blanco-mestiza y su proyecto de nación unitaria y homogénea, “el indio es un caníbal porque de manera simbólica está agrediendo a la humanidad del hispano hablante. No se trata de una agresión real, sino de un ataque a la legitimidad de la cultura hispano americana, de sus instituciones, su modelo económico etc.” (Endara, 1998: 89); sobre lo antes mencionado, un editorial de diario El Hoy señala:

Aun cuando sea con cinco siglos de retraso, los indígenas merecen atención, no solo porque ahora vemos que representan una amenaza, sino porque son ecuatorianos (...). No cabe tampoco alentar ninguna división como aquellas de reconocer varias nacionalidades, ya que todas las etnias que habitan en el país constituyen una sola nacionalidad y están cobijadas por la misma bandera. Sostener lo contrario es fomentar el racismo por parte de los indígenas, lo cual es criminal y suicida (El Hoy, 24/06/1190).

El resultado del proyecto de nación blanco-mestizo requiere indispensablemente, la construcción de una nacionalidad homogénea y por ende una singular y única cultura³⁹³, pues “el esfuerzo de nuestras naciones por alcanzar el ideal del estado nacional unitario es producto de un proceso de dominación económica e ideológica” (Endara, 1998: 91).

(...) los indios para la sociedad hispano hablante no son solamente una amenaza simbólica o imaginaria; son una amenaza real ya que el movimiento indígena se constituye como tal en la medida que logra articular un proyecto político contrahegemónico que apunta contra las bases estructurales de la dominación étnica. Su modelo de ‘Estado Plurinacional’ no es un simple acomodo del actual, sino resultado de una transformación integral que deberá barrer con el modelo de estado nación de origen colonial (Endara, 1998: 93).

Los medios de comunicación ecuatorianos desempeñaron un papel protagónico en el levantamiento indígena de 1990, en torno a dos variables que se tornaron interdependientes: informar sobre los sucesos que estaban aconteciendo durante el levantamiento, y, reproducir imaginarios estereotipados y disfóricos que históricamente se habían configurado sobre la forma de ser de los pueblos y nacionalidades indígenas del Ecuador, dimensiones representativas que reprodujeron una carga negativa a los acontecimientos suscitados entre mayo y julio de 1990. Así, a criterio de Endara, “la mayor parte de las acciones, planteamientos y reclamos indígenas fueron juzgados a partir de un filtro oscuro que impedía ver el fondo de la propuesta, su potencial transformado o al menos reconocer en sus organizaciones una identificación con sus bases”³⁹⁴ (1998: 83).

392 La sociedad blanco-mestiza ha detentado históricamente el poder social, político, económico y cultural, y con ello, también todos los privilegios que a este le son inherentes. Producto de esta situación se ha podido evidenciar a través de la historia un etnocentrismo blanco-mestizo hegemónico, mismo que “cuando está sustentado en el sistema de dominación económica y política de un grupo sobre otros, se potencia en el grupo dominante” (Endara, 1998: 86).

393 “El hecho de que la cultura de la minoría dominante se exponga constantemente como modelo ideal, único y verdadero, ante la mayoría dominada, constituye una violencia oculta y cotidianamente vivida: cada día los indios ven morir nuevamente sus dioses” (Watchel, 1976: 62).

394 La representación que los medios de comunicación social realizaron del levantamiento indígena de 1990 permite acercarse a los estereotipos configurados sobre los indígenas en la sociedad ecuatoriana hasta finales de la misma década, que son el producto histórico de “mitos y fábulas transmitidos por la historia oficial, los medios de comunicación masiva y buena parte de la producción literaria y hasta etnohistórica de la sociedad nacional” (Endara, 1998: 11).

La movilización interminable

Entre el 15 y el 26 de junio de 1994 “un nuevo levantamiento indígena nacional convocado por la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (Conaie) tuvo en vilo la vida social y política del país. El objetivo explícito del levantamiento fue rechazar una ley que suprime la reforma agraria y bloquea el reparto de las grandes propiedades” (Guerrero, 1995: 123). A partir de esta coyuntura, la población indígena fue protagonista de notas informativas, artículos de opinión y entrevistas difundidas en diversos medios de comunicación.

Diario El Comercio publicó el 21 de junio de 1994 la nota denominada “¿Una movilización interminable?”; cuyo contenido que se analiza a continuación:

Imagen N° 13

¿Una movilización interminable?



Fuente: Diario El Comercio, 21 de junio de 1994

El antetítulo de la nota menciona: “Se confirmó la muerte del indígena Manuel Llupa, oriundo de El Tambo, en los disturbios del Cañar”. Esta información sitúa un acontecimiento específico: la muerte de un indígena; y un contexto geográfico concreto en donde ocurre el hecho: Cañar. El redactor utiliza la palabra “disturbio”, es decir, “alteración, turbación de la paz y concordia” (RAE, 2018); en lugar de la palabra “levantamiento” que se refiere a “una movilización extendida al ámbito ‘nacional’ y suscitada por un problema político de orden general” (Guerrero, 1995: 125). Al hacerlo, presenta los hechos del levantamiento indígena como una situación aislada que turba la paz en Cañar; lo que resta importancia a la dimensión política que tenían estos hechos a nivel nacional.

El titular, destacado con un tamaño mayor de letra y resaltado con negrita, menciona: “¿Una movilización interminable?”. Es una interrogación retórica, se usa “para no manifestar duda o pedir respuesta, sino para expresar indirectamente una afirmación o dar más valor o eficacia a lo que se dice” (RAE, 2018). Por ello, la nota no se pregunta si la movilización será interminable, sino que se enfatiza esta condición.

El cuerpo de la noticia menciona lo siguiente:

Un ambiente de zozobra y agitación dio a este lunes la movilización indígena en contra de la nueva ley agraria, particularmente en Cotopaxi, Tungurahua, Chimborazo, Cañar, Azuay y Loja.

Las carreteras continuaron bloqueadas, el desabastecimiento fue general y las clases suspendidas en los establecimientos educativos de Cotopaxi y Tungurahua.

A las marchas y protestas indígenas se sumaron dirigentes y trabajadores de otras organizaciones populares. Se esperaba que la reunión del presidente de la República con los líderes del movimiento campesino, prevista para las 16h00, solucionara el conflicto.

Pacíficamente el Ejército controló la beligerancia en Cañar y abrió la carretera Panamericana, sin enfrentamientos con los indígenas.

Los dirigentes de la Unión Provincial de Comunidades Campesinas del Cañar (UPCCC) y autoridades del cantón del mismo nombre suscribieron un acta de no agresión, ayer, para terminar los enfrentamientos de la víspera.

Se confirmó la muerte del indígena Manuel Llupa, oriundo de El Tambo, como consecuencia de los actos de violencia que también dejaron varios heridos, el incendio del local y de vehículos de la UPCCC.

Hasta ayer no se confirmaba la versión sobre la contaminación del agua potable de Cañar, pero la comunidad se abstuvo de consumirla.

La noche del domingo los indígenas incendiaron una volqueta y un campamento del Ministerio de Obras Públicas en Coyoctor, cerca de El Tambo.

Cañar se encuentra bajo control militar por petición de las autoridades, habitantes y de las mismas organizaciones campesinas, para garantizar indígenas.

El desabastecimiento de combustible comenzó a solucionarse ayer en la región.

El cierre de vías en esta provincia sirvió para que empezara a utilizarse la ruta Cuenca-Molleturo- Naranjal, en construcción, que une Azuay con el Oro y Guayas sin pasar por Cañar.

El comercio ambateño cerró sus puertas ayer, a pesar del significado tradicional que tienen el lunes en Tungurahua. Un ambiente de zozobra vivió la ciudad en la mañana y tarde del lunes por la presencia masiva de indígenas.

Se tomaron la avenida principal donde quemaron llantas y obstaculizaron el tráfico vehicular.

Los mercados y las plazas estaban totalmente desabastecidos y sus vendedores se sumaron al grito de los indígenas. Los productos de los pocos comerciantes que acudieron a venderlos fueron arrebatados por indígenas y vendedores.

Poco a poco, en el transcurso del día, a los manifestantes indígenas se sumaron dirigentes y trabajadores de otras organizaciones populares.

Cerca del mediodía, exhibiendo piedras y gritando en contra del gobierno, dirigentes de sectores populares y del Movimiento Popular Democrático desfilaron por las calles de la ciudad. Galo Torres, presidente del Centro Agrícola de Tungurahua manifestó que es necesario suspender la movilización indígena. Criticó que el gobernador no ha desplegado esfuerzos para superar el problema.

El aludido, Santiago Barriga, respondió que diariamente ha informado al ministro de gobierno, que su actuación se enmarca en términos de paciencia y serenidad, y que la Policía y el Ejército se han mantenido vigilantes y con cautela para evitar lamentables enfrentamientos. En Chimborazo las carreteras continúan bloqueadas y los mercados se hallan desabastecidos. Los dirigentes indígenas reunidos el domingo, en Colta, decidieron mantener la medida de hecho hasta que el gobierno derogue la Ley de Desarrollo Agropecuario.

Desde el sábado, día en que no hubo la acostumbrada feria en Riobamba, los mercados de San Alfonso, Santa Rosa y La Condamine están desabastecidos.

El primer párrafo menciona: “Un ambiente de zozobra y agitación dio a este lunes la movilización indígena en contra de la nueva ley agraria, particularmente en Cotopaxi, Tungurahua, Chimborazo, Cañar, Azuay y Loja”. El sustantivo “zozobra” se define como “inquietud, aflicción y congoja de ánimo, que no deja sosegar, o por el riesgo que amenaza, o por el mal que ya se padece” (RAE, 2018). “Agitación” es la acción de “inquietar, turbar, mover violentamente el ánimo” (RAE, 2018). Ya que estas dos condiciones aparecen como efectos de la “movilización indígena”, a esta se la caracteriza como una amenaza y una turbación para el ánimo; calificativos que se extienden además a los mismos indígenas, pues la nota les identifica como los responsables de la movilización.

El primer párrafo menciona: “Un ambiente de zozobra y agitación dio a este lunes la movilización indígena en contra de la nueva ley agraria, particularmente en Cotopaxi, Tungurahua, Chimborazo, Cañar, Azuay y Loja”. El sustantivo “zozobra” se define como “inquietud, aflicción y congoja de ánimo, que no deja sosegar, o por el riesgo que amenaza, o por el mal que ya se padece” (RAE, 2018). “Agitación” es la acción de “inquietar, turbar, mover violentamente el ánimo” (RAE, 2018). Ya que estas dos condiciones aparecen como efectos de la “movilización indígena”, a esta se la caracteriza como una amenaza y una turbación para el ánimo; calificativos que se extienden además a los mismos indígenas, pues la nota les identifica como los responsables de la movilización.

Se explica también que la movilización se realiza “en contra la nueva ley agraria”³⁹⁵. El adverbio “En contra” describe una “oposición a algo o a alguien” (RAE, 2018). Según la nota, esta oposición se realiza hacia un “precepto dictado por la autoridad competente, en que se manda o prohíbe algo en consonancia con la justicia y para el bien de los gobernados” (RAE, 2018); por lo que este enunciado se relaciona con las ideas de “rebeldía y falta de control estatal sobre los indios” (Prieto, 2004: 55) que las élites blanco-mestizas sostenían desde inicios del siglo XX; por lo que la zozobra y la violencia, que provocan los indígenas, aparecen motivadas por su rebeldía y su incapacidad de sujetarse a la ley. Este sentido no es

395 Se refiere a la Ley de Desarrollo Agrario, promulgada el 14 de junio de 1994. Según las versiones indígenas, estas movilizaciones pretendían frenar el intento de privatización de la tierra, la venta de las tierras comunales y la destrucción de las comunidades que veían como consecuencias directas de esta ley (ICCI, 1999).

resignificado a continuación con una contextualización que permita al lector comprender las propuestas de los indígenas en relación con la nueva normativa ni las afectaciones que ella les podría producir.

Tras proporcionar varios datos sobre las consecuencias de los bloqueos de carreteras a nivel nacional, se menciona que “pacíficamente el Ejército controló la beligerancia en Cañar y abrió la carretera Panamericana, sin enfrentamientos con los indígenas”. Este enunciado opone el adverbio “pacíficamente” al sustantivo “beligerancia”. El primero describe una acción que se realiza de manera “tranquila, sosegada, que no provoca luchas o discordias” (RAE, 2018); mientras, “beligerancia”, es una cualidad de combativo, se dice “de una nación, de una potencia, etc.; que está en guerra” (RAE, 2018). De este modo se genera una auto-representación positiva de la sociedad blanco-mestiza, pues se afirma que su ejército controló a los indígenas sin provocar luchas o discordias. Simultáneamente se produce una representación negativa de los indígenas, ya que, por oposición al carácter pacífico del ejército, se les representa combativos, por lo que se justifica la necesidad de controlarles.

Posteriormente afirma que “se confirmó la muerte del indígena Manuel Llupa, oriundo de El Tambo, como consecuencia de los actos de violencia que también dejaron varios heridos, el incendio del local y de vehículos de la UPCCC”³⁹⁶. Esta mención a las consecuencias de los actos de violencia se articula con la representación de los indígenas como rebeldes, violentos y combativos; por lo que además les identifica como responsables de la muerte de su propio compañero y responsables de los “varios heridos, el incendio del local y de vehículos de la UPCCC”.

Como consecuencias de la movilización se mencionan también “la contaminación del agua potable” y que “los indígenas incendiaron una volqueta y un campamento del Ministerio de Obras Públicas”. En ambos, es explícita la reiteración sobre la responsabilidad de “los indígenas”. Esta enumeración de hechos violentos se relaciona con imaginarios de la sociedad blanco-mestiza que caracterizaban al indígena como violento o irrespetuoso (Quiroga, 1999); elementos que le identifican como una amenaza. “En efecto, cuando el levantamiento indígena se produjo, de la memoria de los hispano hablantes empezaron a surgir los referentes preexistentes sobre el hecho (la violencia de los indios): indios levantados (...) indios salvajes (...) indios sanguinarios (...) indios primitivos (...) indios malvados (...)” (Endara, 1999:181).

Continúa la afirmación de que “Cañar se encuentra bajo control militar por petición de las autoridades, habitantes y de las mismas organizaciones campesinas”. Este enunciado se articula con la previa caracterización del indígena como violento o salvaje, pues en ella encuentra un preámbulo para justificar la necesidad del “control militar”. Lo expresado indica que hay un consenso entre las autoridades, los habitantes y las organizaciones campesinas; en cuanto a la necesidad de militarizar la zona frente a la amenaza indígena. Se reitera entonces que la sociedad blanco-mestiza se siente amenazada por la “violencia”, el “salvajismo” y la “incapacidad” de los indígenas de someterse a la ley; y su consecuente rebeldía.

A continuación la nota expone referencias adicionales sobre las consecuencias materiales del levanta-

³⁹⁶ Es importante anotar que en este evento narrado la población mestiza de la ciudad de Cañar destruyó la sede de la UPCCC y provocó un daño material y de una vida al movimiento indígena de Cañar.

tamiento: “El desabastecimiento de combustible comenzó a solucionarse ayer en la región. El cierre de vías en esta provincia sirvió para que empezara a utilizarse la ruta Cuenca- Molleturo- Naranjal, en construcción, que une Azuay con el Oro y Guayas sin pasar por Cañar”. Estas frases reiteran en la auto-representación positiva de la sociedad blanco-mestiza pues la solución del desabastecimiento de combustible se presenta como una consecuencia del control militar. En la mención de que el cierre de vías sirvió para utilizar rutas alternas, la definición de la palabra servir corresponde a la sexta acepción: “aprovechar, valer, ser de utilidad” (RAE, 2018); por lo que, ante las amenazas y los ataques atribuidos previamente al movimiento indígena, la sociedad blanco-mestiza halla soluciones y aprovecha para encontrar oportunidades.

La siguiente frase menciona: “El comercio ambateño cerró sus puertas ayer, a pesar del significado tradicional que tienen el lunes en Tungurahua”. Esto destaca el efecto material y simbólico de la movilización, pues en ese día de la semana, en Ambato, históricamente se acostumbra realizar una feria de productos artesanales y agrícolas, principalmente³⁹⁷. La enumeración de estos hechos enfatiza en los efectos que tiene la movilización indígena sobre la economía del país.

De manera inmediata, la nota expone: “Un ambiente de zozobra vivió la ciudad en la mañana y tarde del lunes por la presencia masiva de indígenas”, enunciado que constituye una reiteración sobre un estado de ánimo de “inquietud” o “aflicción” debido a un “riesgo”, una “amenaza” o un “mal que se padece”. La ciudad aludida, Ambato, aparece como una ciudad afectada por indígenas que emprenden acciones no comerciales, que son las habituales.

Esto evidencia que los indígenas que aportan al modelo de progreso son representados connotativamente como parte del endogrupo, aceptados dentro de la sociedad; mientras que los indígenas “rebeldes” que forman parte de la movilización o levantamiento, son representados de manera disfórica. Esto se realiza en función de “los principios y valores morales que el grupo reconoce como buenos, como ideales a seguir, como patrones de conducta. Aquellos que los siguen, los respetan y los cumplen son parte del ‘nosotros’; aquellos que los niegan, los violan o los transgreden pertenecen a los ‘otros’” (Endara, 1999:179).

La nota prosigue: “Se tomaron la avenida principal donde quemaron llantas y obstaculizaron el tráfico vehicular”. De acuerdo al contexto semántico, la palabra “tomar” adquiere la connotación de “ocupar o adquirir por expugnación, trato o asalto una fortaleza o una ciudad” (RAE, 2018), por lo que una vez más se constata redundancia y cohesión que enfatiza el carácter beligerante atribuido a los indígenas en esta noticia. El detalle de las consecuencias de la violencia en las movilizaciones es privilegiado por sobre las motivaciones que tienen los indígenas para protestar contra estas reformas legales. De este modo, en lugar de la posibilidad de comprender la dimensión política del sujeto indígena, se le caracteriza de forma disfórica, como un riesgo y una amenaza que no es capaz de incluirse en la sociedad. Se refiere a continuación que “los mercados y las plazas estaban totalmente desabastecidos y sus ven-

397 Al respecto, diario El Comercio el 4 de marzo de 2015 destacó que “para el historiador y lingüista ambateño Pedro Reino, la población indígena es parte del desarrollo económico de la ciudad. Este proceso se inició desde la colonia y se consolidó en el transcurso de los años. Ellos son los principales proveedores de productos agrícolas y artesanales”.

dedores se sumaron al grito de los indígenas. Los productos de los pocos comerciantes que acudieron a venderlos fueron arrebatados por indígenas y vendedores”. El verbo “arrebatar” define a la acción de “quitar con violencia y fuerza” (RAE, 2018); por lo que este enunciado pone énfasis sobre el carácter violento de los indígenas y resta importancia a los motivos que tuvo la mayor parte de comerciantes para sumarse a su movilización. De enfatizar sobre esto último, se habría caracterizado a los indígenas como parte de la misma sociedad a la que pertenecen los comerciantes, lo que equivaldría a hacerles parte del endogrupo “nosotros”. Por el contrario, esta representación insiste en el temor que siente la sociedad blanco-mestiza frente a la presencia de los indígenas, “que es entendida como amenaza de destrucción de lo que se considera la civilización: el Estado, la cultura occidental, la nación unitaria y soberana y, básicamente, la ecuatorinidad” (Endara, 1998:12).

Se informa a continuación: “Poco a poco, en el transcurso del día, a los manifestantes indígenas se sumaron dirigentes y trabajadores de otras organizaciones populares. Cerca del mediodía, exhibiendo piedras y gritando en contra del gobierno, dirigentes de sectores populares y del Movimiento Popular Democrático desfilaron por las calles de la ciudad”. Una vez más, el énfasis de esta nota se ubica sobre el carácter violento de los manifestantes y pasa por alto las motivaciones que las distintas organizaciones sociales tuvieron para respaldar la movilización de la Conaie. Este énfasis además resta importancia al hecho de que, en torno a los levantamientos indígenas de 1991 y 1994, se materializó la emergencia del movimiento indígena como un nuevo actor social colectivo (Guerrero, 1995).

Se menciona a continuación que “Galo Torres, presidente del Centro Agrícola de Tungurahua manifestó que es necesario suspender la movilización indígena. Criticó que el gobernador no ha desplegado esfuerzos para superar el problema”. Al recoger las expresiones del representante de los agricultores y ganaderos ambateños³⁹⁸; se especifica que el lugar de enunciación de esta información corresponde al de la sociedad blanco-mestiza. Esta asociación de propietarios de tierras agrícolas manifiesta su “crítica”, es decir “señala un defecto o una tacha” (RAE, 2018); con respecto a los esfuerzos desplegados por el gobernador “para superar el problema”. Esto muestra la inconformidad de este sector de la sociedad con las acciones del Estado, lo que se justifica porque la nota no menciona que en Tungurahua, a diferencia de Cañar, se haya controlado las protestas con acción militar. Implícitamente, el descontento expresado por el empresario ganadero se articula con la previa mención a que la misma sociedad ha solicitado la presencia militar; lo cual implícitamente enfatiza la caracterización del indígena como una amenaza que es necesario controlar.

El gobernador, al que alude el entrevistado anterior, “respondió que diariamente ha informado al ministro de gobierno, que su actuación se enmarca en términos de paciencia y serenidad, y que la Policía y el Ejército se han mantenido vigilantes y con cautela para evitar lamentables enfrentamientos”. Su de-

398 Los centros agrícolas cantonales agrupan a las élites agrícolas y ganaderas de los cantones. Entre ellos se puede encontrar a los siguientes actores: “a) todos los propietarios de tierras que figuren en el catastro de predios rústicos cantonal; b) todos los arrendatarios y subarrendatarios de haciendas o terrenos destinados a agricultura; c) los gerentes o administradores de empresas agrícolas o de haciendas; d) los profesionales agrícolas diplomados, cuyos títulos estuvieren registrados en la Dirección General de Agricultura; e) las Cooperativas, Sociedades, Sindicatos, etc., formados para fines de explotación agrícola; f) facultativamente, podrán ingresar a los Centros Agrícolas los médicos rurales, los ingenieros civiles, los químicos y los graduados en Ciencias Naturales, que ejercieren su profesión en las empresas rurales, siempre que fueren llamados y admitidos por el Centro Agrícola del cantón” (Ministerio de Previsión Social, 1937: 250).

claración enfatiza los límites de sus actuaciones que se enmarcan en términos de “paciencia y serenidad”, que indican una reiteración del carácter “pacífico” con el que previamente la nota representó de manera eufórica a la sociedad blanco-mestiza. El mismo resultado logran el adjetivo “vigilantes” “que vela o está despierto” y el sustantivo “cautela” “precaución y reserva con que se procede” (RAE, 2018).

Finalmente, la nota agrega las consecuencias que esta movilización tiene en la economía de Chimbo-razo, por lo que se reitera sobre el desabastecimiento de alimentos y la paralización de la economía. También aparece como dato disperso la continuidad de la medida de hecho por parte de dirigentes indígenas, sin que las declaraciones de estos últimos actores sean abordadas.

En síntesis, esta nota caracteriza a los indígenas como beligerantes y como una amenaza para la sociedad; pues enfatiza en la descripción de las movilizaciones como violentas, un peligro para la seguridad ciudadana y para la economía de las ciudades. A esto contribuye la invisibilización de las motivaciones de la movilización indígena, que les representa como rebeldes y les desconoce su derecho a demandar del Estado acciones concretas y a decidir sobre asuntos que repercuten directamente sobre sus proyectos de vida.

Se produce además una polarización entre un sujeto enunciador “nosotros” que incluye a la sociedad de empresarios agropecuarios y las autoridades; y un exogrupo “ellos”, conformado principalmente por el movimiento indígena, al que se han sumado sectores sindicales, trabajadores autónomos y otros colectivos populares. Los primeros aparecen representados como pacíficos, trabajadores, respetuosos de la institucionalidad del Estado y vulnerables ante la violencia y la rebeldía que se atribuye a los indígenas. Esto se torna redundante al tomar en cuenta que, los únicos voceros consultados en esta noticia pertenecen al Estado y a los empresarios agrícolas y ganaderos de las capitales de provincias.

La Plurinacionalidad en medios de comunicación.

La década de los noventa significó para el movimiento indígena del Ecuador un período de intensa lucha y grandes reivindicaciones históricas, políticas y sociales; una década laureada que posicionó en la opinión pública y en las esferas políticas las demandas de uno de los colectivos socioculturales más marginados a través de la historia del país.

Uno de los logros políticos más importantes alcanzados por el movimiento indígena en este tiempo, fue el reconocimiento constitucional de la naturaleza multicultural y plurinacional del estado ecuatoriano en 1998, y a pesar de que el contenido de esta demanda incluía las necesidades de otros sectores marginados de la población, además de las demandas indígenas, el tratamiento mediático que se le proporcionó ubicó al proyecto de Estado plurinacional como una idea separatista que buscaba la des-integración de la nación (Auz & Cuenca, 2001).

(...) los periódicos no tuvieron un pronunciamiento claro al respecto, sino hasta casi un mes después de que se entablaron las negociaciones entre las organizaciones indígenas y el gobierno. Así, poco a poco, las posturas ante la petición de que el Ecuador fuese reconocido como plurinacional se fueron perfilando a través de los artículos de opinión. En la mayoría de ellos se encontró un radicalismo anti plurinacional o anti cualquier cambio en la Constitución del Estado y en la aceptación de la diversidad del país como denominador común, característica que se dio en mayor

o menor grado en función del autor y del periódico (López, 1993: 27).

Este apartado analiza tres piezas comunicacionales difundidas entre 1990 y 1992, período en el que la oposición mediática a la plurinacionalidad se hizo evidente; y, un editorial de 1998, año en el que la Asamblea Constituyente debatió el reconocimiento constitucional de la demanda indígena (Auz & Cuenca, 2001; López, 1993).

Los indígenas y el estado multinacional

Imagen N° 14

Los Indígenas y el Estado multinacional



Fuente: El Expreso 04/08/1990

Este editorial inicia con una referencia a otro artículo publicado por el mismo medio el 14 de junio de 1990, en el que se manifestó que "existen buenas razones que explican y aún justifican la protesta indígena", mención que aprueba desde el discurso del medio, las demandas indígenas promovidas por el levantamiento, liderado por la CONAIE, que se desarrolló entre los meses de mayo y junio de 1990.

El artículo continúa: "sin el ingrediente del odio y las actitudes brutales y violentas que aquel genera, dijimos entonces -y repetimos ahora- que son justísimos los reclamos propuestos por los indios del Ecuador para que se termine el ultraje y la marginación de que son víctimas desde hace quinientos años" (El Expreso, 04/08/1990: 4).

Este enunciado indica que aparte del “odio” y actitudes que califica como “brutales³⁹⁹” y “violentas⁴⁰⁰”, generadas en el levantamiento por parte de los indígenas, sus reclamos son justificados, para dar fin “al ultraje y la marginación” sufrida por este colectivo “desde hace quinientos años”. Lo que evidencia una valoración positiva del reclamo y postura indígena que, posteriormente, generó una movilización a nivel nacional. No obstante,

Dado que las palabras no solamente expresan conceptos y significados sino también evaluaciones asociadas a dichos significados, la selección lexical es un medio obvio, y aun poderoso, para manejar las opiniones de los receptores tal como se representan en sus modelos mentales de los eventos. Uno sólo necesita hacer la lista de las palabras usadas para expresar las acciones y las propiedades de Nosotros y Ellos para ver la manera en la que también lexicamente los discursos pueden contribuir a polarizar los modelos mentales (Van Dijk, 2004:25).

La lexicalización utilizada enfatiza en ciertos términos: “odio”, “brutales” y “violentos”, cuyos significados los representan de una forma violenta e irracional frente a los blanco-mestizos a los que contraponen.

Inmediatamente se lee:

Pero tanto los nuevos acontecimientos como determinados pronunciamientos de los grupos indígenas producidos recientemente, nos imponen a meditar en relación con la transparencia y con la sinceridad originales del movimiento que lidera la CONAIE.

En efecto y como botón de muestra, la insólita pretensión de los campesinos indígenas, manifestada en gritos hace pocos días, en el sentido que para 1992 ya no debería existir propiedad privada en la sierra y en el oriente, nos hace sospechar que el proceso se está deformando malamente y que, en los últimos tiempos, mentes perversas están instigando a nuestros hermanos indios para que creen la anarquía social que podría conllevar, desgraciadamente, la disolución de la república (El Expreso, 04/08/1990:4).

Este enunciado pone en tela de duda la actuación de la organización que lideró el levantamiento; y, coloca como ejemplo de su supuesto dudoso proceder, lo que el autor llama “la insólita pretensión de los campesinos indígenas”. Si se toma en cuenta que el término “insólito” referencia a algo “raro, extraño, desacostumbrado” (RAE, 2018) y “pretensión” en su tercera acepción es “aspiración ambiciosa o desmedida” (RAE, 2018), se califica a las demandas indígenas como raras, extrañas, desacostumbradas y ambiciosas o desmedidas, refiriéndose a una de las consignas difundidas en el levantamiento indígena que señalaba “1992 ni una hacienda en el Ecuador”, lema que llevaba implícito la demanda de la Conaie de que para ese año se haga efectiva la repartición de tierras por 72 litigios pendientes desde la Reforma Agraria de la década de los setentas (López, 1993).

399 “Propios de los animales por su violencia o irracionalidad” (RAE, 2018).

400 “Personas que actúan con ímpetu y fuerza y se dejan llevar por la ira” (RAE, 2018).

Acto seguido expresa su sospecha de que el proceso iniciado por el movimiento indígena se haya “tergiversado⁴⁰¹”, (RAE, 2018), debido a que “mentes perversas” han influido negativamente a los indígenas para que creen una situación caótica que podría causar “la disolución de la república” (El Expreso, 04/08/1990:4). Esta representación del indígena como “influenciable”, configura a este colectivo como oponentes del sistema social y como amenaza a la unidad de la República.

Connotativamente indica que los indígenas estaban influenciados por agentes externos a su movimiento, calificando negativamente sus acciones, aduciendo que estas conducirán a la anarquía, desorden que destruirá al Estado ecuatoriano.

Tanto medios de comunicación, como los sectores privilegiados de la sociedad calificaron al movimiento indígena como incapaz de generar acciones y propuestas por su cuenta propia, y que las exigencias planteadas estaban idealizadas por personas mestizas pertenecientes a los partidos de izquierda del país (Auz & Cuenca, 2001; Guerrero, 1993).

Esta idea de los indígenas como grupo influenciado se refuerza cuando se señala que las instituciones armadas del Estado “manifiestan que la seguridad nacional se afectará con la intromisión del extremismo político foráneo en el movimiento indígena” (El Expreso, 04/08/1990: 4).

El editorial continúa:

Y es, precisamente ligado al movimiento indígena, que se ha actualizado la peregrina idea de convertir al Ecuador en Estado multinacional con reforma en la carta política incluida. No obstante en homenaje a la verdad, tenemos que reconocer que la iniciativa y la difusión de este monumental disparate no correspondió a los indígenas, fueron unos cuantos “sociólogos” y “politólogos” pseudo izquierdistas los que abortaron esta idea. Los dirigentes indígenas simplemente la han hecho suya.

Esta mención manifiesta que ligada a la influencia externa ejercida sobre el movimiento indígena, se encuentra intrínseca la propuesta de reconocer constitucionalmente al Ecuador como un Estado “multinacional⁴⁰²”, a través de una reforma a la Constitución, acción que califica como “monumental disparate”. Esta elección léxica está conformada por el adjetivo “monumental”, usado coloquialmente para referirse a algo “muy grande” (RAE, 2018) y por el sustantivo “disparate” cuyo significado es “barbaridad” (RAE, 2018), lo que indica que, a criterio del editorialista, la propuesta de Estado multinacional es una barbaridad muy grande, propuesta que según el autor, los indígenas acogieron de algunos “sociólogos⁴⁰³” y “politólogos⁴⁰⁴”, es decir no por su iniciativa. Representación acorde al estereotipo del indígena como “miembro pasivo” del desarrollo nacional (Clark, 1999).

401 Dar una interpretación forzada o errónea a palabras o acontecimientos (RAE, 2018).

402 El medio utiliza esta palabra, pero en realidad la mención hace referencia directa al proyecto de Estado plurinacional gestado por la CONAIE en 1990.

403 Persona que profesa la sociología o tiene en ella especiales conocimientos (RAE, 2018).

404 Persona que profesa la politología o tiene especiales conocimientos de ella (RAE, 2018).

Si se toma en cuenta que el reconocimiento constitucional de la plurinacionalidad fue un proyecto gestado desde la misma Conaie y otras organizaciones indígenas, que aprobaron y apoyaron este planteamiento, y que esta propuesta fue plasmada en un documento oficial titulado “Mandato por la defensa de la vida y derechos de las nacionalidades indígenas”, que en su séptimo punto demandaba: Reformar el artículo 1ro. De la Constitución de la República declarando al país un Estado plurinacional; señalar que los indígenas fueron influenciados por agentes externos a su organización, para demandar esta propuesta, equivale a calificarlos disfóricamente como un movimiento carente de capacidad de agencia (Auz & Cuenca, 2001; Guerrero, 1993).

El editorial prosigue invitando a los ecuatorianos a “defender la integridad jurídica y la unidad de la nación, a cualquier precio debemos respaldar al Ejecutivo y al Congreso Nacional en todo lo que apunte en esta dirección” (El Expreso, 04/08/1990: 4). El término “defender” hace alusión a “mantener, conservar, sostener algo contra el dictamen ajeno” (RAE, 2018) y “la integridad” referencia a la cualidad de “recto e intachable” (RAE, 2018), en este caso, del derecho y “la unidad de la nación”. Mención que referencia de manera implícita a la demanda de plurinacionalidad como separatista, esta caracterización se relaciona con un imaginario presente en la vida republicana del país, que relacionaba la autonomía de los indígenas como amenaza para la sociedad blanco-mestiza (Prieto, 2004). Por lo que se convoca a la ciudadanía ecuatoriana a defender “la unidad nacional”, concepto que se fundamenta en la definición del Ecuador como un Estado Unitario e indivisible en el primer artículo de la constitución vigente para el año de 1990 (Auz & Cuenca, 2001).

Para concluir, el editorialista escribe “en este sentido, nos alienta y nos complace que, finalmente, el jefe de Estado, por conducto del Secretario de la Presidencia haya rechazado la pretensión de crear varios Estados indígenas dentro del Ecuador como consecuencia de dizque ser un país plurinacional” (El Expreso, 04/08/1990: 4). Enunciado que manifiesta el acuerdo del editorialista con la decisión del Presidente de la República⁴⁰⁵, respecto a rechazar la “pretensión de crear varios Estados indígenas dentro del Ecuador”, criterio que mal entiende la demanda de los indígenas, dado que el proyecto plurinacional no buscaba crear varios Estados, sino el reconocimiento dentro del Estado ecuatoriano de la diversidad de pueblos y nacionalidades; criterio que reitera la calificación de este proyecto político como separatista, que buscaba la disolución del Estado ecuatoriano (Auz, & Cuenca, 2001).

En este enunciado se encuentra además el término “dizque” que significa “al parecer, presuntamente” (RAE, 2018), que evidencia la concepción del editorialista de que El Ecuador, al parecer o presuntamente es un país formado de múltiples naciones y culturas, lo que evidencia una postura de la élite hegemónica, misma que apuesta por el no reconocimiento de pueblos y nacionalidades indígenas.

El día de su posesión, 10 de agosto de en 1988, el expresidente Borja dijo: “un diagnóstico certero de nuestra realidad histórica, sociológica y antropológica debe pasar forzosamente por el reconocimiento de que somos un Estado multinacional” (El Expreso, 04/08/1990: 4), tomando la iniciativa en el debate. Sus declaraciones mencionaban que se “pretendía la creación de un Estado Paralelo o de un Estado dentro de otro Estado. Argumento con el cual trató de dirigir la opinión pública en general, y de la demanda de la plurinacionalidad, en particular” (Auz, & Cuenca 2001: 114).

405 Dr. Rodrigo Borja Cevallos



Este editorial, a pesar de que califica como justas y necesarias las demandas indígenas, utiliza una lexicización que enfatiza en términos cuyos significados los representan como seres violentos e irracionales e influenciables, en contraposición con los blanco-mestizos. Así mismo, los elementos descritos y adjetivaciones realizadas construyen un discurso que contribuye a polarizar los modelos mentales en los que el indígena busca mediante la declaración constitucional del Ecuador como un Estado plurinacional, separar y destruir al país, configurándose como el peligroso o atentatoria hacia la unidad nacional.

Estado unitario: los indígenas al margen de la historia

Imagen N° 15

Desde el vientre materno



Fuente: Diario El Comercio

El titular de este artículo de opinión afirma “desde el vientre materno”. Esta es una locución adverbial que refiere: “desde que alguien fue concebido” (RAE, 2018). En la nota, actúa como una metáfora⁴⁰⁶ y da a entender que algo fue predestinado a comportarse de alguna manera.

A continuación, el artículo establece:

406 Metáfora: “Traslación del sentido recto de una voz a otro figurado, en virtud de una comparación tácita, como en las perlas del rocío, la primavera de la vida o refrenar las pasiones” (RAE, 2018).



El Congreso Nacional se apresta para analizar una solicitud que tiende a reconocer la existencia de ‘nacionalidades’ indígenas dentro de un Estado ecuatoriano, ‘plurinacional’. Si se aceptara la petición, con igual derecho debería aceptar la existencia de una nacionalidad de raza negra. Y una tercera –más amplia– de mestizos. Y una cuarta, de blancos. ¿Cada ‘nacionalidad’ querría territorio propio y leyes propias? Entonces, el Estado ecuatoriano habría muerto.

El enunciado hace referencia a la demanda indígena de reconocer al Ecuador como un Estado Plurinacional, que proponía “la construcción de una nueva estructura política descentralizada, culturalmente heterogénea y abierta a la representación propia y participativa de todas las nacionalidades indígenas y sectores sociales” (CONAIE, 1999: 47). Sin embargo, al referirse a ella utiliza la falacia discursiva conocida como reducción al absurdo, que consiste en “inferir que un punto de vista no puede ser correcto si alguna de sus consecuencias lógicas es falsa o absurda” (Arroyo, 2010: 3). Mediante este recurso, lleva las consecuencias del reconocimiento del Estado Plurinacional hasta muerte del Estado ecuatoriano, debido a que, cada una de las cuatro nacionalidades que el autor sugiere, exigirían además sus propios territorios y sus propias leyes. A partir de esta consecuencia, la propuesta indígena del Estado plurinacional aparece como una amenaza para el carácter unitario del Estado. Esta caracterización se relaciona con un imaginario que tuvo presencia a lo largo de la vida republicana, según la que, la autonomía de los indígenas representaba una amenaza para la sociedad blanco-mestiza (Prieto, 2004).

El artículo continúa: “más la unidad de los ecuatorianos. La indivisibilidad del territorio del Estado, han existido siempre, aún antes de que el Ecuador sea Estado, federado a la Gran Colombia o fuera de la Gran Colombia”. Esta afirmación sobre el carácter indivisible del Estado ecuatoriano parte de la necesidad del discurso nacional de inventar tradiciones, en las que “las naciones modernas, y todo lo que hay a su alrededor, pretenden generalmente ser lo contrario de nuevas, sino más bien naciones con arraigo en la más remota antigüedad; y lo contrario de inventadas, sino más bien aparecer como comunidades humanas tan ‘naturales’ que no necesitan otra definición que la propia reivindicación” (Hobsbawm, 2001: 214).

Por lo expuesto, esta afirmación reitera el sentido establecido en el titular del artículo, pues sostiene la naturalidad del carácter indivisible del estado como un diseño que le acompaña “desde el vientre materno”. Si ese carácter es natural, la propuesta de Estado Plurinacional aparece como una distorsión del diseño natural y por lo mismo, se reitera también en el carácter amenazante que previamente fue atribuido al indígena. Esto último se relaciona con la caracterización de los indígenas como incapaces de adaptarse a la institucionalidad del Estado-nación moderno; por la que estos “no solo eran vistos como un grupo inserto sino que, además, eran un problema y un obstáculo para el progreso de la manera en que éste era entendido por las élites [por lo que] la solución al problema del indio ha pasado por educarlos, es decir: civilizarlos o, dicho de otra manera, someterlos a un proceso por el que dejen de ser indios” (Sánchez, 2007: 363).

A continuación, en el artículo se menciona:

Recordemos: el primer grito de la independencia se emitió el 10 de Agosto de 1809. Tan generoso pronunciamiento no tuvo éxito inicial: por poco se ahoga en la sangre de sus héroes y mártires, asesinados en la propia prisión del Cuartel Real de Lima, el 2 de Agosto de 1810. Ni la persecución, ni la sangre, ni la muerte detuvieron a nuestros antepasados. Por eso, en el año 1812, mientras en

Cádiz aprobaban la Constitución Española, en lo que hoy es Ecuador aprobaron la ‘Constitución Quiteña de 1812’, con un subtítulo muy sugestivo: ‘Artículos del Pacto Solemne de sociedad y unión entre las provincias que forman el Estado de Quito’.

Este fragmento apunta a fortalecer el carácter “natural” del Estado unitario mediante la alusión a los “héroes y mártires”: “el heroísmo ayuda a estructurar las conciencias nacionales, encauza la lectura de la Historia y, en los distintos niveles sociales, suscita simultáneamente el sentimiento de orgullo y la conciencia de fragilidad” (Monsiváis, 2000: 83). De este modo, la lectura de la historia es encauzada para comprender al carácter unitario del Estado como el punto de llegada de todos los hechos ocurridos en el territorio que actualmente administra: se presenta como el heredero de los héroes y mártires; y a éstos, aun cuando el nombre Ecuador jamás estuvo en su proyecto político, los ubica como los forjadores del actual Estado ecuatoriano unitario e indivisible.

Si la nación es “una entidad mística y los héroes son los santos de la hora presente, cuyo significado vuelve libres a los hombres y cuyo desinterés genera esa entrega valerosa a la nación que se da en llamar civismo” (Monsiváis, 2000: 80); la propuesta indígena se presenta como profanadora de esa herencia cívica que constituye a la sociedad blanco-mestiza y a su institucionalidad.

Esta negación categórica de la propuesta indígena de estructuración del Estado se alinea con las oposiciones binarias que organizaron el mundo social y natural de forma que todos los grupos, saberes, prácticas, valores, roles y artefactos culturales quedaron anclados dentro de una jerarquía inevitable (Shohat y Stam, 2002): ya que todo lo relacionado con lo indígena quedó históricamente desfavorecido en la oposición civilizado/salvaje, su propuesta es descalificada; como lo son sus saberes, desfavorecidos también en la oposición binaria ciencia/superstición. De este modo, el modelo unitario del Estado se legitima “sobre cualquier otra forma de conocer, erigiéndose como la única forma válida, objetiva y universal de conocimiento, como patrón de civilización, desarrollo, progreso y modernidad a partir de los cuales se juzga a otros saberes y culturas, que, dado su grado de ‘primitividad y atraso’ deben seguir el horizonte cultural civilizatorio moderno” (Guerrero, 2016: 39).

A continuación, el artículo cita textualmente la “Sección primera” de la Constitución Quiteña de 1812, que establecía el carácter unitario, indivisible y autónomo que se arrogaba ese nascente estado. Este pasaje concluye con la siguiente afirmación:

‘Para Siempre’ dice esta Constitución aprobada por el Congreso presidido por el Ilmo. José Cuero y Cayzedo. ‘Sin que nadie, por ningún motivo ni pretexto, pueda separarse de él’, según el texto aprobado por el vicepresidente Marqués de Selva Alegre y tantos otros, cuya lista no es posible incluir debido al espacio limitado de esta nota.

En este enunciado resalta la mención a “José Cuero y Cayzedo”, “Marqués de Selva Alegre” y otros, como una reiteración del atavismo que, en el discurso de la sociedad blanco-mestiza, traza una línea directa entre los próceres que conforman la hagiografía⁴⁰⁷ patria y el modelo unitario de Estado. Por ello, esta es una reiteración de la caracterización del indígena como transgresor de la herencia que

407 Biografía excesivamente elogiosa (RAE, 2018).

constituye a la sociedad blanco-mestiza; lo que además le presenta como una amenaza para la institucionalidad moderna por ser un sujeto “otro, improductivo, pre-moderno, incapaz de contribuir al desarrollo nacional [y estar] fuertemente asociado con el pasado y con el deterioro” (Pallares, 1999: 166).

El artículo menciona a continuación:

El Estado ecuatoriano, desde cuando se hallaba en el vientre materno de la historia fue destinado para ser unitario. Cuando nació, primero como parte de la Gran Colombia; luego, cuando comenzó a vivir por él mismo, sus estatutos constitucionales recogieron la voluntad de los representantes del pueblo, quienes –una y otra vez– al referirse al Estado, a la nación, a la República, decidieron que sea uno, indivisible, unitario. Si recorremos, dando saltos, las constituciones de 1830, 1835, 1852, 1897; la liberal de 1906, la de 1929; la de 1945, la de 1946, hallaremos la misma voluntad. Y la Constitución actual y vigente dispone: Art. 1.- El Ecuador es un Estado soberano, independiente, democrático y “Unitario”.

La mención al “vientre materno de la historia” es una reiteración del sentido establecido en el titular. Aquí se profundiza en la metáfora tomada de la biología, en la que la historia aparece como el vientre materno y el Estado Nación, como su hijo. Así se enfatiza la idea de que el modelo unitario de Estado fue predestinado por la misma historia como un punto de llegada. En esa misma línea se enumeran los significantes “Estado”, “nación” y “república”; en una “perfecta articulación teleológica del discurso mito-historiográfico (...) en el que todo el pasado ocurrido dentro de las fronteras nacionales fue incluido en un relato de origen dotado de coherencia y fuerza dramática” (Pérez, 2003: 292). Este sentido se refuerza con la enumeración de nueve textos constitucionales, como una prueba de la constancia del modelo unitario de Estado. A esto contribuye también la cita textual del primer artículo de la Constitución vigente a la fecha, con énfasis tipográfico sobre la palabra “unitario”.

Por ello, la propuesta indígena de Estado plurinacional es presentada una vez más como una aberración, como un elemento que se opone al diseño natural que discursivamente se atribuye al Estado, a la nación y a la república. Este fundamento biológico tiene una relación cercana con la diferencia colonial que históricamente fundamentaba una supuesta superioridad del español frente a los pueblos indígenas; que asumió a la raza “como el principal elemento constitutivo, fundante, de las relaciones de dominación que la conquista imponía, (...) y se convirtió en el primer criterio fundamental para la distribución de la población mundial en rangos, lugares y roles en la estructura de poder de la nueva sociedad” (Quijano, 2000: 202). Entonces, si el modelo unitario, que perpetuaba la exclusión de los pueblos y nacionalidades indígenas, tenía un fundamento natural; también eran naturales la exclusión, la dominación y la jerarquización; por las cuales los indígenas resultaban impedidos de proponer alternativas a la concepción de Estado.

El artículo afirma a continuación:

Causa tristeza verificar que hay ecuatorianos que pretenden colocar en crisis la tradición sagrada de la patria: en lugar de cohesionar la unidad en estas horas de pena y de pobreza, buscan dispersarla y, a lo mejor, hasta destruirla.

Este enunciado alude a la “tristeza”, que es una cualidad “que ocasiona pesadumbre o melancolía” (RAE, 2018); de inmediato se refiere a los indígenas mediante el gentilicio “ecuatorianos”, por lo que



les caracteriza como pertenecientes al Ecuador, es decir, como parte de un solo grupo junto a la sociedad blanco-mestiza; si bien esto equivaldría a una representación eufórica, que les incluye en el endogrupo; en el contexto y frente a las demandas de los indígenas se inserta, más bien, en el discurso del mestizaje, que “invitaba a todos a ser parte de la nacionalidad, [pero] negaba las especificidades culturales de los no blancos. Si bien se reconocía que los indígenas eran parte de la nación, en especial por su pasado glorioso, se los representaba como individuos totalmente explotados e incivilizados en el presente” (De la Torre & Hollenstein, 2010: 11).

A continuación, el enunciado señala la pretensión de los indígenas de “colocar en crisis la tradición sagrada de la patria”. La palabra crisis refiere a un “cambio profundo y de consecuencias importantes en un proceso o una situación, o en la manera en que estos son apreciados” (RAE, 2018). De este modo, la propuesta indígena es entendida como la intención, y por ello un peligro, de provocar un cambio profundo en la forma en una “tradición sagrada”. Esta afirmación se alinea con las anteriores referencias al carácter materno que se asignó a la historia mediante el adjetivo “sagrado”, que califica a un objeto “digno de veneración por su carácter divino o por estar relacionado con la divinidad” (RAE, 2018).

Sin embargo, el sentido que este artículo da a la tradición, la coloca en el plano de una “tradición inventada”; es decir, “una serie de prácticas regidas habitualmente por unas normas aceptadas explícita o tácitamente y por un ritual de naturaleza simbólica, que tratan de inculcar a partir de su reiteración constante determinados valores y normas de comportamiento, lo que automáticamente implica un vínculo con el pasado” (Hobsbawn, 2001: 203). De esto se desprende que al colocar al modelo unitario de Estado como objetivo sagrado de la historia, los indígenas, por cuestionar ese sentido devienen en ser profanos y resultan opuestos a los valores y normas de comportamiento que constituyen a esta comunidad, de la que se les reconoce como miembros.

En relación con esta “tradición sagrada”, se indica a continuación que los indígenas buscan “dispersarla y, a lo mejor, hasta destruirla”. El verbo “dispersar” indica la acción de “separar y diseminar lo que estaba o solía estar reunido” (RAE, 2018); mientras que el verbo “destruir” indica “reducir a pedazos o a cenizas algo material, u ocasionarle un grave daño” (RAE, 2018). Mediante estos verbos, la crisis en el Estado unitario, cuya responsabilidad se atribuyó a los indígenas, aparece además como una amenaza de un grave daño que lo reduciría a pedazos y terminaría por separar algo que había sido predestinado a estar reunido.

Esta oposición binaria entre lo sagrado y lo profano ubica a la estructura administrativa de la sociedad blanco-mestiza como heredera de “una realidad absoluta, lo sagrado, que trasciende este mundo, pero que se manifiesta en él y, por eso mismo, lo santifica y lo hace real” (Eliade, 125: 1981). Esto otorga a la patria, a la república y al Estado-nación una veneración religiosa: “la traducción a la vida civil de los modelos impuestos por el catolicismo. Se exige el equivalente laico de la santidad o intentos nobles en esa dirección” (Monsiváis, 2000: 79). Por lo mismo, la propuesta indígena queda anclada en una jerarquía inevitable (Shohat y Stam, 2002) que le hace inferior a esa herencia santificada de la que participa la sociedad blanco-mestiza; pero además, se enfatiza su caracterización como amenaza y como profanadora de una herencia sacra.

El editorial concluye “Pero está bien que se discuta este tema, para que –al fin de la discusión– quede en claro, y otra vez para siempre, que el Ecuador es y será unitario e indivisible, porque así fue en-

gendrado y así creció desde el propio vientre materno”. Mediante esta expresión, el artículo cancela el debate con respecto al carácter unitario del Estado, pues resalta que, “al fin de la discusión”, quedará claro “para siempre” que esta es la forma de administración política predestinada por la historia.

En síntesis, este artículo de opinión encauza la lectura de todos los hechos ocurridos en el territorio del actual Ecuador como hitos que determinaron la constitución del Estado unitario, como si éste fuera un producto de una predestinación. Para el efecto, caracteriza a este modelo de estado como hijo natural de la historia; y además traza vectores entre los héroes de la hagiografía patria y la sociedad blanco-mestiza ecuatoriana.

De este modo, si bien los indígenas son caracterizados como parte del endogrupo al reconocerles como “ecuatorianos”, su diferencia cultural es subsumida en la homogeneidad mestiza y su propuesta de Estado plurinacional es vista como una transgresión del modelo natural de administración política propuesto por la historia. Se presenta además como una amenaza y una profanación de una herencia que es tenida por sagrada. Así, se prolonga una jerarquización binaria por la que los indígenas aparecen como inferiores por su incapacidad de comprender y someterse al modelo naturalizado de la institucionalidad moderna.

Representación y etnofagia⁴⁰⁸: los indígenas como pasado glorioso

Imagen N° 16 Las etnias indígenas



Fuente: Diario El Comercio

408 Ciencia que estudia y describe los pueblos y sus culturas (RAE, 2018).

El editorial se titula “Las etnias indígenas”. En el primer párrafo menciona:

La nación ecuatoriana, mayoritariamente mestiza, es el resultado de la fusión española e indígena, realizada a través de casi cinco siglos, y de los aportes de las migraciones que han llegado de diferentes partes del mundo. La constituyen también las etnias indígenas, con las cuales tiene indestructibles nexos de sangre y cultura porque son la matriz de la nación mestiza.

Esta alusión al mestizaje se inserta en un discurso que, “si bien invitaba a todos a ser parte de la nacionalidad, negaba las especificidades culturales de los no blancos. Si bien se reconocía que los indígenas eran parte de la nación, en especial por su pasado glorioso, se los representaba como individuos totalmente explotados e incivilizados en el presente” (De la Torre & Hollenstein, 2010: 11).

Este discurso se hace evidente con la afirmación “la constituyen también etnias indígenas”; pues el verbo constituir, definido como “formar, componer, ser” (RAE, 2018); da cuenta de que estas son incluidas en el endogrupo representado por el significante “nación ecuatoriana”. Esta inclusión cobra fuerza al mencionar que entre la sociedad blanco-mestiza y las “etnias indígenas” hay “indestructibles nexos de sangre y cultura porque también son la matriz de la nación mestiza”. La palabra “matriz” define a una “entidad principal, generadora de otras” (RAE, 2018); por lo que se refiere al “pasado glorioso” con el que se relacionaba a los pueblos indígenas.

Sin embargo, esta inclusión corresponde al discurso etnicista que, “al tiempo que ensalzaba la diversidad étnica, rechazaba la acción concertada de los indios con otras clases o grupos subordinados no indígenas y, apoyándose en una peculiar concepción del colonialismo, repudiaba la ‘revolución a la occidental’, lo que en la práctica terminaba siendo una renuncia a toda rebelión contra el sistema” (Díaz-Polanco, 2005: 162). Entonces, mientras la diversidad de las “etnias indígenas” enriquece la herencia de la identidad blanco-mestiza como un elemento que corresponde al pasado, las propuestas económicas y políticas de estos pueblos son inadmisibles.

A continuación, el artículo menciona:

En un proceso espontáneo y natural, como ha sido la historia de la formación de las diversas naciones, afrontando los mismos acontecimientos afortunados o desgraciados, ha venido formándose una nueva cultura, que no reniega de las fuentes que la originan y alimentan, pero que tiene sus propios elementos que unifican e identifican al pueblo ecuatoriano.

El adjetivo “espontáneo” se define como “voluntario o de impulso propio”; mientras que el adjetivo “natural” se dice de una cosa “que se produce por las solas fuerzas de la naturaleza, como contrapuesto a sobrenatural o milagroso” (RAE, 2018). Al ligar a estos dos adjetivos con la conformación de las diversas naciones, estas aparecen “como comunidades tan ‘naturales’ que no necesitan otra definición que la propia reivindicación” (Hobsbawn, 2001: 214).

Así, se presenta a una “nueva cultura” como si fuera heredera de aquella “matriz” que se identifica en las “etnias indígenas”; sin embargo, en este contexto, “‘nuevo’ tiene el sentido invariable de ‘sucesor’ o de ‘heredero’ de algo ya desaparecido. Lo ‘nuevo’ y lo ‘viejo’ están alineados diacrónicamente, y el primero aparece invocar siempre una ambigua venia de los muertos” (Anderson, 1991: 260). Por ello, la inclusión de los pueblos y nacionalidades indígenas en la comunidad nacional se hace en calidad de

“desaparecido”, como un valor histórico o anacrónico, útil para vigorizar la identidad nacional; pero impedido de participar en la administración del Estado: su pertenencia al pasado hace posible su inclusión en la nación en calidad de “venia de los muertos”.

El texto continúa:

El hecho de que un 10% de la población ecuatoriana sea indígena no justifica que podamos pensar en instituir ficticiamente más de diez nacionalidades sobre el territorio ecuatoriano. Se dice irresponsablemente que el 40% de la población del Ecuador es indígena. Basta señalar que aproximadamente el 55% de los ecuatorianos viven en la Costa, para comprobar la falsedad absoluta de tal información. En el 45% restante hay que incluir a la población de casi todas las ciudades de la Sierra, la Región Amazónica y Galápagos, donde la población es mayoritariamente mestiza, al igual que en la Costa. La verdad es que el 80% de los ecuatorianos somos mestizos, con fuertes raíces indígenas.

Este fragmento presenta varias cifras sobre el porcentaje de ecuatorianos que se reconocen como indígenas, en atención a que “la credibilidad y objetividad de las noticias se realza retóricamente con el uso frecuente de cifras y estadísticas” (Van Dijk, 2005: 53). Estas cifras están orientadas a minimizar la presencia de los pueblos y nacionalidades indígenas en el Ecuador para sostener que no se “justifica”, es decir, que no se “prueba con razones convincentes” (RAE, 2018) la necesidad de “instituir ficticiamente más de diez nacionalidades sobre el territorio ecuatoriano”. La palabra “ficticio” tiene dos acepciones: “fingido, imaginario, falso”; y, “convencional, que resulta de una convención” (RAE, 2018). En cualquiera de las dos acepciones, el uso de esta palabra da cuenta de que el reconocimiento de las 10 nacionalidades indígenas no tiene un asidero material que lo sustente, sino que sería imaginario o resultaría solo de una convención. Por ello, el sentido de esta palabra es una reiteración del intento de minimizar la presencia de los pueblos indígenas que previamente se había mencionado a partir del uso de cifras.

Al respecto, es necesario tomar en cuenta que el manejo de cifras y datos exige cuidado y precisión, es decir, no solo implica verificar fuentes, sino, también evitar al máximo posible la manipulación en pro de asegurar la veracidad de los datos difundidos.

Ya que la propuesta indígena de Estado plurinacional reclamaba “una conciencia y aspiración del reconocimiento de la diversidad cultural y étnica del país” (López, 1993: 23); esta minimización de la presencia de los pueblos y nacionalidades indígenas en el Ecuador da lugar a una negación de su diversidad cultural que los subsume en el discurso del mestizaje. El enunciado “la verdad es que el 80% de los ecuatorianos somos mestizos con fuertes raíces indígenas” se presenta como consecuencia de este razonamiento y también como una reiteración de los nexos que ubican a la sociedad blanco-mestiza como heredera del “pasado glorioso” que se atribuye a esos pueblos.

El artículo continúa:

¿Por qué exagerar los factores que nos desunen en lugar de fortalecer aquellos que nos desintegran? La cultura de la nación ecuatoriana ha recibido poderosos y ricos aportes de las culturas indígenas, al extremo que, en muchos casos, no se distingue dónde comienza la una y dónde terminan las otras. Así en lo relacionado con las costumbres, tradiciones y valores. En la sangre de

la nación mestiza ecuatoriana hay un gran torrente de sangre indígena que nos marca y define de modo indeleble.

En este párrafo se constata una reiteración de que, hacia 1998 Ecuador ingresaba a un modelo multicultural que reconoce cierta diversidad, pero en la que esta es “regulada más que incorporada, definiendo límites y jurisdicciones muy específicos” (Cervone, 2009: 205). Las menciones a los “poderosos y ricos aportes de las culturas indígenas”; y al modo indeleble en que en la nación mestiza se define, a partir de “un gran torrente de sangre indígena” son muestras de un modelo etnófago que “se lleva adelante mientras el poder manifiesta respeto o indiferencia frente a la diversidad, o incluso mientras exalta los valores indígenas” (Díaz-Polanco, 2005: 161). Desde esta perspectiva, enunciativamente se defienden los valores étnicos, mientras “el poder y recursos se distribuyen de manera desigual entre estos distintos grupos, [y la] diversidad étnica, racial y de género llegan a establecer elementos de estratificación social” (Cervone, 2009: 200).

Se menciona a continuación:

Los mestizos, indios, negros, amarillos y blancos amamos con la misma intensidad el mar, las cordilleras y nevados, los ríos, selvas e islas de nuestras cuatro regiones naturales. Tanto mestizos como indígenas profesamos mayoritariamente el cristianismo y hablamos en español. Todos unidos hemos escrito nuestra historia, luchando por la dignidad del Ecuador y de su pueblo.

Esta alusión a los elementos “mar, cordilleras y nevados, los ríos, selvas e islas de nuestras cuatro regiones naturales”, se presenta como una reivindicación de la geografía, como elemento unificador de la nación. Esta idea que, si bien en la antigüedad dio un sustento cohesionador a pueblos en torno a una supuesta “tierra prometida”; ya en la nación moderna había sido cuestionada enfáticamente:

¿Se puede decir, sin embargo, como lo creen ciertos partidos, que los límites de una nación están escritos sobre el mapa y que esta nación tiene el derecho de apropiarse lo que sea necesario para redondear ciertos contornos, para alcanzar tal montaña, tal río, a los cuales atribuye una especie de facultad delimitadora a priori? No conozco doctrina más arbitraria ni más funesta. Con ella se justifican todas las violencias. Y desde luego, ¿son las montañas o bien son los ríos los que forman esas pretendidas fronteras naturales? Es indisputable que las montañas separan, pero los ríos, más bien, reúnen. Y además todas las montañas no podrían dividir a los estados ¿Cuáles son aquellas que separan y cuáles aquellas que unen? (Renán, 1882: 10).

La afirmación de que “tanto mestizos como indígenas profesamos mayoritariamente el cristianismo” hace referencia a la religión como elemento cohesionador de la nación; lo cual, si bien habría sido un fundamento en pueblos que tenían una religión de Estado; también fue cuestionado desde los albores de las repúblicas occidentales: “la religión no podría tampoco ofrecer una base suficiente para el establecimiento de una nacionalidad moderna. En el origen, la religión mantenía la existencia misma del grupo social. El grupo social era una extensión de la familia” (Renán, 1882: 9).

El artículo afirma que los mestizos y los indígenas de forma mayoritaria hablan “en español”. A partir de esta mención, el artículo propone a la lengua como un fundamento de la cohesión social. Esta es una idea que, si bien estuvo presente en la conformación de varios pueblos; posteriormente fue desechada en el debate sobre la constitución del Estado-nación; al mencionar que “la lengua invita a reu-

nirse; no fuerza a ello. Los Estados Unidos e Inglaterra, América española y España hablan la misma lengua y no forman una sola nación” (Renán, 1882: 8).

Sobre la consideración de la lengua española como un elemento cohesionador por ser la que habla la mayoría de ecuatorianos, resalta además que las herramientas de recopilación de datos, para determinar el porcentaje de hispanohablantes, “pueden estar sujetas a subestimación debido a la poca apertura de determinadas comunidades y a la poca disposición a considerarse como indígena en determinados contextos sociales. Además, la pregunta sobre la lengua corre el riesgo de subestimar el porcentaje de la población indígena, debido a que su cálculo no incluye a las comunidades indígenas que ya no hablan su lengua de origen” (Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, 2007: 9).

Este párrafo concluye con la afirmación: “todos unidos hemos escrito nuestra historia, luchando por la dignidad del Ecuador y de su pueblo”. El pronombre indefinido “todos” alude a un sujeto “nosotros” que está “sobrentendido” (RAE, 2018). El verbo pronominal “unidos” se dice de cosas que “antes separadas y distintas se juntan en una persona” (RAE, 2018); por lo que reitera la constitución unitaria del pronombre personal nosotros. A este sujeto unitario se le atribuye la acción de escribir una historia “nuestra” y de luchar por “la dignidad del Ecuador y de su pueblo”. De este modo, se reitera en la inclusión de los pueblos y nacionalidades indígenas dentro del colectivo nosotros de la nacionalidad ecuatoriana, mediante el sacrificio de su diversidad cultural.

El artículo continúa:

En lugar de sembrar semillas de dispersión, instituyendo en la Constitución naciones que no existen, debemos congregarnos para trabajar por el bienestar de todas las regiones y las etnias, respetando la individualidad de cada persona y las tradiciones, costumbres, creencias y valores de las diferentes etnias indígenas y otros grupos humanos que integran la nación ecuatoriana. Recordemos que las nacionalidades son excluyentes y que por lo tanto tienden a la dispersión. Constituidas las naciones, su siguiente paso es transformarse en estados.

La preposición “en lugar de” significa “al contrario de, o lejos de” (RAE, 2018); y antecede a la acción “sembrar semillas de dispersión”. Por ello, esta construcción gramatical afirma que los pueblos y nacionalidades indígenas, mediante su propuesta de Estado plurinacional están provocando “dispersión”, es decir, “separar y diseminar lo que solía estar reunido” (RAE, 2018). A partir de esta afirmación, se enfatiza la caracterización del indígena como una amenaza para la estabilidad del Estado. Menciona además que la propuesta indígena pretende instituir “en la Constitución naciones que no existen”. En esta expresión se establece que los pueblos y nacionalidades indígenas no son “reales y verdaderos” (RAE, 2018). Esto determina dos cosas: la primera reitera la caracterización de amenaza que se asigna a la propuesta indígena; y, la segunda niega la existencia de estos pueblos; lo que enfatiza en que estos pueblos son valiosos en tanto son procesados por el discurso de la sociedad blanco-mestiza como un pasado glorioso; pero que les invisibiliza en la actualidad.

Ante esta lectura de las propuestas indígenas, el artículo propone trabajar por el bienestar de las regiones y las etnias; en una reiteración del modelo multicultural, “como un término político que presupone un acto de reconocimiento de la diversidad que supuestamente apunta a prácticas políticas y redistributivas más incluyentes” (Cervone, 2009: 200).

En síntesis, este artículo se inserta en el modelo multicultural que elogia las diferencias de los pueblos y nacionalidades indígenas; pero que las despoja de sus sentidos a fin de subsumirlas en la identidad de la nación ecuatoriana. Por ello, estos pueblos son incluidos en la sociedad en calidad de “pasado glorioso”, que dota a la identidad blanco-mestiza de una herencia rica; pero sus inquietudes y sus propuestas de administración política y económica son rechazadas por caracterizarlas como una amenaza.

En este texto se encuentran varias estrategias que pretenden minimizar la presencia de los pueblos y nacionalidades indígenas en el Ecuador; al punto de que sea posible la negación de su existencia. De este modo, se enfatiza que toda su riqueza cultural pertenece al pasado y que necesariamente debe ser reemplazado por lo nuevo, que es como a sí mismo se presenta la homogeneidad de la nacionalidad ecuatoriana. Por ello, en este modelo la diversidad, más que incluida, es regulada pues los límites y las jurisdicciones que le competen, quedan estrictamente determinados por el discurso oficial.

Justicia indígena en medios de comunicación.

A continuación se realiza el análisis de las representaciones mediáticas difundidas respecto a diversos sucesos en los que se aplicó un proceso de evaluación para determinar la existencia de determinadas infracciones alrededor del sistema de justicia indígena. El primer caso abordado está relacionado con “Las brujas de Calhuasig”, sucedido antes del reconocimiento, por parte de los instrumentos legales y constitucionales ecuatorianos de la existencia y aplicación de la justicia indígena; luego, se da paso a un caso sucedido después de la aprobación de la Constitución de 2008, en la que pueblos y nacionalidades indígenas logran el reconocimiento de varios derechos históricamente demandados.

Caso: “Las brujas de Calhuasig”

En 1996, en la comunidad de Calhuasig Grande, perteneciente a la Parroquia Quisapincha del Cantón Ambato, provincia de Tungurahua, los habitantes indígenas aplicaron, bajo los parámetros de justicia y cosmovisión indígena⁴⁰⁹, un castigo a dos mujeres ambateñas acusadas de hacer brujería a varias personas de la comunidad, hecho que llamó la atención tanto a los medios de comunicación como a la opinión pública.

A continuación se procederá a analizar tres piezas comunicacionales generadas en torno a este tema: las dos primeras son artículos de prensa escrita; de estos, el primero fue difundido por el diario El Comercio, y, el segundo por la revista Vistazo; la tercera pieza comunicacional es un reportaje del programa La Televisión, grabado en la localidad de Calhuasig el mismo día que las mujeres fueron castigadas por la comunidad.

A través del análisis crítico del discurso, se busca establecer qué tipo de representaciones e imaginarios se generaron y difundieron en los medios de comunicación, en torno a los sistemas de justicia indígena y su aplicación.

409 Son tres los preceptos bajo los cuales se guía la cosmovisión de pueblos y nacionalidades indígenas: ama llulla (no mentir), ama shua (no robar) y ama quella (no ser ocioso).

Imagen N° 17

La justicia con mano propia no se detiene



Diario El Comercio del 19 de Julio de 1996

El Comercio

El 19 de julio de 1996, diario El Comercio difundió el artículo titulado “La justicia con mano propia no se detiene”, enunciado que hace referencia a un tipo de justicia específico, en la que se impone a alguien, una medida o castigo que se considera merecido, sin que esta sanción forme parte del accionar de la justicia ordinaria, por lo que la frase “justicia con mano propia” lleva intrínseca la connotación de estar por fuera de la ley; medidas de castigo que “no se detienen”, lo que supone un ininterrumpido ejercicio de esta otra justicia; sin nombrar a quien la ejerce.

El artículo relata la situación de cuatro personas pertenecientes a la comunidad de Calhuasig que se encuentran postradas y enfermas: “la enfermedad, según ellos, provino de la hechicería de las brujas detenidas hasta ahora por los comuneros” (El Comercio, 19/07/1996). La nota prosigue indicando que según el presidente de la Corporación de Organizaciones Campesinas Indígenas de Quisapincha, José Antonio Pomboza, “unas cuarenta personas de Calhuasig Grande habían fallecido en circunstancias similares, motivo por el cual decidimos terminar con este problema: las brujas tienen que ser castigadas con nuestras propias manos” (El Comercio, (19/07/1996).

En este párrafo, el uso de los términos “hechicería” y “brujas”, junto con las referencias que afirman que la condición de enfermedad de las personas de Calhuasig, “para ellos” es causada por estas prácticas, estas referencias configuran connotativamente la idea del indígena supersticioso, creyente en prácticas no probadas ni científicas como la “brujería⁴¹⁰” y/o “hechicería⁴¹¹”.

410 “Conjunto de prácticas mágicas o supersticiosas que ejercen los brujos y las brujas” (RAE, 2018).

411 “Acto supersticioso de hechizar” (RAE, 2018).



Representarlos como crédulos de la magia y hechizos, se cimenta en el imaginario que desde la época colonial se estructuró sobre los pueblos y nacionalidades indígenas de todo el continente, con la respectiva carga disfórica que significa; ya que este tipo de prácticas, acorde a “todos los catecismos y manuales católicos de la época” (Lara, 2012: 21), además, estaban relacionadas con el demonio, es en esta correspondencia en donde radicaba “lo peligroso de la superstición, la idolatría y la adivinación” (Lara, 2012: 21).

Este imaginario, “se extiende a los campos del ser y del saber, así la deshumanización y trato de no existencia de algunos grupos se impone a través del posicionamiento del eurocentrismo y occidentalismo como modelos únicos del conocimiento (Walsh, 2011: 30), en este sentido, descartan por completo a indígenas y otros grupos socioculturales como intelectuales y productores del conocimiento, ciencia, ritualidad, filosofía, etc.; activando además la imagen disfórica, que los caracteriza como primitivos, salvajes y bárbaros.

Históricamente puede observarse que el imaginario de la barbarie es una construcción colectiva, en gran medida sugerida por la fantasía, el etnocentrismo, los libros, los medios de comunicación y el Estado. Por lo general, lejos de ser imparcial es valorativo e inferiorizador, ya que el bárbaro representa el opuesto a un “nosotros” colocado en la posición de superioridad y hegemonía. En América los prejuicios adheridos y contruidos sobre la imagen del Otro-indio han contribuido a la cristalización de un imaginario racista, que hasta ahora desafía cualquier intento global de transformación de las relaciones, apelando al respeto a la multiculturalidad (Barabas, 2000: 10).

Acto seguido, el texto de la nota describe las frías condiciones climáticas y lo complicado del acceso a Calhuasig, adjetivando a “esta comunidad” como “abandonada por el tiempo y las autoridades” (El Comercio, 19/07/1996); esta mención, caracteriza denotativamente a esta población bajo una condición de “abandono⁴¹²”, por parte del “tiempo” y “las autoridades”, lo que implica, representarla como pueblo estancado y colectividad descuidada por el Estado, es decir en condición de segregación socio-espacial.

Luego se describe que aproximadamente tres mil campesinos indígenas de tres comunidades se encontraban reunidos durante 5 días, a la espera de que las supuestas hechiceras sean castigadas acorde a sus reglamentos: “azotadas por un cabestro, bañadas con agua fría y ortiga”, penitencia que anularía “las denominadas magias negras” (El Comercio, 19/07/1996).

Esta mención narra el interés de los pobladores de las comunidades colindantes respecto a la pena impuesta por parte de los líderes comunitarios a las dos mujeres. Juzgamiento que desde la cosmovisión de pueblos y nacionalidades indígenas, debe realizarse frente a todas las personas pertenecientes al grupo, debido que su presencia, adjudica a estas acciones legitimidad social, ritual y material (Guerrero A, 2000; Guerrero X, 2013; Llasag, 2010). Así mismo, los castigos aplicados como los azotes, ortigamiento, baño con agua helada, etc., constituyen, acorde a sus tradiciones y principios culturales, formas rituales de devolver el equilibrio quebrantado en el mundo indígena⁴¹³, pues se considera que: cuando una persona comete un delito es debido a que ha experimentado un desequilibrio espiritual, motivo por el cual, acorde a la cosmovisión indígena, la aplicación de estos castigos “tiene la finalidad de volver a la armonía y paz a la persona acusada, así como también al resto de la comunidad” (Llasag, 2010: 79).

412 “Descuidar una persona sus intereses y sus obligaciones” (Miño, 2014: 2).

413 Marcelo Pastuña, ex Presidente de la comunidad de Quilotoa en la provincia de Cotopaxi, explica que “con el agua se purifica, la ortiga y las piedras es para que se arrepientan, para que piensen de donde somos, de la sangre que venimos y que somos indígenas, de lo más antepasados y el respeto que llevábamos” (Pastuña, 2013 en: Guerrero, 2013: 118).

Posteriormente se detalla los artículos encontrados en posesión de las dos mujeres, que a criterio de los líderes indígenas, constituyen evidencias de sus fechorías: “seis libros que contienen más de cuatro mil nombres de personas (lista negra), dos figuras pequeñas de Cristo, ocho velas rosadas, dos imágenes de la virgen de Baños, varios interiores tanto de hombres como de mujeres y tierras de colores” (El Comercio, 19/07/1996). Artículos relacionados con prácticas de brujería y ocultismo⁴¹⁴ que son calificados por los indígenas como “instrumentos de maldad”. Este relato refuerza connotativamente la representación antes realizada de los indígenas como supersticiosos.

Inmediatamente se describe la situación de aislamiento y el sitio de permanencia de las acusadas: “en un pequeño cuarto de barro están encerradas en espera de que el candado de la puerta sea abierto y salir en libertad”; y se indica que una de ellas realizó declaraciones en las que negó, “con lágrimas en los ojos”, tanto las acusaciones de los campesinos respecto a ser brujas, como la pertenencia de los libros encontrados⁴¹⁵. No obstante, los dirigentes indígenas de la comunidad exigían que se las declare culpables y que se les obligue a decir los nombres de quienes colaboraron con ellas entregándoles fotos y nombres a ser colocados en las “listas negras”. “Según ellas no han sido maltratadas físicamente, pero constantemente reciben amenazas de muerte, sin embargo los indígenas les brindan comida” (El Comercio, 19/07/1996).

En estos enunciados, al describir los posibles castigos considerados para las mujeres detenidas: el azote con cabestro, el baño en agua fría, la utilización de ortiga, así como el que se mantenga a las mujeres encerradas, se les exija declararse culpables, y constantemente se les amenace de muerte, connotativamente coloca a la justicia indígena como un equivalente de prácticas atroces, inhumanas y salvajes. Es decir, el diario El Comercio “no menciona una de las partes esenciales para poder entender el contexto de la noticia, la capacidad legalmente reconocida que tiene la autoridad indígena para dirimir casos como lo acontecido dentro de su jurisdicción” (Armijos & Bautista, 2005: 172).

Este medio de comunicación, a través de una selección específica de términos, realiza un ejercicio léxico que evidencia un lugar determinado de enunciación (Van Dijk, 2001), con la aprobación de las formas de aplicación de justicia ordinaria, frente a la desaprobación descalificadora de las formas inherentes a pueblos y nacionalidades indígenas (Armijos & Bautista, 2005; Guerrero, 2010; Llasag, 2010).

Adicionalmente se informa que los comuneros estiman la existencia de 20 brujos únicamente en la ciudad de Ambato, solicitándole al gobernador de Tungurahua⁴¹⁶ y a la Policía “que se haga cargo de la investigación y detención de esta clase de estafadores”. Esta es la primera ocasión que se referencia a este tema como delito de estafa⁴¹⁷, lo que implica un perjuicio causado. Así mismo, al solicitar el accionar del Gobernador y la Policía, se evidencia una aceptación y reconocimiento, por parte de los indígenas, respecto a la justicia ordinaria, lo que a su vez indica que su actuar no se realiza en detrimento de la misma, sino frente a la ineficacia de la misma.

414 “Conjunto de conocimientos y prácticas mágicas y misteriosas, con las que se pretende penetrar y dominar los secretos de la naturaleza” (RAE, 2018).

415 “No somos culpables de que estén enfermos los cuatro campesinos” (El Comercio, 19/07/1996).

416 Aníbal Nieto.

417 “Delito consistente en provocar un perjuicio patrimonial a alguien mediante engaño y con ánimo de lucro” (RAE, 2018)..

A continuación, se señala que la desconfianza en la aplicación de la justicia ordinaria se generó debido a que en el año de 1993 “fueron detenidos tres presuntos brujos, pero las autoridades les dejaron en libertad”, esta mención evidencia nuevamente la aceptación por parte de los indígenas de la justicia ordinaria, y la falta de amparo y acción, que esta les representa, motivo por el que ellos ya “no confían en las autoridades” (El Comercio, 19/07/1996). Esta referencia indica que los indígenas aplican su justicia propia no por ir en contra de la justicia ordinaria, sino porque consideran que ésta les resulta ineficaz.

Finalmente el artículo menciona que el destino de las detenidas está en las manos de 21 jefes de comunas, que se encuentran reunidos para decidir su castigo, lo que comprueba que la sanción a aplicar a las mujeres acusadas, no fue decidida de forma arbitraria, sino por un consenso de los líderes representantes de la comunidad, quienes son indígenas que se han destacado en determinados aspectos personales, profesionales y comunitarios, motivo por el cual cuentan con la aprobación social de la colectividad y sus decisiones poseen legitimidad.

En síntesis, en este artículo se encuentran elementos informativos respecto a los indígenas sin una caracterización objetiva de sus formas de justicia, tampoco se referencia los fundamentos que la vuelven legítima y aplicable dentro del mundo indígena, por lo que se desarrolla un ejercicio de descontextualización de una práctica cultural ancestral de pueblos y nacionalidades indígenas que se mantiene vigente y viva, tendiendo a la desinformación y al tratamiento espectacularizante de este tipo de prácticas, sin reconocerlas como parte de la cosmovisión indígena y por ende sin reconocer la pluriculturalidad existente en el país.

Sobre este mismo suceso, la revista Vistazo en su edición del día 26 de julio de 1996 publica un artículo que tituló “Las brujas de Calhuasig Grande”, que se analizará a continuación:

Revista Vistazo

Imagen N° 18
Las Brujas del Calhuasig Grande



Imagen N° 19



Justicia primitiva
Fuente: Revista Vistazo

El artículo comienza describiendo las condiciones geográficas, climáticas y de acceso de la comunidad, “ahí a más de 3.200 metros de altura, en el techo del mundo, a las puertas del cielo, los comuneros decidieron tomar justicia por mano propia” (Revista Vistazo, 26/07/1996), esta mención al igual que el artículo del diario El Comercio utiliza el coloquialismo “justicia por mano propia”, mismo que como se explicó anteriormente, refiere a formas alternativas de ejercer justicia (CNDH, 2002).

Continúa explicando que el representante de la comunidad, José Antonio Pomboza, “justifica la acción [el castigo a las acusadas] contando que hace tres años denunciaron y entregaron a las autoridades a un brujo acusado de fraude, pero salió libre al otro día sin sanción”, motivo por el cual consideran que la justicia ordinaria “está favorecida para los que tienen dinero, para el sector indígena no hay justicia”, esta mención denotativamente refiere a una inconformidad de parte de los indígenas con el sistema de justicia ordinaria, mismo que a su parecer está sesgado y “favorecida para los que tienen dinero”. Acto seguido relata la situación de enfermedad de personas indígenas, condición supuestamente generada debido a que sus nombres se encontraban escritos en el “Libro de San Gonzalo⁴¹⁸”, encontrado en el lugar de residencia de las imputadas: Ambato.

418 San Gonzalo es un santo cuya imagen se encuentra en las afueras de una iglesia de Ambato, su imagen es ambivalente en el sentido de que es capaz de causar el bien y el mal (Guerrero, 200: 475)..

En este libro, además de la lista de nombres de los indígenas que iban a ser afectados por el maleficio, también se encontraron leyendas: “Ana María Vaca siempre vivirás peleando con tu marido hasta sepárate, 120 mil sucres; Jorge Chico vivirás mal y terminarás en la cárcel, 255 mil sucres; Erika Andrade nunca vivirás feliz 390 mil sucres; Trinidad Cazihuano enférmate y muérete infeliz, 345 mil sucres”. Inclusive se encontró el nombre del gobernador de la provincia de Tungurahua “por quien alguien habría pagado 789 mil sucres para hacerle daño” (Revista Vistazo, 27/07/1996). A estos registros se sumaron las denuncias de varias personas de la comunidad, quienes afirmaron que se les exigía el pago de grandes sumas de dinero para ser borrados de aquellos libros. Frente a estas declaraciones, las acusadas manifestaron:

Nosotras no practicamos brujería para eso vayan a ver a la familia Camala que es por la vía a Baños, vayan y vean la casa que tienen, carros del año. Todos los nombres que están en el libro no son reales, los inventamos algunos y junto a ellos ponemos los mensajes para que se asusten más. El brujo nos trae el nombre, lo anotamos junto a la cantidad de dinero y él nos dice el precio que tenemos que poner (...). Si no me entiende, más claro, es una estafa. El me trae el nombre de la gente que va atender y luego él mismo le trae las personas para que paguen (Revista Vistazo, 27/07/1996).

Estas declaraciones muestran la aceptación de las mujeres respecto a ser estafadoras, no brujas. Así como su modo de operar para lograr el fraude. Afirmaciones que cambian su consideración de “brujas” a estafadoras. No obstante, la justicia indígena también contempla sanciones a personas que hayan cometido contravenciones como adulterio, robo, injuria y estafa (De Souza Santos, 2012).

En la justicia indígena se analiza caso por caso, tratando de encontrar la “mejor solución”, la más “justa”, la más adecuada para el caso concreto, ponderando y sopesando los valores que están en juego. Algunas veces también se utilizan casos resueltos en el pasado para resolver un caso en el presente. En la justicia indígena pesan mucho las circunstancias, el contexto del caso (Aranda & Wiener, 2009:32).

La nota informa que el presidente de la comunidad denunció a los medios de comunicación la existencia de cuarenta casos de indígenas fallecidos por las presuntas brujerías, y que varios de los nombres de las personas enfermas y fallecidas estaban “en el libro de San Gonzalo”, un elemento material y simbólico que infunde temor en los indígenas, lo que connotativamente los configura como guiados por la superstición y no la racionalidad.

Posteriormente, el artículo señala que dos de las personas enfermas, después de ser chequeadas por un médico general, presentaron cuadros crónicos avanzados de tuberculosis, lo que “hace pensar que una grave epidemia está diezmando a esta población”, sin embargo, los indígenas pertenecientes a la misma, “le siguen echando la culpa a los brujos y en su desesperación piden la devolución de los dineros ingenuamente entregados”. Mención que denotativamente configura a los indígenas como irracionales, ingenuos y supersticiosos, puesto que no reconocen la ciencia médica y se inclinan a creer en la brujería.

La misma nota presenta el subtítulo: “Justicia Primitiva”, titular en el que el término “primitiva” se encuentra en relación directa con la administración de justicia indígena, ejercicio léxico que le adjetiva como “rudimentaria y elemental” (RAE, 2018). Esta calificación, coloca en posición de inferioridad a la administración de justicia indígena, ya que no toma en cuenta que esta se aplica en relación a un

sistema jurídico culturalmente propio y ancestral de cada uno de los pueblos y nacionalidades indígenas; lo que, por una parte atenta contra el respeto a la pluriculturalidad reconocida en la Constitución de la República del Ecuador, y, por otra parte los representa como primitivos y elementales.

Acto seguido, el texto señala: “Ningún asesinato en la Mana tiene perdón, peor olvido. Cuando los detenidos estaban siendo trasladados entre Quevedo y Latacunga la multitud se abalanzó sobre los supuestos antisociales, los apalearon y les prendieron fuego ‘con los lamanenses nadie se mete, sentenció un líder de ese cantón de la provincia de Cotopaxi” (Revista Vistazo, 26/07/1996).

Enunciado que ubica el sitio donde sucedieron los incidentes de castigo ejecutado por la comunidad y narra, desde un plano descriptivo el accionar de los indígenas, refiriéndose a las acciones emprendidas por los líderes comuneros como prácticas bárbaras. Sin embargo, si se toma en cuenta que el delito de “asesinato” por el cual las personas de la comunidad reaccionaron implica “matar a alguien con alevosía, ensañamiento o por una recompensa” (RAE, 2018), esta manera de narrar la nota diluye la gravedad del hecho que provoca la reacción indígena, y, enfatiza el sentido discursivo prevalente, en el que se adjudica a la justicia indígena la característica de extrema, primitiva, bárbara y arbitraria. Desde esta perspectiva:

La justicia indígena es una suerte de legado ancestral y bárbaro que ha permanecido estático por siglos sin recibir la influencia civilizadora del verdadero Derecho, el Derecho occidental. Este estereotipo es absolutamente falso: la justicia indígena se transforma permanentemente en relación constante con el Derecho ordinario y el Derecho internacional, tiene un objetivo reparatorio y un claro sentido de debido proceso (Grijalva, 2012: 575).

Sobre este tema, Andrés Guerrero complementa:

(...) son actos encuadrados en procesos en los cuales las instituciones comunales o campesinas asumen funciones de vigilancia y justicia. Su apreciación es que la organización jurídico-política campesina se fortalece con dichos actos: se substituye, ignora y contrapone al Estado. Sin embargo, en la práctica, son las modalidades de justicia estatal las que inspiran sus acciones y suelen ser tan arbitrarias y violentas como las que acostumbran los cuerpos de policía (Guerrero, 2000: 473).

En síntesis, el ejercicio semántico-léxico de este artículo caracteriza a la administración de justicia indígena como primitiva, elemental, extrema, bárbara y arbitraria, opuesta a la justicia ordinaria, adjetivación que la coloca en condición de inferioridad. Con la respectiva configuración de quienes la ejercen como irracionales, ingenuos, supersticiosos y retrasados, puesto que no reconocen la ciencia médica y se inclinan a creer en prácticas de brujería. Así mismo, se evidencia en este artículo un lugar de enunciación privilegiado: los medios de comunicación como una de las élites simbólicas y materiales de la sociedad (Van Dijk, 2001), discurso que valida y perpetua el enfoque privilegiado de la clase hegemónica de la sociedad.

De ahí que, abordar temas relacionados con la justicia indígena exige un marco de respeto, en concordancia a la cosmovisión de los pueblos y nacionalidades indígenas y los mandatos constitucionales.

Programa La Televisión

No solamente la prensa escrita se hizo eco de los sucesos acontecidos en Calhuasig Grande, varios noticieros y programas televisivos de distintos canales enviaron sus equipos de reporteros al sitio, para la cobertura y trasmisión del desarrollo de los hechos que implicaron el castigo de dos mujeres acusadas de brujería. De esas coberturas sobresale una nota elaborada por el programa “La Televisión”, que al igual que los reportajes escritos del diario El Comercio, y la revista Vistazo, empieza explicando la ubicación geográfica de la comunidad, así como las condiciones climatológicas de la misma:

El pequeño caserío de Calhuasig se encuentra a 3 horas de la ciudad de Ambato, provincia de Tungurahua. El mal tiempo de los últimos días había deteriorado enormemente el camino de tierra que conecta al caserío con la ciudad.

Por la mañana los comuneros de la zona se empeñaban en ayudar a los 4x4 a sortear los estrechos y resbaladizos linderos que conduelan a los visitantes (autoridades, policías, periodistas) hacia el paradero de las hermanas Heredia, dos presuntas hechiceras quienes serían juzgadas tras ser acusadas de embrujar y estafar a cientos de indígenas de la zona. Además este encuentro les serviría a los indígenas de la remota zona de Tungurahua para hacer conocer al país sobre su marginación y su pobreza.

Enunciado que describe la situación agreste del lugar, menciona el nombre y parentesco de las presuntas hechiceras: “las hermanas Heredia” y referencia las condiciones materiales de existencia de la comunidad, señalando que “este encuentro les serviría a los indígenas de la remota zona de Tungurahua para hacer conocer al país sobre su marginación y su pobreza”, adjudicándole con ello características de marginalidad⁴¹⁹ y pobreza⁴²⁰, lo que socioeconómica y socialmente, ubica a Calhuasig Grande en abandono por parte del Estado.

El reportaje continúa:

Provenientes de 23 comunidades de la zona llegaron más de 3.000 personas (la gran mayoría a pie) para congregarse en la plaza central de Calhuasig. Allí esperaban mientras los representantes de sus cabildos se reunían a puerta cerrada para decidir, en nombre de la comunidad, el destino de las dos personas que habían perjudicado a su gente.

Mención que indica la asistencia de indígenas pertenecientes a diferentes comunidades a la plaza de Calhuasig, lo que da cuenta de la forma de proceder de la comunidad en este tipo de casos y visibiliza su nivel organizativo. Luego, el reportaje continúa:

A pesar del frío de 3 grados centígrados, los ánimos en la plaza se iban caldeando. Los comuneros exigían justicia por parte de las autoridades, y si no la conseguían, amenazaban con hacerla cum-

419 “Dicho de una persona o de un grupo: No integrado en la sociedad” (RAE, 2018).

420 “Necesitado, que no tiene lo necesario para vivir” (RAE, 2018).

plir con sus propias manos, a sus propios modos. Entre ellos primaba un sentimiento de indignación e ira. Dos mujeres habían engañado a los indígenas, haciéndoles creer que poseían poderes para evitar los males que ya estaban predestinados para ellos.

Expresiones que referencian la baja temperatura del clima de Calhuasig en contraposición con los ánimos caldeados de los comuneros que “pedían imperiosamente” (RAE, 2018) justicia a las autoridades y que “amenazaban con hacerla cumplir” acorde a sus propios parámetros socioculturales y ancestrales de aplicación de justicia, petición que estaba acompañada de “un sentimiento de indignación e ira” debido al engaño de las dos mujeres “haciéndoles creer que poseían poderes para evitar los males que ya estaban predestinados para ellos”.

Esta narración evidencia el enfado vehemente por parte de los comuneros de Calhuasig y de sus alrededores, debido a la artimaña masiva de las acusadas. Acción que los representa como ingenuos y fáciles de engañar, acorde al imaginario del indígena vigente desde la época de la hacienda, en el que mayordomos y administradores mentían y se aprovechaban del desconocimiento de los indígenas (Guerrero, 1983).

A continuación se expone el criterio del Dr. Raúl Mideros, antropólogo e investigador en salud y religiosidad popular de la zona, quien en relación con lo acontecido, asevera tener “pruebas suficientes para afirmar que se trata de una mafia que engaña y estafa a la gente”:

‘Hay estafa. Me parece una estafa que se viene arrastrando desde hace años, una estafa que no ha tenido la debida sanción por parte de las autoridades competentes⁴²¹. Tomemos en cuenta que estos hechos tienen como antecedentes hechos como los de la comunidad Salasaca en 1993⁴²², donde también reaccionó en contra de la estafa de que eran objeto por parte de estos falsificadores de creencias religiosas’ dijo el Dr. Mideros.

El programa La Televisión, a diferencia de los artículos de El Comercio y Vistazo, acude al criterio de un especialista, el Dr. Mideros, un investigador blanco-mestizo, experto en temas de antropología y religiosidad popular, más no de justicia indígena, temas radicalmente distintos. Lo que evidencia un un ejercicio de ventriloquía (Guerrero, 2000), puesto que quien proporciona criterio no es una persona indígena. Su postura adjetiva a este tipo de acciones con términos delictivos como “mafia⁴²³”, “engaño⁴²⁴”, “estafa⁴²⁵”, con la particularidad de una inapropiada ejecución de justicia ordinaria por parte de las autoridades competentes.

Inmediatamente se menciona el modus operandi de las hermanas Heredia:

421 Esta mención vuelve a enfatizar el hecho de que no ha existido la apropiada atención de la justicia ordinaria así como de las autoridades que la representan para solucionar los problemas que se suscitan en estas comunidades de la serranía ecuatoriana.

422 Mención que da cuenta de un antecedente, es decir, una práctica con algunos episodios.

423 Cualquier organización clandestina de criminales (RAE, 2018).

424 Falta de verdad en lo que se dice, hace, cree, piensa o discurre (RAE, 2018).

425 Delito consistente en provocar un perjuicio patrimonial a alguien mediante engaño y con ánimo de lucro (RAE, 2018)

Las falsas hechiceras (mestizas de otra zona) tenían un curandero que era su contacto dentro de la comunidad. Él les avisaba sobre la gente que se encontraba enferma o débil, ellas anotaban los maleficios en un cuaderno. El contacto les avisaba a las víctimas que constaban en una lista de maleficios. Para salir de ella y librarse de sus males - atribuidos a la brujería - las víctimas debían pagar fuertes sumas a las hechiceras. 'Aníbal Nieto... maldito... te dejo pagadas mismas negras por 380.000 sucres', 'Estela Aguilar... quiero que te enfermes gravemente por maldita... 480.000 sucres'. Estas fueron algunas de las frases y falsos conjuros que se encontraron en el cuaderno de hechizos de las acusadas.

El reportaje continúa narrando:

Pero las personas débiles y enfermas no estaban embrujadas, sino afectadas por la tuberculosis, la enfermedad de la pobreza. El centro médico más cercano carece de medicamentos adecuados para tratar la tuberculosis. Los indígenas no tienen dinero suficiente para pagar las medicinas que deberían tomar. Entonces, si no existe una política de estado para erradicar el mal, poco sirve concienciar a los pobladores afectados.

Un médico del centro de salud nos comentó a cerca de la necesidad de concienciar a la población de que el problema no radica en la brujería o los hechizos, sino por una infección bacteriana, causante de la Tuberculosis pulmonar.

Menciones que por una parte vuelven a asignar la característica de supersticiosos e ingenuos a los pobladores indígenas de Calhuasig; y por otra parte, refiere a la precariedad en la que viven debido a la inexistencia de una política pública para erradicar este mal.

La construcción y difusión de mensajes y contenidos comunicacionales que no promueven el reconocimiento positivo de las prácticas culturales de las poblaciones originarias, repercute en el ejercicio comunicacional que lo emite, de múltiples formas. De ahí que, en la actualidad, se vuelve trascendental conocer y evitar la difusión de contenidos que contengan prejuicios negativos y racistas para reducir el impacto que estos puedan tener en la vida pública de las personas. Recordemos que la imputación de estigmas puede, incluso, privar el derecho a una persona a acceder a un trabajo.

Posteriormente el reportaje expone que los dirigentes de la comunidad solicitaron al Gobernador de Tungurahua, como requisito para entregar a las acusadas a la policía, lo siguiente:

Garantizar la vida de los dirigentes; que el gobierno se comprometiera a atender a los enfermos de Quisapincha, Ambatillo y Pasa, comunidades de la zona, solicitar la pena máxima por asesinato a las acusadas y que su sentencia sea de por vida, y no dejar salir a las hechiceras hasta que sean capturados los demás brujos, curanderos y demás intermediarios de la banda.

Estas solicitudes evidencian la demanda de garantías para la integridad de sus líderes, y también atención estatal a la comunidad en ámbitos específicos como son la salud y la impartición de justicia. Así como la solicitud de que la pena impuesta a las mujeres acusadas "sea de por vida", demanda que si bien no fue aceptada por las autoridades judiciales y administrativas blanco-mestizas, es negociada al punto de acordar "castigar a las mujeres por la ley de la comunidad antes de entregarlas a las autoridades policiales".

Esta aceptación de las autoridades blanco-mestizas, de que el castigo determinado para las mujeres acusadas se ejecute acorde a los parámetros materiales, simbólicos, sociales y culturales de la administración de justicia indígena, sentó un precedente judicial y social ya que ese año, las estructuras judiciales administrativas estatales aceptaron y reconocieron la legalidad de la aplicación de la justicia indígena.

Una vez que las negociaciones entre líderes y autoridades terminaron, el reportaje narra el tipo de castigo que las acusadas recibieron:

Eran ya las 4:30 de la tarde y el frío calaba en los huesos. Los cabestros eran templados, los manojo de ortiga estaban listos, la ira y la niebla comenzaban a cubrir el ambiente, mientras que al igual que en una escena medieval de quema de brujas, las hermanas Heredia fueron sacadas de su encierro hasta llegar a la mitad de la plaza. Los campesinos reclamaban enérgicamente que el dinero ganado con sus manos limpias había sido robado por ellas. Antes del castigo, una de las acusadas declaró que ‘daban el nombre (de una víctima) y así les pagaban 350.000, y se repartían el dinero, mitad ellas, mitad el curandero.

(...) Se les obligó a quitarse la ropa soportando el frío intenso hasta quedar en ropa interior. El silencio de las autoridades policiales y civiles era testigo de esta apropiación de la justicia por mano propia. Las mujeres fueron latigueadas, dejándoles marcas en la piel, después de los latigazos vino la ortiga, que hombres y mujeres furiosos les agitaban sobre el cuerpo, mientras las brujas suplicaban piedad.

En esta narración se indica denotativamente que las prácticas de justicia indígena tienen las mismas características de “una escena medieval de quema de brujas”, es decir, como un suceso de la Edad Media, lo que presenta a la práctica realizada como retrógrada. Luego, se describe el castigo impuesto que hizo que “las brujas” imploren misericordia. Acciones que presentan a los comuneros de Calhuasig y sus dirigentes como colectivos violentos e iracundos, sin enfatizar en el ritual y lo que implica en la cosmovisión andina este tipo de castigos.

En general, los contenidos comunicacionales que no toman en cuenta los saberes, tradiciones, formas de convivencia e historia de pueblos originarios, promueven el irrespeto hacia las culturas, así como a sus sistemas organizativos, cosmovisión, particularidades culturales, lingüística incluidos en la justicia indígena.

En el relato de los sucesos también se incluyeron testimonios de personas como el gobernador de la provincia de Tungurahua, quien en relación al castigo aplicado por los indígenas señalaba “lo que sucedió no fue un circo, sino la demostración de la sed de justicia de un pueblo enfurecido y estafado”, mención que niega que este ritual sea un espectáculo, y justifica esta actuación debido al clamor de justicia de una comunidad irritada y estafada.

El reportaje presenta la opinión del párroco de la localidad: “lo que ellos van a hacer ahora es dar una lección. La cuestión no es, como se decía antes, que ellos son ignorantes; hay gente muy capaz en las comunidades, muy pensante, pero ellos tienen otra forma de pensar, otra forma de ser”. Estas expresiones constituyen un reconocimiento de que las prácticas indígenas no se estructuran bajo la arbitra-

riedad, sino que por el contrario, son formas propias de su cultura, de su forma de ser, de su cosmovisión y su ethos⁴²⁶.

Inmediatamente se indica que el intendente de policía y el gobernador firmaron una carta comprometiéndose a cumplir con las exigencias de los líderes indígenas; y que las dos mujeres acusadas, después de haber recibido el castigo indígena, viajarían a Ambato para enfrentarse con la justicia ordinaria.

El programa “La Televisión”, a diferencia de las notas periodísticas elaboradas por diario El Comercio y revista Vistazo, expone en su relato el criterio de un investigador, lo que aporta al reportaje, no obstante, todavía deja de lado la explicación del contexto sociocultural andino, que permita entender la visión y cosmovisión indígena y el porqué de su accionar.

La cobertura periodística de este suceso, en los medios de comunicación referenciados evidencia una extensa descripción narrativa respecto a las condiciones climáticas y de existencia de la comunidad de Calhuasig, relato que los referencia como una comunidad en estado de abandono estatal, estancada en el tiempo, supersticiosa, ingenua, fácil de engañar, salvaje y primitiva. Referencias acorde al imaginario colectivo históricamente estructurado sobre los pueblos y nacionalidades indígenas en la sociedad ecuatoriana.

Los contenidos que no generan procesos de diálogo, posicionan sentidos y significados que repercuten, de diferentes maneras, en las poblaciones originarias.

Estos productos periodísticos se elaboraron en 1996, época en la que a pesar del protagonismo social y político que el movimiento indígena había ganado, no solo para la prensa nacional, sino para la sociedad ecuatoriana en conjunto, temáticas como la aplicación de la justicia indígena seguían siendo materia desconocida.

Así, la administración de justicia indígena seguía en la ilegalidad y el no reconocimiento constitucional, a pesar de ello, para la coyuntura del año 1996, el movimiento indígena luchaba por el reconocimiento de la plurinacionalidad, proyecto político dentro del cual, la justicia indígena se constituyó como uno de sus principales pilares.

Caso: Orlado Quishpe, La Cocha

En la comunidad La Cocha - Zumbahua, provincia de Cotopaxi, se suscitó el homicidio de Marco Olivo en una fiesta, luego de que Orlando Quishpe y sus amigos tuvieran una riña con él. “Olivo fue asesinado a golpes y luego ahorcado con una correa en el parque central de la parroquia el 9 de mayo a las 20:00” (EC. 19.05.2010: 5).

Según Segundo Latacunga⁴²⁷ 24 comunidades fueron convocadas para la investigación, y, por decisión comunitaria, luego de una votación, se señaló a Orlando Quishpe como el responsable directo de la muerte de Marco Olivo. Al respecto, se decidió “hacer justicia indígena como lo hacían nuestros ancestros” (Entrevista a Segundo Latacunga en Guerrero, 2013: 37-38).

426 “Conjunto de rasgos y modos de comportamiento que conforman el carácter o la identidad de una persona o una comunidad” (RAE, 2018)

427 Para ese entonces Presidente de la comunidad Ponce Quilotoa..

Dado que la prensa ya había hecho eco de los acontecimientos:

Los dirigentes en esta asamblea pidieron a los medios de comunicación que digan la verdad sobre la justicia indígena, que tomen las fotos y pidan las entrevistas que sean necesarias para que se vea objetivamente el hecho. Que no sean vistos negativamente por la sociedad y que se respete más de 500 años de mantener este tipo de administración (Guerrero⁴²⁸, 2013: 38).

Esta afirmación muestra la solicitud de respeto y representación objetiva, por parte de los líderes indígenas, hacia su cultura y administración, lo que constituye una crítica hacia “la manera en que se demoniza a la justicia indígena, en especial en el ámbito político-mediático, como justicia salvaje, como justicia bárbara” (Do Santos, 2012: 23).

La sanción a Orlando Quishpe fue dar una vuelta, desnudo, a la plaza cargado un quintal de tierra; Disculparse con los familiares de Marco Antonio Olivo y con los miembros de la asamblea; recibir un baño de agua fría con ortiga por el lapso de 40 minutos; permanecer amarrado en medio de palos para que los dirigentes lo aconsejen mientras recibía azotes; realizar trabajo comunitario, vigilado por los 24 dirigentes de las comunidades, por 5 años; y, dar a la madre de Marcelo Olivo, como indemnización, la cantidad de 1.750 dólares (Guerrero, 2013: 39). Castigo que fue ejecutado al pie de la letra.

Sin embargo, el Fiscal General de la Nación de ese entonces, Washington Pesantes, abrió dos procesos legales: uno para determinar responsabilidades y culpabilidades en torno del asesinato de Marcelo Olivo; y, otro para detener a los líderes comunitarios que habían aplicado una condena ejecutada bajo los parámetros de la administración de justicia indígena, aduciendo que ellos secuestraron a Orlando Quishpe.

Así, Orlando Quishpe, después de haber recibido el castigo de su comunidad, se entregó a la justicia ordinaria y fue trasladado posteriormente a Quito, “estuvo detenido un año en el ex Penal García Moreno, lo declararon culpable pero lo que parece que se olvidaron, tanto la Fiscalía como la Presidencia, es que ninguna persona puede ser juzgada dos veces por el mismo delito. Así que quedó en libertad” (Guerrero, 2013: 40). Esto tomando en cuenta que el sistema de administración de justicia indígena fue reconocido y ratificado en la Constitución del 2008, misma que:

Reconoce a los sistemas jurídicos indígenas o de administración de justicia indígena en el mismo nivel que la justicia ordinaria. Ello, porque la plurinacionalidad parte de que no existen culturas superiores ni inferiores; en consecuencia tampoco existen sistemas jurídicos superiores e inferiores (Llasag, 2010: 84).

En cuanto a los líderes indígenas:

Después de ocho días, a las seis y media de la mañana, estaba llegando a Zumbahua y de ahí nos llevaron a nosotros también, al tesorero y a mí. Nos llevaron agentes del GIR y del GOE. Nos llevaron a la PJ de Latacunga en donde nos hicieron un chequeo médico. De ahí nos llevaron a Quito hasta

428 Autor de la tesis titulada “Radio documental de la mitificación de la justicia indígena en los medios de comunicación: El caso de Orlando Quishpe en diario El Comercio y Ultimas Noticias” (2013).

la PJ, donde se llegó un helicóptero para llevarnos. Con ese trato yo le puse más ñeque, y si me llevan, que me lleven. Me apoyó todo el movimiento indígena y con mi abogado y bajo lo que me ampara la Constitución salí en libertad (Entrevista a Ricardo Chaluisa⁴²⁹, en: Guerrero, 2013: 40).

Este suceso evidencia que, a pesar de la legitimidad constitucional que la administración de justicia indígena había alcanzado hasta el momento, “ese reconocimiento constitucional, desde la práctica del derecho ordinario, de los organismos del Estado e incluso académicos y juristas tenía un criterio y práctica deslegitimadora en contra de la justicia indígena” (Llasag, 2010: 93), pretensión enmarcada en lo que para ese entonces era una oposición al proyecto de Estado plurinacional que el movimiento indígena gestaba desde la década de los ochenta.

A continuación se procede a realizar el análisis de productos comunicacionales en medios impresos, que realizaron la cobertura de este hecho.

La Cosecha de Montecristi

Imagen N° 20

La cosecha de Montecristi



Fuente: El Comercio, 22/05/2010

429 Ex Presidente de la comunidad La Cocha, provincia de Cotopaxi.

“La cosecha de Montecristi”, es el titular de este editorial y hace referencia al conjunto de resultados de la Constitución aprobada el año 2008 en la ciudad de Montecristi.

El editorial describe:

Cuatro hombres semidesnudos colgados de las manos, suspendidos uno junto a otro en forma de carrusel, frente a una turba que clama justicia. En qué se diferencia eso del trato al que han sido sometidos sospechosos, culpables e inocentes en los calabozos de los cuerpos de seguridad.

¿Por qué esto último si se reprocha y lo otro se silencia? Cualquiera sea la fuente ideológica o cultural ese trato inhumano no es más que tortura, lo fue en Abu Ghraib o en Uruguay o en Chile o en Argentina (El Comercio, 22/05/2010).

Este escrito relata el trato otorgado a “cuatro hombres” frente a “una turba que clama justicia”, narración que expone violencia y crueldad en las prácticas de justicia indígena. Inmediatamente el editorial indaga sobre la diferencia entre la forma de tratar a los sospechosos en la provincia de Cotopaxi, y el trato al que han “sido sometidos sospechosos, culpables e inocentes en los calabozos de los cuerpos de seguridad”, e interroga: “¿Por qué esto último si se reprocha y lo otro se silencia?”. Pregunta que valora dos formas de justicia: lo sucedido con los cuatro hombres en Cotopaxi y las formas de castigo en los calabozos de los cuerpos de seguridad, como algo cruel; luego inquiere en el motivo de que únicamente la segunda práctica es censurada y la primera aceptada, si, a su criterio, independientemente de “la fuente ideológica⁴³⁰ o cultural⁴³¹”, el “trato inhumano” que los acusados han recibido por parte de la comunidad, es una “tortura”.

Esta expresión, a nivel discursivo, asigna al sistema de administración de justicia indígena la característica de ser “una tortura”. Es decir, de ser una actividad que “causa grave dolor físico o psicológico infligido a alguien, con métodos y utensilios diversos” (RAE, 2018).

Inmediatamente y acorde a lo mencionado, el editorial equipara denotativamente los métodos de impartición de justicia indígena, con los casos de delitos de lesa humanidad cometidos durante las dictaduras en Argentina, Chile y Uruguay, así como también los abusos inhumanos cometidos en la prisión de Abu Ghraib en Irak. Al respecto:

Lo sucedido en Irak, desde principios del 2003, sacudió al mundo. Se pudo visibilizar como la CIA (agencia gubernamental de EE.UU.) y militares de ese país se tomaron las cárceles iraquíes para torturar a sus prisioneros. Los métodos utilizados eran diversos: electricidad a las extremidades y genitales, constantes maltratos físicos, violaciones, colocar excrementos en la cara de los detenidos y otros. Esto lo hicieron con el fin de humillar. Por otro lado, lo que sucedió en las dictaduras militares latinoamericanas y especialmente en Uruguay, Chile y Argentina fue atroz. En este período fueron detenidos hombres y mujeres que no compartían la misma ideología de los gobernantes y donde el pueblo fue sometido al miedo para mantener el régimen (Guerrero, 2013: 65-66).

430 “Pertenciente o relativo a la ideología” (RAE, 2018).

431 “Pertenciente o relativo a la cultura” (RAE, 2018).



Posteriormente el editorial continúa indagando: “¿por qué ha de ser distinto en La Cocha, Zumbahua? Ah, es que es la justicia indígena”, frase que responde irónicamente su interrogante.

(...) Comparar a la justicia indígena con esas prácticas es un craso error. La justicia indígena no pretende torturar, tampoco su objetivo es humillar a los acusados, y menos mantener un régimen mediante el miedo. (...) Imprecisiones como estas hacen que el resto de la sociedad, no conocedora de los cánones de la administración de la justicia indígena, se opongan a ella y se cree un ambiente de racismo hacia estos pueblos (Guerrero, 2013: 65-66).

El editorial acota: “Fiscalía y gobierno tardaron en romper el silencio y no pudieron intervenir, en tanto, en no pocos afloró el racismo”, mención que establece la demora e imposibilidad de acción de dos instituciones estatales en pronunciarse al respecto, a través de la que se determina, sobre los hechos suscitados, en una indeterminada proporción de la población surgió la “Exacerbación del sentido racial de un grupo étnico que suele motivar la discriminación o persecución de otro u otros con los que convive” (RAE, 2018).

A continuación el texto del editorial acota:

Pero es tiempo de debatir y de actuar. En el artículo 5 de la Declaración Universal de los Derechos Humanos (ONU, 1948) se establece: nadie será sometido a torturas ni a penas o tratos crueles, inhumanos o degradantes. El artículo 2: todo individuo tiene derecho a la vida y el 7: Todos son iguales ante la ley (El Comercio, 22/05/2010).

Esta mención invita a discutir y a actuar sobre el tema, y recurre a varios artículos de la Declaración Universal de los Derechos Humanos, para evidenciar la prohibición de torturas, penas, tratos crueles, inhumanos o degradantes, acorde a esta normativa de la justicia ordinaria, para posteriormente establecer un contraste con lo estipulado en la Constitución del 2008, específicamente la concesión a las comunidades indígenas de jurisdicción, acto que a sus criterio “creo así un cuasi Estado, una ley paralela” (El Comercio, 22/05/2010).

Este ejercicio léxico que califica a la concesión constitucional de jurisdicción a los pueblos y nacionalidades indígenas como el punto de inicio para la creación de un “cuasi Estado” y “una ley paralela”, connotativamente caracteriza a este sistema de administración, y al proyecto de plurinacionalidad como separatista, y, se evidencia la concepción implícita del editorialista de imposibilidad de diálogo entre la justicia indígena y la ordinaria.

Sobre lo anterior es muy importante tener en cuenta que el Estado ecuatoriano en su constitución reconoce los derechos inherentes a pueblos y nacionalidades indígenas, así como también la existencia y aplicación de sus inherentes sistemas de justicia, en su artículo 171 determina:

Las autoridades de las comunidades, pueblos y nacionalidades indígenas ejercerán funciones jurisdiccionales, con base en sus tradiciones ancestrales y su derecho propio, dentro de su ámbito territorial con garantía de participación y decisión de las mujeres que no sean contrarios a la Constitución y a los derechos humanos reconocidos en los instrumentos internacionales.

El Estado garantizará que las decisiones de la jurisdicción indígena sean respetadas por las instituciones y autoridades públicas. Dichas instituciones estarán sujetas al control de constitucionalidad.

dad. La ley establecerá los mecanismos de cooperación y coordinación entre la jurisdicción indígena y la jurisdicción ordinaria (Constitución de la República del Ecuador, 2008: 63)

Además el Ecuador reconoce tratados internacionales relativos al respeto del ejercicio de los derechos de pueblos y nacionalidades indígenas, entre estos tratados se encuentra la ratificación del convenio 169 con la OIT⁴³², mismo que en su Art. 9 referente a la administración de justicia indígena señala:

1. En la medida en que ello sea compatible con el sistema jurídico nacional y con los derechos humanos internacionalmente reconocidos, deberán respetarse los métodos a los que los pueblos interesados recurren tradicionalmente para la represión de los delitos cometidos por sus miembros.
2. Las autoridades y los tribunales llamados a pronunciarse sobre cuestiones penales deberán tener en cuenta las costumbres de dichos pueblos en la materia (OIT, 2014:32)

El editorial continúa: “para preservar el cauce jurídico urge reglamentar el derecho consuetudinario⁴³³, sus formas de castigo y límite”, frase que propone limitar y reglamentar a la justicia indígena, teniendo como referencia connotativa a la justicia ordinaria, este ejercicio léxico si bien no establece una inferiorización explícita de la justicia indígena, la limita a los procedimientos y parámetros de la justicia ordinaria.

Este escrito finaliza señalando: “De lo contrario lo gestado en Montecristi solo habrá servido como abono para más racismo y para una exclusión mayor del pueblo indígena” (El Comercio, 22/05/2010). Mención que condiciona los límites y reglamentos a la justicia indígena, para que los derechos alcanzados en la Constitución del 2008 en Montecristi no estén sujetos únicamente a aumentar el racismo y la exclusión de los indígenas.

Este editorial se escribe con base en una ideología hegemónica, que considera a la justicia ordinaria como única y valedera; y, por contraste, a la justicia indígena como acciones atroces e inhumanas; que critica un avance en derechos alcanzado en la Constitución del 2008, por pueblos y nacionalidades indígenas, y, que insta a colocar límites acorde a la justicia ordinaria, justificando el racismo y exclusión de este grupo debido a su forma de ejercer su justicia.

En el año 2013 se publica en el Registro Oficial la Ley Orgánica de Comunicación, cuerpo legal que contiene una legislación que determina regulaciones en torno al ejercicio comunicacional, el tratamiento informativo y la generación de contenidos, así como también mandatos referentes a la precautelación de los derechos de audiencias y comunicadores.

Esta ley generó un cambio en torno a la forma en que históricamente se elaboraban contenidos comunicacionales de toda índole, ejemplo de ello es la noticia que a continuación se presenta y que aborda el tema del sistema de justicia indígena.

432 El convenio N° 169 de la Organización Internacional del Trabajo, es un tratado internacional referente a los derechos de los pueblos y nacionalidades indígenas de toda América Latina.

433 El Derecho consuetudinario es un conjunto de costumbres, prácticas y creencias que los pueblos indígenas y las comunidades locales aceptan como normas de conducta obligatorias y que forma parte intrínseca de sus sistemas sociales y económicos y su forma de vida (Stavenhagen, 1991: 304).

Justicia indígena tiene un fin espiritual

Imagen N° 21 Justicia indígena tiene un fin espiritual



Fuente: El Comercio, 22/05/2018

Esta noticia se origina en la provincia de Chimborazo, en el año 2018. Como antetítulo se observa la palabra “INTERCULTURAL” dentro de un recuadro lila que especifica la sección del periódico en la que se encuentra el reportaje. Junto a esta palabra se lee la frase “Yachaks de Chimborazo utilizan plantas sagradas y practican rituales andinos antes de un juzgamiento, no se trata de un castigo sino de una renovación espiritual” (El Comercio, 22/05/2018). Esta frase vincula la acción de los “yachaks”⁴³⁴ en torno al uso de “plantas sagradas” para los “rituales andinos” en los cuales se deciden qué acciones se ejecutarán hacia la persona que ha incurrido en una infracción contra la comunidad, especificando que dicha sanción en sí no se trata de un “castigo” como tal, sino una “acción y efecto de renovar” lo “pertenciente o relativo a espíritu” (DRAE, 2019).

434 Acorde al “Diccionario del Español Ecuatoriano” del Ph. D. en lingüística Fernando Miño Garcés, esta palabra significa: “Miembro de una comunidad indígena que ha adquirido conocimientos transmitidos de generación a generación que le permiten, según creencias populares, realizar ritos mágico-religiosos de adivinación y conocer las plantas y sus aplicaciones curativas, médico, brujo, shaman” (Miño, 2016:685).



Debajo de esta mención aparece el título de la noticia que señala “La justicia indígena tiene un fin espiritual”, frase que confirma lo anteriormente señalado en el antetítulo, y que de forma connotativa adjudica una carga positiva a la acción de este sistema de justicia, en el sentido de que no se entiende al castigo desde el plano punitivo⁴³⁵, sino más bien se lo trata desde un plano espiritual existencial.

Es por ello según el tipo de falta cometida⁴³⁶, los líderes comunitarios⁴³⁷ deciden qué tipo de sanción se les aplicará, para con ello, restablecer tanto el equilibrio personal, como el comunitario (Lllasag, 2012).

El juzgamiento indígena que se realiza cuando un miembro de la comunidad comete una infracción no solo consiste en aplicar un castigo sino en recuperar la armonía espiritual, y reivindicar los daños, según los yachaks de Chimborazo.

En esta provincia delitos menores como violencia intrafamiliar, infidelidades o robos que ocurren en las comunidades indígenas se tratan en asambleas comunitarias. El objetivo de estos eventos es ayudar a las personas a no cometer más delitos y a la reparación de los daños a los afectados (El Comercio, 22/05/2018).

La noticia empieza especificando que la aplicación de la justicia indígena sucede cuando algún miembro de la comunidad ha cometido algún tipo de delito, quebrantando con ello la ley comunitaria. Acorde a la cosmovisión de pueblos y nacionalidades indígenas, cuando una persona incurre en una infracción o delito, es porque se encuentra influida por una mala energía o mal espíritu el Llaki.

Esta es una palabra kichwa que traducida al español significa tristeza o desgracia, acorde al ethos de la cultura andina, cuando una persona experimenta el llaki sufre un desequilibrio en su ser, lo que genera que su comportamiento cambie negativamente incurriendo en conductas e infracciones que atentan contra personas particulares o inclusive la comunidad en su totalidad. Una vez cometidas estas infracciones, que van desde temas como el adulterio o robos hasta caso crímenes de sangre, la comunidad a través de sus líderes determinan cual será el procedimiento a aplicar acorde a los parámetros propios de sus sistema de administración de justicia, para volver a la persona influida por el llaki al equilibrio personal y comunitario (De Souza & Grijalva, 2012; Guerrero, 2013; Lucas, 2000; Lllasag, 2010).

Posteriormente la noticia señala que infracciones como “violencia intrafamiliar, infidelidades o robos que ocurren en las comunidades indígenas” son resueltos en “asambleas comunitarias”, esta mención es importante dentro del cuerpo de la noticia, debido que explica explícita y denotativamente que las decisiones ejecutadas sobre personas que hayan incurrido en infracciones dentro de las comunidades indígenas, nos son arbitrarias y se toman a través del consenso comunitario.

Después la noticia explica al lector que en la provincia de Chimborazo “la Gobernación (...) inició un programa de capacitación para difundir los alcances de la justicia indígena y de la justicia ordinaria”

435 Perteneciente o relativo al castigo (DRAE, 2020).

436 Estas infracciones van desde temas como el adulterio, las calumnias, robo, robo de animales, agresiones, muertes etc.

437 Persona que por lo común son adultos mayores o personas reconocidas por actos que han sobresalido dentro y fuera de la comunidad.



(El Comercio, 22/05/2018). Acorde a lo mencionado se evidencia que la institución estatal encargada de la administración y gobierno de la provincia, ha ejecutado una acción específica para proporcionar una explicación a la población, de las distintas particularidades y alcances⁴³⁸ tanto del sistema de justicia ordinario, como del indígena.

Para continuar con la noticia Diario El Comercio acude al testimonio de Manuel Gualán, Presidente de la Organización de Brigadistas Comunitarios, quien manifiesta “Lo que hacemos en las comunidades cuando se comete un delito es lo mismo que hacían nuestros ancestros antes de que las leyes se crearan” (El Comercio, 22/05/2018). Lo mencionado caracteriza que esta forma de ejercer justicia practicada en las comunidades indígenas de Chimborazo, antecede la historia de la legislación blanco-mestiza, hecho que además de adjudicarle legitimidad y vigencia, confirma que se trata de un acto sociocultural ancestral vivo y vigente.

Sobre la agrupación que Manuel Gualán preside se explica que “(...) cuenta con la participación de 90 personas que custodian la seguridad en 64 comunidades de Columbe, en Colta. Ellos colaboran con la Policía Nacional y también participan cuando hay juzgamientos indígenas en las comunidades”. Lo mencionado por el Presidente de la Organización de Brigadistas Comunitarios, denota organización y acción comunitaria en torno al tema de la seguridad de sus habitantes y tierras, así como también gestión mancomunada con la Policía Nacional.

Sobre la aplicación en sí de la justicia indígena, este líder comunitario explica que “no se trata de castigar por castigar, sino que consiste en una armonización espiritual que permitirá a la persona ser un miembro útil en la comunidad” (El Comercio, 22/05/2018).

Continúa su testimonio mencionando: “Siempre cuando una persona que hizo algo mal, pedimos el consejo de los mayores. Hablamos con los afectados y con la persona que cometió el delito, lo que hacemos luego no es un castigo sino una purificación y una reparación” (El Comercio, 22/05/2018). El testimonio de este líder comunitario enfatiza en el hecho de la naturaleza no punitiva del castigo aplicado, además, resalta el hecho de que los líderes comunitarios acuden a las personas adultas mayores a consultarles las posibles soluciones que se pueden dar a las distintas clases de infracciones, acto que en primer lugar evidencia es estatus e importancia de estas personas dentro del grupo comunitario, y que además, legitima también la relevancia de su criterio en estas situaciones.

Antes de juzgar a las personas infractoras, “los yachaks preparan una ceremonia ritual” en la que utilizan los cuatro elementos sagrados de la cosmovisión andina: agua, fuego, tierra y aire. Además también en estos actos ceremoniales se hace uso de plantas medicinales, que se utilizan en el proceso de purificación.

Una de ellas es la ortiga, sobre su uso se explica que “esta planta es urticácea y se caracteriza por liberar una sustancia ácida que causa inflamación a la piel”, pero que acorde a los Yachaks, esta se utiliza más por sus “propiedades purificantes, (...) purifica la energía de la persona que cometió el delito y le ayuda a volver al camino correcto” (El Comercio, 22/05/2018).

438 “Significación, efecto o trascendencia de algo” (DRAE, 2020)

Fabián Cepeda, Yachak de 90 años perteneciente a la comunidad San Bernardo Alto manifiesta “nosotros creemos más en la justicia que conocemos que en la de las ciudades”, frase que hace alusión a la legitimidad que el sistema de justicia indígena posee en la vida de los habitantes de las distintas comunidades indígenas de Chimborazo, frente a la falta de confianza que la justicia “en las ciudades” representa. Menciona que se confirma cuando manifiesta que “después de la reparación de los daños a las personas afectadas, vuelven a ser miembros productivos de la comunidad”.

En esta mención se identifica, que lo que persigue la aplicación de justicia indígena es una reinserción social de la persona que incurrió en una falta contra la paz de la comunidad, que estas personas vuelvan a “ser miembros productivos de la comunidad”, esto busca la reparación a las personas afectadas por la infracción cometida, y también el retorno al equilibrio de la persona que cometió la falta, lo que al mismo tiempo devolverá la armonía a la comunidad, misma que se verá beneficiada por recuperar a un miembro del grupo, cuya labor será positiva para su familia como para la comunidad (Llasag, 2010).

Luís Vallejo, juez multicompetente de Guamote, acorde a la información proporcionada por Diario El Comercio estudió a la justicia indígena así como también la ritualidad que la rodea, sobre ello manifiesta que “la justicia indígena es eminentemente espiritual y se aplica con base a de los criterios de la cosmovisión y la tradición, sin embargo hay atribuciones que solo le competen a la justicia ordinaria” (El Comercio, 22/05/2018). Con lo mencionado, Vallejo deja claro que la competencia de la justicia indígena llega hasta un punto, en el que después la justicia ordinaria actúa.

Para finalizar la noticia, Luís Vallejo refuerza el sentido de reinserción social que la justicia indígena persigue señalando “pensamos que ser ocioso también es incorrecto y esto es lo que ocurre en la cárcel. Queremos que el infractor trabaje y se reivindique con los afectados, no perder un miembro de la comunidad”.

Adicionalmente, el reportaje presenta dos fotografías que sirven para exponer gráficamente al lector el modo ritual en que la aplicación del sistema de justicia indígena se ejerce, estos elementos gráficos aportan a explicar el proceso ritual que la aplicación de este sistema de justicia lleva intrínseco, además de apoyarse en dos textos colocados en los pies de las dos fotografías respectivamente “Los yachaks, ancianos y dirigentes de las comunidades presiden los juzgamientos” (imagen Nro.1), “La ceremonia ritual se realiza antes de un juzgamiento indígena”.

Es importante señalar también que además de estas fotografías, el reportaje presenta cuatro recuadros de texto, en los que se expone información sobre cuatro temas específicos abordados en la noticia: la capacitación que realizó la gobernación de la provincia; los brigadistas comunitarios; los delitos que son juzgados e información sobre los yachaks y su preparación para los juicios.

Imagen N° 22



Imagen N° 23



Fuente: El Comercio, 22/05/2018

Imagen N° 24



Fuente: El Comercio, 22/05/2018

El reportaje analizado evidencia un gran cambio en la manera de tratar los casos en que se ha aplicado el sistema de justicia indígena, para resolver distintos tipos de litigios o infracciones, la nota contextualiza por qué y para qué de los distintos elementos que componen este sistema de justicia, sin caracterizarlos con cargas disfóricas que coloquen a la aplicación de la justicia ordinaria por sobre la justicia indígena. La nota trata de proporcionar un entendimiento holístico a la aplicación de justicia indígena desde diferentes aristas, como por ejemplo el uso de plantas medicinales como la ortiga, y la respectiva aclaración y explicación de su forma de uso. En este sentido no representa a los indígenas como bárbaros, salvajes u otro tipo de imaginarios negativos.

Los indígenas Waorani en la conciencia nacional: Alteridad representada y significada

Se encuentra, indistintamente, estudios que referencian a huaorani o waorani, para referirse al mismo pueblo indígena. Por motivos de auto identificación, acorde a recomendación realizada por la CIDH⁴³⁹, en el presente documento, nos referiremos al pueblo “waorani” o “wao”, excepto cuando, en citas textuales, esté escrito de otra manera.

Más que otro pueblo indígena del oriente, los Huaorani contemporáneos existen no solo como un pueblo enfrentado a un nuevo cambio cataclísmico de su territorio, sino como un pueblo, conocido, principalmente por mitos falsos y distorsionados que presentan su cultura a través de los ojos de quienes tratan de convertirla y subvertirla (Whitten, 1978: 44).

Los waorani o Wao, son un pueblo indígena de foresta tropical en aislamiento voluntario, esta nacionalidad indígena del Ecuador habita en las provincias amazónicas de Orellana, Pastaza y Napo. Fueron centro de atención y opinión pública debido a dos hechos que conmocionaron: la muerte de un grupo de misioneros norteamericanos en 1956; y, la muerte de un misionero vasco y una misionera colombiana en manos de uno de los clanes más radicales Wuaorani en 1987: los Tagaeri-Taromenane⁴⁴⁰.

Como antecedente al análisis de las representaciones mediáticas de este pueblo en torno a los asesinatos de misioneros ocurridos en 1956 y 1987; cabe mencionar que la denominación de Waorani a este pueblo indígena es responsabilidad del Instituto Lingüístico de Verano⁴⁴¹ (ILV), pues, antes de la presencia de esta institución en el Ecuador, a este pueblo se lo conocía como los Aucas⁴⁴²; históricamente han ocupado los territorios comprendidos entre el río Napo y el Curaray, fueron nómadas, cazadores, recolectores y la guerra es para ellos una institución social:

La vida social Huao está hecha de ciclos de guerra y destrucción, seguidos por periodos de paz y crecimiento. La guerra destruye a los grupos familiares y aquellos que huyen de los ataques con lanzas -que suelen ser mujeres y niños- deben ocultarse durante meses y encontrar refugio en otros grupos. La paz se restablece cuando las hijas, al haber contraído matrimonios uxori-locales⁴⁴³, viven con sus madres y cuando las hermanas y hermanos, que viven en proximidad, intercambian a sus hijos en matrimonio. Hay abundancia de monos, pájaros y frutas de chonta, se multiplican las chacras de yuca, se organizan grandes fiestas y los grupos familiares se vuelven numerosos y poderosos hasta que se reinicia la guerra (Rival, 1994: 259-260).

439 CIDH, Informe No. 96/14, Petición 422-06. Admisibilidad. Pueblos Indígenas en aislamiento Tagaeri y Taromenani. Ecuador. 6 de noviembre de 2014. www.cidh.org

440 Los Tagaeri-Taromenane son un clan familiar del grupo Waorani, su nombre viene de “Tagae” (el hombre más anciano del clan), son parientes cercanos de algunos Wuaorani cristianizados, pero que a diferencia de ellos, decidieron bloquear todo tipo de contacto o vínculo alguno con cualquier grupo humano ajeno a su cultura, siendo hasta la actualidad, el único grupo en aislamiento voluntario existente en el Ecuador (Rival, 1994).

441 Es una organización perteneciente al cristianismo protestante evangélico, cuya finalidad principal es recopilar y difundir documentación sobre las lenguas menos conocidas (entre ellas la de los pueblos en aislamiento voluntario), con el propósito de traducir la Biblia a dichas lenguas para así desarrollar campañas de evangelización.

442 La palabra Auca en idioma kichwa significa salvaje, infiel o primitivo.

443 Es un término utilizado en antropología social para referirse a un sistema de convivencia postmatrimonial en el cual una pareja casada reside cerca de la parte matrilineal de la familia, en otras palabras con la madre de la esposa y sus antepasados matrilineales.



Se llegó a saber de su existencia debido a la presencia e injerencia de misioneros norteamericanos pertenecientes al ILV. “La historia del pueblo Huaorani ha estado marcada por su esfuerzo de permanecer culturalmente autónomo y dentro de espacios sociales y físicos que se han desarrollado en interrelación dialéctica” (Narváez, 1996), a pesar de ello, la intervención de la llamada “civilización” en la amazonia en voraz y desmedida búsqueda de recursos como el caucho, minerales y petróleo, ha provocado lesivos e irreversibles cambios culturales (Narváez, 1996; Rival, 1994)

1956: El Mal Salvaje

La “Operación Auca” auspiciada por el ILV y conducida por el piloto norteamericano Nathael Saint⁴⁴⁴ se puso en marcha a finales de 1955, con la intención de establecer acercamientos y vínculos de amistad con el grupo de “salvajes Aucas” para poderlos evangelizar.

Los misioneros, con el fin de establecer relaciones, sobrevolaron el territorio wao, y mediante una soga, les entregaron regalos: ollas de metal, sal o machetes; al mismo tiempo, a través de un altoparlante pronunciaban palabras en su idioma indicando que llegaban en son de paz (El Comercio, 1956; El Universo, 1956; Narváez, 1996, Rival, 1994). Finalmente los misioneros descendieron:

El encuentro tuvo lugar a principios de enero de 1956, cuando los misioneros aterrizaron en una playa del Curaray donde permanecieron unos pocos días, antes de morir atravesados por las lanzas de los Huaoranis (Rival, 1994: 259).

Este hecho suscitó el interés de la prensa nacional, que informó a los ecuatorianos sobre los sucesos a través de las notas de prensa de periódicos de alcance nacional de ese entonces: El Comercio de Quito y El Universo de Guayaquil.

“Al informar sobre los sucesos del 6 de enero de 1956 la prensa estuvo de acuerdo: los Aucas eran los asesinos más feroces de la selva amazónica, los homicidas de cinco hombres heroicos y caritativos que habían sacrificado sus vidas al servicio de Dios y la civilización” (Rival, 1994: 262). Así, del 11 al 16 de enero, ambos periódicos publicaron diariamente artículos relativos a este suceso. Algunos que se analizan a continuación:

El Universo 11.01.1956

Imagen N° 25

Misioneros y científicos extranjeros han sido masacrados por la sanguinaria tribu de los aucas de región oriental

444 Misionero evangélico bautista que fue muerto al tratar de evangelizar a grupo auca en Ecuador.



Fuente: El Universo , 11/01/1956

Esta nota informa sobre un acontecimiento: la muerte de misioneros en territorio wao, se acompaña de un mapa del Ecuador donde se indica, mediante números, la ubicación de donde se suscitaron los hechos.

El titular contrapone a “Misioneros y científicos extranjeros” frente a “la sanguinaria tribu de los Aucas de la región Oriental”, adjetivando a los primeros como evangelizadores e inclinados a la ciencia y el saber; y a los segundos como un “grupo social primitivo”, “feroz y vengativo que goza en derramar sangre” (RAE, 2018). Dos culturas opuestas, sin contextualizar o referirse a esta diversidad cultural.

Frente a estos dos grupos opuestos, a lo largo del escrito se encuentran las siguientes referencias: **Misioneros extranjeros:** “han sido masacrados”; “atravesado por una lanza”; “exponían sus vidas por amor a sus semejantes”; “educar a los jíbaros”. **Waoranis o waos:** “sanguinaria tribu”; “los jíbaros aucas son encarnizados”; “matan a todo aquel que se les acerca así sea un perro de otra comunidad”. Referencias que presentan a los misioneros extranjeros como víctimas, mártires, portadores de educación, ciencia, civilización y de la palabra de Dios, en contraste con la caracterización negativa de los waoranis, como una cultura violenta, sanguinaria, salvaje e incivilizada, que necesita ser educada; representación estereotipada y estigmatizante que concuerda con el imaginario de “barbarie y salvajismo” históricamente configurado hacia los pueblos y nacionalidades indígenas. Contraposición realizada desde una concepción hegemónica que no profundiza en las concepciones culturales de este grupo (Rival, 1994).

Los territorios inexplorados

El diario El Comercio presenta un editorial titulado “Los territorios inexplorados”.

Imagen N° 26
Los territorios inexplorados


Fuente: El Comercio, 14/01/1956

Esta nota presenta las siguientes referencias:

(...) Aquí, a poca distancia de los centros civilizados, en un pedazo de esa Amazonía tremenda e intrincada, acaba de suceder una tragedia, que indica no solamente la existencia de una zona territorial desconocida e impenetrable, ante la cual se inquieta el anhelo de misioneros, hombres de ciencia o aventureros, sino también de seres humanos extraños, ajenos, lejanos en absoluto del siglo en que vivimos, de la civilización que conocemos.

Descendientes de esos cortadores de cabezas, acerca de los cuales se han escrito tratados etnográficos y relatos dramáticos, los aucas de nuestro oriente, cuyo nombre en el habla popular ha llegado a significar pagano, salvaje, demoniaco, mantiene un régimen tribal cerrado, impermeable a toda influencia y sobre todo, hostil a cualquier acercamiento civilizado.

Esos aucas, islote sociológico en el conglomerado de tribus que pueblan las selvas amazónicas han rechazado todo intento civilizador, mantienen costumbres y conceptos de vida iguales a los que regían en la prehistoria de todos los pueblos. Y matan, han matado y matarán al hombre blanco que se les aproxime, hasta que una gradual y sabia tarea de incorporación elimine de sus inteligencias la forma selvática de sus vidas.

Por la circunscripción territorial en que viven, pertenecen políticamente al Ecuador (El Comercio, 14/01/1956).

Este enunciado presenta a la Amazonía como una zona fuera de “los centros civilizados”, “desconocida” e “impenetrable”, y a quienes habitan este territorio como “seres humanos extraños, ajenos y lejanos” a la civilización que conocemos, denominándolos con base en su origen genealógico como “descendientes de cortadores de cabezas” y como “aucas”, explica que este apelativo significa “pagano, salvaje, demoniaco”. Luego habla de ellos como un grupo tribal apartado de la influencia externa, y,

enfatisa en su actitud “hostil a cualquier acercamiento civilizado” o de rechazo a “todo intento civilizador”; comportamiento por el que los llama “islote sociológico” entre las “tribus” que pueblan la selva amazónica.

Estas referencias presentan a los waos como un grupo social primitivo, incivilizado, salvaje y hostil, que “mantienen costumbres y conceptos de vida iguales a los que regían en la prehistoria de todos los pueblos”, es decir, que conservan prácticas antiguas o retrógradas, representándoles como estancados en el tiempo, por lo que “matan, han matado y matarán al hombre blanco que se les aproxime”. Incivilización que hace que quiten la vida a cualquier persona que no sea parte de su grupo social, aseveraciones que configura una representación de los waoranis como seres violentos, incivilizados y salvajes. Al respecto,

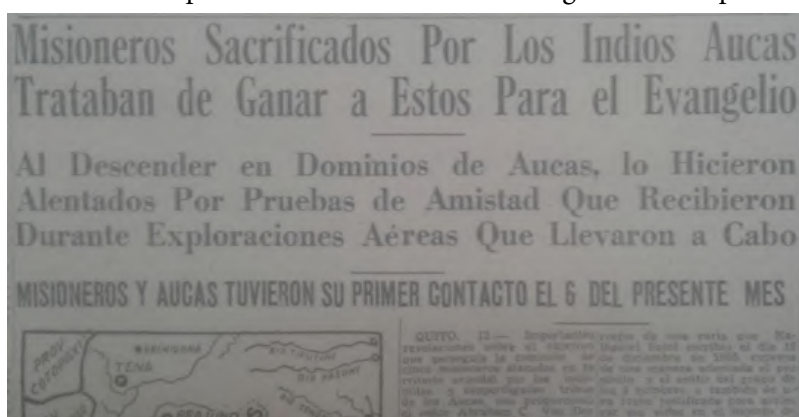
Cuando se los conceptúa como agresores, los “aucas” inspiran horror, son numerosos, feroces, se niegan al contacto con los otros y atacan a quienes se hacen presentes en el bosque sobre el cual ejercen su dominio. Los ciudadanos educados que leían los periódicos en 1956 no se interesaban en los aucas como gente. Más bien los consideraban tan salvajes como la selva (Rival, 1994: 270).

En este editorial se evidencia la inexistencia de una referencialidad cultural respecto a los waos, es decir, se los presenta como una “tribu” salvaje e incivilizada, desde el punto de enunciación hegemónica, que construye un discurso homogéneo para todos los pueblos y nacionalidades indígenas sin profundizar en las particularidades de cada cultura existente en el país.

Misioneros Sacrificados

Imagen N° 27

Misioneros sacrificados por los indios aucas trataban de ganar a estos para el evangelio



Fuente: El Universo, , 14/01/1956: 9

Diario El Universo el 14 de enero de 1956 publicó: “Misioneros sacrificados por los indios Aucas trataban de ganar a estos para el evangelio”, titular que nuevamente coloca en oposición a “misioneros” y “aucas”, asignando a los primeros la acción de predicar el evangelio y a los segundos la de sacrificarlos, contraposición que coloca a los misioneros como mártires de la causa civilizatoria, que dieron su vida por evangelizar, acción valorada positivamente; frente a los indios aucas, que en su estado de salvajismo sacrificaron a los predicadores, con su consecuente valoración negativa.



Al respecto el diario El Comercio publicó las palabras de Robert Savage, representante de la misión del ILV:

Creemos que todo ser humano tiene un alma de igual valor e importancia delante de Dios. Creemos que la gran comisión de Dios de ir y predicar el evangelio a toda criatura se aplica a toda raza, pueblo, tribu y lengua inclusive a grupos salvajes como los Aucas, he ahí el impulso que impelió a los misioneros para aventurarse a la selva, inhóspita en búsqueda de contacto amistoso con los hombres más feroces de la tierra (El Comercio, 14/01/1956: 13).

Declaraciones que exaltan el accionar de los misioneros y su objetivo evangelizador. Así, “la prensa escrita construye a los misioneros como arquetipos de inocencia y de sacrificio heroico en simetría con esta imagen de la ferocidad de los Aucas” (Rival, 1994: 264-265). Representación que asigna a los misioneros norteamericanos la cualidad de mártires de una causa justa aprobada y bendecida por Dios, frente a los aucas, representados como los salvajes, sanguinarios, incivilizados, asesinos y enemigos del progreso.

Esta visión maniqueísta⁴⁴⁵ de lo que sucedió el 6 de enero de 1956 demuestra el sentimiento del público en esos momentos. Por medio de la prensa nacional, la sociedad criolla ecuatoriana y católica demuestra estar de lado de la “modernización” y “civilización” simbolizadas por los misioneros, (...). Se dice que los Aucas son feroces salvajes porque matan a ciudadanos inocentes y no por sus costumbres. En realidad nada se conocía (en 1956) de su cultura o su sociedad (Rival, 1994: 264-265).

Estas formas de presentar el acontecimiento evidencian que, si bien para ese entonces la línea editorial de El Comercio y El Universo “reflejaban los antiguos y profundos antagonismos regionales entre la costa y la sierra, basados en los intereses divergentes de dos élites”, en la cobertura de la matanza de los misioneros norteamericanos “no había gran diferencia de estilos” (Rival, 1994: 259).

1987: El Buen Salvaje

Habían transcurrido tres décadas del sangriento hecho, tiempo en el que el contacto de religiosos y la sociedad civil con los wuaos se mantuvo, lo que provocó severas modificaciones culturales que si bien no serán fruto de debate o análisis en el presente documento, son de vital importancia para el estudio de la historia etnográfica de este grupo amazónico

Durante la primera década de la presencia misionera el ILV reubicó al 90 % de las poblaciones Huao en su estación misionera en el río Tihueno (...). En el Tihueno, la prohibición de los ataques con lanzas, de los matrimonios poligámicos y de las viviendas multifamiliares dio lugar a nuevas alianzas, a la vez que socavaba los patrones tradicionales de organización social. (...) Antes del ILV habían vivido como cazadores recolectores (...). En un lapso de diez años debieron adaptarse a la horticultura sedentaria, a vivir en las márgenes de los ríos, y a pescar y cazar gran variedad de animales terrestres con escopetas y perros.

445 “Que admite dos principios creadores en constante conflicto: el bien y el mal” (RAE, 2018)

Bajo este panorama se presentó un elemento adicional, la presencia de intensas prospecciones territoriales de compañía petroleras en busca de crudo durante la década de los setentas y ochentas dentro del territorio waorani, “fue entonces cuando los misioneros capuchinos del Coca y en especial Monseñor Labaca⁴⁴⁶, comenzaron a visitar periódicamente a los Huaorani asentados a lo largo del Yasuni” (Rival, 1994: 261), contacto que buscaba atenuar las tensiones entre los trabajadores petroleros y los wuaos.

A pesar de ello, el Clan Tagaeri que había radicalmente decidido no establecer ningún tipo de contacto con personas ajenas al grupo, fueron protagonistas de un nuevo hecho sangriento: la ejecución de Labaca y de Inés Arango⁴⁴⁷ (Narváez, 1996; Rival, 1994).

Respecto a lo sucedido, el Diario El Comercio, en su primera plana de la edición del 24 de Julio de 1987, publicó el artículo: “La masacre fue sorprendente”. Titular que referencia a la “matanza de personas, por lo general indefensas” (RAE, 2018), que se produjo de manera inesperada, acto que conlleva en su significado una valoración negativa. No obstante, el siguiente titular versa: “Fue acto de legítima defensa”, utilizando una figura del Derecho que indica que la actuación del grupo indígena “fue en respuesta proporcionada a un ataque ilegítimo, por lo que es circunstancia eximente de responsabilidad penal”.

Imagen N° 28
Masacre fue sorprendente



Fuente: El Comercio, , 24/07/1987: 1

446 Monseñor Alejandro Labaca fue un misionero capuchino nacido en Guipuzcoa España en 1920, se desempeñaba como Obispo Vicario de la diócesis de Aguarico (El Universo, 24/07/1987: 12).

447 Religiosa misionera colombiana originaria de Medellín, fue parte del Vicariato de Orellana así como también la misión evangélica liderada por Monseñor Labaca, perdió la vida junto a él en manos del clan Tagaeri-Taromenane.



En el primer artículo se relata las acciones para sepultar los restos de los dos misioneros capuchinos⁴⁴⁸ en la ciudad del Coca, así como la gran conmoción y dolor que la muerte de Monseñor Labaca e Inés Arango suscitó en la población del Coca.

Inmediatamente se narran detalles de la muerte y ubicación de los misioneros: “el cadáver del obispo Labaca presenta 67 perforaciones de lanza, siete de las cuales atraviesan el cuerpo, mientras el de la misionera Arango tiene 27 perforaciones, dos de las cuales van de un lado a otro de su cuerpo”, “fueron localizados entre los ríos Tigüino y Cachiyacu en la provincia de Pastaza” (El Comercio, 24/07/1987: 1). Detalles que magnifican la violencia de la acción.

Luego se explica que “el trabajo de acercamiento que realizaron los misioneros” era parte de un “convenio entre CEPE⁴⁴⁹ y el vicario apostólico Aguarico” para facilitar las operaciones de extracción hidrocarburífera; y la preocupación del obispo Labaca, en torno a la entrada de las compañías petroleras en territorio wuao, y su sugerencia respecto a que “si es inevitable este hecho”, deberían entrar “de la manera menos injuriosa, que menos daño haga a los dueños de esa tierra”. Referencia que propende al respeto al territorio y cultura wao. El artículo culmina señalando que, a pesar de lo sucedido con los misioneros, la iglesia católica continuará con la misión evangelizadora emprendida por Monseñor Labaca.

La narración del siguiente artículo: “Fue acto de legítima defensa”, expone la posición oficial de la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador, entidad que justificó los actos cometidos por los indígenas Tagaeri en la provincia de Pastaza, asegurando que su ataque “constituye un acto de legítima defensa, porque se sienten agredidos por la presencia de extraños en su territorio. (...) soportan la incursión de las petroleras y de las misiones que afectan su territorio con la introducción de maquinaria y la devastación del medio ambiente” (El Comercio, 24/07/1987: 1). Relato que presenta la postura del organismo representante de pueblos y nacionalidades indígenas, lo que constituye un avance en el tratamiento de la información, que a diferencia de lo sucedido en la década de los cincuenta⁴⁵⁰, dio un giro radical, “en esta ocasión los Aucas son las víctimas no los asesinos”, ya que “los Huaorani legítimos habitantes y verdaderos dueños de las tierras entre los ríos Napo y Curaray, mataron porque la compañías petroleras y los colonos amenazaban sus derechos sobre la tierra todavía no reconocidos legalmente” (Rival, 1994: 268).

En la quinta página de la misma edición aparece una columna editorial⁴⁵¹, en la que respecto al suceso se señala que esta nueva tragedia se suscita por el afán de los misioneros en “comunicarse con los indígenas aucas, para catequizarles y persuadirles de no usar la violencia como respuesta a la presencia de trabajadores petroleros asentados en las inmediaciones del Cononaco⁴⁵²” e indica su acuerdo con

448 Son una reforma de los Franciscanos de la observancia (OFM) y pertenecen a la Primera Orden de San Francisco. Esta es la única división de los observantes que ha podido permanecer independiente hasta el día de hoy.

449 Corporación Estatal Petrolera Ecuatoriana, hoy en día PETROECUADOR.

450 Cuando los medios de comunicación caracterizaron a los wuaos como sanguinarios y salvajes asesinos selváticos frente a los heroicos misioneros que buscaban contactarse con ellos para civilizarlos.

451 Escrita por Santiago Jervis.

452 La parroquia Cononaco está localizada en el cantón Aguarico en el corazón del Parque Nacional Yasuní, provincia de Orellana, en la región oriental del Ecuador.

la postura de un sacerdote respecto a la necesidad de entender la mentalidad waorani para así “en cierta medida exculparles de algo que a primera vista parece ser un crimen horrendo” (El Comercio, 24/07/1987: 5). Enunciado que contempla la existencia de un pensamiento y prácticas propias de los waos, consideración que les otorga un nivel de existencia y agencia como cultura diferente.

Posteriormente el editorial señala:

El avance de la llamada “civilización” parece inexorable y ante ella sucumben las etnias más débiles. El agente “civilizador” en este caso es el de las compañías petroleras cuya acción no puede detenerse pues de ellas depende el progreso de toda la nación. (...) el objetivo económico no puede ni debe anteponerse al derecho de las etnias aborígenes de que se respete su hábitat, sus costumbres, en definitiva su cultura.

Párrafo en el que se cuestiona el proceso de civilización, el progreso y el objetivo económico frente al respeto al derecho de las “etnias aborígenes”, “su hábitat”, “sus costumbres” y “su cultura”, referencias que los representan no como una tribu sino como una “comunidad definida por afinidades raciales, lingüísticas, culturales, etc; originarios del suelo en el que viven” (RAE, 2018), que además se encuentra en su legítimo derecho de proteger su territorio, costumbres, modo de vida y cultura.

Para resumir, aunque en 1987 los Huaorani han matado a “misioneros inocentes”, no se los conceptúa como salvajes asesinos, sino como “buenos salvajes”. Acosados por el avance inexorable de la civilización y del progreso, los Huaorani encuentran apoyo en los intérpretes de la opinión pública ecuatoriana. Son los últimos opositores a la civilización y al capitalismo. Su oposición cuenta con la aprobación general porque se fundamenta en el hecho de que los Huaorani pertenecen a la floresta tropical, la cual también está amenazada de destrucción (Rival, 1994: 269).

En síntesis, el manejo de la información de estos hechos se diferencia en dos momentos: el primero en el que se representa a las personas pertenecientes a este pueblo como feroces, sanguinarios, peligrosos y salvajes; para décadas después, ser constituidos como víctimas inocentes del progreso, enfatizando en la invasión de su territorio por compañías petroleras, como motivo justificable para actuar como lo hicieron. Ambos tipos de representación “tienen su origen en la voluntad misma de construir una identidad nacional frente al otro distante” (Rival, 1994: 253).

Autodeterminación de los pueblos en aislamiento voluntario

El 5 de marzo de 2013, los indígenas waorani Ompure y Buganey murieron lanceados, en un hecho que fue atribuido a indígenas taromenane. Posteriormente, un grupo de waorani atacó a una casa taromenane, y, llevó consigo a dos niñas que sobrevivieron. Este hecho y sus consecuencias fueron recogidos por Diario El Comercio de la siguiente manera:

Las 2 niñas seguirán en manos huaorani

Taromenane.

Redacción Ecuador.

Más de un mes ha pasado desde que Ompure Omeway y su esposa Baganey, ambos huaorani, fueron lanceados en la Amazonía. También han transcurrido dos semanas desde la venganza, el ataque de un grupo huaorani a una casa taromenane (indígenas no contactados) que desembocó en la muerte de al menos 30 personas y el secuestro de dos niñas (5 y 3 años) de ese clan, que se encuentran en casa huaorani.

La fiscalía asegura que la dificultad del terreno impide efectuar las búsquedas, por aire y tierra, de los taromenanes atacados. El fin de semana se intentó sobrevolar la zona, pero debido al mal clima, la tarea se complicó.

Las autoridades sostienen que lograron las versiones de las dos menores. Ellas permanecerán en la casa huaorani, ya que, según la Fiscalía, es el lugar que más se parece al sitio donde vivían. El Ministerio de Justicia sugirió que las niñas fueran llevadas a casas de acogida. Las dos están bajo el cuidado de un grupo de mujeres que pertenecen a la Organización de Mujeres Huaorani, quienes tienen contacto con la Fiscalía, dice esa entidad.

Estos ataques se dieron a pesar de existir un Plan de Medidas Cautelares, solicitado por la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH) en el 2006, el cual busca proteger a los pueblos taromenane.

Según Alejandro Ponce, abogado experto en medidas cautelares, de comprobarse la muerte taromenane, se podrían dar dos escenarios para el país. La CIDH podría intervenir y declarar que el Ecuador no ha acatado el plan y pedir que se cumplan las medidas cautelares. La otra opción es acudir a la Corte Interamericana de DD.HH y pedir que se adopten medidas provisionales por el tema. Este pronunciamiento podría darse en los próximos días, aunque aún no hay una fecha.

Entre las peticiones que la CIDH podría hacer al Estado están la protección real a los pueblos en aislamiento, el control de armas en la zona y restricciones para los madereros.

La investigación seguirá sin un plazo establecido, según la Fiscalía. Hasta ayer no había mayores resultados.

El título menciona que “Las 2 niñas seguirán en manos huaorani”; y la nota empieza con una cronología que contabiliza un mes desde que Ompure Omeway y su esposa Baganey “fueron lanceados en la Amazonia”. En la misma línea cronológica menciona: “También han transcurrido dos semanas desde la venganza”. La palabra “venganza” se define como “satisfacción que se toma del agravio o daño recibidos” (RAE, 2018). Esta palabra se relaciona con la idea de que el indígena posee una impulsividad vengativa que puede explotar en cualquier momento (Prieto, 2004); e impide la comprensión de las instituciones que regulan las relaciones al interior de estas culturas, en las que, “una muerte sólo puede ser subsanada con otra muerte celebrada de manera ritual mediante lanceo y otras prácticas” (Chávez, 2003:32).

Por ello, la “venganza”, para los wuaorani, deviene en una obligación que debe ser cumplida; no llevarla a cabo es un hecho social no aceptado: “existe la responsabilidad filial de los hijos, hermanos y padre de vengar la muerte” (Chávez, 2003: 34).⁴⁵³ De este modo, es posible establecer un contraste entre la comprensión occidental de la venganza y el significado que esta institución tiene al interior de otras culturas; el cual no es posible diferenciar mediante un simple ejercicio de traducción literal. Por lo expuesto, la nota hace referencia a imaginarios que identifican al indígena como un “mal salvaje”, y les concibe como “los asesinos más feroces de la selva amazónica, los homicidas” (Rival, 1994: 262).

La nota menciona a continuación: “el ataque de un grupo huaorani a una casa taromenane (indígenas no contactados)”. El uso de paréntesis “delimita las unidades lingüísticas insertadas incidentalmente en un mensaje y aquellas con una función complementaria o aclaratoria” (RAE, 2018). Por ello, el texto contenido en el paréntesis “indígenas no contactados”, actúa como una aclaración con respecto a la “casa taromenane”⁴⁵⁴. La expresión “no contactados” determina que, con los indígenas de esa comunidad no se ha “establecido contacto o comunicación” (RAE, 2018). Esta afirmación pasa por alto que a nivel internacional se ha establecido un consenso para identificar a estos como pueblos en aislamiento voluntario⁴⁵⁵ (Comisión Interamericana de Derechos Humanos, 2013), de modo que se reconozca su derecho a la autodeterminación.

Cabe recalcar que, “el aislamiento no debe ser entendido como una situación de ‘no contacto’ en relación al resto de la sociedad, sino como una actitud mediante la cual estos pueblos se rehúsan a establecer relaciones permanentes con otros actores sociales con el objetivo de garantizar su supervivencia física y cultural” (Huertas, 2002: 22). Por lo que la identificación de los indígenas taromenane como “no contactados” deshumaniza a esta comunidad al negarles su derecho a la autodeterminación.

Se menciona a continuación que la incursión de los waorani a la casa taromenane provocó la “muerte de al menos 30 personas y el secuestro de dos niñas (5 y 3 años) de ese clan, que se encuentran en casa huaorani”. La palabra “secuestro” define a una retención “indebida a una persona para exigir dinero por su rescate, o para otros fines” (RAE, 2018). Esta mención, junto al relato de la muerte de “30 per-

453 En contraste con esta perspectiva, la venganza es concebida en la civilización occidental, a partir de una matriz judeo-cristiana, como una forma de reparación psíquica y social; un deseo que “se satisface en el aniquilamiento del otro y se alimenta del odio, pasión que afecta al sujeto introduciéndolo en una espiral imparable de barbarie” (Ramos, 2004: 222). Surge de la necesidad de distanciarse de un suceso traumático a través del desquite: “En el asesinato, el vengador usualmente se identifica con el muerto, buscando en un primer momento su reconocimiento a través de ese acto, recuperar su valor y repara el mal cometido” (Ramos, 2004: 225). En esta concepción la venganza está fuera de la ley, por lo que considera que su ejercicio muestra el rasgo perverso del vengador, horroriza y “no establece ningún equilibrio, ningún orden que no sea el de la violencia misma” (Ramos, 2004: 226). En este sentido, la venganza queda prohibida en el campo del derecho, pues en el Estado moderno es un acto de desprecio contra “la moral jurídica que, sostiene el convivir ciudadano” (Ramos, 2004: 228).

454 Taromenane es una palabra huaorani que traducida significa “la gente del camino o del monte” y sirve para referirse a todos los que habitan en el bosque (Trujillo, 2018). Los taromenane son un pueblo indígena en aislamiento voluntario de la Amazonía ecuatoriana, conservan “rasgos particulares y características culturales únicas en el mundo: alta movilidad, familias clánicas, cazadores-recolectores y guerra intra y extratribal” (Trujillo, 2018: 273). No mantienen un contacto estrecho con otros grupos de personas, bien sea “por una decisión propia de acuerdo con sus normas culturales, o por la huida de sus enemigos y por los defectos que la civilización occidental causa en sus vidas culturales” (Trujillo, 2018: 277).

455 “Los pueblos indígenas en situación de aislamiento voluntario son pueblos o segmentos de pueblos indígenas que no mantienen contactos sostenidos con la población mayoritaria no indígena, y que suelen rehuir todo tipo de contacto con personas ajenas a su pueblo.” (Comisión Interamericana de Derechos Humanos, 2013).



sonas” enfatizan el carácter violento que la nota atribuye a los indígenas, tanto a los que están inmersos en la sociedad, cuanto a los que se encuentran en aislamiento voluntario. Nada se menciona acerca de que “el marco jurídico del Derecho Internacional de los derechos humanos, desarrollado por las sociedades occidentales contemporáneas, responde a conceptos que los pueblos indígenas en aislamiento ciertamente desconocen” (Comisión Interamericana de Derechos Humanos, 2013: 8).

Si bien esto último no atenúa el hecho material de la muerte de toda una familia y la captura arbitraria de las dos niñas; al menos proporciona elementos que matizan los hechos y aportan a la comprensión de que “los Estados tienen el deber de prevenir dichos hechos violentos en contra de los pueblos indígenas, y si se presentan, tienen la obligación de investigar los hechos de manera culturalmente apropiada que tome en cuenta los sistemas de justicia indígenas” (Comisión Interamericana de Derechos Humanos, 2013: 76). El asesinato de Ompure y Buganey demostró que, “sin duda, habían fallado las medidas de protección a las que se había comprometido el Estado ecuatoriano, pero había, también, muchas cosas por hacer en esta emergencia para evitar que corra más sangre en la selva” (Cabodevilla & Aguirre, 2014: 145).

Del mismo modo, el énfasis que la nota ubica sobre el carácter vengativo y violento de los indígenas le presenta como el origen de los conflictos y oculta que la constante incursión extractiva de la sociedad blanco-mestiza en los territorios amazónicos ha sido determinante, pues las tensiones entre estos grupos de indígenas se han agravado por las actividades turísticas, madereras y petroleras que se han instalado en los límites del territorio tagaeri-taromenane. Desde algunas perspectivas, las tensiones se han dado también porque los waorani “ahora interesados en el dinero (...) de la madera o el turismo reelaboraron conflictos simbólicos con tagaeri y taromenane y se lanzaron en pos de su cacería”, también se especifica que, “El deseo de tales recursos por la sociedad no indígena ha resultado históricamente en la remoción, la destrucción y el exterminio de muchas comunidades indígenas” (Comisión Interamericana de Derechos Humanos, 2009: 77). Esto se debe a que “la supervivencia física y cultural de estos grupos aislados depende fundamentalmente de la integridad de sus tierras, territorios y del continuo acceso a los recursos de los que dependen sus medios de subsistencia y sus culturas” (Congreso Mundial de la Naturaleza, 2005: 1).

La nota revela a continuación que dificultades climáticas y geográficas impidieron las tareas de búsqueda de los cuerpos. Enseguida menciona: “Las autoridades sostienen que lograron las versiones de las dos menores”. Así, se narra como un hecho natural la interacción de las niñas indígenas con la institucionalidad moderna del Estado representada por “las autoridades”; que no fue sino una nueva forma de victimizar a los miembros de las comunidades en aislamiento voluntario, debido a que estos “son pueblos que no conocen el funcionamiento de la sociedad mayoritaria, y que por lo tanto se encuentran en una situación de indefensión y extrema vulnerabilidad ante los diversos actores que tratan de acercarse a ellos, o que tratan de acompañar su proceso de relación con el resto de la sociedad”⁴⁵⁶ (Comisión Interamericana de Derechos Humanos, 2009: 34).

456 La gravedad de esta interacción del Estado con las niñas indígenas llegó al punto de realizarles “estudios médicos por especialistas para asegurar su salud y bienestar físico. La Comisión observa que este tipo de incidentes de contacto representan una pérdida cultural irreparable. Una vez establecido el contacto, es primordial garantizar la vida, integridad y bienestar físico y psicológico de las personas contactadas, pero la condición de aislamiento en que se encontraban antes del contacto se ha perdido para siempre” (Comisión Interamericana de Derechos Humanos, 2013: 47).

A continuación se relatan las discusiones entre la Fiscalía y el Ministerio de Justicia, ambas instituciones estatales de la sociedad blanco-mestiza, con respecto al destino que tendrían las niñas. Finalmente, el Estado determinó que las niñas permanecerían “bajo el cuidado de un grupo de mujeres que pertenecen a la Organización de Mujeres Huaorani”.

En el párrafo siguiente se menciona: “Estos ataques se dieron a pesar de existir un Plan de Medidas Cautelares, solicitado por la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH) en el 2006, el cual busca proteger a los pueblos taromenane”. La palabra “ataque” designa a la acción de “perjudicar o destruir” (RAE, 2018); por lo que, en esta estructura gramatical se resalta el carácter violento de quienes perpetraron el perjuicio y se resta importancia a que el “Plan de Medidas Cautelares” obligaba al Estado a adoptar “medidas efectivas para proteger la vida e integridad personal de los miembros de los pueblos Tagaeri y Taromenane, en especial adopte las medidas que sean necesarias para proteger el territorio en el que habitan, incluyendo las acciones requeridas para impedir el ingreso a terceros” (CIDH, 2014: 5).

Tal era la responsabilidad del Estado y tanto era conocido que “los clanes afectados por los lanceamientos iniciales tenían en su ánimo el sagrado deber de la venganza” (Cabodevilla & Aguirre, 2013: 74); que una vez que se conoció de la muerte de Ompure y Baganey, las organizaciones sociales recomendaron que “si los grupos aislados son protegidos por el Estado y causan daño a sus vecinos, el Estado tiene que asumir ese daño” (Cabodevilla & Aguirre, 2013: 150). Precisamente esta responsabilidad es la que, en la estructura gramatical recientemente analizada, queda oculta en favor de la caracterización de los pueblos indígenas como violentos y vengativos.

A continuación, la nota recoge el criterio de “Alejandro Ponce, abogado experto en medidas cautelares”. La palabra “experto” define a una persona “especializada o con grandes conocimientos en una materia” (RAE, 2018). Ya que el consultado es un experto en “medidas cautelares”, este enunciado indica que la perspectiva privilegiada es la del saber occidental y de las instituciones modernas de las que forma parte el Estado blanco-mestizo.

Desde ese lugar de enunciación se identifican dos posibles escenarios en caso de que se compruebe la muerte taromenane: “La CIDH podría intervenir y declarar que el Ecuador no ha acatado el plan y pedir que se cumplan las medidas cautelares. La otra opción es acudir a la CIDH y pedir que se adopten medidas provisionales por el tema”. Esta reflexión otorga mayor importancia a las posibles consecuencias que enfrentaría el Estado ecuatoriano que a las causas concretas de la muerte de al menos 30 personas y la captura de dos niñas; las cuales endurecen la situación de estos pueblos “altamente vulnerables, que en la mayoría de los casos se encuentran en grave peligro de extinción” (CIDH, 2009: 34).

La nota concluye con la mención de las peticiones que posiblemente haría la CIDH al Estado ecuatoriano para proteger a los pueblos amazónicos y la afirmación de que la Fiscalía continuará su investigación sin un plazo definido.

En síntesis, el artículo se enfoca en la perspectiva que tienen las instituciones representantes de la cultura blanco-mestiza sobre el caso y deja a los indígenas como una voz pasiva y silenciada. Esta preferencia y énfasis por lo blanco-mestizo evoca la oposición salvaje-civilización, basada en la idea



moderna de progreso que concibió a la Amazonia como “una amplia región de recursos inagotables, de habitantes invisibles a ser conquistados, cristianizados, civilizados y trasladados a la modernidad” (Trujillo, 2001: 11-12). Así, el criterio de la justicia occidental se impone a la indígena; a lo largo del artículo las instituciones estatales e internacionales son las que dan las directrices de cómo se debe proceder.

Este silenciamiento del indígena se apoya en la deshumanización que provoca desconocer el derecho a la autodeterminación de estos pueblos, al designarles como “no contactados”, en lugar de referirse a ellos como “pueblos en aislamiento voluntario”. Esta mención no se trata únicamente de una errata, pues de manera reiterada en la nota se evidencia la caracterización de los pueblos indígenas como violentos, vengativos, no civilizados y como incapaces de realizar sus proyectos de vida sin la tutela del Estado.

Otro efecto de este énfasis en el carácter vengativo que se atribuye al indígena es que se resta importancia a las responsabilidades que las actividades extractivas de la sociedad blanco-mestiza y el Estado tienen como detonantes de los enfrentamientos entre estas comunidades. Esta atenuación de las responsabilidades del Estado, configura una auto representación positiva de la sociedad blanco-mestiza y enfatiza en la representación negativa de los indígenas.

El humor y la discriminación étnica

El humor es uno de los aspectos cotidianos de la vida; sin embargo, no hay un criterio universal sobre lo que es cómico⁴⁵⁷ o humorístico⁴⁵⁸; pues este posee características peculiares que lo validan social y culturalmente, dependiendo del grupo social en el que surge (Casares, 2002; Jiménez, 2013; Martín, 2007).

Todas las culturas de alguna u otra forma han desarrollado un espacio para la interacción humorística, pasando ésta a formar parte de la cotidianidad de cualquier sociedad, si bien en cada una de ellas se manifiesta de manera distinta. La mayoría de investigaciones sostienen que los estímulos que son considerados graciosos en las diferentes culturas, tienen en común la idea de que se trata de una imagen, texto o acto que es de alguna manera incongruente, inusual, inesperado, sorprendente y extraordinario (Argüello, 2016: 9).

Por ello, si se pretende un alcance interpretativo sobre lo que es el humor, es necesaria una aproximación teórica que permita además comprender su función social.

El humor es un elemento psíquico y social que contiene en su interior procesos cognitivos, emociones, manifestaciones conductuales, aspectos culturales, diferencias individuales e interacciones grupales (Ruch, 2008). Sus funciones sociales abarcan la cohesión social, la auto identificación e incluso, la caracterización de determinados grupos socioculturales (Jiménez, 2013). El humor exige “una cua-

457 Que divierte y hace reír (RAE, 2018).

458 Pertenciente o relativo al humorismo o al modo de presentar, enjuiciar o comentar la realidad, resaltando el lado cómico, risueño o ridículo de las cosas (RAE, 2018).

lidad para hablar, escribir o actuar con jocosidad, excentricidad, festividad, diversión, estimulación, de manera cómica, con alegría” (The Oxford English Dictionary, 2018); por lo que, “el humorismo es siempre el fruto de un acto intencional: el resultado de la intención de ser/resultar (más o menos) cómico” (Vigara, 1994:18). Esta intención de ser cómico se expresa popularmente a través del chiste:

El fenómeno del chiste es universal, si bien cada cultura tiene los suyos, se trata de humor verbal y son anécdotas contadas de forma inteligente, mitigan el sufrimiento o aligeran la vida. El chiste se puede considerar un momento catárquico, una explosión emotiva, más allá de sus orígenes y sus intenciones consientes o inconscientes, así como sus funciones diversas (Fernández, 2011:182).

Se produce ante el chiste una espontánea adecuación contextual entre texto, emisor y receptor(es) que permite, más allá de la simple comprensión del mensaje, una cierta comunión o complicidad afectiva hacia él. De este modo, podemos sorprendernos a nosotros mismos riéndonos de nuestros más arraigados tabúes o principios, de los disparates más insospechados y hasta de manifiestas crueldades presentadas ante nosotros mediante el recurso de la ficción, con el único objetivo de provocar nuestra hilaridad (Jiménez, 2013; Martin, 2007; Vigara, 1994).

El chiste remite generalmente a un saber compartido y reconocido por quienes los comunican sobre el mundo que se inserta en el interior del discurso propio⁴⁵⁹, de esta forma se establece entre las dos posiciones (emisor-receptor / singular- colectivo) un contrato o acuerdo sobre: “a) el tipo de discurso que se establece y utiliza; b) el mundo de que se habla y c) el mundo en que se habla” (Vigara, 1994:31-32).

En el marco de una tipología general de discurso, el chiste es un subgénero humorístico y pseudo-literario que se mueve habitualmente en el terreno de la ficción y se define por su función lúdica⁴⁶⁰, su intencionalidad cómica, su brevedad, su efecto-sorpresa y su cierre imprevisto. El conjunto de todas estas características hace del chiste, por un lado, algo diferente de cualquiera de todos los otros subgéneros humorísticos o cómicos que existen; y es seguramente, por otro, el principal responsable de su éxito social y de su constante presencia en nuestras conversaciones y lecturas (Vigara, 1994:24).

Ciertos sentidos del humor⁴⁶¹ o bromas son válidos en un grupo social determinado y no en otro, es decir que de acuerdo a los distintos patrones socioculturales propios de los diversos grupos humanos, el chiste o el humor cobra validez o es negado socialmente. “El humor refleja las percepciones culturales más profundas, ofreciéndonos así un poderoso instrumento para entender las formas de pensar y sentir que la cultura ha modelado” (Driessen, 1999: 227).

459 “El humor, la risa, el ejercicio cómico, exige una práctica constante de interpretación, un grado de competencia sociocultural, y el reconocimiento de muchos y muy variados patrones sintácticos y semánticos, los cuales aluden a la estructura cultural de la humanidad” (Beristáin, 2004: 130-131).

460 Una las funciones lúdicas que ha ejercido el humor y las bromas por ejemplo, ha sido una criticidad cómica a estructuras de poder, o el explicar de una forma jovial y jocosa una situación particular, etc. Inclusive en el argot popular es utilizada la broma y el humor para contextualizar ciertas dinámicas sociales o sucesos históricos acontecidos.

461 “El sentido del humor no es simplemente una expresión de sentimientos subjetivos, sino más bien constituye un acto de percepción compartida que forma parte de la realidad de un mundo que nos trasciende como individuos, pero del cual damos testimonio como tales. Paradojas del vivir cotidiano que muchas veces se extienden más allá de nuestra propia conciencia” (Berger, 1999: 328).



Así, los chistes o las bromas se generan a partir de lo que es social y culturalmente relevante (Jiménez, 2013; Kuipers, 2008); su capacidad de representación es amplia, “los temas del humor hacen referencia a la manera en que las sociedades construyen su mundo y establecen límites de lo que se considera gracioso o no. Por otro lado, el humor es utilizado por miembros de diversos grupos sociales con distintos objetivos y significados” (Argüello, 2016: 15).

Una visión funcionalista del humor considera que su rol social es aliviar tensiones entre grupos sociales con el objetivo de mantener el orden social (Argüello, 2016); sin embargo, investigaciones contemporáneas han determinado que el humor desempeña funciones vinculadas a las interrelaciones personales y sociales⁴⁶².

El humor, cuando adopta posturas denigrantes a poblaciones originarias es considerada como una forma de discriminación étnico-racial construida históricamente, que acentúa la desigualdad, la falta de oportunidades y genera situaciones de violencia y exclusión.

El humor denigrante

Existen momentos en que el recurso humorístico transgrede ciertas normas sociales, genera hilaridad, jovialidad y diversión con base en la agresión, la ridiculización o la humillación. Este es el humor al que se denomina denigratorio (Argüello, 2016; De los Heros, 2016; Martin, 2007; Sánchez, 2010).

Este tipo de humor se refiere a una comunicación cuyo objetivo es promover el entretenimiento a través de la denigración, humillación y menosprecio de una persona o grupo social, resaltando una diferencia con la persona o grupo objeto de la denigración (...). A partir de hacer mofa de una visión particular de un grupo, el humor de denigración puede actuar como un abrasivo⁴⁶³ de las relaciones intergrupales, teniendo implicaciones tanto a nivel personal como social (Argüello, 2016: 23)

Al respecto, se identifica que los recursos que este humor utiliza derivan “de la comparación social con los considerados inferiores” (Argüello, 2016: 25-26). Así, este humor “puede convertirse en fuente reproductora de prejuicios y estereotipos discriminadores en una sociedad” (Ramírez, 2007: 315); y en un “medio de comparación que busca resaltar las diferencias entre los grupos y preservar jerarquías sociales” (Argüello, 2016: 14) mediante la humillación social y la discriminación de personas o grupos sociales por determinadas características sociales, culturales, simbólicas o materiales, que son fuente de burla mal intencionada⁴⁶⁴.

El humor étnico

462 Permitir acercarse a los tabúes sociales siendo un medio relativamente seguro para expresar ideas sobre temas controversiales; Permitir la crítica social y el ridiculizar instituciones e individuos siendo así un medio para mantener el status quo o para producir cambios en el sistema. Consolidar la pertenencia a un grupo al ser una importante base de la cohesión social, la comunicación, y el inicio de relaciones interpersonales. Servir como un mecanismo de defensa para la adaptación de situaciones de alta intensidad como el miedo y la ansiedad. Ser un juego intelectual que permite salir del pensamiento lógico convencional, y donde el objetivo fundamental es la diversión por la diversión (Argüello, 2016: 16).

463 “Dicho de un producto: Que sirve para desgastar o pulir, por fricción, sustancias duras como metales, vidrios, etc.” (RAE, 2018).

464 “Las formas denigrantes de humor, tales como el humor sexista o racista, pueden servir para legitimar y perpetuar estereotipos negativos manteniendo la desigualdad social entre grupos” (Argüello, 2016: 38).

Se caracteriza por dirigir el humor denigratorio hacia personas o grupos sociales por su condición étnica, y constituye “una práctica discriminatoria que repercute en la adquisición, en la confirmación y en la reproducción de los prejuicios y las ideologías racistas” (Ramírez, 2007: 313).

El humor étnico se refiere “a la burla asociada a una etnicidad particular que siempre se define en relación a otro grupo étnico nacional o supranacional. Así mismo, este tipo de comicidad se afianza en estereotipos de los grupos étnicos en cuestión, anclados en discursos históricos (Weaver, 2014: 216). Susana de Los Heros, Doctora en Lingüística Hispana de la Universidad de Rhode Island, al respecto del humor étnico en su natal Perú, señala:

(...) se basa principalmente en estereotipos que emergen de las ideas hegemónicas sobre la cultura y la lengua de grupos indígenas. Una de las culturas más afectadas ha sido la quechua, asociada geográficamente a los andes. (...) Lejos de sorprender, conviene aclarar que desde la colonia, las culturas y lenguas precolombinas se han desvalorizado y subordinado al español y a la cultura occidental. Esta desvalorización ha promovido una serie de estereotipos andinos que han dado lugar a un conjunto de bromas étnicas usadas con frecuencia y desde tiempos remotos (De los Heros, 2016: 78).

Este tipo de humor suscita determinados sentimientos de superioridad en quien lo pregona (Argüello, 2016); y representa a los grupos discriminados como “irracionales, grotescos, sucios o tontos, consolida estos estereotipos si además dicho humor étnico negativo, se proyecta por medios audiovisuales donde se reproducen y legitiman las representaciones culturales” (De los Heros, 2016: 75). Así por ejemplo:

Los campesinos andinos y los indígenas comparten calificativos negativos comunes en los programas cómicos en los que son representados pues, en la mayoría de los casos son caracterizados como personas de bajo nivel cultural, analfabetos, de baja estatura, desnutridos, con una autoestima muy baja y siempre como sujetos prescindibles o maltratables que tienen un espíritu sumiso y reticente a la modernidad (Sánchez, 2010: 105-106).

La representación humorística denigrante de un grupo étnico, al ser difundida por medios de comunicación, a amplia escala, puede construir y reforzar un imaginario estereotipado y objetivado del “otro”. Dentro de esta lógica, los medios de comunicación “participan de forma decisiva en la construcción social y la clasificación de los grupos humanos y sus miembros en base a determinadas características” (Sánchez, 2010: 122).

Así, programas difundidos en los medios de comunicación han hecho uso de este tipo de humor, y han representado a grupos étnicos, como los indígenas, bajo estereotipos, imaginarios y generalidades que distorsionan su imagen, utilizando recursos audiovisuales como la vestimenta o la variedad lingüística de este grupo, para construir bromas y sketches destinados a provocar humor. “El acento y la entonación distintiva de un quechuahablante muchas veces se utiliza para causar risa. (...) La pronunciación y la repetición de fenómenos morfosintácticos percibidos como elementos de la variedad andina son bastante reconocidos y se emplean como fuente de comicidad” (De los Heros, 2016: 87-88) que se utilizan para construir personajes reconocibles y/o estereotípicos inmersos en situaciones en las que se presentan enredos hilarantes; configurándose en una estrategia de reproducción y perpe-



tuación de estereotipos que al mismo tiempo representan a los grupos étnicos, objetos de este humor, de forma prejuiciada y discriminatoria, en este sentido es de vital importancia tener en cuenta que:

(...) en un contexto social donde la discriminación es uno de los problemas más graves que afecta a la sociedad, un humor de esta naturaleza enfatiza y difunde estereotipos denigrantes y refuerza prejuicios negativos contra determinado grupo de personas en razón de su apariencia, contribuyendo en el complejo proceso de la construcción y reforzamiento de la discriminación racial. Tales acciones generan un contexto desfavorable para el libre desarrollo de la personalidad de determinados grupos sociales, el ejercicio de sus derechos y el acceso pleno y equitativo a servicios y recursos (Sánchez, 2010: 131).

Si bien las características del humor son establecidas y decodificadas culturalmente; cuando el objeto del humor es la asignación de características esenciales a un individuo o a un colectivo y estas características le colocan en una situación de inferioridad; este humor puede identificarse como denigrante. Cuando esta denigración parte de la condición étnica de las personas que son objeto de denigración, se trata de humor étnico. Este humor históricamente ha servido para asignar o perpetuar una posición de inferioridad asignada a los pueblos y nacionalidades indígenas mediante un proceso de racialización, que es un “proceso social mediante el cual los cuerpos, los grupos sociales, las culturas y etnicidades se les produce como si pertenecieran a diferentes categorías fijas de sujetos, cargados de una naturaleza ontológica que las condiciona y estabiliza” (Campos, 2012: 187).

Representación del indígena en “Moti & Pescado”

Este sketch⁴⁶⁵ formaba parte del programa humorístico “Ni en Vivo Ni en Directo”; producido en Guayaquil a finales de la década de los noventa. El personaje “Moti” representa a un indígena andino, vende mote y otros productos de la sierra como habas, mellocos, chochos, papas etc. Viste un poncho rojo, similar a los utilizados por distintos pueblos indígenas andinos del Ecuador y Perú; un gorro de lana, camisa blanca, pantalón de casimir oscuro y zapatillas de lona. Su forma de hablar hace referencia al dialecto de los indígenas que hablan español, aunque por su acento o por su vestimenta es imposible clasificarlo específicamente en un pueblo o nacionalidad indígena. Pescado representa a una persona costeña, vende encebollado y ceviches, viste zapatos deportivos, pantalón de gabardina, guayabera floreada y gorra.

Imagen N° 28 Programa Moti y Pescao

465 El programa “Ni en Vivo Ni en Directo” utiliza una de las fórmulas de la comedia de situación conocida como “Comedia de sketches”, que es una “revista de humor formada por microhistorias cómicas alrededor del mismo personaje o mismo grupo de personajes. La parodia y sátira son habituales en este tipo de producto televisivo (...) La característica narrativa principal es el sentido episódico no solo en cada entrega del programa, sino también en cada uno de los sketches que forman el conjunto de una emisión. Los personajes poseen una serie de rasgos bien definidos, generalmente basados en el estereotipo, pero los sucesos ocurridos en cada microunidad narrativa no dejan huella en los siguientes. Se considera un programa de entretenimiento más que una verdadera comedia de situación” (Gordillo, 2009: 117)



Fuente: <https://www.youtube.com/watch?v=23kLgtwoYys&t=539s>

Una voz en off anuncia “a continuación los simpáticos Moti y Pescao”. La pantalla tiene una división vertical, en el lado izquierdo “Pescao” se pasea por la sección de mariscos de un mercado popular y en el lado derecho, “Moti” se pasea por la sección de productos de la Sierra. La palabra “simpático” se dice de alguien o algo que provoca “inclinación afectiva entre personas, generalmente espontánea y mutua” (RAE, 2018). Por tanto, mediante esta presentación de los personajes se pretenden “procesos de identificación y proyección por parte de la audiencia” (Gordillo, 2009: 168).

Moti, es una variante de la palabra “mote”, que designa a un maíz blanco que, desgranado y cocido, se usa como alimento. Sin embargo, a fin de simular la forma en que los quichua hablantes pronuncian el español, la vocal “e”, del final de esa palabra, se reemplaza por la vocal “i”, debido a que “la e y la o no se emplean en el quichua del Ecuador, son empleadas en palabras que se toman del castellano” (Lema, 1997: 17). Del mismo modo, el nombre “Pescao” se presenta como una simulación de la prosodia asignada, a modo de estereotipo, a las personas de la Costa, con énfasis en los sectores populares.

Enseguida se ve al personaje “Pescao”, quien anuncia sus productos mientras canta: “Para empezar, te vengo a contar, que este encebollado es sensacional, para ese chuchaqui después de la farra este encebollado te deja tuqueado, encebolladoss, encebolladoss”. Una voz en off le ordena callarse, por lo que el personaje protesta “ya pues loco, no me deja trabajarss”. Del mismo modo que el nombre “Pescao” es una adaptación del español al dialecto asociado con los habitantes de la Costa; el uso de la “s” al final de las palabras encebollado y trabajar caracteriza a este personaje como un costeño de estrato popular⁴⁶⁶.

“Moti” ingresa en escena. Canta y baila la canción “El Humahuaqueño” con el acompañamiento de vientos e instrumentos andinos. Se desplaza hasta llegar junto a “Pescao” y continúa su baile mientras

466 A lo mismo contribuye el uso de la palabra “tuqueado”, que coloquialmente se utiliza para describir a un individuo “fornida, acorpada, agarrado, macuco” (Miño-Garcés, 2016). Otra reiteración de este sentido popular en la construcción del personaje es la mención al “encebollado”, que es una “sopa típica de pescado y yuca a la que se añade cebolla encurtida en limón” (Miño-Garcés, 2016).



simula varias palabras en quichua. Esta alusión al uso del quichua, que pretende caracterizar al personaje, se enmarca en una estructura en la que “las culturas y lenguas precolombinas se han desvalorizado y subordinado al español y a la cultura occidental. Esta desvalorización ha promovido una serie de estereotipos andinos que han dado lugar a un conjunto de bromas étnicas usadas con frecuencia desde tiempos remotos” (De los Heros, 2016: 78). Este sentido se constituye a partir de que el personaje utilice solo simulaciones fonéticas del quichua y no palabras reales, por lo que el personaje “está más cerca de una caricatura paródica. Se reflejan las clases bajas económica y culturalmente, con historias cómicas por lo grotesco” (Gordillo, 2009: 118).

En medio del baile, “Moti” simula un golpe en su pie derecho, que se enfatiza por un efecto de sonido que imita a un golpe metálico. El personaje exclama “ay ay ay Pacha Mama, ayayay mi pata, mi callo, mi callo”. La expresión “ay ay ay Pacha Mama” es parte de la canción “El Humahuaqueño” que el personaje “Moti” cantaba al ingresar en escena. El uso que este signo tiene al interior de dicha canción se relaciona con el culto a la Pacha Mama en Humahuaca. La fiesta de las cosechas, a la que se sobrepuso el carnaval, se caracteriza “por la centralidad de Pachamama en la ritualidad y subrayan su festejo como un acto de resistencia étnica y cultural contra la dominación española, esta última conducida en el plano religioso por la Iglesia Católica” (Podjajcer & Mennelli, 2009: 77). Sin embargo, el uso que le da “Moti” ante el golpe en su pie derecho es para expresar dolor. Por ello, denota un vaciamiento de la riqueza cultural de los pueblos andinos en favor de la construcción de este personaje.

Imagen N° 30
 Programa Moti y Pescao



Fuente: <https://www.youtube.com/watch?v=23kLgtwoYys&t=539s>

Los lamentos de “Moti” por el dolor de su pie se interrumpen por los reclamos de “Pescao”, quien, mientras le ciñe con fuerza por la espalda y le amenaza con un cucharón, exige que no le invada la zona bajo riesgo de muerte. En primera instancia, “Moti” responde “ya patrón, ya patrón, pegue patrón”; al tiempo que baja su cabeza en señal de sumisión, lo que se relaciona con una imagen del indígena, “concebido como un ser sumiso que aceptaba su condición” (Arias, 2006: 222). Este sentido se enfatiza con la expresión “ya patrón, pegue patrón”, con la que “Moti” se dirige a “Pescao”. La palabra “patrón” en América Latina se define como “señor, amo; latifundista o hacendado” (ASALE, 2018). Por ello, mediante el uso de esta palabra, “Moti” alude al “viejo lenguaje de amo, patrón y concierto” (Prieto, 2004: 53); y reconoce el lugar privilegiado que ocupa “Pescao” al interior de una estructura jerárquica.

Esta caracterización del personaje “Moti” está vinculada con la estructura de hacienda, que fue un modelo “de sumisión social, económico y político que se basa en el control de los recursos productivos y humanos, lo primero a través de la apropiación de grandes extensiones de tierra por parte de los hacendados y lo segundo a través de la sujeción de la mano de obra, básicamente indígena” (Sánchez, 2007: 387).

Ante un descuido del otro personaje, “Moti” pasa rápidamente de la actitud sumisa a una violenta: “¿Vos qué te crees? ¿Qué crees que me vas a sorprender a mí? Déjame trabajar, la calle es libre, calle de todos. Calle libre, calle de todos y vos calle”. Frente a esta reacción, “Pescao” responde: “ya, perdón; ya, tranquilo; no te me sublevas tampoco”. El verbo “sublevar” define a un “alzamiento colectivo y violento contra la autoridad, el orden público o la disciplina militar, sin llegar a la gravedad de la rebelión” (RAE, 2018). Desde la Colonia, esa palabra había sido utilizada para describir la rebeldía de los indios “contra españoles y criollos por igual” (Endara, 1998: 27).

Ante la respuesta de “Pescao”, “Moti” amenaza: “mira ve, te saco a la Conaie, te hago que te queman vivo, veevo, te cierro carreteras”. La mención “te saco a la Conaie”, genera una contigüidad discursiva con la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador que hace que este personaje trascienda la ficción para aludir directamente al movimiento indígena. En esta misma contigüidad se inserta la mención “te hago que te queman vivo”; que está relacionada con los linchamientos que durante los años 1996 y 1997 habían captado atención de la prensa ecuatoriana. En torno a este tema, “casi sin tapujos, los medios de comunicación insistían en un ‘retorno del salvaje’ y manejaban imágenes del ‘indio por civilizar’ creadas por el liberalismo del siglo XIX” (Guerrero, 2001: 200).

En la misma línea se coloca la mención “te cierro carreteras”; que inicia con la forma acusativa del pronombre personal que “designa a una persona determinada” (RAE, 2018). Mediante ella, el cierre de carreteras aparece como una acción que se hace sobre el personaje “Pescao”, al que previamente había sido identificado como “patrón”; por lo que el sentido de esta amenaza es “cierro tus carreteras”. La mención al cierre de carreteras trivializa las acciones llevadas a cabo por el movimiento indígena desde 1990, en las que, esta acción constituyó una práctica simbólica de “apropiación transitoria de los espacios públicos desde el ámbito rural por una población indígena y esencialmente agraria pero que, sin embargo, está dotada de organizaciones urbanas de representación política” (Guerrero, 1995: 125).

Imagen N° 31

Moti enojado



Fuente: <https://www.youtube.com/watch?v=23kLgtwoYys&t=539s>



Estas tres amenazas, en las que además se identifica directamente al movimiento indígena, por estar acompañadas de la exaltación física de “Moti”, enfatizan una caracterización del indígena y de su representación política como violento, salvaje, propenso a la ira y que se relaciona con esa imagen del “indio por civilizar” que es una amenaza para la sociedad blanco-mestiza.

Por ello, este discurso realiza un trabajo ideológico que produce una distinción radical entre los lugares atribuidos a ambos personajes al interior de una estructura jerárquica. Este discurso evidencia que la sociedad blanco-mestiza mira al indígena “como el otro lado de la moneda de su identidad; si el ‘blanco’ es pacífico, el indio es violento; si ellos son sumisos, los blancos dominantes; si sus acciones merecen admiración las de los indios desprecio” (Endara, 1998: 75).

Luego de este altercado, ambos personajes delimitan un territorio para trabajar sin conflictos. “Moti” expresa su aceptación del acuerdo al afirmar que le debe dejar trabajar por ser un “indio trabajador, indio religioso, indio que cree en Dios, en la Virgen María”. Estas expresiones, acompañadas por un señalamiento hacia el cielo que alude al sentido de divinidad, son interrumpidas cuando el personaje mira a alguien que se acerca y menciona “en la madre, en la mamá, en la mamacita, en la madrecita”. Simultáneamente inicia un efecto de sonido de vientos metálicos, que enmarcan el ingreso en escena de una mujer joven, a quien gráficamente se identifica como Yesenea Mendoza. Una vez que esta persona está en escena, “Moti” la sigue con la mirada y menciona “qué reeca, mameta, qué reca, mamaceta”; mientras mira las nalgas de Yesenea Mendoza, quien se ha inclinado para mirar el balde de encebollado de “Pescao”.

Imagen N° 32
Moti y Yesenea Mendoza



Fuente: <https://www.youtube.com/watch?v=23kLgtwoYys&t=539s>

Mendoza le reclama cuando se percata y “Moti” explica que “hasta titubea” por ella. Agrega que “es que estás tan rrica, que hasta me da ganas de meterte las garras”. Esto genera el rechazo en Medoza, quien lo expresa con una cachetada. “Moti” adopta nuevamente la posición sumisa que mostró ante las amenazas de “Pescao”; quien menciona “No le haga caso al caballero. No seas malcriado, tranquilo”, mientras le golpea con su cucharón.

“Moti” acosa nuevamente a la modelo: afirma que “lo que ella necesita es calor de hombre” y de inmediato la cubre con su poncho. “Pescao” le reprende una vez más y le pide que se tranquilice. La modelo se sostiene la nariz en señal de asco y expresa “guácala”, que es una interjección coloquial utilizada “para indicar desagrado, asco o rechazo” (RAE, 2018). Sin embargo, el gesto de la modelo, de tapar su nariz, devela que su expresión “guácala” no alude al acoso sexual, sino que refiere un rechazo al olor de “Moti”. Este sentido se configura porque en la sociedad blanco-mestiza los indígenas “eran considerados como sucios, ignorantes y borrachos” (Cárdenas, 2009: 134); al punto de provocar “el miedo y la vergüenza a todo lo que recuerde orígenes y contactos con este mundo de los indios visto como sucio yapestoso” (De la Torre, 1996: 36).

La insistencia de “Pescao” en controlar los impulsos de “Moti”, de reprenderle y de llamarle a la calma, establece un contraste entre los dos y enfatizan la incapacidad del segundo para comportarse. Esto se relaciona con un imaginario según el que los indígenas eran vistos como “un grupo que requería del tutelaje estatal para adquirir autodisciplina y convertirse en ciudadano” (Prieto, 2004: 39). A partir de esta caracterización de ambos personajes, “Pescao” se desempeña como una metáfora de la sociedad blanco-mestiza; frente a “Moti”, quien constituye un “otro” que no pertenece al endogrupo de “Pescao”. Esto se produce a pesar de que ambos comparten cierta marginalidad económica, por ser vendedores informales.

Ante las reprensiones de “Pescao” y de la modelo, “Moti” adopta nuevamente una posición de sumisión y les dice a ambos: “pegue patrón”. Así, reitera sobre la aceptación que la sociedad blanco-mestiza espera del indígena con respecto al lugar que se le asignó en la estructura jerárquica. Estas ideas de sumisión y de obediencia provienen desde la misma etapa de conquista española de los pueblos americanos; en la que, el fraile dominico Francisco de Vitoria, por ejemplo, mencionaría que: “[Aristóteles] quiso decir que hay en ellos [los ‘barbaros’] una necesidad natural de ser regidos y gobernados por otros, siéndoles muy provechoso el estar sometidos a otros, como los hijos necesitan estar sometidos a los padres y la mujer al marido” (En Adorno, 1998: 62).

“Pescao” y la modelo continúan su plática. Simultáneamente, “Moti” la observa en silencio, se dirige hacia la parte posterior de la escena y simula movimientos sexuales contra un árbol. Esta es una reiteración sobre la caracterización del indígena como incivilizado o salvaje; por oposición al blanco-mestizo; pues desde el siglo II de esta era, “los cristianos tendieron a hacer que su disciplina sexual fuera una marca que los distinguía y separaba del mundo pagano” (Goetschel, 1999: 62). La incapacidad de “Moti” para contener sus impulsos sexuales y las constantes reprensiones que esto conlleva por parte de “Pescao” y de la modelo; son reiteraciones de la imagen del indígena salvaje que necesita ser controlado y civilizado por la sociedad blanco-mestiza. Esto último tiene un efecto decisivo en la representación de los pueblos y nacionalidades indígenas, pues el sexo y, sobre todo, el control del apetito sexual tienen un enorme peso simbólico en la constitución de la identidad blanco-mestiza (Goetschel, 1999).

Imagen N° 33

Moti, Pescao y Yesenea Mendoza



Fuente: <https://www.youtube.com/watch?v=23kLgtwoYys&t=539s>

Enseguida, los tres personajes hablan sobre el hambre que tiene la modelo, ella revisa el canasto de “Moti”, quien informa que vende “mote, habas, mellocos”, todos productos de la Sierra que reiteran en la construcción genérica de este personaje indígena de la región andina. Mientras “Pescao” muestra a la modelo el contenido de su balde, se percató de que ella es “la bailarina” y se lo comenta a “Moti”; quien pregunta “¿la bailarena?”, por lo que la modelo le corrige la pronunciación de esa palabra en español. Esto enfatiza que “el personaje no tiene el castellano como lengua materna, lo que genera que al hablar construya sus palabras acentuando los rasgos de inferencia entre las dos lenguas, para que se vea, que se oiga, que no habla bien; reflejando con ello una subvaloración de la lengua materna del personaje” (Sánchez, 2010: 107).

Una vez que “Pescao” informa a “Moti” que el nombre de esta bailarina es “Yesenea Mendoza”, “Moti” señala con su mano derecha a la altura de su cabeza y pregunta si ella es “la que levanta la pata así”. Por su parte, la modelo corrige dos veces a “Moti” que el término correcto es “pierna”; por lo que este personaje pregunta “¿la pierrrna?” con un acento marcado en la letra “r”; rasgo característico en el dialecto de los indígenas andinos; lo que genera la burla de la bailarina, lo que se inserta en una práctica social en la que “el acento y la entonación distintiva de un quechuahablante muchas veces se utiliza para causar risa. (...) La pronunciación y la repetición de fenómenos morfosintácticos percibidos como elementos de la variedad andina son bastante reconocidos y se emplean como fuente de comicidad” (De los Heros, 2016: 87-88). Esta subvaloración de la lengua materna del personaje es una reiteración del deber civilizatorio que la sociedad blanco-mestiza se arroga con respecto al indígena.

Durante un momento, los tres personajes realizan varias bromas con respecto a la elasticidad y a los atributos físicos de la bailarina; le sugieren que haga un calendario, tal como otra bailarina con la que le comparan. Ella pregunta “¿qué quieren? ¿Quieren que haga un calendario?”; a lo que “Moti” responde: “Quiero que te muevas”. Al interior de la diégesis, los otros personajes decodifican esta afirmación como algo ofensivo, ante el que la bailarina no puede contener la risa, pero que provoca una nueva re-

prensión de parte de “Pescao”. Una vez más Moti toma la actitud sumisa frente a sus interlocutores, por lo que una vez más se reitera sobre el contraste entre el comportamiento de la sociedad blanco-mestiza y el personaje que representa a un indígena; y se reitera también en la necesidad de civilizarle.

A pesar de la reacción inicial de la bailarina por el comentario de “Moti”; ante su consecuente actitud sumisa y su expresión “pegue patrón”, ella se une a la censura que realiza “Pescao”, golpea el hombro del indígena y lo empuja fuera de escena. El rol tutelar de “Pescao” se enfatiza mediante su expresión: “Mira loco, ya tranquilo, loco. Respeta a la invitada, loco, más que viene aquí. ¿Cuándo, cuándo una artista viene acá? Tenemos que respetarla, loco”.

Enseguida “Moti” regresa a la escena y propone a la bailarina que baile. Ella accede a condición de que ellos bailen también. Ella les insta a mover la cadera, pero “Moti” mueve todo el cuerpo, por lo que una vez más debe corregirle. Este gesto enfatiza la tutela que ambos personajes, como parte de la sociedad blanco-mestiza, cumplen en relación con el indígena.

Una vez que ha quedado clara la forma de mover la cadera, la bailarina les invita a girar. “Moti” inicia a girar, pero una vez más se distrae con las caderas y las nalgas de la bailarina. Cuando ella se percató, le increpa: “Gira, indio. Gira”. “Pescao”, al percatarse de esta palabra, menciona “ve como te dije, loco, te dije indio”. Esta palabra sobre la que “Pescao” enfatiza, “se usa como insulto con el que una persona trata de poner en evidencia la conducta inadecuada de otra, aludiendo a su origen indígena” (Miño-Garcés, 2016).

El sketch finaliza con una nueva reprensión de “Pescao” hacia “Moti”, por su comportamiento hacia la bailarina, después de que ella huye de ambos porque la habían acorralado. Al cierre del sketch, “Pescao” menciona: “¿Si ves, hermano? Sabes que a ti el calor te vuelve loco”. Esta última frase es el corolario del sentido que se ha ido esbozando a lo largo del contenido analizado, pues evidencia que “Moti” está fuera de lugar, en un ambiente al que no está acostumbrado y por ello el calor le vuelve disparatado e imprudente.

En síntesis, en este contenido comunicacional se constituye una identidad blanco-mestiza que se asume como pulcra, civilizada, correcta, pacífica, dominante y admirable; por oposición a una identidad indígena a la que discursivamente le atribuye características desfavorables en una relación binaria. Por eso se presenta al indígena como apesadoso, sumiso, violento, irracional e incapaz de controlar su pulsión sexual.

En la constitución de estas dos identidades, no representa un atenuante el hecho de que el contenido comunicacional se pretenda humorístico. Ya que este humor se fundamenta sobre un discurso ideológico que jerarquiza a dos sujetos al interior de la sociedad, de modo que se naturaliza el dominio de la sociedad blanco-mestiza sobre el indígena; además de enfatizar sobre “estereotipos denigrantes y refuerza prejuicios negativos contra determinado grupo de personas en razón de su apariencia física contribuyendo en el complejo proceso de la construcción y reforzamiento de la discriminación racial” (Sánchez, 2010: 131).

Representaciones del indígena en el segmento “Noticiero Intercultural”



“La Fiesta del Gol” es un programa televisivo de clasificación B⁴⁶⁷, que se transmitió por el medio de comunicación RED TELESISTEMA (R.T.S), de lunes a domingo de 21H00 a 22H00, se define como contenido “de entretenimiento y deporte del Mundial Rusia 2018” (RTS, 2018). Tuvo un segmento denominado “Noticiero Pluricultural”, que será analizado a continuación:

Imagen N° 34
Noticiero Pluricultural



Fuente: <http://www.rts.com.ec/programa/la-fiesta-del-gol/la-fiesta-del-gol--programa-del-5-de-julio-de-2018-71310>

El programa del 5 de julio de 2018 inicia con una claqueta, compuesta por el logotipo del segmento, con el texto “Noticiero Pluricultural”, lo que referencia a un programa informativo diario con “contenidos [que] giran en torno a la actualidad periodística de la jornada” (Gordillo, 2009: 53), que trata la situación de una sociedad en cuyo seno coexiste “la presencia simultánea de dos o más culturas, en un territorio y su posible interrelación^{468 469}” (Bernabé, 2012: 69). En la palabra “noticiero”, la letra “o” es representada como un globo terráqueo que expone el continente americano.

El nombre del segmento se ubica dentro de una figura de cruz andina o chakana, un símbolo complejo que reúne los elementos con que los pueblos indígenas andinos configuran y dan lectura a su realidad: la cruz representa un puente cósmico que articula diferentes estratos, niveles y aspectos de la realidad, un enlace “entre lo de arriba y abajo, y lo de la izquierda y derecha; es el ordenador y mediador (o relacionador) por excelencia, la racionalidad cósmica misma que...posibilita la vida y el orden” (Estermann, 2008: 238 en Tello, 2015: 21).

El nombre del segmento, sumado a la chakana, la palabra “pluricultural” y el globo terráqueo, sugieren que en el segmento se van a presentar contenidos actuales relacionados con diversas culturas y su convivencia o que sus contenidos están destinados a una audiencia compuesta por varias culturas, en un sentido de encuentro.

467 Apto “para todo público con vigilancia de una persona adulta” (Ley Orgánica de Comunicación, 2013). Por lo que debe ser transmitido en franja horaria de responsabilidad compartida, de 18h00 a las 22h00.

468 Desde una mirada política “el pluralismo cultural debe defenderse como categoría de toda sociedad democrática, como existencia de muchas culturas en un mismo territorio, defendiéndose el reconocimiento del otro y la igualdad” (Bernabé, 2012: 69).

469 En el contexto ecuatoriano es importante considerar que lo pluricultural gana relevancia durante el Levantamiento de 1990, cuando los indígenas demandaron se declare el Estado como pluricultural. Previamente “de 1983 a 1988 entre los indígenas y la intelectualidad ecuatoriana se afirmó la convicción de que el Ecuador es un país pluricultural, plurinacional y multilingüe” (López, 1993: 21).

La siguiente escena tiene de fondo musical la canción Scooby Do Pa Pa y muestra, en un inicio con las luces apagadas, la silueta de una mujer sentada, con sus manos entrecruzadas puestas encima de la mesa que forma parte de la escenografía; además, se observa en la parte superior izquierda el logotipo del segmento:

Imagen N° 35
Inicio Noticiero Pluricultural



Fuente: <http://www.rts.com.ec/programa/la-fiesta-del-gol/la-fiesta-del-gol--programa-del-5-de-julio-de-2018-71310>

Conforme se van encendiendo las luces, la mujer se levanta y empieza a bailar. Sube y baja los hombros al ritmo de la música, sus ojos se mantienen cerrados y todo su rostro sugiere que se encuentra concentrada en el momento y que lo disfruta. Es delgada, tiene el cabello largo y rojizo, utiliza lentes y lleva puesta un traje formal: top negro con mangas largas, chaqueta blanca y pantalón con franjas negras y blancas.

En la parte inferior de la toma aparece escrito con letras mayúsculas y verdes el nombre del programa: "noticiero pluricultural"; a lado se puede observar un balón de fútbol, que hace referencia a la temática del mismo.

Imagen N° 36
Presentadora Cara Melo



Fuente: <http://www.rts.com.ec/programa/la-fiesta-del-gol/la-fiesta-del-gol--programa-del-5-de-julio-de-2018-71310>



De repente la mujer abre los ojos y deja del bailar. Con expresión de sorprendida pregunta: “¿Qué pasó? ¿Estamos al aire?”. (La canción Scooby Do Pa Pa es reemplazada por el estilo de música que suele usarse de fondo en los noticieros). Ella toma asiento, con su espalda recta, y coloca sus manos entrecruzadas encima de la mesa. (De fondo suenan carcajadas pre grabadas). Toma una actitud de seriedad y saluda: “Muy buenas noches, bienvenidos estimados televidentes. Los saluda su servidora de noticias la licenciada, slash magister, slash PhD, slash PNL, slash, slash, slash, slash y la cosa suena ra”. En el momento en que repite varias veces la palabra “slash”, empieza a subir y bajar su pecho de forma pronunciada, cierra sus ojos (nuevamente suena la canción Scooby Do Pa Pa), se pone de pie y baila. Después de un momento se sacude, como intentando salir de un trance, se sienta mientras levanta parte de su cabello con las manos y emite ruidos: ¡uy! ¡Uy! Retoma la postura y la actitud de seriedad (la música de fondo vuelve a ser la de un noticiero) y se presenta: “Cara Melo ¡Aw! De Esmeraldas para el mundo mundial y de Scooby Doo no papá”. Mira fijamente al frente, escucha la canción Scooby Doo Pa Pa, y otra vez se levanta y baila.

El personaje expuesto en esta escena es una presentadora de noticias que se reconoce oriunda de “Esmeraldas” y corresponde con el prototipo de mujer en los medios: “jóvenes, delgadas y de clase media o media-alta” (Loscertales & Núñez, 2009: 437). Su nombre, “Cara Melo”, alude a la palabra ‘caramelo’, adjetivo que se le da a una persona cuando “presenta una actitud muy dulce o sumisa con el objetivo de agradar a otra” (Miño-Garcés, 2016: 157). Lo que la asocia con el estereotipo de mujer “interesada (...) chantajista, manipuladora” (Consejo de Regulación y Desarrollo de la Información, 2017: 305).

La exposición de sus títulos académicos, “licenciada”, “magister”, “PhD”, “PNL”, sugiere que es una persona con una larga trayectoria de estudios, especializada en un campo científico. Lo que denota un nivel superior de conocimientos, educación e inteligencia. Los lentes reafirman este sentido, pues “son sinónimo, en general, de ejercicio intelectual” (Muzi, 2014). Así, la construcción de este personaje aparenta el estereotipo de mujer “preparada que enfrenta retos y exhibe recursos superiores” a los demás (Ulchur, 2000: s/n). No obstante, sus cambios repentinos de ánimo cada vez que suena la canción Sooby Do Pa Pa, la colocan dentro del estereotipo de la mujer “irracional, alterada, inquieta (...), incapaz de controlar sus actitudes y emociones” (Consejo de Regulación y Desarrollo de la Información, 2017: 305).

En la siguiente escena aparece otro personaje, representado por un actor afro: una mujer de cabello largo y negro, recogido en una trenza envuelta en una cinta de tonos rosados y fucsias. Su rostro esta maquillado de tal forma que un color rojo acentúa sus pómulos y mejillas. Lleva una blusa blanca, bordada con detalles semejantes a los que utilizan los indígenas; no tiene mangas y deja descubiertos sus hombros, cuello y la parte superior del pecho. Lleva un collar dorado o hualca⁴⁷⁰, propio de la vestimenta otavaleña. Su anaco o falda color rosa, finamente plisada y con un bordado en la parte inferior, es propio de las mujeres kayambis. En su cintura lleva envuelta un chumpi⁴⁷¹ y sus pies lucen unas alpargatas. El membrete de la parte inferior derecha de la pantalla, indica que se llama Perlita del Valle.

470 Gargantilla (RAE, 2018).

471 El chumpi, es una “correa, faja, cinturón” (Ministerio de Educación, 2009: 62) usados por “las mujeres de la Sierra, para ceñir la cintura del anaco” (Casa de la Cultura Ecuatoriana “Benjamín Carrión”, 2007:80).

Imagen N° 37
Perlita del Valle



Fuente: <http://www.rts.com.ec/programa/la-fiesta-del-gol/la-fiesta-del-gol--programa-del-5-de-julio-de-2018-71310>

Esta vestimenta, que combina elementos de diferentes comunidades andinas, construye un personaje genérico, que representa a todos los pueblos y nacionalidades indígenas de la sierra.

La primera interacción entre los dos personajes expone el desacuerdo de Perlita en relación con la contratación de “Cara Melo”, ya que alude que su compañera fue contratada debido a que “ella se ha ido a hablar con todos los directivos, ha ido a hablar con todos los creativos y todos los activos del canal. Guiñando⁴⁷² ojo para que en este noticiero ella vuelva a salir”; es decir que, a criterio de Perlita, “Cara Melo” negoció su ingreso, de forma personal y coqueta, con quienes manejan el canal y el programa de televisión.

Frente a estas aseveraciones, “Cara Melo” afirma que nadie le ha “puesto” ya que “no lo necesita”. No obstante, Perlita, mientras coloca sus manos con las palmas abiertas en sus pectorales, con una expresión y tono de voz de lamento, menciona: “Claro, como yo no tengo, porque yo si como madre le di de lactar a mi hija, durante veinte años, por eso ya me sale en polvo, yo ya no tengo que darle de lactar.” Enunciado que deja en evidencia que Perlita, en comparación con “Cara Melo”, no cumple con los parámetros de belleza establecidos desde los cánones occidentales, en este caso en relación a sus senos, lo que sugiere que “Cara Melo” fue contratada únicamente por sus características físicas⁴⁷³.

La argumentación de Perlita en contra de la presencia de “Cara Melo” en el programa, con un tono de voz y gestos que denotan su enojo, continúa: Porque ¿Dónde está el folclor? ¿Dónde está el folclor? Se supone que es pluricultural, ahí está: soy de la serranía, represento a la gente del chota ¿Qué chota te importa a vos?! Represento a los negros. Y viene ella con que... ¡ni mi canción me ponen!

472 Un guiño “es a la vez un movimiento y un signo lingüístico; esto es: vehicula un sentido y se inscribe dentro de un código preestablecido sobre su uso” (Martínez, 1998: 652). En este caso Perlita expresa que el guiño implica “El lenguaje de los ojos – otro modo bastante antiguo de intercambio de sentimiento- es al mismo tiempo sutil y complejo (...) [un] uso consciente de los ojos para comunicarse [es] el guiño durante el coqueteo” (Hall & Hall, 2010: 181).

473 Referencia que se realiza con base en un estereotipo de la mujer trepadora, que utiliza sus encantos para conseguir favores.



En este enunciado Perlita relaciona las categorías “folclor⁴⁷⁴” y “pluricultural⁴⁷⁵”, enfatizando en el sentido de encuentro de varias culturas y sus elementos al que se refiere el título “Noticiero Pluricultural”. Luego indica: “soy de la serranía, represento a la gente del chota”, enunciado que indica que ella personifica a indígenas de la sierra y a afros, por lo que es un referentes de las categorías “pluricultural” y “folclor”. Esta relación asocia el folclor con los diferentes pueblos y nacionalidades indígenas, “presuponiendo que ellos constituyen comunidades homogéneas, pequeñas, aisladas, autosuficientes, aferradas a costumbres ancestrales, con tecnología simple, y escasa división del trabajo (...) en oposición a la sociedad urbana a la que caracteriza su heterogeneidad social, relaciones impersonales y división del trabajo” (Blache, 1988: 251). Esta perspectiva niega la definición de pluriculturalidad al referirse a pueblos y nacionalidades indígenas como a una masa uniforme, sin características culturales propias, con base en la representación de dos etnias, presentando a las mismas de manera descontextualizada.

Inmediatamente Perlita se auto reconoce como oriunda de la Sierra, específicamente del Valle del Chota, ubicado en la provincia de Imbabura, cuya población es mayoritariamente afro. La expresión “represento a los negros”, indica que va a actuar “en nombre de otro en defensa de sus intereses” (Sartori, 1998: 2), en este caso en nombre de los afro del Valle del Chota. Si se toma en cuenta que “cuando decimos que alguien es ‘representativo’ de algo o [alguien] estamos expresando una idea de similitud, identificación, y características compartidos” (Sartori, 1998: 2), se evidencia que Perlita se asume similar y con particularidades compartidas, como parte de los “negros”. Características que junto con el apellido del personaje “del Valle”, evidencian que representa tanto al pueblo afro por su auto identificación, como a los indígenas por elementos de su vestimenta, constituyendo una otredad compartida entre estas dos culturas, que se contrasta y enfrenta al personaje de “Cara Melo”, exponente de los parámetros culturales y de belleza blanco-mestizos, que en el contexto representa lo hegemónico.

En respuesta a los argumentos de “Perlita”, “Cara Melo” se muestra amistosa: “a veces le entiendo Perlita. Yo entiendo un poco esa conducta que usted maneja”. El uso del adjetivo demostrativo “esa”, advierte que la “conducta” que “Perlita” tiene es ajena y diferente a la de “Cara Melo”, que se describe como una persona comprensiva, que sabe controlarse, “profesional”, “ecuánime” y “equilibrada en la vida”. Por contradicción, “Perlita” carece de estas cualidades, encasillándola de manera connotativa dentro del estereotipo de irracionalidad con el que históricamente se ha etiquetado a indígenas y afros (Consejo de Regulación y Desarrollo de la Información y la Comunicación, 2016).

“Cara Melo”, indica que su contratación se debe a que los realizadores del programa han “querido unos cuantos dos que tres puntos de rating, y que no haya alcanzado con su sola presencia [la de “Perlita”]”. Frase con la que insinúa la incapacidad de “Perlita” para manejar el programa y atraer más audiencia, enfatizando en su falta de profesionalismo frente al de ella. Inmediatamente dice: “Por eso como la nueva directora del programa, sin ninguna rencilla, presento a mí estimada compañera: bienvenida señora Perlita Perol del Valle”.

474 “Conjunto de costumbres, creencias, artesanías, canciones, y otras cosas semejantes de carácter tradicional y popular” (RAE, 2018).

475 Desde una mirada política “el pluralismo cultural debe defenderse como categoría de toda sociedad democrática, como existencia de muchas culturas en un mismo territorio, defendiéndose el reconocimiento del otro y la igualdad” (Bernabé, 2012: 69).

En el contexto ecuatoriano, “perol” es una forma despectiva de referirse a la “mujer que trabaja en una casa realizando labores domésticas a cambio de una remuneración, generalmente mensual” (Miño-Garcés, 2016: 537). Así, se configura un contraste entre la proclama del nombramiento de “Cara Melo” como la “nueva directora del programa” y la denominación connotativa que se le hace a “Perlita” a través de su nombre, hecho que recae dentro de los estereotipos que encasillan, tanto a afros como indígenas, en el servicio doméstico (Consejo de Regulación y Desarrollo de la Información y la Comunicación, 2016).

La interacción entre los dos personajes continúa con el reclamo por parte de “Perlita” a “Cara Melo” por haberla llamado “señora”. Frente a lo que ella argumenta que la edad de “Perlita” es “evidente” y por tanto la trata con “el mayor de los respetos” como a su “señora abuela”. “Perlita”, ante este comentario, se levanta de su asiento y dice: “no, no, no, no. Eso sí que no. Mírame ¿Sabes qué? Yo a esta la mato, la parto en este momento”. Amenaza que “Cara Melo” califica como “vulgaridades”.

Inmediatamente “Perlita”, saca unos chacos, los blande, empieza a moverse por el escenario como si fuese un luchador en un ring y le increpa a “Cara Melo”: “¿Sabes qué? Cuádrate ¿Tú alguna vez viste Karate Kid, Yackie Chan, Bruce Lee?”

Imagen N° 38
Perlita y los chacos



Fuente: <http://www.rts.com.ec/programa/la-fiesta-del-gol/la-fiesta-del-gol--programa-del-5-de-julio-de-2018-71310>

Imagen N° 39
Perlita luchador



Fuente: <http://www.rts.com.ec/programa/la-fiesta-del-gol/la-fiesta-del-gol--programa-del-5-de-julio-de-2018-71310>



Yo soy Perlita. [Se golpea en el codo con los chacos y emite un corto chillido de dolor] Perlita Lee. Mira”. Finalmente, “Perlita” se golpea más fuerte, por lo que empieza a gritar y a hacer movimientos bruscos que hiperbolizan el dolor que siente. Se escuchan carcajadas de “Cara Melo”, quien considera “lamentable” toda la escena.

Imagen N° 40
Perlita se golpea



Fuente: <http://www.rts.com.ec/programa/la-fiesta-del-gol/la-fiesta-del-gol--programa-del-5-de-julio-de-2018-71310>

Perlita aparece en esta escena como una persona agresiva y violenta. Este comportamiento evoca la “representación mental del indio que lo ubica como sujeto irracional por medio de la fórmula: indios=barbarie=animalidad=pasividad irracional” (Rivera, 1998: 382). No obstante, como Perlita también representa a los afro, revive “una racialización del afroecuatoriano como criminal, violento, entonces hay que proteger al blanco/mestizo [en este caso “Cara Melo”] del afro porque es un peligro para la sociedad, altera el orden establecido” (Quinteros, 2013: 76).

Esta representación se enfatiza cuando se contrasta con la actitud de “Cara Melo”, quien a pesar de verse un poco asustada, no pierde su compostura, permanece sentada, esperando las acciones de “Perlita”. Actitud que posiciona la imagen de lo blanco-mestizo como lo racional y reafirma la “idea del indio y del negro como seres de naturaleza inferior al hombre blanco y al hombre blanco-mestizo” (Noboa, 2011: 88). Este sentido se refuerza con la risa de “Cara Melo” y sus expresiones para calificar el comportamiento de “Perlita”: “vulgaridades” y “lamentable”, que sentencia la escena como algo “que merecer ser lamentado o es digno de llorarse” (RAE, 2018). Protagonizado por el otro –indígena y afro- que se vuelven objetos de lástima y burla.

La escena continúa: “Perlita” se toma el brazo en el que se golpeó y pide que busquen a “ese que anda vestido de blanco” para que la “venga a inyectar”

Imagen N° 41
Perlita adolorida



Fuente: <http://www.rts.com.ec/programa/la-fiesta-del-gol/la-fiesta-del-gol--programa-del-5-de-julio-de-2018-71310>

“Cara Melo”, viendo esto, le aconseja: “sóbese, que quedó muy morada del golpe. Mire señora, cuidado le da algo, yo solo le digo que a su edad es muy complicado exaltarse”. [Se escuchan risas en el fondo]. “Perlita” molesta le responde: “vos te vas a lamentar cuando a mí me pase algo. Yo Perlita del Valle, una comunicadora, más de veintiocho años en la televisión; mañana voy a estar incluso animando un concierto de mi cantante preferida como mis amigos Eddy’s BBQ⁴⁷⁶”. En la toma se observa que “Cara Melo” cierra sus fosas nasales con sus dedos índice y pulgar izquierdos a manera de pinzas y agita su mano derecha junto a su rostro:

Imagen N° 42
Algo huele mal



Fuente: <http://www.rts.com.ec/programa/la-fiesta-del-gol/la-fiesta-del-gol--programa-del-5-de-julio-de-2018-71310>

El gesto de taparse la nariz realizado por “Cara Melo” denota que existe un hedor en el ambiente, sin identificar de donde viene o a qué se refiere. De repente “Perlita” se calla, se desploma de espaldas y queda tendida en el piso con los brazos abiertos.

Imagen N° 43
Perlita en el suelo

476 Eddy’s BBQ es un restaurante ubicado en la ciudad de Guayaquil.



Fuente: <http://www.rts.com.ec/programa/la-fiesta-del-gol/la-fiesta-del-gol--programa-del-5-de-julio-de-2018-71310>

Ante el suceso “Cara Melo” dice:

Producción, limpieza, limpieza por favor. [Señala con su mano a Perlita que se encuentra en el piso (Imagen No. 11)] Cojan ahí, no sé, aquello. Voy a hablar ahora de algo importante. Comencemos con las noticias, algunos usuarios de las redes sociales se han quedado impactados con esta reportera de noticias que les voy a presentar a continuación, porque según se aprecia su vida pudo estar en peligro debido a lo cerca que estaba haciendo su trabajo. Preste atención al siguiente video.

Esta expresión al utilizar la palabra “limpieza”, que en su segunda acepción significa “acción y efecto de limpiar” (RAE, 2018), lo que denota que se debe “quitar la suciedad o inmundicia de alguien o de algo (...) quitar lo que es superfluo o que estorba” (RAE, 2018). Este comentario hecho por “Cara Melo”, así como la forma en que se desarrolla la escena, definen a “Perlita” como algo sucio, inmundo, superfluo, que estorba y huele mal⁴⁷⁷.

Con la expresión “cojan ahí, no sé, aquello⁴⁷⁸” se desconoce la identidad de “Perlita” como persona, y se le despoja de su humanidad. Es decir, el personaje de “Perlita” es cosificado⁴⁷⁹ al ser considerado “como un objeto insensible y no como persona” (Aparicio, 2016: 188). Este elemento deja en evidencia “la negación del ‘Otro’, del indio, del negro, de su cultura y de su humanidad, [práctica que] fue el fundamento del dominio europeo y de la opresión y la explotación de lo indígena y afro hasta el presente” (Aguirre, 2012: 83).

Estos elementos evidencian una escena construida con base en los “prejuicios y complejos de superioridad [del sector blanco-mestizo], de ver al indio como lo peor (...). Con una concepción o un imaginario de lo indio asociado a todo lo negativo [entre lo que se cuele la imagen de] indio sucio”

477 El sentido del olfato también contribuye en la constitución de la identidad y la alteridad: “el olor corporal nos individualiza y nos separa de otras personas” (Diaconu, 2010: 51). Así, “el extranjero, el enfermo mental y el desclasado social, que, según dicen, huelen mal, representan hipóstasis de la alteridad en el ámbito social y cultural” (Diaconu, 2010: 52).

478 El pronombre “aquello” es neutro, lo cual enfatiza la indefinición de la referencia.

479 La cosificación “supone la ruptura del sentimiento de unión con el otro, supone tratar al otro como un objeto puramente observable, carente de toda emoción o sensación” (Aparicio, 2016: 188).

(Conejo, 2004: 59). De igual forma, con relación a los afros, “considerados como infrahumanos (...) sucios, feos” (Silva, 2004: 43). Acorde a la tesis de que “las oposiciones (...) entre puro-impuro, limpio-contaminado [sucio], estaban estrechamente relacionadas con las clasificaciones raciales” (Kingman, 2006: 279).

La frase: “Voy a hablar ahora de algo importante. Comencemos con las noticias, algunos usuarios de las redes sociales se han quedado impactados con esta reportera de noticias que les voy a presentar a continuación, porque según se aprecia su vida pudo estar en peligro debido a lo cerca que estaba haciendo su trabajo”, indican que “Perlita”, lo que dijo y sucedió no es “importante” ante la noticia de “la reportera”; así, se minimiza el valor de lo relacionado con “Perlita” y se enfatiza la negación y cosificación de la otredad que representa este personaje frente al lugar de enunciación blanco-mestizo representado por “Cara Melo”.

Después de un corte, en la siguiente escena aparecen nuevamente los dos personajes sentados tras la mesa del escenario:

Imagen N° 44
Perlita y Cara Melo



Fuente: <http://www.rts.com.ec/programa/la-fiesta-del-gol/la-fiesta-del-gol--programa-del-5-de-julio-de-2018-71310>

“Perlita”, sujetándose el brazo que se golpeó con lo chicos, comenta el vídeo de la “reportera de noticias”; luego menciona que “se va a subir la presión de nuevo”. “Cara Melo” enfatiza: “Usted estaba desmayada, catatónica, medio muerta”. “Perlita” afirma que ella es “la inmortal”. Aseveración frente a la que “Cara Melo” dice: “eso sí, ya veo que no está muerta, pero si huele a muerto ¿Qué es ese olor producción? ¿Qué es ese olor?” [A su vez frunce las facciones de su cara y avienta su mano frente a su rostro, como intentado disipar un mal olor].

Imagen N° 45
Huele a muerto



Fuente: <http://www.rts.com.ec/programa/la-fiesta-del-gol/la-fiesta-del-gol--programa-del-5-de-julio-de-2018-71310>

La expresión “huele a muerto”, utilizada por “Cara Melo”, hace hincapié en el hedor⁴⁸⁰ a cadáver de “Perlita”, a pesar de que ella está viva; esto indica que, a criterio de “Cara Melo”, “Perlita” presenta un mal olor, sentido que se acentúa por los gestos de su mano en señal de que hay una fetidez en el ambiente⁴⁸¹. Esta diferencia en el aroma enfatiza la estigmatización de “Perlita” como “maloliente”, en oposición a las características de higiene de “Cara Melo” que representa la hegemonía social.

Esta expresión de connotación racista caracteriza y generaliza como “mal olientes” a todos quienes se encuentran fuera de la hegemonía social. Los blanco-mestizos han instituido la idea de que el mal olor y la suciedad tiene relación con los indígenas y afros, tal como se representa en esta escena, lo que ha establecido “distancias simbólicas con el otro y contribuyen al mantenimiento de las jerarquías étnicas” (Carrillo & Salgado, 2002: 77). En el libro “Racismo y vida cotidiana en una ciudad de la sierra ecuatoriana”, el testimonio de Carlos Gonzalón, corrobora la existencia de este estigma impuesto sobre las otredades que se encarnan en el personaje de “Perlita”:

[Refiriéndose cuando alguien del Valle va a la ciudad de Ibarra]: entonces una es la impresión que dan, según cómo están vestidos, la gente les respeta. Si por ejemplo, sale con un terno, se sientan a lado, y si ya le ven andrajoso, le ven con maletas, ni se sientan al lado, este negro está hediondo, este indígena... ‘se tapan la boca’... en el bus de la Esperanza, por ejemplo los caminos de herradura que se dice, que se anda a pie, allá veces cuando llueve hay lodo, ellos vienen recogiendo todo (...) entonces se encierra el olor, y ahí van buscando culpables, si le ven a un negro, le dicen ‘ese negro es el hediondo’, o si no hay un negro ‘ese indio es el hediondo’... la gente juzga a la ligera... no sabe de dónde procede, como es... y eso es lo bastante grave aquí en la ciudad (Carrillo & Salgado, 2002: 128).

480 La muerte y lo relacionado a ella “ha expandido siempre olores insoportables (...) Con el olor aparece la tragedia de la muerte en todo su realismo. El cadáver y la carroña comparten el mal olor y pertenecen ambos al otro mundo” (Diaconu, 2010: 83).

481 Respecto al olor, la Real Academia de Medicina de España “cita casos en la Historia de individuos que presentaban en vida el llamado olor cadavérico. La esposa de Enrique II, rey de Francia, Catalina de Médicis, era, según la expresión del historiador Michelet, ‘una muerta viva’. Su cuerpo estaba siempre helado y despedía un verdadero hedor de cadáver, que en vano pretendía neutralizar usando los más penetrantes cosméticos y perfumes (...) Este signo goza aún de cierto predicamento en el seno de muchas familias; de ahí la expresión corriente: “huele a muerto” (Real Academia Nacional de Medicina de España, 1948: 442).

Esta referencia hacia el mal olor de “Perlita” legitima la jerarquización social, en el que el grupo hegemónico “se considera superior (...), independientemente de [si] el grupo considerado como inferior esté limpio o sucio, huelga a rosas o a excremento, considera[rá] a las personas de este grupo social como sucios, apestosos e intocables, que les pueden contaminar y manchar” (De la Torre, 1996: 36).

“Perlita” se pone de pie y alzando su tono de voz dice: “¡Mira, ese olor, es el aroma de la indiferencia de hoy en adelante!”. Acto seguido empieza a parafrasear la letra de la canción “Mudanzas” de Lupita D’Alessio, la misma que suena de fondo mientras “Perlita” alza sus brazos y los empieza a mover de izquierda a derecha.

Imagen N° 46
Perlita baila



Fuente: <http://www.rts.com.ec/programa/la-fiesta-del-gol/la-fiesta-del-gol--programa-del-5-de-julio-de-2018-71310>

Se detiene la canción y “Perlita” vuelve a su estado anterior y dice:

Así que ahora en adelante. Ya te inspiraste vos también estás ahorita improvisando cojudo [hablándole a quien maneja el sonido en programa], esa música no venía. De ahora en adelante. [Perlita se coloca en la mitad de la mesa, y con su mano hace el gesto de querer dividirla en la mitad (Imagen No. 14)] No hay como rayar, pero espérate que a mí sí me sale tinta cuando sudo [estas palabras las pronuncia llevándose la mano a la frente y haciendo el gesto de que toma un poco de su sudor para dibujar una línea que divide la mesa (Imagen No. 15)]. Ahí está: ese vacila tu metro cuadrado. Eso de ahí. De ahí perdón. [Da un paso hacia atrás, se enreda y golpea con la silla (Imagen No. 16)] ¡No me muevan el piso!

Imagen N° 47
Perlita divide la mesa



Imagen N° 48
El sudor de Perlita



Imagen N° 49
Perlita baila



Fuente: <http://www.rts.com.ec/programa/la-fiesta-del-gol/la-fiesta-del-gol--programa-del-5-de-julio-de-2018-71310>



En esta escena, los cambios de ánimo de “Perlita”, de eufórica a tranquila y nuevamente a eufórica, el interrumpir su locución para cantar de forma repentina la canción de Lupita D’Alessio, el uso del insulto “cojudo⁴⁸²” y su tropezón, con el cual casi se cae, se contrasta nuevamente con la postura de “Cara Melo”, lo cual reafirma la creencia de que “los blancos mestizos [son] los más civilizados de todos (...)”. Detrás de estas imágenes subyacen ideas de superioridad e inferioridad étnico racial, al atribuir como el polo más alto de la civilización y desarrollo al grupo blanco mestizo dominante, y el polo más bajo a los grupos subordinados” (Carrillo & Salgado, 2002: 72). Así mismo, se enfatiza la concepción de “los negros como agresivos” (Ibíd.:74); los indígenas, como bárbaros, salvajes, tontos, incapaces de convivir con la sociedad moderna (Arregui, 2006; Lalander, 2009). En síntesis, indígenas y afros constituyen una otredad alejada de la racionalidad occidental blanco-mestiza, que evoca aquella razón supuestamente emancipadora, que liberó a la humanidad de su inmadurez cultural y civilizatoria, pero que realmente impuso de forma violenta “sobre el otro la razón particular de Europa, del machismo unilateral, del racismo blanco, de la cultura occidental como humana en general” (Dussel, 2008: 210).

La interacción entre los dos personajes continúa. “Perlita”, saca una máscara con la fotografía de Vladimir Putin y se la coloca frente a su rostro y le dice a “Cara Melo” [de fondo suena música tradicional de Rusia]: “Yo voy a ser de ahora en adelante con usted así” [como Vladimir Putin]. “Cara Melo” le responde: “¿Cómo Putin? ¿O sea va a ser más Putin? ¿Más Putin de lo que es? No creo”. “Perlita” le contesta que la va a “matar” con su “indiferencia”. Frente a esto “Cara Melo”, saca una máscara de Scooby Doo, se la pone en su rostro y responde (mientras suena la canción Scooby Doo Pa Pa): “la verdad, si usted se pone en esas, yo la derrito con mi Scooby Doo”. Después, se levanta y baila.

Imagen N° 50

Perlita divide la mesa



Imagen N° 51

Perlita divide la mesa



Fuente: <http://www.rts.com.ec/programa/la-fiesta-del-gol/la-fiesta-del-gol--programa-del-5-de-julio-de-2018-71310>

“Perlita” le pide a la producción que detenga la tonada Scooby Do Pa Pa, anuncia que “Eddy’s BBQ” le lleva a su “concierto” y solicita la canción “Amantes”, la cual suena después de un momento, y empieza a bailar. “Cara Melo” realiza gestos de rechazo a lo que sucede e inmediatamente anuncia “ya regresamos con más del noticiero pluricultural, con nuestro reportero Catervita⁴⁸³”. “Perlita” reacciona, y

482 Cojudo es una la palabra utilizada “para insultar a una persona con la que se está discutiendo; [puede significar] persona vil y deshonesto que suele actuar sin tener en cuenta los intereses o el bienestar de los demás” (Miño-Garcés, 2016: 216).

483 “Catervita” es un personaje que representa a un periodista que recoge entrevistas ciudadanas en la calle y aparece en el segmento “Ventana a la Cancha”.

aproximándose a “Cara Melo”, le dice “espere un ratito”. “Cara Melo” coloca su brazo a la altura del pecho de “Perlita” para evitar que continúe. Perlita le dice: “escúchame, yo en serio te voy a meter un golpe a vos, escúchame ve, yo estoy parado, escúchame”. Empiezan a empujarse y a tratar de tapar a la otra. “Perlita”, termina por ir a la parte de adelante del escenario, se pone frente a la cámara [suena la canción “Amantes”] y empieza a bailar. Finaliza esta escena con el apareamiento de la claqueta con el nombre del segmento: “Noticiero pluricultural”.

Imagen N° 52

Perlita y Cara Melo pelean



Imagen N° 53

Perlita se pone frente a la cámara



Fuente: <http://www.rts.com.ec/programa/la-fiesta-del-gol/la-fiesta-del-gol--programa-del-5-de-julio-de-2018-71310>

En esta escena, nuevamente se retrata a “Perlita” como una persona violenta que amenaza a “Cara Melo” con golpearla, que se disputa con ella ser la conductora principal del programa y tener protagonismo; por tanto, reproduce y hace énfasis en la imagen del “otro”: indígenas y afros, como individuos violentos que constituyen una amenaza para personas como “Cara Melo”, es decir, para quienes constituyen la imagen de lo blanco-mestizo.

A continuación, se reproduce la imagen de “Perlita”, quien se golpea con los chacos. De fondo, “Cara Melo” comenta que se está “viendo el claro ejemplo de cuando una persona agarra un objeto del que no es experta y sucede este tipo de cosas”. Haciendo referencia a la falta de experticia por parte de “Perlita”, además⁴⁸⁴ en el manejo de los chacos. Perlita argumenta que no es eso, sino “las pruebas para poderlas adjuntarlas y presentarlas al abogado en defensa mía y en contra de Cara Melo”, quien le responde que eso le pasó por el “karma”, “por intentar hacerle la maldad⁴⁸⁵ a la compañera, se la recayó a usted misma”.

Esta escena, dado que “Perlita” se golpeó sola y sin embargo quiere utilizar las marcas de los golpes de los chacos como “pruebas en contra de Cara Melo”, la configuran como embustera, frente a su compañera quien, sin atacarla explica el motivo por el que “Perlita” se golpeó, como una consecuencia de sus acciones por causarle daño a ella, lo que representa a Perlita como maliciosa.

484 Lo que implica su falta de capacidad para ser presentadora de televisión.

485 Quiles, Morales, Fernández y Morera señalan que “generalmente el termino maldad se usa para referirse a acciones prototípicas de daño que implican un perpetrador y una víctima” (2014, 23).



La interacción entre las dos presentadoras continúa al dar paso a las noticias. “Cara Melo” presenta una nota sobre una cacatúa, frente a la que su compañera pregunta: “¿la caca de quién?” “Cara Melo” responde con tono irónico: “mía”. “Perlita” le recrimina diciendo “¡Qué asco!” mientras alude a que “Cara Melo” tiene “pañal” y hay “caca en pleno estudio”. Ante estas afirmaciones le responde: “es una ironía que claramente usted no entendió. ¿Qué se cree que ahora hace exámenes, qué, qué, recibe muestras, qué, que saca sangre, que se cree? Ya, dijo: habló la doctora Perla”. Ella continúa con el diálogo y se define como “interblack”. Ante lo que “Cara Melo” le responde “si nos damos cuenta que es bien black” y luego da paso a otra noticia.

El prefijo “inter”, “significa ‘entre’ o ‘en medio’ (RAE, 2018) y el término “black”, es la palabra con que se denomina al color negro en el idioma inglés; y, es el adjetivo con el que se denomina de forma ofensiva a “personas con piel negra, especialmente las personas que viven en África o cuya familia originalmente provenía de África” (Cambridge University, 2018). Por tanto, “Perlita” se define “entre” o “en medio” de “las personas con piel negra”; expresión que acentúa su representatividad y relación con el pueblo afro y el indígena.

La palabra “black” también constituye un adjetivo que califica algo como malo (Cambridge University, 2018), y se configura como “una categoría ampliamente criticada (...) por los académicos, debido al paquete de connotaciones racistas, coloniales y de proselitismo detrás del término” (Serna, 2011: 267). En este sentido, la expresión de “Cara Melo”: “si nos damos cuenta que es bien black”. Enfatiza, mediante el adverbio “bien”, que “indica grado alto de una propiedad” (RAE, 2018), de lo “black” que es “Perlita”. Negritud que la configura como un “otro”, diferente a “Cara Melo” en su forma de ser y actuar, tendiente a lo malo o negativo.

Luego de una pequeña pausa, “Perlita” se levanta de su asiento, camina hacia atrás del escenario con gesto de sostener la risa. “Cara Melo” le dice: “no me haga decirle animal por favor a un ser humano como usted y como yo” y explica que “las cacatúas logran desarrollar la mente de un niño de hasta de tres años, por eso tienen ese sentido de la imitación”. “Perlita” acepta esta información y le dice a “Cara Melo” que ella fue “criada por una cacatúa”.

La primera parte de este enunciado constituye un pedido a “Perlita” para que no actúe de manera “instintiva, ignorante y grosera” (RAE, 2018), acorde a la tercera acepción de la palabra “animal”, comportamiento que haría que “Cara Melo” la catalogue como tal. Luego, conforme a su forma racional de manejarse, argumenta el desarrollo del sentido de imitación de las cacatúas. Ante lo que nuevamente recibe un insulto por parte de “Perlita”: “usted fue criada por cacatúas”. Esta forma de interacción opuesta entre las dos animadoras presenta una distinción entre la conducta de “Cara Melo”, que representa la racionalidad occidental, y “Perlita”, que evidencia el salvajismo e irracionalidad “supuestamente propio” de la forma de ser de los indígenas y los afros.

Después, “Cara Melo” anuncia al “reportero Catervita”, se levanta, camina y se ubica junto a “Perlita”, quien le pregunta: “¿quiere otro chacazo?” y señalando al reportero menciona: “ese enano se lo robé a Blanca Nieves”. Ante estas afirmaciones, “Cara Melo” indica que Perlita es su “ancore⁴⁸⁶”, Catervita

486 Presentadora.

su “reportero” y ella es “la directora” del programa. Aseveraciones ante las que “Perlita” muestra su disconformidad. Se ve afectada y llora mientras pregunta a “Cara Melo” si “¿sabe por todos los filtros que tuve que pasar para llegar al programa?”; da un golpe en la meza, luego se sujeta el brazo y afirma que “le duele muchísimo” y pide que le pongan su “canción” porque “ahí me olvido de todo”. Suena nuevamente la canción “Amantes”, “Perlita” alza sus brazos y baila, “Cara Melo”, que está junto a ella, se tapa la nariz y le dice a “Perlita” “ordinaria”.

Imagen N° 54

Perlita amenaza a Cara Melo



Imagen N° 55

Hedor en el escenario



Fuente: <http://www.rts.com.ec/programa/la-fiesta-del-gol/la-fiesta-del-gol--programa-del-5-de-julio-de-2018-71310>

En esta parte del segmento, la interacción entre los dos personajes es opuesta: “Perlita” vuelve a ser representada como una persona violenta, reaccionaria, amenazante y peligrosa (de golpear a Cara Melo con los chacos), acorde a la consideración del pueblo afro ligado a actos ilícitos, “al estereotipo que concebía al afrodescendiente como delincuente y peligroso” (Consejo de Regulación y Desarrollo de la Información y la Comunicación, 2017: 74). Así, una vez más, la interacción entre estos dos personajes retrata a la otredad, construida desde la comparación entre lo blanco-mestizo como lo civilizado y el pueblo afro como desligado de la civilización, con su consecuente posición de inferioridad. Situación que se enfatiza con la puntualización de “Cara Melo”: “Usted [Perlita] es mi ancore y el [Catervita] es mi reportero y yo soy la directora de este programa”.

Al respecto, el adjetivo posesivo “mi” sobre “Perlita”, indica la propiedad o dominio de “Cara Melo” sobre este personaje. Escenario que evoca la situación vivida por los africanos que fueron esclavizados y transformados en una propiedad cuyos derechos poseía la persona que los adquiría bajo su captura o transacción comercial (Consejo de Regulación y Desarrollo de la Información y la Comunicación, 2016). En cuanto al indígena, rememora las instituciones coloniales (encomienda, mita, obrajes, hacienda, concertaje) que si bien no lo definía como esclavo, dio lugar a un sistema de relaciones de sometimiento y explotación laboral. En ambos casos, este tipo de relaciones todavía perviven por la colonialidad del poder:

(...) entendida como patrones de poder establecidos en la colonia, pero que aún hoy día perduran, basados en una jerarquía racial y en la formación y distribución de identidades sociales (blancos, mestizos, etc.), que borran las diferencias históricas, culturales y lingüísticas de los pueblos indígenas y los de origen africano y las convierten en las identidades comunes y negativas de ‘indios’ y ‘negros’ (Walsh, 2005: 42).



En síntesis, el personaje de Perlita se construye con base en elementos culturales e identitarios de los pueblos indígenas y afro. Se auto identifica como perteneciente y representante de la “gente del Chota”, su forma de hablar emula la entonación propia de la región Sierra y su vestimenta se compone de prendas características de algunos pueblos indígenas kichwa. La identidad de este personaje se configura también mediante el reflejo provocado por su permanente confrontación con su coprotagonista Cara Melo, quien dadas su características, desenvolvimiento y lugar de enunciación, representa la cultura blanco-mestiza.

La interacción entre ambos personajes hace que Perlita se configure como una otredad inferior a su contraparte, pues evidencia varios estereotipos adjudicados históricamente a los pueblos indígenas y afros. Así, se representa a Perlita como un ser irracional, vulgar, violento, sucio, ligado a la barbarie y animalidad, lejos de la civilización. Características que resaltan al ser contrastadas con la actitud constantemente calmada y racional de Cara Melo, quien además es posicionada como una persona con larga trayectoria académica que se ajusta a los cánones de belleza establecidos por occidente.

En un momento, esa otredad que representa Perlita, llega a ser desconocida y deshumanizada, al ignorar su identidad y relacionarla con la basura y la suciedad, lo malo y lo negativo. En conjunto, todos estos elementos desvirtúan, desvalorizan y vacían los elementos culturales de los pueblos indígenas y afro que acumula Perlita. Lo mismo sucede con los símbolos expuestos en el ícono del programa, la cruz andina y la pluriculturalidad, quedan reducidos al orden de imágenes descontextualizadas y sin ningún valor cultural e histórico.

Si bien lo expuesto ocurre en un programa en donde la comicidad es prevalente, esta pierde validez cuando el entretenimiento que promueve se basa en la “denigración, humillación y menosprecio de una persona o grupo social, resaltando una diferencia con la persona o grupo objeto de la denigración” (Argüello, 2016: 23). Así, la representación humorística que se hace de Perlita y de las identidades que su personaje acoge, indígena y afro, se caracteriza por utilizar un humor denigratorio, debido a la exposición denotativa y connotativa de estereotipos, que la ubican en una posición de inferioridad frente a su interlocutora (quien representa la identidad blanco-mestiza).

A manera de conclusión del capítulo es necesario indicar que, como se ha evidenciado en los casos analizados, los ejercicios de representación a indígenas evolucionan conforme evoluciona la sensibilidad de la sociedad ecuatoriana frente a los procesos de discriminación y reconocimiento de los derechos establecidos en la normativa vigente. En tal virtud, existen diversos casos que serían idóneos para el análisis, sin embargo, se ha utilizado casos que han sido referenciados en diversos estudios como metodología para identificar los sentidos y significados que tendrían los mismos en un determinado tiempo y espacio. Por lo tanto es necesario señalar la necesidad de abordar, en futuros estudios, las representaciones y autorepresentaciones actuales de los pueblos y nacionalidades.

Humor y Cultura

Se podría afirmar que tanto el humor como la risa son inherentes a la especie humana, hecho que ha trascendido las diferencias, genéticas, culturales, geográficas, políticas, históricas, económicas, etc. “El humor es una constante antropológica, universal y común a todas las culturas, pues no se ha descubierto ninguna sociedad sin humor” (Siurana, 2014: 226).

El fenómeno del chiste es universal, si bien cada cultura tiene los suyos, se trata de humor verbal y son anécdotas contadas de forma inteligente, mitigan el sufrimiento o aligeran la vida (Berger, 1999). “El chiste se puede considerar un momento catárquico, una explosión emotiva, más allá de sus orígenes y sus intenciones consientes o inconscientes, así como sus funciones diversas” (Fernández, 2012:182).

Helena Beristain⁴⁸⁷, a través de lo que ella denomina, “agudezas coloquiales graciosas”, nos recuerda que “lo cómico es estrictamente humano”. Que esa “capacidad de generar risa es una muy valiosa herencia cultural, milenaria, que ocupa un lugar en la literatura y en la vida cotidiana” (2004: 128).

El chiste o broma se distingue de otros tipos de humor por características como su brevedad, por ejemplo, y también por una función social lúdica intrínseca en él.

En el marco de una tipología general de discurso, el chiste es un subgénero humorístico y pseudoliterario que se mueve habitualmente en el terreno de la ficción y se define por su función lúdica, su intencionalidad cómica, su brevedad, su efecto-sorpresa y su cierre imprevisto. El conjunto de todas estas características hace del chiste, por un lado, algo diferente de cualquiera de todos los otros subgéneros humorísticos o cómicos que existen; y es seguramente, por otro, el principal responsable de su éxito social y de su constante presencia en nuestras conversaciones y lecturas. (Vigara, 1994:24)

Esta función lúdica crea una especie de juego lingüístico en el cual las personas que participan experimentan una diversión, distensión e hilaridad⁴⁸⁸. Así se configura básicamente como un mensaje cuya actualización y resignificación (en su carácter de juego lúdico) se diferencia de otros por la puesta en práctica de una acción: “a) gratuita, sin finalidades segunda; b) libremente, sin coacción, aunque no sin ajustarse a reglas, y c) como algo fuera de los usos habituales, algo que se entienda como licencia o escape” (Vigara, 1994:33).

Se observa como alrededor del humor y las bromas confluyen elementos lúdicos que serían parte del proceso de aprendizaje y socialización, así como también un juego lingüístico en el que los participantes llegan a un acuerdo al intervenir.

A pesar de ello, ciertos sentidos del humor o bromas son válidos en un grupo social determinado y no en otro, es decir que, de acuerdo a los distintos patrones socioculturales e históricos particulares de los diversos grupos humanos, el chiste o el humor cobra validez o es negado. “El humor refleja las percepciones culturales más profundas, ofreciéndonos así un poderoso instrumento para entender las formas de pensar y sentir que la cultura ha modelado” (Driessen, 1999:227)

Es importante también tener en cuenta que la legitimidad, validez y vigencia de una broma, obedece al seno sociocultural donde esta ha sido concebida, así como también, a la forma en que su sociedad de origen ha sido históricamente estructurada. “El evento humorístico debe estudiarse como un mecanismo retórico intencional que los receptores interpretan dentro de un marco histórico-cultural compartido” (Bell, 2010: 138).

487 Investigadora y académica mexicana, Doctora en Lengua y Literaturas Hispánicas, premio UNAM 1989 en Docencia en Humanidades.

488 “Risa y algazara que excita en una reunión lo que se ve o se oye” (DRAE, 2020).



Es decir, la capacidad de entendimiento y posterior hilaridad, depende de una decodificación cultural del humor. “Al escuchar un chiste presupongo un mundo social compartido, con cuyas formas la práctica del chiste se dispone a jugar. Por eso, en ocasiones, se fracasa al intentar contar un chiste en una lengua extranjera [o a un grupo sociocultural ajeno]” (Wittgenstein, 1980: 83 en: Siurana, 2014: 227).

Una sociedad intercultural caracterizada por contener gran diversidad, evidencia que las relaciones interétnicas se practican con frecuencia, manifestándose en variadas formas. Una de ellas, y que cobra gran relevancia para la cotidianidad y devenir de estas sociedades, es el intercambio lingüístico. (Castaña, 2017; De los Heros, 2016).

Este lleva intrínseco una variable sociohistórica, misma que hace que el diálogo, en la mayoría de las ocasiones, se convierta en ventriloquía. Esto en el sentido de que “con frecuencia uno de los grupos habla o escribe sobre los otros sin hacerlos partícipes, sin concederle el papel de interlocutores y la capacidad de responder” (Castaña, 2017: 66).

Así se ha evidenciado que el uso del recurso humorístico para referirse o representar a sociedades históricamente marginadas, se ha configurado desde la variable ventrílocua; misma que ha evidenciado un ejercicio de poder desde los grupos socioculturales dominantes hacia los subordinados.

El Humor Étnico

Antes de caracterizar conceptualmente que significa el humo étnico, es necesario realizar un repaso histórico de las tres teorías tradicionales que han estudiado al humor: la teoría de la superioridad, la del alivio y la de la incongruencia (De los Heros; 2016; Meyer, 2000; Torres Sánchez, 1999). En lo referente a la primera teoría, esta sostiene que el humor se utiliza para “criticar la oposición o para la unificación del grupo” (Mayer, 2000: 316).

La segunda proposición proviene desde el campo del psicoanálisis, ya que fue Sigmund Freud quien la postuló; él sugiere que el humor sirve para aplacar las tensiones, al producir un alivio personal cuando la gente se expresa sin censura (1963). La última teoría, de la incongruencia, sugiere que el humor emerge cuando se suscita algo inesperado y a la vez ilógico en una situación particular, lo que hace que esta se vuelva absurda y por lo tanto risible (Torres Sánchez, 1999).

Es pertinente señalar que resulta imposible analizar todo humor bajo estas tres corrientes, debido a que este las rebasa; a pesar de ello, una de las estrategias que lingüistas e investigadores del tema han utilizado, ha sido la combinación de los tres enfoques, para con ello, poder alcanzar interpretaciones más holísticas (De los Heros, 2016).

El humor étnico refiere a “la burla asociada a una etnicidad particular que siempre se define en relación a otro grupo étnico, nacional o supranacional” (Weaber, 2014: 216). Este es un tipo de comicidad “que se afianza en estereotipos de los grupos étnicos (...) anclados en discursos históricos” (De los Heros: 2016: 77).

Este tipo de humor reproduce los mismos patrones en diversas sociedades modernas, en especial las latinoamericanas. Se organiza dentro de un esquema que distingue centro de periferia; el centro representa a la mayoría social, en este caso, la sociedad blanco mestiza. La periferia se encuentra ocupada por las minorías sociales, que vienen a ser pueblos y nacionalidades indígenas; pueblos afros; colectivos juveniles; colectivos feministas; identidades sexuales diversas; etc. (Davies, 1990 & 2003).

Simon Weaver⁴⁸⁹ distingue tres formas de humor étnico:

La primera forma la emplea el grupo de poder central, normalmente metropolitano, hacia un grupo periférico y/o minoritario. **La segunda** forma se refiere a un humor que nace dentro del seno de un grupo étnico hacia sí mismo. **La última** forma, que podría denominarse humor étnico subversivo, es el ideado por un grupo minoritario y dirigido hacia los grupos de poder para disparar una ofensiva ideológica.

Así mismo el humor étnico puede estudiarse desde cualquiera de las tres grandes teorías, es decir, la de la superioridad, la de la incongruencia y la del alivio.

En primer lugar, según la teoría del alivio, el humor étnico sirve para descargas intergrupales, mientras que, para la teoría de la superioridad, el humor étnico se asocia a una forma de control social que promueve estereotipos del grupo discriminado. (...) la teoría de la incongruencia explica la percepción de la comicidad en referencia a la incongruencia entre esquemas socioculturales de interpretación de la realidad que surgen simultáneamente en una situación y se resuelven mediante una interpretación humorística (Weaver, 2014 en: De los Heros: 77-78).

En Latinoamérica como en el Ecuador el humor étnico ha sido practicado históricamente por la sociedad blanco-mestiza, para referirse, hacer burla y/o representar, a las sociedades no blancas mestizas; siendo la cultura indígena andina una de las más afectadas (De los Heros, 2016).

Se ha podido evidenciar que los medios de comunicación han hecho uso de diversas formas de humor étnico con el objetivo de generar hilaridad en las audiencias. “Las comedias de situación [por ejemplo] presentan a personajes reconocibles y/o estereotípicos inmersos en situaciones en las que se producen enredos hilarantes que se resuelven al final de cada episodio” (Grandío Pérez y Diego González, 2009 en: De los Heros, 2016: 82).

Ejercicio comunicacional que lleva intrínseco de forma consciente o inconsciente, la reproducción histórica prácticas discriminatorias que naturalizan inequidades sociales, materiales, culturales, simbólicas, económicas y políticas entre la sociedad blanco-mestiza y la sociedad indígena, debido que “los programas cómicos basados en la burla y el sarcasmo hacia grupos étnicos minoritarios refuerzan estereotipos negativos y promueven la discriminación cultural” (Billig, 2005 en De los Heros, 2016: 74).

489 Dr. en Sociología por la Universidad de Bristol, experto en temas relacionados a retórica, humor y racismo.



La Pachacorte

Este es un segmento perteneciente al programa “La Panadería”, producido por Ecuavisa desde abril del año 2009. Acorde a palabras de Marco Espín, su director:

La panadería es un programa netamente cómico en el cual se mezclan diferentes géneros del humor, como la imitación, la parodia, y la crítica a situaciones políticas y sociales nacionales e internacionales. Mezclamos personajes irreales con reales, para provocar hilaridad y, a través de la comedia, buscar cierto grado de reflexión y crítica (El Comercio, 01/11/2009).

Dentro del programa se ubican distintos segmentos, como: “Únete a Maritza Mora, Las Vecinas, Los Pompayosos, La Pachacorte, El hijo del Pueta, Las Tecnocumbieras, Pan Deporte, Radio Bemba y Los Viejo” (El Comercio, 01/11/2009).

“La Pachacorte” es una escenificación que representa a una corte de justicia indígena, misma que resuelve distintos litigios en que las y los personajes se ven involucrados, concluyendo generalmente con una situación jocosa. Uno de los episodios de “La Pachacorte” versa sobre un inconveniente entre un inspector sanitario y una persona campesina, mismo que se analiza a continuación.

El segmento inicia con el primer plano de la señora jueza, observando en la pantalla de un computador portátil fotografías de mujeres modelando, hecho que se confirma cuando ella señala en tono exclamativo: “¡Jesús, virgencita del Quinche que es eso Jesús me muero! Pero ve esta gorda con estrías y todo..., no va a ser como uno; uno ve un cuerpazo, reina del Inty Raymi, Inty Raiting internacional he sido yo”.

Acto seguido cierra el computador y pasa al estrado, en ese momento la escena se centra en la llegada del señor secretario y la audiencia de personas asistentes. Mientras toda la gente llega, tanto secretario como la señora jueza saludan a los asistentes en kichwa diciendo: “allí puncha⁴⁹⁰”, saludo respondido con la misma expresión idiomática de parte del público.

Secuencia de Imágenes N° 1



Tanto la señora jueza como el secretario de “La Pachacorte” hablan un español kichwizado, en el sentido de que su pronunciamiento acentúa el uso de la letra “r” haciéndola sonar como “rr” por ejemplo, o también el reemplazar la letra “e” por la “i” y viceversa en distintas palabras, también la letra “o” por la “u”. Todos estos ejercicios lexicales tienen la finalidad de que su fonetización y pronunciamiento se asemejen al sonido del español hablado por indígenas de la región andina en el país.

490 Buenos días

Señora jueza: ¿Dime que tenemos para hoy? Dime = D“e”me ; tenemos = t“i”nemos

Secretario: A ver..., señor supervisor de higiene Luís Campusano. Campusano = Campusa“u”

Sobre el pronunciamiento del español kichwizado de estos personajes en el segmento “La Pachacorte”, hay que tomar en cuenta el hecho que “desde la colonia las culturas y lenguas precolombinas se han desvalorizado y subordinado al español y la cultura occidental” (De los Heros, 2016: 78).

Por ello, la forma en que indígenas hablan el español, ha sido fruto de burlas y formas despectivas para referirse a ellos y representarlos (Rivarola, 1987). De esta forma el uso con fines humorísticos de la pronunciación española de un grupo históricamente excluido y cuya lengua materna es el kichwa, naturaliza que su versión del español en este caso, sea fuente de despectivización (Davies, 1990).

El uso del saludo “allí puncha”, caracteriza desde el plano lingüístico al acto que los televidentes van a presenciar, como una representación de una corte indígena kichwa, es decir una circunscripción de justicia perteneciente a los pueblos y nacionalidades ubicados en las regiones de la sierra ecuatoriana. A pesar de ello, la puesta en escena contradice el sentido discursivo lingüístico, debido que el escenario en el que se desenvuelve el segmento, mezcla de manera descontextualizada, diversos elementos culturales ajenos a las culturas indígenas de los andes.

Por ejemplo, si bien se puede observar que el público asistente a “La Pachacorte” viste en su mayoría atuendos vinculados a los grupos socioculturales indígenas de la sierra ecuatoriana, en el estrado de la jueza se observan un conjunto de cabezas reducidas, “Tzanzas”, elementos culturales vinculados a una práctica social, ritual y cultural del pueblo Waorani, ubicado en la región amazónica del Ecuador.

Imagen N° 56





Este tipo de escenificación establece una homogeneización de los pueblos y nacionalidades indígenas, en el sentido de que, desde el plano visual, se mezclan indiscriminadamente íconos y elementos culturales diversos en sentidos, significados y origen, como pertenecientes y relativos a un grupo sociocultural único y uniforme. Ejercicio semiótico que desconoce la diversidad social y cultural de la sociedad ecuatoriana.

A continuación, la señora jueza pregunta “¿qué tenemos para hoy día?, el secretario responde informando cual es la orden del día: “Veraz patronita, un señor de higiene que hace de acusar a un montubio de no decirle qué comen los canchos”, ante esto ella manifiesta “a ver, entonces que pasen los ‘emplicados en este chanchicidio”.

Una vez terminada esta mención el secretario llama por su nombre al señor “supervisor de higiene Luís Capusanuu”, y también a “Gerbacio Zambrano”. Este último es la persona montubia en mención, y hace su ingreso a la sala de una manera extrovertida, debido a que llega gritando y entra a buscar entre el público a su compañera para ponerla a bailar junto con el resto de personas.

Secuencia de Imágenes N° 2



Esta situación disgusta a la jueza, quien empieza golpear un martillo de plástico sobre el escritorio pidiendo la calma de las personas y que regresen a sus lugares, luego se dirige a Gerbacio Zambrano diciéndole: “a vos te voy a dar tres ortigazos”, el secretario se acerca a su espalda y se los propina mientras suena un efecto de sonido de golpe, “por estar cantándome música que a mi hijita le irrita los oídos”, acto seguido se refiere a la compañera sentimental de Zambrano mencionándole “y a vos, a vos sí por ofrecida te voy a dar tres ortigazos, pero en los deentes...”.

Secuencia de Imágenes N° 3



Posteriormente empiezan las distintas intervenciones de los implicados en el “chanchicidio”:

Jueza: a ver, ¿quién acusa a quién.

Luís Capusano: Verá Doctora, este individuo no quiere colaborar, cuando usted ve a lo que yo represento, no quiere colaborar; ¡no quiere decirme qué le da de comer a los chanchos!

Jueza: ¿y por qué vos no quieres decirle que comen chanchos?

Gerbacio Zambrano: Vea señora jueza, él me ha visitado tres veces, y la primera vez que me visitó a mí, yo le dije..., le dije que comían los chanchos, le di toda la información.

Jueza: Ya entonces...

Luís Campusano: Sí, pero la primera visita que yo le hice, me dio solo una información la bestia bruta...

Jueza: ¿Qué información diste?

Gerbacio Zambrano: Que más quería, ya llega así todo encopetado así con esa cosa que se pone y dice... ¿quién es el dueño de los chanchos?, le digo soy yo pues, entonces. ¿Qué comen los chanchos? Le dije mire señor, así todo así porque yo soy montubio soy muy educado le dije así, eh, los chanchitos comen así: verde podrido, manzana podrida... ¡todo o sea la baza!

Luís Campusano: Pero doctora linda..., ¡cómo va a creer que le va a dar de comer eso a los chanchos!, ¡imagínese las enfermedades, la triquina, la gripe porcina!

Jueza: Sí estoy de acuerdo, estoy de acuerdo..., ¿y te multó?

Gerbacio Zambrano: ¡Y me multó pues señora juez!, y ahí yo pues ahí ya me quedé pues así pues...

Secuencia de Imágenes N° 4



Esta dinámica de conversación se mantiene durante el careo entre los implicados de “La Pachacorte”, Gerbacio Zambrano explica que el inspector lo visitó por una segunda ocasión, mientras comenta este particular vuelve a hacer mofa del terno que el inspector lleva puesto y lo califica como “puerco”; así relata que al volver ser consultado con que alimenta a los cerdos, él respondió que les daba “chaulafan, (...) tallarín saltado” y este tipo de comida, debido a que él es “un montubio de Quevedo, y allí hay mucho chino trucho...”.

Por ello y para evitar la multa que en la primera visita el inspector Capusano le propinó, esta vez había optado por alimentar mejor a sus animales, “mis chanchos son aniñados”. Esto motivó una segunda sanción, misma que es rebatida por la jueza al inspector aduciendo que Gerbacio les da de comer mejor a sus chanchos, que lo que comen ella y su hija.

Por último y para finalizar el relato de los hechos, en la tercera visita del inspector, Gerbacio comenta que, al ser nuevamente consultado sobre la alimentación de sus cerdos, respondió que él les daba “un dólar a cada uno, y que vean que porquería tragan, así de sencillo. Y si le quiere cobrar la multa cóbrele a los chanchos”. esta respuesta caldea los ánimos entre el inspector y Gerbacio Zambrano al punto de que cada uno abandona su lugar para ponerse a discutir exaltadamente frente al escritorio de la señora jueza.



Inmediatamente la jueza detiene la discusión, pide silencio y llama la atención del público presente pues procederá a dictar sentencia, el secretario señala “diga la sentencia” ante lo que la señora jueza responde: “por el poder de My Little Pony, Los Papos, Bombitas y las Barbie Girl, que diga la sentencia; say one, say two, say one, two, three...”. En este instante empieza a sonar un efecto de sonido de grillos mientras toda “La Pachacorte” queda en silencio.

A continuación, el señor secretario manifiesta a la jueza: “no hay música oye patrón”, ella complementa en tono dubitativo “¿y ahora que le hacemos...?”. En este instante interviene Gerbacio Zambrano, explicándole “con el permiso de su señoría” que al ser él una persona casada con una mujer de la sierra e indígena, “porque yo creo en esos arrejuntos que tenemos, mi esposa me enseñó a tocar la quena señora jueza”.

Es importante tener en cuenta, que los poderes invocados por la jueza, en este caso para el juzgamiento de Gerbacio Zambrano, son entes descontextualizados y ajenos a la aplicación del sistema de justicia indígena de pueblos y nacionalidades en el Ecuador. Este sistema erige sus estructuras sobre la religiosidad, tradición, historia, cultura y memoria oral que a través de los siglos fue transmitida de generación en generación (De Zouza, 2012; Guerrero, 2013; Llasag, 2010). Es por ello que satirizar con los elementos que han validado y mantenido en vigencia un sistema de justicia milenario, los desvaloriza y ubica en situación de inferioridad.

Secuencia de Imágenes N° 5



Después, Gerbacio consulta a la señora jueza si puede tocar mientras ella dicta sentencia, solicitud que es aceptada, así, la jueza al ritmo de la canción popular “El Guararey” dicta cantando su veredicto:

Secretario: Guararey, guararey, guararey..., que venga ya la sentencia; para que la audiencia no se pare de riir, para que la audiencia no se pare de riir

Jueza: Con esto de los chanchitos, me han dado ya mucha lata, tú les das de porquerías, y luego gastas la plata. Ahora de penitencia te voy a dar ortigadas, un poco de agua fría y de frente unas nalgadas.

Luis Campusano: Eso es...

Gerbacio Zambra: ¡Páreme señora juez!... ¡yo no soy de calle angosta tampoco de calle ancha, mejor bañen a mi esposa que es una burra, es una chancha!

Jueza: Heeeyy

Sobre el sistema de justicia indígena es necesario tener en cuenta que, si bien este se reviste de una validación colectiva por la presencia de todos los miembros del grupo comunitario, así como también de una ritualidad inherente a las formas culturales que la aplicación de justicia en el mundo indígena contiene; la ejecución de una sentencia bajo esta estructura jurídica es ajena a las dinámicas aplicadas por la justicia blanco-mestiza.

Así, el representar que la decisión de la sentencia final, recae una sola persona, en este caso la señora jueza, desconoce la esencia comunitaria de la legislación indígena, en el sentido de que las resoluciones son adoptadas en base al consenso de los líderes y representantes comunitarios, hecho que difiere de la justicia convencional. (De Zouza, 2012; Guerrero, 2013; Llasag, 2010).

“La Pachacorte” hace uso del humor étnico para representar en este caso la resolución de un problema sanitario entre un inspector y una persona campesina. Este tipo de humor, establece desde el plano semiótico audiovisual una fusión indiscriminada y descontextualizada de elementos culturales distintos unos de otros, ejercicio que homogeniza a los pueblos y nacionalidades indígenas, desconociendo así la riqueza e importancia de su diversidad.

Desde el plano discursivo se evidencia una exageración en el uso del español kichwizado, con el fin de que los personajes se escuchen como personas indígenas hablando español, como se ha señalado anteriormente el uso de este recurso humorístico, reproduce estereotipos y prejuicios sobre pueblos y nacionalidades indígenas cimentados desde la colonia.

El Contexto de Octubre de 2019

El martes, primero de octubre del 2019, el presidente de la República Lenin Moreno Garcés afirmó en cadena de radio y televisión que con “el objetivo más trabajo, más emprendimientos y mejores oportunidades” (Ecuador TV, 2019), se ha decidido la ejecución de una serie de medidas económicas⁴⁹¹.

491 Algunas de ellas debían ser aplicadas de manera inmediata y otras reformas laborales serían discutidas por la Asamblea Nacional con el fin de incorporarlas a una nueva Ley:

- El Impuesto al Valor Agregado se mantiene en el 12%.
- Empresas que perciban ingresos por más de diez millones de dólares al año pagarán una contribución especial que se destinará para seguridad educación y salud.
- Firma de decreto que libera el precio del Diésel y de la gasolina Extra. El presidente afirmó que el país destina más de 300.000 millones de dólares al año a este cometido.
- Incremento de bonos a trescientas mil familias, es decir, se destinarían bonos a 1'300.000 familias.
- Disposición para que los gobernadores realicen un control diario y pormenorizado en almacenes y mercados para que se evite la especulación de productos.
- Eliminación o reducción de aranceles en maquinaria, equipos y materia prima para el área agrícola e industrial en apoyo a pequeños y medianos empresarios.
- Reducción del Impuesto a la Renta Único al banano.
- Supresión de impuestos a la importación a los bienes de tecnología, tales como teléfonos celulares, tablets y computadoras.
- Procedimiento simplificado de devolución automática de tributos al comercio exterior por un porcentaje del valor por exportación.
- Eliminación del anticipo al Impuesto a la Renta para los emprendedores.
- Reducción a la mitad del Impuesto a la Salida de Divisas para materias primas, insumos y bienes de capital que constan en el listado del Comité de Política Tributaria.
- Ampliación del “Programa Casa para Todos”, añadiendo 1.000 millones de dólares para créditos hipotecarios a una tasa del 4.99%.
- Reducción del impuesto a los vehículos de menos de 32.000 dólares.
- Renovación de contratos ocasionales para servidores públicos, con un 20% menos de remuneración.
- Reducción de 30 a 15 días de vacaciones para empleados públicos, con excepción para aquellos que pertenezcan a la fuerza pública y los prestadores de servicios sociales.
- Los trabajadores de las empresas públicas deberán aportar mensualmente con un día de su salario.
- Nuevas modalidades de trabajo para quienes inician un emprendimiento, nueva modalidad de contrato de reemplazo en caso de licencia de maternidad y paternidad, así como enfermedades catastróficas.
- Contratos por periodo determinado.
- Nueva forma de jubilación patronal, incremento del 2% del aporte mensual por parte de los empleadores para que los nuevos trabajadores ahorren ese valor en el IESS o en fondos privados (Ecuador TV: 01/10/2019).



Tras este anuncio, el día jueves 03 de octubre, los gremios del transporte de Ecuador solicitaron al Gobierno Nacional que se reconsiderara y derogara el decreto 883-2019, “Abel Gómez, vocero de la Federación Nacional de Transportistas, detalló que la paralización sería desde las 00h00 de [ese] jueves, cuando entra en vigor el decreto” (El Diario, 02/10/2019).

Ante la solicitud, “el secretario de la Presidencia de la República, Juan Sebastián Roldán [manifestó] que el gobierno del presidente Lenin Moreno no cederá ‘al chantaje de los transportistas’, y [sostuvo] que la eliminación del subsidio de los combustibles⁴⁹² es ‘una medida histórica que agradecerán las futuras generaciones’” (La República, 03/10/2019). En esta coyuntura, organizaciones indígenas, de estudiantes y de colectivos de mujeres se sumaron al paro a nivel nacional, “(...) poco a poco diversas vías de Ecuador fueron bloqueadas por volquetas, camiones, taxis (...). Todo a raíz del anuncio presidencial de liberalizar, y eliminar los subsidios de los combustibles y otras medidas económicas acordadas con el Fondo Monetario Internacional (FMI)” (HispanTV Nexa Latino, 2019).

Como reacción en Quito, “La Policía antimotines respondió con fuerza. Bombas lacrimógenas, tanquetas fueron usadas para dispersar la protesta sin éxito, ya que se extendió hasta cerca de la media noche” (Wambra, 2019). También se identificó que “varios periodistas fueron golpeados, intimidados e impedidos de tomar fotos y filmar. La organización Fundamedios registró 24 periodistas agredidos durante la jornada de protesta de la mañana del 3 de octubre” (Wambra, 2019).

El presidente Lenin Moreno anunció que con el fin de “encontrar las medidas más adecuadas para poder afrontar un momento especial por el cual estamos atravesando especialmente por los focos de violencia que se han creado, ventajosamente no en gran cantidad [...] y con el fin de precautelar el orden y la tranquilidad pero por sobre todo la seguridad ciudadana” decretaba el estado de excepción⁴⁹³ en todo el país, así como también la ratificación de las medidas económicas, señalando que éstas se mantenían en firme sin la posibilidad de cambiarlas, principalmente aquellas relacionadas con el subsidio del combustible (El Comercio, 03/10/2019).

Con el pasar de los días la inconformidad de la ciudadanía se acrecentaba. El movimiento indígena a través de la CONAIE anunció su apoyo al paro y también el arribo de sus organizaciones base a la ciudad de Quito desde el día martes 8 de octubre de 2019 (El Comercio, 2019). Bajo este contexto, la noche del miércoles 9, falleció Inocencio Tucumbi, dirigente indígena de Pujilí, quien había llegado junto con miembros de su comunidad y su familia a Quito para apoyar el paro, y que acorde al testimonio de su hijo, fue aplastado por la policía montada.

492 Como explica el medio comunitario Wambra Radio, se considera a esta medida como la que generó reacción directa en la población “no solo porque influye de forma directa en la economía cotidiana de las personas, sino por su contenido político. El movimiento social en Ecuador tiene una larga historia de defender los subsidios a los combustibles y al gas de uso doméstico (...), al punto que los presidentes que intentaron implementar esta receta fueron derrocados o tuvieron que afrontar fuertes protestas, que los hicieron retroceder” (Wambra, 2019).

493 En el estado de excepción “se podrán suspender o limitar los derechos a la inviolabilidad de domicilio, inviolabilidad de correspondencia, libertad de tránsito, libertad de asociación y reunión, y libertad de información” (Ecuador, 2019).

Segundo Inocencio Tucumbi tenía 50 años y 7 hijos. Ayer su cuerpo fue llevado desde la morgue del Hospital Eugenio Espejo, hasta el Ágora de la Casa de la Cultura, donde se instaló una capilla ardiente. (...) Según Ángel Tucumbi, su padre fue herido en la cabeza por una bomba lacrimógena durante las manifestaciones afuera de la Pontificia Universidad Católica (El Comercio, 11/10/2019: 8).

Este suceso marcó la tónica de las acciones ejecutadas por el movimiento indígena durante el día jueves 10, pues a raíz del fallecimiento de Inocencio Tucumbi, “(...) en respuesta, los comuneros retuvieron a ocho policías, quienes cumplían funciones cerca del Ágora de la Casa de la Cultura. Luego detuvieron a otros dos uniformados acusándoles de infiltrados” (El Comercio, 11/10/2019: 2). Una vez retenidos los policías en la Casa de la Cultura, los indígenas desarrollaron una asamblea general así como una misa de velorio a sus dirigentes fallecidos, misma que fue presenciada por todos los policías retenidos junto a la familia de los difuntos.

Imagen N° 56



Fuente: Cristina Vega, AFP

En este marco, se determinó que acompañen el cortejo fúnebre del líder fallecido, “(...) cuatro de los 10 agentes de la Policía Nacional retenidos por los indígenas fueron obligados a cargar el ataúd a lo largo de las avenidas Gran Colombia y 12 de octubre” (El Comercio, 11/10/2019: 8). Es importante tener en cuenta el énfasis que el enunciado de la noticia, adjudica al hecho de que los policías, además de estar retenidos, “fueron obligados⁴⁹⁴” a llevar los ataúdes de las personas fallecidas. Dicha reiteración representa a la acción como una imposición arbitraria.

494 Dicho de una cosa: De realización forzosa por imposición legal, moral, social, etc.

Imagen N° 57

DIEGO PALLERO/EL COMERCIO



• Agentes de la Policía fueron obligados a cargar el féretro de Inocencio Tucumbi.

Fuente: El Comercio 11/10/2019: 8

Imagen N° 58



Fuente: @CONAIE_Ecuador

En horas de la noche, los agentes policiales fueron liberados en presencia del Defensor del Pueblo, así como también de representantes de organismos de Derechos Humanos, Cruz Roja, ONU Ecuador, etc. Es necesario tomar en cuenta que acorde a testimonios ofrecidos a medios de comunicación, los policías aseguraron no haber sido maltratados en su integridad. Por su parte ONU Ecuador, organismo garante de Derechos Humanos y mediador en la coyuntura sucedida entre el movimiento indígena y el gobierno, agradeció la colaboración en este caso de la CONAIE para la liberación del personal policial.

Imagen N° 59



Fuente: El Universo 10/10/2019

Imagen N° 60



Fuente: @ONUecuator

Imagen N° 61



Fuente: @DEFENSORIAEC

La cobertura informativa que los medios de comunicación desplegaron durante esta coyuntura generó diversidad de reportajes y notas de prensa en radio, televisión, periódicos y portales digitales, se generaron productos comunicacionales informativos de diversa índole. El día viernes 11 de octubre, Diario Expreso publicó una serie de titulares que se analizan a continuación.

“El país camina hacia la calma, los indígenas, a la violencia”

Imagen N° 62



Fuente: Expreso, 11/10/2019

Este encabezado se encuentra acompañado de una fotografía que retrata el momento en que un grupo de policías se encontraban retenidos en el Ágora de la Casa de la Cultura (Imagen Nro. 6).



La frase del titular hace una referencia denotativa y explícita a que, dentro de la coyuntura de las manifestaciones de octubre de 2019, los pueblos y nacionalidades indígenas buscaban “la violencia⁴⁹⁵” más no “la calma⁴⁹⁶”, calificando y representando denotativamente con esta mención, a los pueblos y nacionalidades indígenas ecuatorianos como violentos, durante el transcurso de los hechos acontecidos el 10 de octubre.

En el cuadro de texto ubicado en la parte inferior del titular se refuerza el sentido prevalente de la frase del titular, ya que se menciona: “las actividades vuelven a la normalidad en el 70% del país”, mientras que: “en Quito se vivieron momentos de violencia, que empezaron en el Ágora de la Casa de la Cultura, donde fueron retenidos seis policías (...) durante todo el día” (Expreso, 11/10/2019: 1).

Además, existe un titular pequeño dentro un recuadro negro en la parte superior derecha de la fotografía de portada, mismo que en letras amarillas sobre un fondo negro menciona: “Retenidos⁴⁹⁷, vejados⁴⁹⁸ y golpeados”, construcción de palabras que enfatiza en el hecho de exponer acciones violentas ejecutadas contra el personal policial y periodístico que se encontraba dentro del Ágora, reiterando así, el sentido de violencia sobre la caracterización de las acciones del movimiento indígena.

Sobre lo anterior es imprescindible tener en cuenta, que “el lenguaje no es un medio neutral en la formación de los significados y del conocimiento” (Barker, 2003: 35). Así, desde este enfoque, la producción de sentido a través del lenguaje, ha sido calificada por Stuart Hall como representación:

Los lenguajes pueden usar signos para simbolizar, estar por, o referenciar objetos, personas y eventos en el llamado mundo ‘real’. Pero pueden también referenciar cosas imaginarias y mundos de fantasía o ideas abstractas que no son de manera obvia parte de nuestro mundo material. No hay relación simple de reflejo, imitación o correspondencia uno a uno entre el lenguaje y el mundo real. El mundo no está reflejado de manera adecuada ni inadecuada en el espejo del lenguaje. El lenguaje no funciona como un espejo. El sentido es producido dentro del lenguaje, en y a través de varios sistemas representacionales que, por conveniencia, llamamos ‘lenguajes’. El sentido es producido por la práctica, por el ‘trabajo’, de la representación (Hall, 1997: 27).

De tal manera, la función del lenguaje no es, solamente, reflejar la “realidad” material, sino crear significaciones sobre ella constituyéndola en su dimensión simbólica. Así, el lenguaje se configura como “el instrumento más importante y preciso para la construcción simbólica de los objetos, grupos sociales y comportamientos” (Bustos, 1986: 22). En este sentido representar disfóricamente como violento al proceder del movimiento indígena, durante las manifestaciones de octubre de 2019, reproduce un régimen semiótico de representación estereotipado y colonizado, que perpetua los lugares comunes hegemónicos y discriminatorios desde donde ha sido construido y representado, a través de la historia colonial y republicana.

495 “Acción y efecto de violentar o violentarse” (DRAE, 2020).

496 “Paz, tranquilidad” (DRAE, 2020).

497 “Impedir que algo salga, se mueva, se elimine o desaparezca” (DRAE, 2020).

498 “Maltratar, molestar, perseguir a alguien, perjudicarlo o hacerle padecer” (DRAE, 2020).

Imagen N° 63



Fuente: Expreso, 11/10/2019

La noticia se acompaña de cuatro titulares de noticias referentes a diversas consecuencias generadas por el paro de octubre, entre ellas el bloqueo de vías, alza de pasajes intercantonales, etc. Estos titulares representan a los indígenas como conflictivos o problemáticos, debido que los temas que aborda cada uno de ellos, redundan en el hecho de presentar las consecuencias de la movilización indígena hacia Quito, como caóticas.

Imagen N° 64



Fuente: Expreso, 11/10/2019

Imagen N° 65



Fuente: Expreso, 11/10/2019



Los reportajes referentes a noticias que tienen como protagonista al movimiento indígena se distribuyen en las páginas 2 y 3, cuyos titulares se analizarán a continuación.

“De protestar a retener policías y periodistas”

Imagen N° 66



Fuente: Expreso, 11/10/2019

La noticia es anunciada con el antetítulo “ECUADOR EN ESTADO DE EXCEPCIÓN”, mismo que hace referencia al decreto ejecutivo anunciado el día 3 de octubre de parte del presidente de la república, en el marco de la precautelación de la seguridad ciudadana⁴⁹⁹. Es pertinente tener presente que es un Estado de Excepción, desde sus orígenes teóricos a la aplicación pragmática de este principio según la constitución ecuatoriana.

El origen de la institución jurídica del estado de excepción, se remonta a civilizaciones antiguas, así podemos mencionar que en situaciones de crisis, con el ánimo de proteger el orden constitucional vigente, en Roma tuvo lugar la utilización de poderes excepcionales de carácter temporal que suspendían o limitaban ciertos derechos de las personas, a fin de controlar la situación y mantener el orden público. La autoridad que tenía la potestad de recurrir al estado de excepción se llamaba dictador y el órgano que le concedía amplios y plenos poderes para hacerlo era el senado romano. Desde esta época, la esencia del estado de excepción era salvaguardar la Constitución con la finalidad de mantener el Estado de Derecho (Melo, 2012: 10).

499 https://twitter.com/Lenin/status/1179828099275460615?ref_src=twsrc%5Etfw%7Ctwcamp%5Etweetembed%7Ctwterm%5E1179828099275460615&ref_url=http%3A%2F%2Fwww.elcomercio.com%2Factualidad%2Flenin-moreno-decreta-excepcion.html

En la legislación ecuatoriana, este ordenamiento jurídico surge en el siglo XIX, específicamente en la constitución de 1835. “Inicialmente la regulación jurídica de las situaciones excepcionales centraba su atención en la preservación del orden público y la seguridad del Estado más no en la protección de los derechos constitucionales ni del Estado de Derecho” (Ibíd., 2012: 11). El Capítulo Tercero referente a la Función Ejecutiva, en la Sección Cuarta, de la Norma Constitucional en vigor regula el estado de excepción. Así, el Art. 164 de la Constitución de la República (2008) determina:

El Presidente de la República decretará el estado de emergencia, en todo el territorio nacional o en una parte de él, en caso de inminente agresión externa, guerra internacional, grave conmoción interna o catástrofes naturales. El estado de emergencia podrá afectar a todas las actividades de la sociedad o algunas de ellas.

El titular de la nota continúa realizando una referencia explícita a que el movimiento indígena ha transitado “de protestar a retener policías”, acto discursivo que denotativamente expresa que la movilización indígena del 10 de octubre de 2019, se alejó de su objetivo de manifestar su descontento por las medidas económicas anunciadas. Teniendo en cuenta que la protesta social es un derecho constitucionalmente contemplado, se vincula un “secuestro” a la acción ejecutada por el movimiento indígena, en la coyuntura del fallecimiento de integrantes de este a raíz de la acción policial.

Debajo del titular se leen tres subtítulos que tratan tres temas distintos que el cuerpo textual de la noticia aborda, el primero menciona: “La escalada de violencia en la movilización indígena coacciona a la prensa”; esta frase ilustra y representa el accionar del movimiento indígena, desde el incremento en la violencia de la movilización, que ha generado una “fuerza o violencia que se hace a alguien para obligarlo a que diga o ejecute algo” (DRAE, 2020), sobre 27 periodistas que se encontraban cubriendo los sucesos.

El segundo subtítulo acota: “silencio oficial durante horas”; frase que hace referencia a la falta de pronunciamiento oficial de parte de los organismos estatales competentes sobre los hechos acontecidos el 10 de octubre en el Ágora, el texto de la noticia califica como “escueta (...) a pesar de la gravedad de la situación” la intervención pública que José Augusto Briones, Secretario General de la Presidencia de la República, emitida en torno a la coyuntura sucedida en el Ágora de la Casa de la Cultura.

El tercer subtítulo y último tema que se aborda en el reportaje señala: “Denuncian represión y muertos”, mención que se vincula al debate en torno a las cifras oficiales de fallecidos durante las manifestaciones hasta el día de la publicación del artículo, así como a la represión ejercida por los cuerpos policiales. Por un lado, la Defensoría del Pueblo indicaba un saldo de cinco personas fallecidas, mientras que las fuentes oficiales del gobierno mencionaban solamente a dos (Expreso, 11/10/2019).

Estos subtítulos, así como también su desarrollo textual dentro del cuerpo de la noticia, refuerzan el sentido prevalente de un discurso que representa al movimiento indígena como violento per se, sin contextualizar ni citar alguna fuente de parte de este colectivo que explique la razón de la radicalización de la protesta y el motivo por el cual retuvieron a policías y periodistas el jueves 10 de octubre en el Ágora de la Casa de la Cultura.

“El Ágora, tumba del diálogo y epicentro de la sinrazón”

Imagen N° 67



Fuente: Expreso, 11/10/2019

Este titular, se refiere al Ágora de la Casa de la Cultura Ecuatoriana, en el marco de las manifestaciones sociales acontecidas las primeras semanas de octubre, como el sepulcro donde yace el “diálogo⁵⁰⁰”, y que al mismo tiempo, se ha constituido en el “centro superficial del área de perturbación de un fenómeno sísmico, que cae sobre el hipocentro”, de la “acción hecha contra justicia y fuera de lo razonable o debido” (DRAE, 2020). Es decir se representa y califica denotativamente a este lugar, como el centro neurálgico de la irracionalidad y falta de debate, además, el uso de la palabra “epicentro”, equipara los hechos sucedidos dentro del Ágora, a un fenómeno sísmico natural⁵⁰¹, ejercicio discursivo que además adjudica un tinte sensacionalista a la exposición de este hecho noticioso y representa al movimiento indígena como irracional y no accesible al diálogo.

500 “Plática entre dos o más personas, que alternativamente manifiestan sus ideas o afectos; discusión o trato n busca de avenencia” (DRAE, 2020).

501 “Punto de la superficie terrestre donde un terremoto ha alcanzado mayor intensidad. Está situado sobre el hipocentro u origen del sismo” (CENAPRED, 2005: 12).

El sentido discursivo de lo mencionado en el titular, se refuerza con dos subtítulos que se encuentran en su parte inferior y que anteceden el cuerpo textual del reportaje: “El secuestro de 27 periodistas y 8 policías en la Casa de la Cultura marcó el fin del diálogo político”; “Freddy Paredes, de Telamazonas, fue brutalmente agredido”. Enunciados que representan al movimiento indígena como brutal o salvaje.

Además, la nota se encuentra acompañada de una fotografía que grafica el sitio al interior del Ágora, donde se encontraban agrupados los periodistas al momento de los hechos, y que en su parte inferior señala “Periodistas. Así permanecieron los secuestrados: sentados en el suelo y rodeados por una muchedumbre” (Imagen Nro. 12). Enunciado que caracteriza las acciones emprendidas como fuera de lo contemplado en la ley.

“Comandos de la Brigada Patria siguen retenidos”

Imagen N° 68



Fuente: Expreso, 11/10/2019

El titular de esta noticia hace referencia a la detención de 47 miembros militares de la “Brigada de Fuerzas Especiales Patria de Latacunga”, en “(...) la comunidad de Cochapamba, provincia de Cotopaxi” (Expreso, 11/10/2019: 3). Es importante tener en cuenta que si bien el cuerpo del reportaje aborda el hecho sucedido en distintas comunidades indígenas de Cotopaxi como Saquisilí o Pujilí, la retención de estos efectivos de Fuerzas Armadas fue ajena a la retención del personal periodístico y policial en la Casa de la Cultura Ecuatoriana.

A pesar de que el reportaje explica que esta detención se generó a raíz de una decisión de los líderes comunitarios de Cotopaxi, se establece un vínculo semiótico connotativo con lo acontecido en Quito, debido a que la fotografía que acompaña el cuerpo textual de la noticia (Imagen Nro. 13), es la de una persona con uniforme militar dirigiéndose a la multitud concentrada en el Ágora el jueves 10 de octubre.



Sobre lo anterior es necesario tomar en cuenta que si bien el pie de foto señala “Defensa negó que hombre vestido de militar que arengó a los indígenas pertenezca a sus filas”, el incluir esta noticia y fotografía dentro de la sección que está abordando el tema de lo acontecido en la Casa de la Cultura, establece una relación semiótica asociativa al resto de noticias que conforman esta sección.

“Policías expuestos en la tarima del Ágora”

Imagen N° 69



Fuente: Expreso, 11/10/2019

El siguiente titular refiere al momento en que los ocho policías retenidos en la Casa de la Cultura, son increpados a mencionar sus nombres, apellidos, y sus rangos, para así posteriormente “solicitar a la comandancia de su institución, detener la represión contra los manifestantes”. El cuerpo de la noticia señala que si bien la dirigencia indígena había decidido aplicar su sistema propio de justicia al personal policial detenido en el Ágora, solamente se les había obligado a quitarse sus botas y quedarse descalzos (Expreso, 11/10/2019: 2-3).

“Graves lesiones a periodista de Teleamazonas”

Imagen N° 70



Fuente: Expreso, 11/10/2019

Este titular aborda el tema referente a la agresión al periodista de Teleamazonas, Freddy Paredes, en los exteriores del Ágora de la Casa de la Cultura Ecuatoriana. Sobre este hecho es importante mencionar, que si bien la agresión se dio en las inmediaciones del lugar de concentración del movimiento indígena. En horas posteriores, la CONAIE emitió un comunicado deslindándose de responsabilidades sobre lo acontecido al periodista, así como también expresando solidaridad hacia la labor que cumplieron los comunicadores durante la coyuntura de octubre.

Imagen N° 71



Fuente: https://twitter.com/CONAIE_Ecuador/status/1182406736034050049



“Misa por dirigentes indígenas fallecidos”

Imagen N° 72



Fuente: Expreso, 11/10/2019

El siguiente titular trata sobre la ceremonia religiosa fúnebre que se desarrolló dentro del Ágora, para velar los cuerpos de Inocencio Tucumbi y Luís Chaluisa, miembros del movimiento indígena que perdieron la vida en el marco de las manifestaciones de octubre. Además texto de la noticia señala que la intención del movimiento indígena, encabezado por la CONAIE, era “(...) que los medios retransmitieran y se hicieran eco de la muertes” (Expreso, 11/10/2019: 2-3).

“Agresión contra gerente de EXTRA Radio”

Imagen N° 73



Fuente: Expreso, 11/10/2019

El título de la noticia es antecedido por un antetítulo que señala “ZONAS ALEDAÑAS”, mismo que hace referencia a que la noticia a presentarse, se generó en los alrededores del Ágora de la Casa de la Cultura. Esta versa sobre una agresión de la que fue víctima Mónica Arroyo, Gerente Comercial de Extra Radio. Acorde a su testimonio, ella fue abordada por un grupo de personas “aparentemente” indígenas cuando conducía su vehículo, le solicitaron “gasolina y neumáticos para apoyar la protesta” (Expreso, 11/10/2019: 2-3).

El desarrollo de la noticia especifica que este hecho sucedió a la altura de la Fiscalía General del Estado, en la avenida 12 de octubre. Esta nota además se acompaña de una fotografía que grafica la situación que se vivía a las afueras del Ágora de la Casa de la Cultura.

“La Cruz Roja regresa a sus actividades”

Imagen N° 74



Fuente: Expreso, 11/10/2019

El último titular versa sobre el retorno a las actividades de la Cruz Roja del Ecuador, esto debido a una suspensión de las mismas por la coyuntura del paro de octubre. “El servicio internacional reactivó a su personal, voluntarios y ambulancias. Su único pedido es que se respete a la organización, pues no tiene tendencia política e ideológica”. En un comunicado de prensa emitido el miércoles 9 de octubre, esta organización manifestó su preocupación e inconformidad por desmanes que se produjeron en contra de sus miembros durante los primeros días de protesta (Expreso, 11/10/2019: 2-3).

En síntesis, Diario Expreso publicó un total de diez titulares referentes a la protesta indígena y los hechos suscitados el jueves 10 de octubre en el Ágora de la Casa de la Cultura Ecuatoriana, lugar de concentración del movimiento indígena durante el paro. “El país camina hacia la calma, los indígenas, a la violencia”; “Retenidos, vejados, y golpeados”; “De protestar a retener policías y periodistas”; “El Ágora, tumba del diálogo y epicentro de la sinrazón”; “Comandos de la Brigada Patria siguen retenidos”; “Policías expuestos en la tarima del Ágora”; “Graves lesiones a periodista de Teleamazonas”; “Misa por dirigentes indígenas fallecidos”; “Agresión contra gerente de EXTRA Radio”; “La Cruz Roja regresa a sus actividades”.

La construcción semántica de estos titulares, así como también el contenido de las nueve noticias, realizan un ejercicio comunicacional que representan al movimiento indígena como violento per se, durante las protestas del mes de octubre de 2019, especialmente en torno a la coyuntura sucedida el jueves 10.



El conjunto de estos títulos y subtítulos, así como también los elementos gráficos que los acompañan, enfatizan en el hecho de la radicalización de la protesta indígena a raíz de la muerte de dos de sus dirigentes, a pesar de ello, no se citan testimonios por parte de los representantes del movimiento, que expliquen la razón de las decisiones adoptadas. Además, también se evidencia una carencia completa de contextualización de los hechos acontecidos en los alrededores del Ágora de la CCE.

“El contexto es todo aquello que le da sentido a la noticia o contenido en general, la explica y le aporta un significado más allá de lo inmediato” (Lizarazo y Vizcarra, 2014: 28). Contextualizar es clave para brindar una proyección de lo que se expone, para explicar causas y consecuencias.

Es importante tener en cuenta que el ejercicio periodístico comunicativo debe guiarse por principios como la verificación y contrastación de fuentes, tratando de proporcionar un mayor énfasis en su aplicación cuando se trata de información de interés público durante situaciones de crisis o emergencia, como la sucedida durante octubre de 2019.

La Ley Orgánica de Comunicación en su artículo 22 determina:

Derecho a recibir información de calidad: Todas las personas tienen derecho a que toda la información de relevancia pública que reciben a través de los medios de comunicación sea verificada, contrastada, precisa y contextualizada.

(...) La contrastación implica recoger y publicar, de forma equilibrada, las versiones de las personas involucradas en los hechos narrados, salvo que cualquiera de ellas se haya negado a proporcionar su versión, de lo cual se dejará constancia en la nota periodística (LOC, 2019: 9).

Así, si bien las noticias referentes a la protesta social indígena del 10 de octubre poseen verificación de las fuentes, no existe una contrastación en la información emitida en los contenidos de la mayoría de sus noticias, así como también la omisión de sucesos muy relevantes que marcaron el fin de la jornada del día jueves 10 de octubre de 2019.

Por ejemplo, no se informa a la ciudadanía que tanto policías como periodistas fueron liberados en horas de la noche de forma pacífica, y que en dicho acto intervinieron además de los líderes de la protesta, representantes de organizaciones de derechos humanos, academia y la ciudadanía en general (El Comercio, 2019; El Universo, 2019; El País, 2019; Wambra, 2019).

Para terminar, es imprescindible tener en cuenta que la protesta social es un acto amparado por una constelación de derechos y libertades que el sistema interamericano garantiza tanto en la Declaración Americana de los Derechos y Obligaciones del Hombre como en la Convención Americana de Derechos Humanos. Es por ello que esta debe ser informada por los medios de comunicación bajo los parámetros que las legislaciones nacionales e internacionales dictan (Lanza, 2019; Rabinovich, 2011).

La protesta es una forma de acción individual o colectiva dirigida a expresar ideas, visiones o valores de disenso, oposición, denuncia o reivindicación. Como ejemplos pueden mencionarse la expresión de opiniones, visiones o perspectivas políticas, sociales o culturales; la vocalización de apoyo o crítica relativas a un grupo, partido o al propio gobierno; la reacción a una política o la denuncia de

un problema público; la afirmación de la identidad o visibilización de la situación de discriminación y marginalización de un grupo (Lanza, 2019: 5).

La Relatoría Especial para la Libertad de Expresión junto con la Comisión Interamericana de Derechos Humanos reconocen que “la protesta juega un papel fundamental en el desarrollo y el fortalecimiento de los sistemas democráticos, se encuentra protegida por los instrumentos interamericanos en materia de derechos humanos y juega un rol fundamental para viabilizar la participación ciudadana” (Lanza, 2019: 5).

Así, el exponer y representar la protesta social liderada por el movimiento indígena como violenta, sin acudir a testimonios de sus protagonistas, mismos que expliquen los motivos de las acciones adoptadas el día jueves 10 de octubre; establece una representación disfórica negativa de los pueblos y nacionalidades indígenas ecuatorianos; y además, deslegitima sus demandas sociales, económicas, socioculturales y políticas, debido que estas son representadas como invitaciones implícitas o explícitas a la ejecución de acciones violentas y caóticas.

Según Magrini la movilización indígena tiene una particularidad, es realizada bajo una narrativa diferente, que expresa el hastío de los pueblos originarios respecto a los continuos atropellos y maltratos a sus derechos desde la época colonial hasta la actualidad (2015).

Lo que sabíamos del asunto era que tanto los medios de comunicación como los gobiernos cuentan el reclamo más que el contenido de la protesta, cuentan los destrozos más que las demandas, asumen el conflicto como negativo para la democracia, y cuando aparecen los sectores que protestan los “localizan” en el lamento y la sensiblería. El resultado es que poco o nada se entiende acerca de la protesta social como ejercicio activo de la libertad de expresión.

Los medios de comunicación no entienden de protestas sociales; informan de ellas porque son noticias que afectan la tranquilidad de conciencia y de movilidad de las ciudades; y por eso mismo, la protesta social es comunicada desde la matriz del conflicto y el sensacionalismo. Así, la protesta social es vista como si estuviese en contra de la sociedad. (Rincón, 2011: 7).

Acorde a lo mencionado, se debe tomar en cuenta, que representar una protesta social, en este caso la del movimiento indígena, como violenta per se; además genera un ejercicio de criminalización⁵⁰² de la lucha social, en vista que caracteriza a la misma como un peligro social, y sin explicar el porqué, generando con ello una sensación de inseguridad en las audiencias, misma que se configura en la supuesta amenaza y criminalidad que la protesta social indígena les representa (Fernández, 2018).

Además, el hecho de haber omitido a la ciudadanía la información de cómo se produjo la conclusión de los hechos referentes a la detención en el Ágora de la Casa de la Cultura de policías y periodistas; recae en un ejercicio de desinformación, que desconoce el derecho humano de los Pueblos y Nacionalidades Indígenas del Ecuador a la protesta social (Lanza, 2019; Rabinovich, 2011; Rovira, 2013).

502 “Si la protesta ha ido en aumento, también lo han hecho las políticas de criminalización de dichas manifestaciones, según denuncias de grupos de defensa de los derechos humanos en algunos países del continente. La difamación y estigmatización, la persecución judicial y la penalización de la protesta e incluso el fortalecimiento de grupos privados de ajusticiamiento que operan con altos niveles de permisividad son algunas de las modalidades denunciadas en algunos países.” (Rincón, 2015: 8).

Uno de los mecanismos recurrentes de los medios de comunicación es la estigmatización de los activistas populares, la permanente calificación de los actos y también la nula comprensión de los procesos políticos internos y externos que viven las organizaciones sociales. Esto influye de manera directa en la percepción que tiene el resto de la población respecto a la lucha social y popular, resta apoyo a las acciones de los sectores organizados y limita, al mismo tiempo, su campo de acción (Obando, 2019: 21).

La calificación de violencia hacia un acto legítimo y amparado en diversidad de instrumentos de derecho nacionales e internacionales en medios de comunicación, reproduce un régimen semiótico de representación colonial, anclado en estereotipos, prejuicios y stigmas vigentes en la sociedad ecuatoriana, tanto en el imaginario colectivo como en el de los medios de comunicación. Hecho que reproduce, legitima y naturaliza una estructura social inequitativa y discriminatoria contra pueblos y nacionalidad indígenas ecuatorianos.

Frente a esto, es necesario señalar que tanto radio, prensa y televisión pueden ayudar a reforzar actitudes basadas en el respeto y el trato equitativo. También pueden ayudar a motivar la reflexión alrededor de la violencia y la discriminación, así como fomentar el respeto y la valoración a la diversidad.

De ahí que, el esfuerzo por asegurar que los contenidos ofrezcan una descripción equitativa, fidedigna y tomando en cuenta la voz de los actores sociales favorece a que la historia no sea distorsionada ni prejuiciada.

Una fotografía que trascendió en los medios internacionales

Es siguiente artículo se titula “Crisis en Ecuador: ¿qué hay detrás de la foto más emblemática de las protestas indígenas? (y por qué las mujeres son clave en este movimiento)”, fue difundida en BBC News Mundo Ecuador el 14 de octubre del 2019.

Imagen N° 75

Crisis en Ecuador: ¿qué hay detrás de la foto más emblemática de las protestas indígenas? (y por qué las mujeres son clave en este movimiento)

Matias Zibell
BBC News Mundo Ecuador

14 octubre 2019



DAVID DÍAZ ARCOIS, GENTILEZA AGENCIA BLOOMBERG
La mujer de la foto viral provenía de la provincia de Cotacachi.

El titular referencia al “proceso o situación de cambio profundo y de consecuencias importantes” (RAE, 2020) sucedido en Ecuador en octubre del 2019, e inquiera a conocer sobre el contexto de una fotografía, tomada el 9 de octubre por el fotógrafo David Díaz Arcos⁵⁰³, misma que capta a una mujer indígena de Cotopaxi, parte de las protestas, en el centro histórico de Quito, con una mascarilla cubriéndole el rostro en medio de una nube de gas lacrimógeno, instantánea que se hizo viral y a la que se identifica como “significativa o representativa” (RAE, 2020) de las protestas indígenas. Esto debido a que:

Las mujeres indígenas suelen enfrentar formas diversas y sucesivas de discriminación histórica que se combinan y se superponen, exponiéndolas a violaciones de derechos humanos en todos los aspectos de su vida cotidiana: desde sus derechos civiles y políticos, sus derechos a acceder a la justicia, hasta sus derechos económicos, sociales y culturales, y su derecho a vivir sin violencia. (...) La exclusión política, social y económica de las mujeres indígenas contribuye a una situación permanente de discriminación estructural, que las vuelve particularmente susceptibles a diversos actos de violencia. [No obstante,] aunque sean sujeto de discriminación y de violaciones a sus derechos humanos, las mujeres indígenas no deben ser percibidas solamente como víctimas. Ellas han desempeñado un papel decisivo en la lucha por la autodeterminación de sus pueblos y sus derechos como mujeres, son conocidas como garantes de la cultura y juegan un papel fundamental en sus familias, sus comunidades, sus países, así como fuertemente en el ámbito internacional. Se debe entender a las mujeres indígenas como sujetos de derecho, reconociendo su derecho de participar activamente en todos los procesos que influyen en sus derechos (CIDH, 2017: 2).

Este titular presenta entre paréntesis⁵⁰⁴, una nueva pregunta: “y por qué las mujeres son clave en este movimiento”. Frase que insta a conocer el motivo por cual se considera a las mujeres como “elemento básico, fundamental o decisivo” del movimiento indígena. Al respecto, cabe mencionar que:

La lucha de las mujeres debe considerarse como un reclamo histórico en tanto corta transversalmente la historia de las resistencias en nuestro continente (...) podemos decir que un elemento representativo en estos movimientos es la lucha por la tolerancia y la diversidad, se trata entonces de hacer visibles otros modos de ser personas, de ser ciudadanos y de ser familia. Ésta es quizás una de las demandas que ha puesto en cuestión las bases más profundas de nuestras sociedades no sólo en lo cultural, lo social y lo religioso sino también en lo político (Magrini, 2016: 42)

Bajo el titular se aprecia el nombre de quien elaboró el artículo, el medio al que pertenece, la fecha de publicación y la fotografía mencionada, en la que la protagonista, en el contexto de las protestas, es una mujer indígena de la provincia de Cotopaxi, en medio de una nube de gas lacrimógeno⁵⁰⁵.

Se plantea que las mujeres indígenas están afectas a muchos de los problemas derivados del sistema patriarcal y que éstos se acrecientan en tanto se incorporan a la cultura hegemónica. Sin embargo, coexiste una tradición cultural que no es el problema central como muchas veces se plantea, sino una lucha por no ser asimiladas por una modernidad que promueve el individualismo y el merca-

503 Fotógrafo documental desde hace ocho años y realizador audiovisual de profesión.

504 signos de puntuación que se emplean para insertar una información complementaria o aclaratoria en medio de una frase (Texnia, 2007)

505 Parada “tal cual está en la foto, ella no posó para la imagen”.

do. Un necesario camino de entendimiento pasaría por comprender que la defensa por los derechos colectivos y comunitarios incluye su dignificación como persona. Es desde allí, desde donde las mujeres se posicionan respecto de aquello que las rodea (Flores, 2009: 73).

El artículo indica que el 9 de octubre, el fotógrafo David Díaz Arcos⁵⁰⁶, hizo tres disparos con su cámara para tener esta fotografía, que luego se acercó a conversar con ella para repetir la foto, pero no fue posible debido a que lanzaron más gas, por lo que corrieron, se perdieron y no se volvieron a ver. No obstante, esta instantánea “se volvió inmediatamente uno de los retratos más emblemáticos de las protestas en Ecuador”.

La revisión de alguna de la literatura producida sobre el tema de participación política de mujeres indígenas, evidencia tres aspectos de contenido en los que se ha centrado la atención: entender, caracterizar y evidenciar el liderazgo contemporáneo de mujeres indígenas, las tensiones surgidas con los movimientos de mujeres o movimientos feministas⁵⁰⁷ y, finalmente, los procesos organizativos de las propias mujeres indígenas y, en este marco, las políticas enarboladas desde identidades étnicas y de género (Pequeño, 2009: 10).

Para David, un apasionado de temas de derechos humanos, género y territorio, su foto muestra “el papel vital de la mujer indígena en la protesta, ya que ha estado en el frente de batalla tanto como los hombres”.

Las mujeres tuvieron un rol muy activo en el fortalecimiento de las organizaciones políticas y sociales indígenas, asumiendo responsabilidades y espacios claves en los procesos citados, demandando respeto para ellas y para sus pueblos, transformando las agendas, incorporando nuevos conceptos y cuestionando otros. Esto posibilitó la visibilización de la multiplicidad de voces, posturas, y situaciones que atraviesan sus vidas, transformando el concepto de las mujeres indígenas como entidad homogénea, aislada de contextos históricos, políticos y sociales. Para la CEPAL, actualmente, el ejercicio del poder para las mujeres indígenas se expresa mediante las posibilidades de “estar”, la presencia, la palabra y la capacidad de decidir por sí mismas. (...). Las mujeres indígenas no solo conciben la participación política como personas, sino también como miembros de sus pueblos, lo que genera responsabilidades específicas vinculadas a la “colectividad” (FLACSO, 2009:23).

Si algo ha trascendido en este episodio es que el contenido en mención, al visibilizar el accionar de las mujeres, sumado a la no folclorización de las culturas indígenas, evita reducir estas acciones a un objeto de consumo dentro de la producción de contenidos, investigando la realidad, causas, consecuencias y voz de los actores sociales.

506 Quién pertenece al colectivo fotográfico Fluxus Foto, que ha cubierto las marchas en la capital ecuatoriana, pero su imagen de esta mujer indígena fue enviada a la agencia de noticias Bloomberg, para la cual colabora, y de ahí llegó al Washington Post.

507 El feminismo, en especial el de la igualdad, al estatuir la lucha contra el patriarcado como causa común y exclusiva para todas, habría obviado las realidades diversas, así como las relaciones históricas de poder y subordinación entre las propias mujeres. Por otra parte, el acento en las reivindicaciones étnicas iría de la mano con una neutralidad de género y con el serio peligro de “esencializar” a las culturas indígenas y, en ese cometido, utilizar a las mujeres como “símbolos” de sus pueblos (Pequeño, 2009:14).

Imagen N° 76

Mujeres, madres e hijas



Marta Chango (segunda de la izq.) anticipó a BBC Mundo que no dejaría Quito hasta que el movimiento indígena lograra su objetivo.

Este titular referencia nuevamente a la participación de mujeres en las protestas, en sus diversos roles, incluso el de “madres e hijas”. Presencia que sorprendió al autor de este artículo, quien cubría por primera vez una protesta indígena. “mi mayor asombro era justamente ver a cientos de mujeres marchar por el centro de Quito, muchas con sus niños a cuestas, y todas con sus blusas bordadas, sus faldas y sus pañuelos. Ese cuidado en su apariencia no desentonaba en absoluto con la determinación que revelaban en sus declaraciones”.

La participación política de las mujeres indígenas contiene un mandato complejo, ya que incluye el derecho a la autonomía y libre determinación de los pueblos originarios, los que reclaman el derecho a buscar el desarrollo económico, social y cultural de sus comunidades, a la par de participar en las decisiones públicas del Estado que integran. La autonomía se relaciona con la capacidad de decisión en las cuestiones relacionadas con asuntos internos y locales, y con el derecho a conservar y reforzar las propias instituciones políticas, jurídicas, económicas, sociales y culturales (CEPAL, 2013: 15)

Además, “las mujeres indígenas son reconocidas como las protectoras y guardianas de los valores culturales y las garantes de la permanencia de sus pueblos” (CIDH, 2017:5) por lo que su vestimenta es parte de su identidad y lucha⁵⁰⁸.

508 No obstante, abordar la cuestión del aporte de las mujeres indígenas al patrimonio cultural de sus pueblos exige dejar de lado los preconceptos sobre el tema, pues no se puede reducir a las mujeres al rol de “guardianas” de la cultura tradicional, e ignorar su papel como agente activa de transformación de las mismas (CLADEM, 2013).



Inmediatamente, el artículo presenta la declaración de Marta Chango, originaria del pueblo salasaca y coordinadora provincial del movimiento político Pachakutik en la provincia de Tungurahua: “Vamos a resistir hasta lo último, nosotras somos madres, mujeres e hijas, que estamos viniendo de las diferentes provincias del país para reclamar que el Estado, abusando de su poder, no venga a matar a nuestra gente, eso no vamos a permitir”.

En casi todos los países de la región las mujeres han tenido un rol activo en el reclamo por la pérdida de la biodiversidad, la irrupción inconsulta de la mega minería y otras industrias extractivas. Asimismo, la participación de las mujeres indígenas ha sido clave en procesos de construcción de la paz y logro de acuerdos, en países donde hubo conflictos armados (CLADEM, 2013:2)

El artículo afirma que la presencia activa de tantas mujeres en las marchas indígenas en Quito no sólo sorprendió a los corresponsales extranjeros sino también a algunos ecuatorianos, pues, según declaraciones a BBC Mundo, Adriana Rodríguez, profesora de Derecho la Universidad Andina y especialista en derechos humanos de los pueblos indígenas, “el prejuicio dominante en Ecuador nos dice que los indios pegan a las mujeres, que el indio es machista y la mujer sometida, ese es el criterio hegemónico”, por lo que a criterio de la especialista: “las imágenes que han salido en estos días de resistencia, imágenes súper fuertes, posicionan a nivel social quiénes son las mujeres indígenas, que han estado históricamente al frente de la reivindicación de sus derechos”.

Si bien las mujeres indígenas están ocupando en las últimas décadas posiciones importantes en lugares de decisión, esta participación se ve dificultada por muchos factores. Persisten condiciones estructurales desventajosas, que sumadas al racismo y al patriarcado que atraviesan nuestras sociedades, aumentan los obstáculos que tienen que enfrentar las mujeres en general para la participación política (...). Muchas líderes indígenas ven su autoestima disminuida por diversos factores, como la violencia familiar, comunitaria y la violencia política. Si bien todas las mujeres pueden sufrir violencia por el hecho de ser mujeres, para las mujeres indígenas el acoso, maltrato y agresiones pueden verse agravados por el racismo que atraviesa la cultura de nuestras sociedades. Si la violencia no es sancionada adecuadamente dentro de la comunidad o por parte del Estado, se transmite una imagen desvalorizada de las mujeres que no resulta positiva para su crecimiento social y político. Por otro lado, la violencia tiene un efecto inhibitorio de las potencialidades de las mujeres, limita sus posibilidades de movilización, participación y posicionamiento público (CLADEM, 2013:07).

El siguiente título en el artículo dice: “De gala y con los niños”, términos que hacen referencia a la utilización, por parte de las mujeres indígenas de “trajes, joyas y demás artículos de lujo” (RAE, 2020), y enfatizan en la presencia de niños junto a ellas.

A continuación, el artículo presenta las declaraciones de otra mujer indígena, de la comunidad Llama Corral, de la ciudad de Guaranda, provincia de Bolívar, Mariana Yumbay, miembro activo de las organizaciones indígenas CONAIE⁵⁰⁹ y ECUARUNARI⁵¹⁰ desde los 14 años, que hoy tiene 46, quien marcha hacia Quito para protestar:

509 Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador.

510 Confederación de Pueblos de la Nacionalidad Kichwa del Ecuador.

La mujer indígena, hasta la actualidad, sufre una triple vulneración a sus derechos: por ser mujer, por ser indígena y por ser pobre. Las cifras oficiales muestran que la mujer indígena sigue siendo parte de ese nivel alto de pobreza. Igual es víctima de la violencia psicológica, sexual, física y cultural.

La población femenina constituyen el grupo más pobre, discriminado y carente de servicios sociales para la atención de sus hijos e hijas, mantención y atención del embarazo, mayor tasa de mortalidad materna, menor expectativa de vida, mayor número de enfermedades infecto contagiosas, inseguridad alimentaria, falta de nutrición adecuada, todo producto de la histórica exclusión social. El difícil acceso a sus comunidades por razones geográficas, climatológicas y económicas perjudica aún más a ellas y a sus hijos menores. Los servicios médicos proporcionados son brindados en giras médicas y constituyen solo un paliativo a sus necesidades. La población indígena presenta bajos índices de instrucción y la más baja tasa de escolaridad la tienen las mujeres por falta de recursos para cubrir gastos escolares, por migración temporal, por trabajo y por falta de aplicación de la educación bilingüe intercultural. Las mujeres indígenas son quienes presentan el mayor porcentaje de analfabetismo entre el 36 al 38%, y la falta de oportunidades conduce a una alta migración a los centros urbanos donde encuentran trabajo de bajos salarios y discriminación, limitando su desarrollo personal (CLADEM, 2013: 7).

El artículo continúa con la siguiente imagen, en la que se aprecia a un grupo de protestantes junto a las fotografías de dos mujeres indígenas que hicieron historia: Dolores Cacuango y Tránsito Amaguaña, como se ve a continuación:

Imagen N° 77



En las marchas en Quito los indígenas recordaron a las mujeres que hicieron historia dentro del movimiento.



Acto seguido, continúan con las declaraciones de Mariana Yumbay, quien considera que “esta situación ha obligado a la mujer indígena a una doble lucha: pelear por sus derechos como mujer tanto fuera como dentro del movimiento, y también luchar por las causas fundamentales de los indígenas como la cuestión territorial, la identidad cultural y la educación bilingüe”.

El proceso de organización de las mujeres indígenas ha dado como fruto el nacimiento, en las últimas décadas, de numerosos grupos y redes de alcance local, nacional e internacional. Este proceso no estuvo exento de tensiones al interior de las comunidades y de las organizaciones indígenas mixtas. Las mujeres tuvieron que enfrentar muchas resistencias para ir ganando espacios de representación y colocar sus demandas dentro de la agenda indígena y esto se hizo, generalmente, siguiendo sus propias normas y estrategias culturales (CLADEM, 2013: 5).

El artículo indica que frente la pregunta del motivo por el que marchan con sus ropas de gala, Mariana Yumbay responde que “la mujer es la guardiana de la cultura, de todo lo que implica la identidad cultural, y parte de esa identidad es el uso de la vestimenta”. Complementa: “Yo misma uso mi sombrero, uso mi anaco (la falda), uso mi bayeta (el chal), mi collar, mis blusas bordadas. No es que nos despojamos de nuestra vestimenta para ir a la marcha. Y como es la ciudad, obviamente las mujeres vienen con sus mejores trajes para participar en esta lucha”.

Al respecto, cabe mencionar que las mujeres indígenas tienen un rol clave dentro de sus pueblos en lo que se refiere a la transmisión intergeneracional de sus tradiciones espirituales, la historia de sus pueblos, su filosofía y en la defensa de la tierra, el territorio y los recursos naturales. Gran parte del patrimonio cultural de las comunidades indígenas de la región, incluyendo el conocimiento de la medicina, las propiedades de las plantas, semillas y hierbas medicinales; lo que brinda la vida animal, las tradiciones orales, los diseños que se aplican en las artes visuales, las cerámicas y textiles que incluyen símbolos ancestrales; se ha conservado gracias al esfuerzo de las mujeres. Sin embargo, (...) no puede considerarse a las mujeres indígenas como transmisoras acríticas de sus pautas culturales, costumbres y tradiciones. Con el fortalecimiento de las organizaciones de mujeres, surgió la interpelación a sus propias culturas, donde las mujeres vivieron la exclusión de diversas maneras. Entre las nociones interpeladas se encuentran las de complementariedad y armonía, “que antes que hacer parte de la vida cotidiana, constituyen un discurso político recurrentemente argüido por los movimientos indígenas y sus líderes hombres. Asumido en esa naturaleza, actualmente estaría siendo discutido y/o utilizado como estrategia política por las propias mujeres. En algunos casos, el llamado es a analizar de manera crítica y profunda su validez y vigencia en el día a día, con el objeto de que no sirva de manto silenciador de opresiones sistemáticas. En otros, sería postulado por las propias mujeres como un “deber ser”. En este sentido, adquiriría el carácter de mecanismo para retornar al orden comunitario. Ello estaría abriendo nuevas oportunidades de acción para las mujeres, en tanto sustentaría –expresa o implícitamente– las exclusiones y discriminaciones como puntos inaceptables de quiebres y fisuras de la vida armónica (FLACSO, 2009).

El artículo afirma que sin embargo, lo ocurrido en Quito esta semana puede hacer que estas mujeres se replanteen el uso de la vestimenta tradicional, pues acorde a testimonio de una de ellas:

Jamás nos esperamos esta represión de la que fuimos objeto, cuando lanzaron los gases, yo ya no podía correr porque me enredaba en el traje y me quedé sentada. Entonces a la salida de la marcha

conversábamos y decíamos que ya no podemos venir así porque no podemos correr, es más fácil que nos atrape la policía y que nos reprima salvajemente.

La protesta social es una acción que se ampara en derechos y libertades que el sistema interamericano garantiza tanto en la Declaración Americana de los Derechos y Obligaciones del Hombre como en la Convención Americana de Derechos Humanos (Lanza, 2019; Rabinovich, 2011). Por ello,

en el momento concreto en que ocurre una protesta, la intervención del Estado debe prestar especial atención a los deberes de protección y facilitación. (...) La Convención Americana, en su artículo 1, establece la obligación de los Estados de respetar los derechos y libertades reconocidos en el pacto. Esta obligación implica “el deber de los Estados partes de organizar todo el aparato gubernamental y, en general, todas las estructuras a través de las cuales se manifiesta el ejercicio del poder público de manera tal que sean capaces de asegurar jurídicamente el libre y pleno ejercicio de los derechos humanos⁵¹¹”. A su vez, el artículo 2 exige que los Estados adopten medidas “en dos vertientes: por una parte, la supresión de normas y prácticas de cualquier naturaleza que violen las garantías previstas en la Convención, y por la otra, la expedición de normas y el desarrollo de prácticas conducentes a la observancia de dichas garantías” (CIDH, 1999: 108).

El testimonio antes mencionado, indica que la represión no garantizó el libre y pleno ejercicio de los derechos humanos de las mujeres indígenas, ni de sus compañeros.

Acto seguido se aprecia la siguiente imagen:

Imagen N° 78



Las mujeres participan junto con sus hijos de las marchas.

511 Corte IDH, Caso Velásquez Rodríguez Vs. Honduras, Sentencia de 29 de julio de 1988, Serie C N° 4, párr. 166; Corte IDH, Caso Godínez Cruz Vs. Honduras, Sentencia de 20 de enero de 1989, Serie C N° 5, párr. 175.



En ella se ve a una mujer indígena cargando a su hija en la espalda, y de fondo una gran cantidad de manifestantes en la calle. Fotografía acorde a lo escrito a continuación: “otro elemento que diferencia a los hombres y a las mujeres indígenas en las marchas es que ellas cargan a sus niños, generalmente a la espalda, envueltos en la ropa de la madre”. Acción inentendible y cuestionada desde la postura mestiza occidental, y que según Mariana Yumbaya “es no entender la realidad de los pueblos indígenas” pues, dejar al niño en la guardería o encargar su cuidado a otra persona está fuera de la cosmovisión de sus pueblos, lo que es confirmado por Adriana Rodríguez, quien agrega que participar de estas marchas con toda la familia también responde al sentido de comunidad de los indígenas ecuatorianos: “¿Por qué vienen con sus hijos? Porque es una resistencia comunitaria, entonces viene la mamá, el abuelo, la abuela, vienen todos”.

Los procesos comunitarios que se movilizan a través de la resistencia tienen el propósito de re-crear formas de convivencia y hacer más conscientes a sus partícipes de las oportunidades y las estrategias disponibles o posibles para la realización de proyectos colectivos (...). El análisis de procesos comunitarios en los que existe resistencia al conflicto permite concluir que, a través de esta estrategia, se transformaron tanto las condiciones de la disputa como las relaciones con los actores dominantes que restringen los espacios para el ejercicio de la libertad (...). La resistencia también es falible aunque tiene una gran variedad de recursos que van desde acciones individuales hasta movimientos colectivos, masivos, de temporalidad relativa y estructurados. Se expresa de diversas maneras, definiendo una amplia gama de recursos a los cuales pueden apelar las personas o comunidades a quienes incumbe esta acción (Molina, 2005: 71).

El siguiente título que presenta el artículo es: “El rol histórico de la mujer indígena” y realizan una contextualización de los levantamientos indígenas a partir de las menciones del historiador Franklin Cepeda, quien indicó a BBC News Mundo que “los levantamientos indígenas comenzaron en esta región de los Andes mucho antes de que el Ecuador se constituyera como Estado, pero ya en lo que viene a ser la República, hay levantamientos a inicios del siglo XIX, en 1803, que van anunciando posteriores levantamientos en el Ecuador como tal”.

Los registros históricos dan cuenta que los procesos de resistencia de indígenas fueron constantes. Múltiples levantamientos demuestran cómo los pueblos y nacionalidades indígenas resistieron y se opusieron a la explotación y condiciones inhumanas a las que las instituciones del sistema colonial los sometieron, negándose a ser actores pasivos que aceptaban la colonización “per se”. Estas sublevaciones se han convertido en hitos históricos y han quedado perennes en la memoria⁵¹² (Moreno, 2014). Estas insurrecciones indígenas corroboran la lucha y resistencia de los pueblos indígenas que entregaron hasta su existencia por mejorar sus condiciones de vida y que a su vez constituyeron la simiente para la independencia del yugo español. La insatisfacción del indígena

512 Así, por ejemplo, la sublevación contra las mitas en la Villa de Riobamba 1764 que “permitió a los indígenas tomar conciencia sobre su miseria, el maltrato que sufrían, la falta de tierras y la opresión de la cual fueron víctimas” (Moreno, 2014; Albornoz, 1971). O los acontecimientos como los ocurridos en la Tenencia general de Ambato en 1780 que, ante el aumento de arancel sobre el licor y el tabaco determinado por las autoridades coloniales, desencadenaron en disturbios fruto de la organización de las poblaciones que tenía como objetivo resistir la aplicación de las nuevas medidas económicas; o los ocurridos en el Corregimiento de Otavalo en 1777 que se originaron porque se sabía que después del censo ordenado por las reformas borbónicas se obligaría a los indígenas a ser marcados sobre la piel con estigma de herradura, y, posteriormente, a prestar servicios obligatorios ya sea en la mita u obrajes (Albornoz, 1971; Bochart, 2007; Moreno en Crespo, 1980; Moreno, 2014).

por las pretensiones de “aduana” y especialmente los exacerbados cobros de diezmos⁵¹³ de la Corona generó rechazo y ocasionó diversos levantamientos⁵¹⁴. Sin embargo, a pesar de las luchas, en el relacionamiento de los pueblos y nacionalidades indígenas con la sociedad de la Real Audiencia mantuvieron los regímenes de la “colonialidad del ser” impuesta por las sociedades conquistadoras. De tal manera que, tanto el sistema institucional de dominación como los diferentes regímenes de representación que se crearon sobre el indígena, configuraron al racismo como una ideología y práctica que estructuró las relaciones sociales y la sociedad en su conjunto, que incluso permeó a la época republicana (Ibarra, 1993: 21).

Imagen N° 79



Las marchas indígenas se han sucedido a lo largo de la historia del Ecuador.

El artículo indica que según Cepeda, en el siglo XX la mujer indígena cobra mayor conciencia de su agencia histórica: “Quizás todavía no está suficientemente visibilizada, pero evidentemente ha cobrado importantes espacios, especialmente en la arena política, donde ha ocupado concejalías y ha llegado también a diputaciones”. El historiador cuenta que en su lucha por esta visibilización, “tuvieron que luchar incluso contra otras mujeres⁵¹⁵”. No obstante, indica “que no hay que idealizar el rol de la mujer indígena: Yo vivo en Riobamba y hay quejas sustentadas de mujeres campesinas que son llevadas a las marchas porque están amenazadas con, por ejemplo, el retiro del servicio de agua para el regadío; pueden ser casos excepcionales, pero hay mucha división, no es que el indígena en el Ecuador tiene una condición monolítica”.

513 El diezmo “era un impuesto eclesiástico, la Santa Sede había otorgado a la Corona española el derecho de recaudarlo en la península y en los dominios de ultramar, con la obligación, como contrapartida, de que el gobierno sostuviera el culto religioso y ayudada económicamente a la evangelización de los indios” (Crespo, 1980: 92).

514 El sucedido en la población de Guamote en 1803 que se originó porque los diezmeros, quienes eran los encargados del cobro de este tributo, habían desarrollado la práctica de exigir su pago antes del tiempo fijado, así como también el aumento abusivo del valor del mismo (Crespo, 1980; Costales & Peñaherrera, 2001).

515 “Por ejemplo, en 1919, en Riobamba, en la fábrica textil El Prado, hay una protesta de trabajadoras en contra de la decisión de los propietarios de ubicar a las mujeres indígenas para que aprendan junto con las mujeres blanco-mestizas en la ciudad”.



En este párrafo, el periodista referencia al proceso de lucha, integración y visibilización de las mujeres en diversos espacios, especialmente en la política; a su vez, expone otra arista: la existencia de mujeres campesinas que son presionadas a participar mediante amenazas, esto debido a la división interna del movimiento indígena, que presenta “grietas, fisuras y que no es sólido o imperturbable” (RAE, 2020).

Inmediatamente el artículo presenta la postura de Adriana Rodríguez, quien indica que se trata de analizar relaciones de poder, “lo importante es entender en esas relaciones el rol de la mujer y cómo ella consigue dirigencia política y práctica”, misma que, según la profesora de la Universidad Andina, “se remonta, a la década del 30 del siglo pasado, cuando mujeres como Dolores Cacuango y Tránsito Amaguaña participaron de la fundación de la Federación Ecuatoriana de Indios, así como de los primeros sindicatos agrícolas y las primeras escuelas bilingües de español y kichwa” y, “en los años 60 y 70 toma la posta Blanca Chancoso, que hasta el día de hoy está en la lucha y participó en la marcha del sábado pasado protagonizada solo por mujeres”.

Desde Foucault (1986) ya no es posible pensar los procesos de construcción social fuera de las relaciones de poder, la identidad como proceso de subjetivación construido entre las diferencias sexuales y los esquemas de género, no puede ser comprendida si no como identidad dominada entre relaciones de poder.

El sistema patriarcal establece y naturaliza jerarquías entre las mujeres y los hombres, designa al hombre como sujeto de poder y autoridad, y a la mujer como objeto de sometimiento, discrimina y al mismo tiempo violenta sus derechos humanos. En consecuencia, el ejercicio de la discriminación y la violencia contra las mujeres implica la negación de su humanidad, es decir no sólo de sus derechos sino de su existencia (Vega, 2010: 49).

Este concepto es esencial para entender las consecuencias reales de las relaciones desiguales de género en nuestra sociedad, pues evidencia “la asimetría existente en las relaciones de poder entre varones y mujeres, que perpetúa la subordinación y desvalorización de lo femenino frente a lo masculino” (Rico, 1996: 8). La realidad de las mujeres en el proceso de conquista del Reino de las Indias (como se denominaba oficialmente a las nuevas tierras) estuvo marcada por las relaciones de poder de la sociedad conquistadora en las que “se multiplicaba la ideología patriarcal, reproduciendo roles de inequidad que crecían calladamente detrás de las paredes, en la vida privada” (Carrasco 2009: 47). De ahí que, sean indígenas o españolas, las mujeres fueron:

Relegadas como esposas, compradas como esclavas, presas en (de) guerra, principal botín de las incursiones bélicas⁵¹⁶, las mujeres sufrieron los avatares de un encuentro donde ambas culturas⁵¹⁷ entendían al género femenino como un ‘bien’ poseído por los hombres o por un linaje de hombres (Montecino, 2003:1).

516 Al respecto se señala que desde la antigua Grecia las mujeres

517 Se entiende que los indígenas readaptaron sus prácticas heredadas del incario a las nuevas prácticas impuestas en la colonización

Por ello, dado esta discriminación histórica e interseccional que sufren las mujeres indígenas, mencionar a mujeres reconocidas como Dolores Cacuango⁵¹⁸, Tránsito Amaguaña⁵¹⁹ y Blanca Chancoso⁵²⁰ permite entender como se ha ido dando la participación de las mujeres indígenas en las protestas.

El artículo cuenta que frente a la pregunta sobre ¿si podemos decir que las mujeres indígenas son feministas?, Adriana Rodríguez indica que “no se dicen feministas, pero son más feministas de lo que pensamos; son mujeres que reivindican siempre una presencia constante dentro de sus comunidades; yo a eso lo llamo un feminismo práctico comunitario, aunque no se digan ellas así; hay algunas intelectuales indígenas que hablan incluso del patriarcado ancestral y lo que han hecho las mujeres indígenas es atacar ese patriarcado”.

Existe énfasis en una multiplicidad de voces, posiciones, condiciones y subordinaciones que cruzan los cuerpos y las vidas de mujeres indígenas. Con ello, se desmantela y problematiza no solo la unidad del sujeto mujer, sino también la idea de las mujeres indígenas como un todo homogéneo, situándolas como sujetos históricos y políticos. Esto deviene, antes que en un rechazo profundo al feminismo y la perspectiva de género, en una interpelación para que la política feminista verdaderamente vuelva los ojos a realidades y mujeres diversas. Este llamado, al tiempo que demanda respeto, estimula –en algunos casos– a construir un trabajo conjunto, que considere las reformulaciones discursivas y las acciones creativas desplegadas por las mujeres en los distintos contextos. Esta serie de interpelaciones alcanza también a las propias culturas indígenas. Los textos dan cuenta de distintas e históricas exclusiones vividas por las mujeres. En algunos casos, el llamado es a analizar de manera crítica y profunda su validez y vigencia en el día a día, con el objeto de que no sirva de manto silenciador de opresiones sistemáticas. En otros, y un paso más allá, sería postulado por las propias mujeres como un “deber ser”. En este sentido, adquiriría el carácter de mecanismo para retornar al orden comunitario. Ello estaría abriendo nuevas oportunidades de acción para las mujeres, en tanto sustentaría –expresa o implícitamente– las exclusiones y discriminaciones como puntos inaceptables de quiebres y fisuras de la vida armónica (FLACSO, 2009: 2).

Según el artículo, para el fotógrafo David Díaz Arcos, quien nunca imaginó que su foto se iba a viralizar, “la imagen que captó de esa mujer indígena de la provincia de Cotopaxi, con la que solo compartió unas palabras y luego no volvió a ver, muestra exactamente esa lucha”. Le dice a BBC News Mundo desde la Casa de la Cultura de Quito, la base de operaciones de los indígenas en la capital ecuatoriana,

518 Fue autodidacta para aprender a leer y a escribir en español. Pronto tomó conciencia de la situación de los pueblos indígenas y de los trabajadores del campo y, con un gran espíritu crítico consiguió crear conciencia contra el racismo y luchar por la educación, la identidad de la población indígena y los derechos de los más desfavorecidos. Conocida como ‘mamá Doloreyuki’ o ‘mamá Dulu’ fue una de las pioneras en la lucha por los derechos humanos en Ecuador y artífice de la Federación Ecuatoriana de Indios, que instaló en su región las primeras escuelas bilingües que enseñaron tanto en español como en quechua.

519 Activista indígena ecuatoriana, fue una de las primeras referentes del feminismo en el país entre las décadas de 1920 y 1970, período en el que junto a Dolores Cacuango dirigió la primera huelga de trabajadores en Olmedo. Además, realizó activismo comunitario a través de organizaciones y marchas reclamando tierras, derechos laborales y educación. Amaguaña luchó por implantar un sistema cooperativista en el campo, lo que permitió que se prestara más atención al movimiento y sus organizaciones. Luego, en 1946, fundó la Federación Ecuatoriana de Indios, junto a otros líderes campesinos, y en los años 50’ impulsó la fundación de escuelas bilingües -en español y quechua-. Más adelante promovería los derechos de la mujer por medio de la Alianza Femenina Ecuatoriana. Ganadora del Premio Manuela Espejo de Quito en 1997 y del Premio Nacional de Cultura Eugenio Espejo en 2003, la vida de Tránsito Amaguaña constituye un testimonio de la labor de los movimientos autóctonos campesinos en el Ecuador.

520 Activista indígena kichwa de Otavalo. Bachiller en Ciencias de la Educación. Ha ocupado diferentes cargos dentro del movimiento indígena ecuatoriano. Fue fundadora y dirigente de ECUARUNARI y CONAIE y Directora de la Escuela de Formación de Mujeres Líderes “Dolores Cacuango”. Entre sus publicaciones sobre Buen Vivir destaca el artículo “Sumak Kawsay desde la visión de la mujer.



que: “La foto habla por sí sola”, y luego vuelve al trabajo, que termina con el acuerdo que el país esperaba desde hace 12 días.

A lo largo de esta nota se aprecia un ejercicio periodístico que presenta un enfoque interseccional y de género, en el que se visibiliza la participación de la mujer indígena en el ámbito socio político del país, a pesar de las condiciones estructurales de vulnerabilidad, discriminación y violencia de la que es objeto por el hecho de ser mujer e indígena.

En general, la violencia hacia niñas y mujeres indígenas es una de las más altas en el Ecuador, constituyéndose en un problema estructural que atenta contra el derecho a la vida, la dignidad humana y la integridad de la persona, este es un aspecto real sobre el cual una comunicación sin discriminación y diversa puede ayudar y alertar. De ahí que, la información divulgada en el contenido referido, promueve un cambio de actitudes negativas hacia pueblos y nacionalidades indígenas, especialmente hacia las mujeres. Esto gracias a que considera la existencia de principios constitucionales y leyes que amparan el ejercicio pleno de los derechos de los colectivos indígenas.

Se aprecia la utilización de diferentes fuentes y de los testimonios de sus protagonistas, quienes explican los motivos de las acciones adoptadas; sin deslegitimar sus demandas y la protesta realizada, pues no se los representa como violentos, irracionales o destructivos, sino que se explica sus prácticas comunitarias (la presencia de niños y la vestimenta) como algo que sorprende a quienes no las conocen, pero no las representa de manera disfórica.

Tampoco se evidencia información estereotipada o prejuiciosa sobre los indígenas en general ni sobre las mujeres indígenas, sino que se menciona la existencia de relaciones de poder. Tratamiento informativo acorde a un enfoque de derechos, cuya construcción textual y gráfica no enfatiza en la criminalización de la protesta, no los representa de manera estereotipada y visibiliza a las mujeres como actoras activas a pesar de su condición de mujeres en una estructura social patriarcal, lo que les otorga amplia capacidad de agencia y decisión. Incluso se menciona la problemática entre las mujeres indígenas y el feminismo, como una manera de dismantelar la idea de mujer como un todo homogéneo, lo que las sitúa como sujetos históricos y políticos.

Pese a la pandemia de coronavirus, en Otavalo salieron a las calles a bailar por el Inti Raymi

En el marco del estado de emergencia por la pandemia de Covid-19 que el Ecuador y el mundo enfrenta en el 2020, las actividades de concurrencia masiva se vieron vetadas debido a la alta probabilidades de contagio. En este contexto Diario El Universo publica una noticia relativa al incumplimiento de los toques de queda decretados por el COE nacional, en algunas comunidades y parroquias de la provincia de Imbabura debido a la celebración del Inty Raimy.

La culminación de las fiestas del Inti Raymi en Otavalo, que se desarrollaron entre el 24 y el 29 de junio, mantiene en alerta a las autoridades sanitarias de Imbabura, debido a que los comuneros del sector rural irrespetaron los protocolos de bioseguridad. Pablo Yacelga, jefe del Distrito de Policía, informó que 194 personas fueron sancionadas por incumplir el toque de queda que rige desde las 18:00 en semáforo rojo, desobedeciendo las disposiciones del Comité de Operaciones de Emergencia (COE) nacional (El Universo, 01/07/2020).

Este enunciado informa que además del Irrespeto⁵²¹ de las normas de bioseguridad, aproximadamente doscientas personas fueron detenidas por incumplir el toque de queda. La nota continúa manifestando que “Los pobladores de Peguche, Ilumán, Camuendo, y San Pablo decidieron salir en las noches a festejar: bailando, zapateando, interpretando música e ingiriendo licor en las calles. El oficial dijo a este Diario que únicamente un 15% de la gente respetó la disposición”.

Como se evidencia hasta este instante, la noticia de Diario el Universo proporciona exclusiva voz a la autoridad policiaca en este caso. El artículo continúa exponiendo el testimonio de otro policía, un elemento que participó en los operativos de disuasión, “La tradición pudo más que el temor a contagiarse” manifestó. Pablo Yacelga, jefe del distrito de policía, además también relata al medio, que elementos policiales fueron atacados por parte de los comuneros de las distintas jurisdicciones.

Adicionalmente el reportaje presenta el testimonio de Tanya Lema, responsable del distrito de salud, quien manifestó que “en dos semanas se verán las consecuencias de estos actos irresponsables”. Además, también se especifica que esta autoridad deberá esperar hasta el 15 de julio, para realizar una evaluación de la situación. Es importante tener en cuenta que hasta este instante, la noticia, a través del testimonio exclusivo de las autoridades policiales y administrativas, redundante en el hecho de calificar y representar a la acción de los comuneros como carente de responsabilidad e irrespetuosas.

Además el reportaje menciona que las autoridades locales “socializaron sobre el peligro que representaría celebrar esta fiesta nativa de forma masiva como se realiza todos los años, pero lamentablemente las comunas rurales prefirieron infringir las recomendaciones y no suspender la festividad”.

Este enunciado en primer lugar, si bien advierte que se efectuó una socialización de los peligros que la celebración de la fiesta implicaba, no especifica qué tipo de contenido poseía esta socialización, así como tampoco datos estadísticos que reflejen el alcance de cuantas comunidades y personas recibieron estos materiales supuestamente socializados. En segundo lugar, el enunciado lamenta⁵²² que los comuneros indígenas hayan preferido⁵²³ no suspender la festividad, infringiendo con ello las recomendaciones de las autoridades. La construcción discursiva adjudica una exclusiva responsabilidad de posibles contagios a los pobladores indígenas de las distintas comunidades alrededor de Otavalo, además también, los representa per se cómo desobedientes, sin que su punto de vista o testimonio propio sea expuesto.

La noticia continúa informando que Tanya Lema, ha determinado que el día 15 de julio se desarrolle una evaluación de la situación del cantón en torno a lo sucedido. “Los resultados permitirán evaluar la situación epidemiológica y decidir con las 16 Mesas Técnicas si cambian al color amarillo en la tercera semana de julio. En este cantón han logrado recuperarse 80 pacientes COVID-19 y están pendientes 45 conclusiones de pruebas PCR”. Por último el reportaje manifiesta que en el Distrito de Salud de Otavalo, ha reportado que el hospital básico de esta ciudad, posee al momento “10 camas COVID, y que los últimos pacientes con la pandemia dejaron esta casa de salud el día lunes”.

Además esta noticia es acompañada de una fotografía que ilustra el contenido del reportaje:

521 “Falta de respeto” (DRAE, 2020).

522 Sentir algo con llanto, sollozos u otras demostraciones de dolor (DRAE, 2020).

523 Dar la preferencia (DRAE, 2020).

Imagen N° 80


Fuente: <https://www.eluniverso.com/noticias/2020/07/01/nota/7891023/pese-pandemia-otavalo-salieron-calles-bailar-inti-raymi>

El Inty Raimy⁵²⁴ es la celebración máxima del mundo andino, el comienzo de un nuevo ciclo de vida marcado por elementos materiales, simbólicos, emocionales y existenciales que resultan de vital trascendencia, para el conglomerado humano autoidentificado como indígena en el Ecuador (Coba, 1994; Crain, 1987; Ferraro, 2004; Kowi A, 2019). “Se realiza en homenaje y agradecimiento a la Madre Tierra por las cosechas recibidas. De todas las fiestas kichwas, el Inty Raymi constituye uno de los monumentos culturales vigentes que ha logrado reciclar sistemas como la invasión, la Colonia y la República, sistemas dictatoriales y democráticos que en su momento intentaron extirpar la vigencia de esta tradición” (Kowi A, 2019: 14).

En este sentido, se puede evidenciar que la celebración de esta fiesta, está inherentemente conectada a la conservación y reproducción de elementos culturales andinos, que han sobrevivido a escenarios catastróficos como la colonia y la república⁵²⁵. Íconos culturales que se interpretan como una marca identitaria vivencial, que les ha permitido la reproducción de su legado cultural, acorde a las coyunturas que la historia les ha presentado.

Las celebraciones en los Andes son los fundamentos de resistencia y vigencia cultural para los pueblos originarios. La cotidianidad sacralizada que vivimos durante el ciclo agrícola del maíz y la papa nos permite mantener vivos los grandes saberes de nuestros antepasados mediante actividades comunitarias que han trascendido la dimensión festiva llegando a lo celebrativo y contemplativo. Inty Raymi es uno de los acontecimientos celebrativos andinos más importantes que hemos

524 “Dentro de la cosmovisión andina esta es la principal celebración anual. Tradicionalmente se celebra entre el 21 de junio al 1 de julio, a propósito del solsticio de verano, lo cual tiene amplia importancia dentro de este sistema de creencias, pues se percibe al sol como un mediador y símbolo de conexión al cual se venera y rinde culto mediante ritos y ceremonias” (Maigua, 2019: 12).

525 “Su proceso de vitalización y recuperación de su nombre original, de su nombre ancestral en el caso del Ecuador, se genera a mediados de la década de 1970 y fundamentalmente en la década de 1980, en la provincia de Imbabura, (...) específicamente en el cantón Otavalo surge un movimiento cultural importante inspirado en el Movimiento Taki Onkoy, que reivindica los derechos culturales del pueblo kichwa” (Kowi A, 2019: 11).

mantenido a lo largo de todo el proceso de vida y por lo tanto es el reflejo vivo de la realidad social, política, cultural, económica, educativa, ecológica, médica, espiritual y tecnológica de nuestras comunidades (Cachiguango, 2010: 15)

Así, la celebración del Inty Raymi para los pueblos andinos del norte del Ecuador es de enorme importancia, debido que representa un tiempo ritual sagrado, de vital trascendencia para la producción y reproducción de la vida comunitaria, social, política, económica y cultural (Coba, 1994; Kowi A, 2019; Ferraro, 2005, Naranjo, 1989; Turner, 1969).

La fiesta (...) está relacionada con el agradecimiento a la tierra por haber asegurado el éxito de la cosecha. (...). Es aquí donde se agradece al espíritu de la tierra, a la madre tierra (allpa mama) conocida como la madre naturaleza (pachamama). La tierra tiene espíritu, tiene vida y merece ser venerada, no solo como fuente de producción agrícola, sino como una deidad generosa, de la cual depende el alimento y la subsistencia para la vida (Coba, 1994: 17).

En este sentido, se entienden a todas las acciones ejecutadas por las personas indígenas, de manera individual y colectiva, durante este período, como una conducta ritual de reverencia a sus seres divinos, en este caso el sol y la madre tierra.

Comprender a la celebración del Hatun Puncha-Inti Raymi es tomar conciencia de todo un complejo saber de vida enmarcado dentro de las leyes de la naturaleza como los solsticios y los equinoccios, como también es abrir nuestra mente a una profunda espiritualidad natural en donde la naturaleza, las divinidades, los ancestros y el ser humano se transforman en una sola comunidad para celebrar.

En este gran tiempo sagrado realizamos ceremonias propias y cristianas; practicamos la crianza del agua con baños rituales de purificación y energetización corporal, emocional, mental y espiritual; nos reunimos, conversamos y bailamos junto a nuestros familiares, así como también junto a nuestras divinidades, naturaleza y ancestros; medimos fuerzas o realizamos tinkuy entre las comunidades humanas y espirituales; reactualizamos la gastronomía propia de la época; exteriorizamos expresiones lingüísticas de sabiduría ancestrales; efectuamos danzas religiosas; propiciamos la participación activa, celebrativa y complementaria femenina; ejecutamos interpretaciones musicales de éxtasis colectivo; y otros (Cachiguango, 2010: 19).

Acorde a lo mencionado, se evidencia la relevancia que este período de tiempo implica para las comunidades indígenas de Imbabura y el resto del país. A pesar de ello, el reportaje publicado por Diario el Universo no toma en cuenta ni evidencia en su redacción, lo trascendente que el festejo del Inty Raimy es para los habitantes de las comunidades de la provincia de Imbabura.

La Ley Orgánica de Comunicación en su artículo 22 determina:

Derecho a recibir información de calidad: Todas las personas tienen derecho a que toda la información de relevancia pública que reciben a través de los medios de comunicación sea verificada, contrastada, precisa y contextualizada.

(...) La contrastación implica recoger y publicar, de forma equilibrada, las versiones de las personas involucradas en los hechos narrados, salvo que cualquiera de ellas se haya negado a proporcionar su versión, de lo cual se dejará constancia en la nota periodística (LOC, 2019: 9).



En este sentido, el reportaje de Diario El Universo si bien evidencia el testimonio de las autoridades policiales y administrativas, en ningún momento expone la voz de los comuneros quienes a pesar de las restricciones, salieron a bailar el Inty Raimy como su tradición lo manda.

En este sentido, es necesario anotar que la inclusión de las voces de los actores de estos rituales aportaría a la construcción de una perspectiva intercultural y, con ello, visibilizaría la diversidad social, los distintos modos de vida y saberes de la población. Herramientas importantes para superar la segregación, invisibilización y exclusión social de estas poblaciones.

En este sentido, el reportaje evidencia un sesgo etnocentrista, que privilegia la voz blanco-mestiza, en detrimento del testimonio indígena. Además también, las comunidades indígenas de las que habla la noticia, son representadas como irresponsables, imprudentes y desobedientes, sin considerar todas las implicaciones personales, colectivas, materiales, simbólicas, rituales, emocionales y existencias que el festejo del Inty Raymi les representa.

Discriminar “no sólo significa diferenciar a una persona de otra en el trato, sino de colocarla injustamente en una situación inferioridad, con base en la descalificación de un rasgo o característica que es innata e inmodificable” (CONAPRED, 2011:18). De ahí que “el acto de discriminar tiene su raíz en los prejuicios y estereotipos negativos, que generalmente derivan en estigmas o marcas en contra de una persona o un grupo social determinado” (CONAPRED, 2011:18).

De ahí que la discriminación al ser una construcción social, no es un fenómeno natural. Sus bases se articulan en la sociedad, dentro de los procesos de socialización e interacción que establecemos con otras personas. Es un fenómeno que puede abarcar formas de racismo, presencia de estereotipos, de prejuicios y de acciones que se encuentran atravesadas por formas de poder asimétricas que pueden poner en situación de inferioridad al “otro/a” y llegar a menoscabar el ejercicio de sus derechos.

La práctica discriminatoria evidencia un tipo de jerarquía social de unos frente a otros, se trata de un fenómeno histórico, se manifiesta como un ejercicio de poder traducido en un trato desigual y diferente que “no afecta de manera exclusiva la dimensión individual de la víctima, ni se presenta como un hecho aislado. Afecta al conjunto de la sociedad, en la medida que la fragmenta y refuerza las brechas de desigualdad, y acentúa procesos de exclusión social” (Ministerio de Cultura del Perú, 2014: 23). Dentro de las afectaciones sociales e individuales, la discriminación:

(...) genera situaciones de injusticia económica, política y social, toda vez que el menoscabo sistemático de sus derechos y libertades bloquee el ejercicio pleno de la ciudadanía en condiciones de igualdad. Las víctimas de discriminación ven mellado no solo el reconocimiento, ejercicio y goce de sus derechos; en términos prácticos y concretos, también afecta de manera directa su identidad (autorreconocimiento), autoestima y desarrollo personal. Las prácticas discriminatorias afianzan la vulnerabilidad de determinados grupos humanos. Esta fragilidad se debe a la disposición de la sociedad de marginar dichos grupos. Tal vulneración coloca en evidencia profundos sentimientos de dolor, frustración y, cómo no, de rencor. El impacto recae en la disminución de sus aspiraciones, posibilidades y oportunidades, y genera así relaciones de violencia y conflicto, impide la realización en los diferentes ámbitos de la vida humana. En determinados casos, la discriminación puede impactar en la capacidad física, mental y emocional de sus víctimas, afectando su dignidad y condición humana, en la medida que se restringe el ejercicio de los derechos y li-

bertades fundamentales. Nuestra sociedad se ha construido sobre la base de estereotipos y prejuicios que sustentan discursos y prácticas discriminatorias, generando así brechas de desigualdad y fragmentación social. En muchas ocasiones, la composición de estas características ha motivado situaciones de alta conflictividad social y violencia. Una sociedad que se construye sobre la base de prácticas discriminatorias es y será desigual y excluyente, y por tanto tendrá menores posibilidades de desarrollo social, político y económico. Implica una situación de diferenciación que va más allá de la persona y sus circunstancias inmediatas. Ello implica una negación al acceso a los recursos económicos, sociales, culturales o políticos (...) Esta negación no es realizada por una persona específica, sino por el sistema en que vivimos, que a través de nuestro proceso histórico, ha excluido a diversas poblaciones de nuestro país (...) las jerarquías culturales se han establecido en relación a determinadas percepciones e intereses, y también a las políticas estatales, que por muchos años han reafirmado factores de la jerarquización y fragmentación social. (Ministerio de Cultura del Perú, 2014: 25 y 26).

Frente a esto, el lenguaje que excluye, que invisibiliza, que degrada, que cosifica, usa términos y adjetivaciones que en su contexto adquieren un sentido peyorativo, constituyéndose en obstáculos para mantener relaciones de respeto y equidad entre los seres humanos “al discriminar con el lenguaje, se combinan varios elementos: las palabras que usamos, el sentido que les damos y la forma en que construimos las oraciones o ideas” (CONAPRED, 2011:39).

La comunicación, como experiencia social mediada por el lenguaje, posee una función activa y generativa que “contribuye a consolidar una determinada idea en la mentalidad de la sociedad. De ahí su importancia fundamental a la hora de configurar la percepción (y la construcción) social de la realidad, en un sentido o en otro” (Sánchez, 2010:123), el uso de imágenes, selección de palabras en determinados temas, el énfasis, entre otros elementos, aportan a la construcción de lo que Gonzalo Abril denomina de forma global, “visión socializada”, en donde sujeto y mundo mantienen una relación “mediada por un conjunto de discursos, de redes significantes, de intereses, deseos y relaciones sociales” (Abril, 2013: 48).

La comunicación, como experiencia social mediada por el lenguaje, posee una función activa y generativa que “contribuye a consolidar una determinada idea en la mentalidad de la sociedad. De ahí su importancia fundamental a la hora de configurar la percepción (y la construcción) social de la realidad, en un sentido o en otro” (Sánchez, 2010:123), el uso de imágenes, selección de palabras en determinados temas, el énfasis, entre otros elementos, aportan a la construcción de lo que Gonzalo Abril denomina de forma global, “visión socializada”, en donde sujeto y mundo mantienen una relación “mediada por un conjunto de discursos, de redes significantes, de intereses, deseos y relaciones sociales” (Abril, 2013: 48).

En este sentido, las enunciaciones y representaciones son complejos sistemas de comunicación en donde intervienen una serie de elementos que van a adquirir sentido dependiendo del contexto en el que se inserten, del devenir existencial o bagaje personal- grupal, etc., por lo cual ameritan ser reflexionados o en su caso, investigados, previa su emisión.

Al respecto, los medios de comunicación “ejercen un rol relevante en la comprensión y formación de la opinión pública (...) configuran algunos modos de comprender el mundo, mostrando múltiples formas de representaciones sociales e instalando sus miradas a través de las agendas, enfoques y fuentes a las que se remiten” (Bastidas y Sánchez, 2013: 62).



Por ende, los profesionales de la comunicación pueden ser parte de la lucha conjunta para lograr la erradicación de la discriminación. En la actualidad - en donde crecen las voces que se levantan en defensa del respeto a su dignidad y derechos humanos-, los medios de comunicación tienen cada vez más, un rol educativo investigativo, de denuncia, éstos pueden ayudar a inspirar el tratamiento de diversos temas, aportar en las exigencias de demandas, en procesos de acompañamiento y de veeduría social. Generar mediaciones en forma de imágenes y discursos supone ser consciente de una labor loable, pues sitúan los contenidos entre lo que ocurre realmente, la manera en que presentan los acontecimientos y las formas de percibir lo sucedido por parte del espectador, de tal forma, su responsabilidad pasa por la aceptación de que la realidad que se conoce es en gran medida lo que se pone de manifiesto.

7.7 PERCEPCIONES Y CRITERIOS ACTUALES SOBRE LA IMAGEN DE PUEBLOS Y NACIONALIDADES INDÍGENAS EN LOS MEDIOS DE COMUNICACIÓN DESDE SUS VOCES

La finalidad del presente acápite es conocer los criterios y percepciones que tienen los indígenas sobre cómo se ven representados por los medios de comunicación social, toda vez que algunos de los contenidos difundidos pueden contener estereotipos⁵²⁶, prejuicios⁵²⁷ o estigmas⁵²⁸ con la posibilidad de derivar en actos y discursos de discriminación.

Se trata de un trabajo de investigación de carácter exploratorio⁵²⁹, descriptivo⁵³⁰ y seccional⁵³¹; con un enfoque cualitativo⁵³² realizado a partir de entrevistas a representantes de las nacionalidades indígenas de Sierra, Costa y Amazonía, procedimiento que permitió conocer los significados y sentidos que se

526 ¿Cuál es la diferencia entre un tipo, una referencia sobre algo o alguien y un estereotipo? “Nosotros entendemos el mundo por medio de referencias de objetos, gente o eventos individuales en nuestra cabeza hacia los esquemas de clasificación generales en los que, de acuerdo con nuestra cultura, encaja. Así, ‘decodificamos’ un objeto plano sobre patas donde colocamos cosas, como ‘mesa’ (...) Los estereotipos retienen unas cuantas características ‘sencillas, vividas, memorables, fácilmente percibidas y ampliamente reconocida’ acerca de una persona, reducen todo acerca de una persona a esos rasgos, los exageran y simplifican y los fijan sin cambio o desarrollo hasta la eternidad (...) la estereotipación reduce, esencializa, naturaliza y fija la ‘diferencia’” (Hall, 2013).

527 “Los prejuicios son heredados, vienen de muchas generaciones. Es un juicio previo, sin fundamento o conocimiento, de otras personas. En sentido negativo, se trata de una actitud hostil o de desprecio a otra persona que pertenece a un grupo sólo por pertenecer a ese grupo. El desprecio se manifiesta mediante actitudes negativas que carecen de experiencia directa que pueda justificarlas y cuando estas actitudes pasan de las ideas a la acción, con la intención de negar la igualdad, se convierten en discriminación” (CONAPRED, 2011:18).

528 De acuerdo al Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación de México, “El estigma es un proceso que desacredita al otro por el simple hecho de tener una característica particular que lo hace ‘diferente’, a la cual se le imprime un sentido negativo. Pensemos en la estigmatización que sufren las personas con VIH/SIDA. Por padecer esa enfermedad, inferimos –descalificando– que son personas homosexuales o consumidores de drogas. El Programa Conjunto de las Naciones Unidas sobre el VIH/Sida (Onusida) ha advertido que el estigma provoca en las víctimas subestima y vergüenza, mientras estimula sentimientos de superioridad en quien lo ejerce. Al respecto, Jesús Rodríguez Zepeda señala que los procesos de estigmatización tienen lugar porque existe en la sociedad la vigencia de prejuicios, así “Ningún grupo sufre estigmatización sin la vigencia de un entramado de prejuicios negativos que precede a la clasificación desventajosa y arbitraria. Puede incluso sostenerse que el estigma es la sedimentación o agregación organizada de los prejuicios negativos circulantes a propósito de determinados grupos. Un grupo estigmatizado es receptáculo sistemático de prejuicios que anidan en relatos culturales, doctrinas religiosas, valores morales y familiares, criterios de eficiencia o de belleza, ideas de logro social e incluso normas legales y directrices institucionales” (Rodríguez, 2011: 72).

529 Por tratarse de un primer acercamiento alrededor de la temática planteada.

530 Característica que permitió identificar la percepción que tiene las poblaciones indígenas sobre las formas en que se ven representados en los contenidos comunicacionales de prensa, radio o televisión.

531 Característica que facilitó la obtención de información de las poblaciones indígenas en un determinado momento y por una sola vez.

532 Condición que proporcionó a la información recopilada características como: profundidad, riqueza interpretativa, contextualización del ambiente o entorno, detalles y percepciones de las diversas representaciones que los medios difunden de las poblaciones indígenas.

desprenden del relacionamiento de indígenas con medios de comunicación y que, a la vez, aportó a visibilizar sus creencias y las experiencias⁵³³ de los actores desde sus propias voces.

Esta acápite de la investigación se fundamenta en el precepto que el desarrollo social y la intervención del Estado, en su deber de prevención⁵³⁴ para la protección de derechos a la comunicación, a la igualdad y no discriminación, así como a la ampliación y no regresividad de derechos, depende en gran medida de la comprensión que se tenga de las percepciones de los grupos poblacionales a las cuales se enfocan las acciones (López y Deslauriers, 2011).

Para la realización de las entrevistas se generó un banco de preguntas (adjuntas en el anexo seis) mismas que fueron formuladas a las personas inscritas en una base de datos construida en coordinación con el Consejo Nacional para la Igualdad de Pueblos y Nacionalidades, así como también con representantes de organizaciones como la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (Conaie), de la Confederación de las Nacionalidades Indígenas de la Amazonía Ecuatoriana (Confeniae), de la Federación de Indígenas de Saraguro (FIS); de Gobiernos descentralizados el GAD Parroquial de Rio Corrientes de Pastaza, del GAD de Cascales en Sucumbios; de instituciones como el Consejo Cantonal de Protección de Derechos de Tulcán, del Instituto para el Ecodesarrollo Amazónico, Ecorae Puyo y Ecorae Sucumbíos; así como de medios de comunicación como radio Amparasu, radio Siapi-daarade, entre otros.

A continuación exponemos los apuntes teóricos que guió esta parte de la investigación y posteriormente se procederá a establecer los principales hallazgos de este primer acercamiento al territorio.

7.7.1 Marcos de referencia de la percepción y la representación mediática

La percepción social es la base de la interacción entre grupos (Álvarez, Ojeda & Sánchez, 2008). Se la define como la posibilidad de “interpretar o dotar de sentido al comportamiento, es ‘un fenómeno social inmerso en contextos’ que permite ubicar los marcos de referencia de las personas según sus grupos de pertenencia” (Ojeda & Gonzales, 2011: 102). Cuando la percepción de un fenómeno social trasciende la recepción de información de un grupo humano permite “develar la comprensión que se ha formado en la comunidad a partir de las experiencias que se hayan tenido frente a una problemática y el entorno cultural” (Ojeda & Gonzales, 2011: 102)⁵³⁵.

533 En esta interrelación, “se reconstruye la realidad de un grupo y los entrevistados son fuentes de información general, en donde hablan en nombre de gente distinta proporcionando datos acerca de los procesos sociales y las convenciones culturales” (Schwartz y Jacobs, 1984: 62). Es decir, “los informadores oyeron, sintieron, vieron, vivieron situaciones que nos interesa conocer. Esto último es importante, ya que existen muchas situaciones en las cuales el investigador no puede participar del evento directamente o en las cuales no estuvo presente” (López y Deslauriers, 2011:2).

534 Abarca todas aquellas medidas de carácter jurídico, político, administrativo y cultural que promuevan la salvaguarda de los derechos humanos y que aseguren que las eventuales violaciones a los mismos sean efectivamente consideradas y tratadas como un hecho ilícito que, como tal, es susceptible de acarrear sanciones para quien las cometa, así como la obligación de indemnizar a las víctimas por sus consecuencias perjudiciales. (Melish, 2003: 178).

535 Particularidad que ha sido abordado por la psicología “en su propósito de explicar la interacción social; en particular, la psicología social reconoce la necesidad de la categorización como mecanismo cognitivo para configurar la realidad social, teniendo en cuenta sus inherentes limitaciones ante la complejidad de la información recibida. Se parte de características visibles o culturalmente censuradas, se añaden otras características y se generan expectativas de comportamiento” (Ojeda & Gonzales, 2011: 102).



Se entiende por comunidad al grupo de individuos que comparten algunos elementos en común como la ubicación geográfica, el idioma, las costumbres y los valores; lo que les permite relacionarse entre ellos y progresivamente formarla; es una forma de agrupación social que se identifica como una fuente de cohesión e integración, organización y refleja la existencia de una determinada cultura (Meza, 2009). De ahí que, la pertenencia que un individuo establece ante un grupo social⁵³⁶ se transforma en el referente desde el que se genera la necesidad de defender su identidad social (Ojeda & Gonzales, 2011). La comunidad, es decir el grupo social, para el individuo se constituye en la representación cognitiva de sí mismo y de los otros en tantos miembros de una misma categoría social (Turner, 1999).

A partir de aquello, la representación social, sobre el grupo o sus individuos, es una construcción simbólica que se crea y recrea en el curso de las interacciones sociales; no tiene un carácter estático ni determina inexorablemente las representaciones individuales. Son definidas como maneras específicas de entender y comunicar la realidad y están determinadas por las personas a partir de sus interacciones (Moscovici, 1986).

Estas interacciones pueden ser establecidas (aceptadas o condenadas) por los agentes de socialización como la familia, escuela, iglesia y medios de comunicación (Cordicom, 2017), siendo este último grupo uno de los más importantes. En la actualidad los medios:

Juegan un rol de alta significación porque son ellos los que ofrecen la posibilidad de participar en los procesos de identificación colectiva, a pesar de los conflictos entre las identidades sociales con valores y representaciones irreductibles; esas identidades están obligadas a comprometerse en la negociación cotidiana y en los intercambios personales y grupales (Calonge, 2006: 81).

De ahí que “la idea de que los medios fundamentalmente ‘representan’ lo social ha cedido ante su ascensión como actores sociales, ante su legitimidad como sujetos que intervienen activamente en la realidad”⁵³⁷ (Barbero y Rey, 1999: 57). Por consiguiente, las imágenes, y representaciones sobre personas o grupos sociales, que algunos medios de comunicación difunden, se constituyen en mediaciones entre los diferentes grupos que conforman la sociedad (Calonge, 2006). En tal virtud, la representación mediática ofrece a los diferentes grupos sociales:

(...) la posibilidad de conocer y comprender las visiones y las interpretaciones de los acontecimientos en un sentido más amplio y en un plazo más corto. Las dimensiones espaciales y temporales están mediadas por la prensa y enriquecen el pensamiento social. Si bien es cierto que la función esencial de los medios es la intermediación, también es cierto que los medios constituyen una guía de opinión. Es también la significación transmitida la que media y enriquece el pensamiento social (Colange, 2006: 78).

536 Esta es “un grupo de personas que se clasifican a sí mismas como miembros de la misma categoría, se identifican con esta categoría y están dispuestos a actuar de acuerdo a las normas de tal categoría (Turner, Hogg, Oakes, Reicher, & Wetherell, 1987). Esta categorización se define sobre la base de creencias religiosas, ubicación geográfica, orígenes étnicos, ‘raza’, género, nacionalidad, estatus socioeconómico, estatus legal, edad u otras características relevantes” (Smith, 2006: 2).

537 Son varios los autores que plantean ideas semejantes. Por ejemplo, Feliz Ortega menciona que los medios “no son una simple variable dependiente respecto del sistema político y social donde se inserta; antes al contrario, influye notablemente en esos aspectos. Los medios de comunicación dejan de considerarse como mero “reflejo” de la sociedad para erigirse en protagonistas activos de su configuración” (Ortega, 2006: 25).

Las representaciones se establecen como complejos sistemas de comunicación en donde intervienen una serie de elementos que van a adquirir sentido dependiendo del contexto en el que se inserten o el devenir existencial o bagaje personal - grupal, por lo cual ameritan ser reflexionados o en su caso investigados.

Los medios de comunicación “ejercen un rol relevante en la comprensión y formación de la opinión pública (...) configuran algunos modos de comprender el mundo, mostrando múltiples formas de representaciones sociales e instalando sus miradas a través de las agendas, enfoques y fuentes a las que se remiten” (Bastidas y Sánchez, 2013: 62).

Por ende, los profesionales de la comunicación pueden ser parte de la lucha conjunta para lograr la erradicación de la discriminación. En la actualidad, en donde crecen las voces que se levantan en defensa del respeto a su dignidad y derechos humanos, los medios de comunicación tienen cada vez más, un rol educativo investigativo, de denuncia, éstos pueden ayudar a inspirar el tratamiento de diversos temas, aportar en las exigencias de demandas, en procesos de acompañamiento y de veeduría social.

Sin embargo, generar mediaciones en forma de imágenes y discursos supone ser consciente de una labor loable, pues sitúan los contenidos entre lo que ocurre realmente y la manera de ver lo que sucede por parte del espectador, de tal forma, su responsabilidad pasa por la aceptación de que la realidad que se conoce es en gran medida lo que se pone de manifiesto, constiuyéndose en mecanismo con el poder de representar, al respecto Stuart Hall menciona:

El poder tiene que entenderse aquí en términos culturales o simbólicos más amplios, incluyendo el poder de representar a alguien o algo de cierta forma dentro de cierto “régimen de representación”. Incluye el ejercicio del poder simbólico a través de las prácticas representacionales: poder de marcar, asignar y clasificar. La estereotipación es un elemento clave en este ejercicio de violencia simbólica (Hall, 2013: 431).

Cuando las representaciones mediáticas reproducen estereotipos, prejuicios o estigmas, al ser construcciones culturales sustentadas en un sistema simbólico previamente establecido vigentes en los grupos sociales en la sociedad, pueden llegar a constituirse en construcciones culturales que median, sistemáticamente, las relaciones intergrupales (Cordicom, 2017). Sin embargo se debe tomar en cuenta que:

Aunque todos los estereotipos negativos sean hirientes, no todos ejercen el mismo poder en el mundo. Hablar de manera simplista y general sobre estereotipos deja de lado una distinción crucial: hay estereotipos sobre ciertas comunidades que simplemente hacen que el grupo al que se hace referencia se sienta mal, pero esa comunidad tiene el poder social para combatirlos y resistir; por otro lado, hay estereotipos sobre otras comunidades que son parte de un continuo de una política social llena de prejuicios y una violencia contra quienes carecen de poder social, y eso pone a los acusados en peligro (Shohat & Stam, 2002: 192).

Así, la permanencia de estereotipos, prejuicios y estigmas hacia grupos sociales determinados “manifiesta un proceso de institucionalización de la discriminación dentro de una sociedad” (Cordicom, 2017: 38). La discriminación, “conlleva una serie de consecuencias tanto simbólicas como materiales



y concretas hacia el grupo discriminado que impiden o dificultan tanto su movilidad social como su capacidad para revertir tal situación” (Cordicom, 2017: 38). Esta se vincula “a la distribución drásticamente desigual de los recursos y oportunidades, el reparto injusto de la justicia, la riqueza, el placer y el dolor” (Shohay & Stam, 2002:42). Es decir, “produce resultados tangibles como la limitación del acceso a derechos y oportunidades que gravita negativamente sobre la calidad y expectativas de vida de las personas discriminadas” (Rodríguez, 2014: 38).

Tomando en cuenta los apuntes teóricos aquí expuestos, a continuación se expone los testimonios obtenidos en las entrevistas a indígenas sobre las temáticas abordadas.

7.7.2 Las percepciones desde las voces de pueblos y nacionalidades indígenas

Los pueblos y nacionalidades son importantes actores sociales con voz y opinión propia que amerita ser difundida. Más aún cuando, a menudo, la percepción sobre el accionar de los medios de comunicación incluyen observaciones como la no transmisión de información que producen estas poblaciones, lo cual podría evidenciar, también, un posible trato diferenciado. Por esto, se acudido a representantes de diversos pueblos y nacionalidades del Ecuador para, de sus propias voces, escuchar las demandas y sistematizar las necesidades de los sectores más vulnerables que, coincidentemente, son los que sufren mayor discriminación, en aras de contribuir a mejorar la igualdad de oportunidades para todos.

Como resultado de las entrevistas a representantes de varios pueblos y nacionalidades indígenas de distintas regiones del país, se logró establecer varias percepciones sobre la manera en que se ven presentados en los medios de comunicación. A continuación, se expone un tejido de testimonios enriquecido con los comentarios y observaciones de cada participante.

Sobre los medios de comunicación y sus contenidos

Las personas entrevistadas manifestaron, en su mayoría, que el medio que con mayor frecuencia escuchan es la radio, sobre todo si es comunitaria. En menor medida, la televisión y la información publicada en periódicos e internet. Los testimonios de las nacionalidades ubicadas en la región amazónica, dejaron en claro que debido a que están ubicadas alejadas de las urbes, por lo general, no suele llegar la señal de ningún medio de comunicación. Federico Katan, de nacionalidad Shuar, reveló que para recibir información “tienen que salir como dirigentes (...) afuera y ahí vemos la televisión, todo eso es muy externo. En las comunidades no hay energía eléctrica, no hay televisión ni nada de eso” (Katán, 2018).

Angel Piaguaje, de nacionalidad Siekopai, en cuanto a la relación que su nacionalidad mantiene con los medios impresos afirma que es casi nula. Esto debido a la ubicación y cobertura de los medios de comunicación que es, principalmente, en las cabeceras cantonales, “mientras que las comunidades en la parte rural estamos muy alejados. En cuanto a los medios radiales la relación (...) ha sido de mayor apertura. No así con los medios televisivos nacionales por la misma lejanía” (Piaguaje, 2018). Para las poblaciones ubicadas en la costa o en la sierra, el acceso a las frecuencias de los radios y de la televisión es mas accequible, sin embargo, también hay lugares donde no llegaría ninguna frecuencia.

Los programas que más suelen consumir son los informativos. Es decir, noticieros que brinden información sobre la economía y política nacional, provincial y local; y transmisiones de foros, documentales entrevistas; y, debates que expongan temas relacionados con la cultura, salud y educación. La preferencia por esta programación se debe a que la consideran un mecanismo de acercamiento entre la comunidad y lo que sucede en el país y en el mundo. Asimismo las noticias son concebidas como fuente que permite enterarse de problemáticas sociales e identificar a los actores involucrados en las mismas. Para Antonio Shakai, de nacionalidad Achuar, esto les permite enterarse “a nivel nacional lo que está pasando desde el nivel superior, con los vecinos por ejemplo, la guerrilla” (Shakai, 2018).

Por consiguiente, identificar la ubicación geográfica de pueblos y nacionalidades de forma contextualizada y de manera pertinente podría ser una estrategia para llegar a nuevas audiencias. Así como también, investigar y difundir información sobre la autoidentificación y autodeterminación de las nacionalidades y pueblos originarios.

No obstante, según la opinión de algunos entrevistados, la información que emite los medios de comunicación no es fiable, para Luis Pongo de nacionalidad Kichwa de la Provincia de Bolívar, parte de la información difundida tiene “algún tipo de distorsión o en ocasiones extorción, tanto en el nivel informativo, como en el de las transmisiones” (Pongo, 2018). Observación que es corroborada por Mariano Tsetsekip, de nacionalidad Shiwiar, para quien, en algunos casos, “hay algunos medios de comunicación radiales, que difunden información falsa sobre las nacionalidades y pueblos indígenas” (Tsetsekip, 2018). Lo cual tiende a confundir o crear falsas expectativas sobre las realidades de las poblaciones indígenas. Por ejemplo, para David Dagua, de nacionalidad Andoa, en algunas ocasiones, han acusado a su nacionalidad de “traficantes de tierra” (Dagua, 2018), situación que no es verdadera y que ha traído diversos problemas a su comunidad.

La responsabilidad social de los medios de comunicación, y, por lo tanto, de los trabajadores y profesionales de la comunicación, la generación y defensa de los contenidos contextualizados que reflejen y visibilicen las realidades, así como los derechos de los pueblos y nacionalidades indígenas. De ahí que vuelve necesario la aplicación de procesos de autorregulación y de códigos deontológicos.

Otro de los problemas que se evidencian en la generación de información es que, a decir de los entrevistados, responde a intereses privados que en algunas ocasiones puede afectar a pueblos y nacionalidades. Por ejemplo, para Santiago de la Cruz, de nacionalidad Chachi, los medios de comunicación han sido utilizados por “grupos que defienden el interés de la actividad minera (...) que de alguna manera tratan de tergiversar, a veces acusando a los dirigentes de que no queremos el desarrollo” (De la Cruz, 2018). Testimonios que demuestran la transversalización de la comunicación como herramienta de interacción en el escenario de disputas políticas, económicas y sociales.

Por consiguiente, se evidencia la necesidad de dar cobertura y seguimiento a las acciones que desde el Estado, las diversas organizaciones y la sociedad civil, se dan para cumplir con compromisos y responsabilidades en la garantía del ejercicio de derechos de los pueblos y nacionalidades indígenas del Ecuador, así como denunciar posibles inacciones. Un ejercicio en el que se debe evitar connotaciones peyorativas que estigmaticen sus orígenes, estereotipen sus rasgos culturales o incite al sarcasmo.

Los medios de comunicación como espacios de reproducción de la discriminación hacia indígenas

Al abordar las temáticas relacionadas con la discriminación, las personas entrevistadas manifiestan que esta ha estado presente en los medios de comunicación de diversas maneras. Por ejemplo, María Argos, de nacionalidad Kichwa de Chimborazo, es categórica al manifestar que “siempre ha habido discriminación, siempre ha habido desigualdad” (Argos, 2018), manifiesta además que ella no siente que su nacionalidad sea tomada en cuenta. Según José Chiguano, de nacionalidad Kichwa de Tungurahua, únicamente se toma en cuenta a los indígenas cuando hay “temas de movimientos o levantamientos, cuando hay algún problema, (...) pero de ahí como pueblos y nacionalidades no estamos tomados en cuenta y en los medios de comunicación” (Chiguano, 2018).

Las opiniones recogidas en las entrevistas, mayoritariamente concuerdan que las poblaciones indígenas “no son protagonistas” (Chiguano, 2018). Para Freddy Simbaña, del pueblo Kitu Kara, las poblaciones indígenas “muy poco aparecen como interlocutores, aparecen siempre en el lado de hablar desde pequeñas cosas [y] solo se los caracteriza en el nivel folclórico, espiritual o cultural” (Simbaña, 2018). Es decir, la vitalidad histórica cultural estaría relegada a un rol de espectáculo más que de visibilización. Concomitante con aquello la exclusión de los indígenas de los medios de comunicación, sin ánimo de generalizar, estarían originados por diversos prejuicios, estereotipos y estigmas configurados y naturalizados históricamente.

La relación entre invisibilización y exclusión es de larga data y puede ser visibilizada en el ejercicio cotidiano. Juan Yiyocuro, de nacionalidad Siona, afirma que la información cotidiana sobre pueblos y nacionalidades no es material de información, que “de lo que hacemos nosotros a diario, de lo que sienten las nacionalidades, no hay. (...) No se ve mucho de lo que estamos representando como nacionalidades” (Yiyocuro, 2018). Silvio Chiripua, de nacionalidad Épera, señala que esto se debe a que “los canales o radio privados, como dueños de su frecuencia no les interesa sacar las informaciones de nacionalidad [o] pueblo (Chiripua, 2018). Es más, manifiesta que “tanto los canales privados como el canal público no visibilizan a las comunidades ni a las nacionalidades indígenas” (Chiripua, 2018). Los testimonios reflejan desigualdad en el acceso y participación desde y hacia los medios de comunicación. José Chiguano, considera que “en los medios de comunicación son invitados gente que tienen plata, gente que tienen sus recursos y los políticos, más los políticos, de ahí por ejemplo, para que opinen de algún tema de la realidad nacional como pueblos y nacionalidades no hemos sido considerados” (Chiguano, 2018). Lauro Poma, del Pueblo Saraguro, observa que “tanto en los medios públicos como en los privados no hay ese mismo derecho, no hay esa equidad en la que hagamos uso de los espacios en los medios de comunicación” (Poma, 2018). Para, Olindo Nastacuás, de nacionalidad Awa, la televisión brinda un amplio espacio a los líderes que siempre han estado en el poder y que a veces no representan a las bases; mientras tanto,

(...) a los líderes que si representan a las bases no dan ese espacio para poder decir qué es lo que pasa en los pueblos y nacionalidades. Entonces, si usted habla en Teleamazonas, Ecuavisa o en otros medios solamente dan cabida a los líderes que están en la ciudad o que de pronto están metidos en la vida política, y muy poco a los líderes que están liderando sus bases en los territorios, o en sus comunidades, entonces yo creo que es una desigualdad (Nastacuás, 2018).

Frente a esta realidad, José Amador Chiguano, de nacionalidad Kichwa de Cotopaxi, hace un llamado a considerar la legislación vigente en torno a los derechos de la ciudadanía:

Los dueños de las empresas tanto de televisión como los de radio tienen que considerar, que la Constitución reconoce lo intercultural y lo plurinacional y pues tenemos el mismo derecho. La Ley de Comunicación habla exactamente que la participación no solamente puede ser de gente de la ciudad, gente que tiene recursos económicos, sino que también, nosotros como pueblos y nacionalidades tenemos el mismo derecho de participar, de opinar (Chiguano, 2018).

Para garantizar dicha participación, muchas de las personas entrevistadas, que habitan en poblaciones alejadas, aspiran que a sus territorios llegue la señal de radios, canales y periódicos para que puedan ejercer sus derechos a la comunicación, toda vez que la información sobre las realidades, virtudes, bondades y necesidades de las poblaciones indígenas permitirían generar espacios de diálogo. Santiago Aguavil, de nacionalidad Tsáchila, señala que sería necesario que a su comunidad llegue medios como:

Ecuavisa, Teleamazonas a entrevistar a la comuna donde realmente vivimos porque claro, habrán Tsáchilas o indígenas que ya están viviendo algunos en la ciudad, pero ellos no conocen la realidad de los que vivimos adentro, por ejemplo, para mí fuera lindo que viniera un Ecuavisa, un Teleamazonas a mi comuna, a mi casa, a donde yo vivo y que me entreviste; que pregunten ¿Usted, qué vende? De pronto ¿con qué se sustenta? (...) No ha habido esa entrevista (...) O de pronto que se diga ¿Cómo está en tema de turismo? O sea, sería algo adecuado que la entrevista llegue hacia la comunidad porque muchas de las veces, lo que se ha hecho es entrevistar a los grandes, por ejemplo se entrevista de pronto a un prefecto, a un alcalde, a un concejal o a un ministerio de medio ambiente, pero no se ha entrevistado a los habitantes de la comunidad, a partes donde no se ha llegado, dentro en la comuna (Aguavil, 2018).

La ausencia de medios de comunicación en las comunidades se debe a diversos factores, sean estos tecnológicos, políticos, económicos y hasta sociales. Sin embargo, su ausencia en los territorios se evidencia también en el plano de la información desde las comunidades. Esta es la razón por la cual, las personas entrevistadas señalan que, debido a la inexistencia de procesos de investigación, se difunden noticias apartadas de la realidad. Por ejemplo, Luís Vásquez, del Pueblo Pasto, manifiesta que en los medios locales “no hay investigación ni científica, ni de archivo, ni de biblioteca, ni de visita a las comunidades, hay muy pobre, por no decir casi cero de investigación (...) por no haber investigación por no entender las cosas terminan por un mal entendimiento” (Vásquez, 2018).

El fenómeno de la invisibilización cultural ha sido señalado en diversos testimonios. Esta se refiere a la difusión de contenidos predominantemente de un solo pueblo o nacionalidad, lo cual tiende a generalizar y anula la posibilidad de evidenciar la diversidad. Para Xavier Guamán del pueblo Cañari, estos contenidos son una barrera para el relacionamiento y su identificación social.

(...) a veces solo se concentra en las grandes masas, por ejemplo, ahora no más se ha hablado mucho del Inti Raymi, ¿De cuál? De la parte del castillo de Ingapirca. (...) Pero hay el Inti Raymi de cada uno de los pueblos, desde el más pequeño, el más micro tiene sus propios matices y a esos no se les toma en cuenta. Solo se centra en la parte donde existen réditos económicos. Entonces, creo que esto pasa con algunas culturas. No hay ese espacio de difusión o hay algunas culturas, ya

más grandes, que se han hecho conocer como la cultura Otavalo o la cultura Cayambe, y las otras culturas son poco conocidas o muy pocos estudiadas y muy poco difundidas (...), es decir, no se difunde el verdadero sentido, como diríamos nosotros en kichwa, no se difunde el shungo el corazón de la cultura (Guamán, 2018).

La invisibilización cultural es el principal motivo por el cual se desvaloriza las diversas culturas. Una de las formas de expresarse es la ausencia de programación en idiomas originarios, más aún cuando el idioma oficial del Ecuador es el español que, incluso, es hablado en muchas comunidades indígenas. Vicente Chaco, de nacionalidad Kichwa de Tungurahua, manifiesta que la mayoría de programas “son monolingües” (Chacho, 2018). Para José Chiguano esto a obligado a que las lenguas originarias queden en un segundo plano para que “como pueblos y nacionalidades indígenas de alguna manera se realicen todo tipo de esfuerzos para aprender la segunda lengua que es el castellano” (Chiguano, 2018).

El lenguaje se convierte en un elemento determinante para la gestión de procesos de información, de ahí que se vuelve trascendental la inclusión y difusión de contenidos que este acorde con la diversidad propia del país. El acercamientos entre medios de comunicación, colectivos, organizaciones y representantes de pueblos y nacionalidades permitirá conocer las necesidades, demandas e intereses de estas poblaciones en aras de comunicar con sentido de responsabilidad y pertenencia socio cultural.

Leonidas Calazacón, de nacionalidad Tsáchila, manifiesta que “llegar con información certera en nuestro propio idioma [ha] sido un problema grande, sobre todo lo que es el idioma, [ese es] un problema cultural que nosotros tenemos” (Calazacón, 2018); Luis Coles, de la provincia de Bolívar, subraya la necesidad y el interés de que los “programas [y] también creo que el periodismo sea emitido no solamente en español, sino también en kichwa para que nuestras taitas, nuestras mamás puedan entender (...) saber lo que está sucediendo en nuestro país, cantón, provincia (...) eso creo que es la manera de informar” (Coles, 2018). Algunas opiniones coinciden con esta observación, como la de José Amador Chiguano que afirma:

(...) casi ningún medio está pasando en la lengua originaria, se pasa en lengua kichwa pero casi a las 5:00 am o a las 2:00 am (...) Hablan de un espacio intercultural todas las televisiones, pero están en castellano, entonces sería interesante mirar el espacio intercultural en su idioma, es decir en shuar, ashuar, kichwa, siona, secoya, cofán, en fin, en su idioma (Chiguano, 2018).

De igual manera, Xavier Guamán, de nacionalidad Kichwa del pueblo Cañari, menciona que en la ciudad de Cuenca sucede el mismo fenómeno, donde:

(...) casi no hay programas de difusión de la cultura bilingüe kichwa-español en las radios Fm, no hay ahí casi cobertura; por ejemplo, para difundir música (...) realmente lo que es la cultura creo que es una o dos radios a lo mucho que tienen un espacio pero así mismo corto. No, no tienen un espacio de gran difusión (Guamán, 2018).

A la vez, Federico Katán, de la nacionalidad Shuar, considera que en el caso de la emisión de los programas en español deberían ser transmitidos “un poco pausado para poder entender (...) que sea más claro en las expresiones y más resumido” (Katán, 2018). Pedido que se ampara en el ejercicio de traducción desde la lengua materna al español que deben realizar las personas de pueblos y nacionalida-

des indígenas y que, debido a la escasa relación con el idioma español, les significa un difícil ejercicio a la hora de comunicarse o consumir un contenidos comunicacional. Las exigencias de los entrevistados están amparados en el marco legal bacional, así como en la normativa internacional.

Las entrevistas a los representantes de pueblos y necesidades evidencian la necesidad de que el ejercicio comunicacional tome en consideración la diversidad de voces de ciudadanas y ciudadanos. Condición que aporta a la contextualización y contrastación de informaciones, porque todo hecho ocurre dentro de un entono y entra en relación con otros elementos que tiene diversas perspectivas. Esto incluye, también, la selección de temas, idioma, lengua, léxico, adjetivos, sintaxis de los titulares, la confección de los reportajes, el establecimiento del orden de prioridades y términos de referencia. La selección de todos los elementos en la elaboración y difusión de contenidos, son filtros para poder ofrecer una comunicación de calidad. Considerar que el uso de una o varias palabras ayudan a construir un sentido determinado dentro del discurso y la imagen a su vez puede proyectar elementos que no se encuentran en la escritura o el habla.

7.7.4 Representaciones estereotipadas de los pueblos y nacionalidades indígenas

A continuación se expone algunas opiniones sobre estas temáticas expresadas en las entrevistas.

7.7.4.1 Imagen Folclorizada⁵³⁸

En las entrevistas resalta la utilización de imágenes folclóricas como una de las principales formas para representar a indígenas en los contenidos comunicacionales. Ángel Piaguage, de nacionalidad Siekopai, señala que, “de forma general, los medios de comunicación, a las nacionalidades indígenas los asocian principalmente al folclor” (Piaguage, 2018). La folclorización invisibiliza el proceso histórico así como los significados y sentidos que las diversas prácticas culturales puede tener para las poblaciones indígenas; las fragmenta y utiliza la cultura de estas poblaciones para comercializarla; dificultando la recomposición del tejido histórico-cultural de los pueblos (Romero, 2016);

Con la vigencia de la Ley Orgánica de Comunicación se sensibilizó a la comunidad sobre este fenómeno, proponiendo a la interculturalidad como forma de relacionamiento de pueblos y nacionalidades, sin embargo, para Xavier Guamán,

(...) no se difunde el verdadero sentido que tiene las cosas para las poblaciones; no se difunde el shungo, el corazón de la cultura, sino que lo toman más desde en una especie de folclorización a los pueblos. Claro que hay mucho que trabajar porque se ve temas relacionados con la vestimenta o de fiestas pero que a veces son dichos por otros, queriendo hablar por nosotros. Entonces ahí existen, yo mismo he escuchado y criticado, ciertos espacios de difusión de interculturalidad donde nos han ubicado sin un buen trabajo investigativo (Guamán, 2018).

538 Como se puede recordar, “La folklorización, instalada en el sistema de relaciones intersubjetivas, es un dispositivo que activa la enajenación de las representaciones y las prácticas desconectándolas de sus historias y procesos locales, produciendo su fragmentación, su discriminación y la selección de algunas, muy pocas, para “envolverlas” con otra estética hasta convertirlas en mercancía. De esta forma, la folklorización se constituye en un dispositivo de dominación orientado en función de los beneficios de un determinado proyecto que responde al patrón global de poder” (Romero, 2016).

Parte del ejercicio de folclorización es la exotización que se evidencia a partir de la utilización, como disfraces, de la vestimenta representativa de las poblaciones indígenas, volviéndolos folclóricos y vaciados de la vitalidad simbólica que estos tienen, incluso:

(...) diversos grupos, sin ser parte de pueblos y nacionalidades, han viajado a otros países y algunas de las veces este mismo grupo folclórico es parte del Municipio. ¿Entonces qué se hace? De pronto se entrevista a alguien del grupo, se hace una publicación en algún medio de comunicación y estos lo han hecho porque alguien interesado empujan para que se publique esa información, entonces han publicado de mala manera, pero no porque la publicación la quieran hacer, sino que atrás de esto han habido de pronto el alcalde o el prefectos o ha habido otro ministerio que diga o haga eso, por ejemplo la Casa de la Cultura, aquí a nivel de Santo Domingo (Aguavil, 2018).

Para Xavier Guamán, la folclorización a las poblaciones indígenas se da por varias razones entre las cuales destaca:

...primero porque estamos mal enfocados en el tema de interculturalidad al decir que el tema de interculturalidad es dar presencia al “Otro”, es decir, solo le damos su presencia. Pero ese “Otro”, podemos decir así, también tiene pensamiento, también tiene debate y puede generar conocimiento, puede generar otros puntos de vista, otros criterios. Entonces, todavía creo yo se ve como (...) que el pensamiento runa puede ser, por algún tema, algo subversivo para la sociedad, entonces solo damos a conocer lo turístico en la información (Guamán, 2018).

Esta opinión hace énfasis en la invisibilización de aspectos fundamentales que conforman la identidad de las personas como es su cultura. En este sentido Guamán argumenta que en la actualidad,

(...) existen pueblos indígenas en el Ecuador [que] estamos respondiendo a las políticas de interculturalidad y plurinacional, pero (...) no se escucha qué es lo que piensa un runa, qué es lo que piensa un shuar de lo que esta pasando a nivel nacional (...) eso no se ve, sino solamente para mí es darles un espacio, ahí decir, ahí están así, se han sabido vestir, así cantan, nada más (Guamán, 2018).

Enrique Cachiguango, de la nacionalidad Kichwa, afirma que:

(...) por lo general la visión que escriben, casi podemos decir el 99.9% es folclorizado, equivocado, que no recoge el verdadero sentir, la verdadera esencia de las cosas, cómo es el asunto, porque solamente se lo ve, quizá desde un punto de vista prejuiciado, desde un punto de vista colonizado e histórico. En ese sentido, no se recoge el sentir de los pueblos indígenas (...) Todavía se habla de los indígenas y no se escucha a los indígenas (...) es como: si todavía nosotros fuéramos objetos de investigación, objetos de estudio, por lo tanto, hablan sobre los indígenas (Cachiguano, 2018).

La folclorización es un ejercicio de larga data, incluso mucho antes de los orígenes de la República, y se fundamenta en una colonialidad del poder estableciendo diversas clasificaciones sociales (Quijano, 2000). Dichas clasificaciones forman parte de procesos de relacionamiento marcados por el desconocimiento y la necesidad de diálogo.

Tanto la televisión, como la escuela y la familia, son espacios para el aprendizaje social, a través de las cuales, las nuevas generaciones (niñas, niños, adolescentes, etc.) perciben y conciben algunas ideas

sobre la realidad, su identidad y demás convenciones sociales establecidas por la sociedad, muchas de las cuales no necesariamente son positivas, como lo son estereotipos y prejuicios. De ahí que, frente a fenómenos como la folclorización, los medios pueden ser importantes colaboradores en el cambio de patrones heredados por anteriores generaciones.

7.7.4.2 Imagen de salvajes⁵³⁹

Según algunos testimonios, las poblaciones indígenas todavía son expuestas a la discriminación mediante imágenes que los vinculan a lo salvaje y primitivo. Ángel Piaguage comenta que “en ocasiones, por ejemplo, cuando existen movilización de las nacionalidades amazónicas, expresen términos como ‘indios emplumados’, ‘con las lanzas envenenadas’, de esta manera nos asocian con lo salvaje” (Piaguage, 2018). A esto se suma lo que Vicente Chacho declara al afirmar que “hay algunos periodistas caducos, [que] mencionan los primitivos, los aborígenes” (Chacho, 2018).

Leonidas Calazacón, de nacionalidad Tsáchila, narra su experiencia en la que se evidencia el impacto de la información difundida por los medios de comunicación en la generación de nuevos imaginarios, así relata que la información emitida por un medio de comunicación,

...hablaba algo que realmente no somos, hablan de lo que éramos antes. Pero actualmente ha cambiado. Por ejemplo, un compañero vino a visitarnos de Quito y él decía (...) “yo vi un reportaje de los Tsáchilas”, con vestimentas, o sea típicamente. Pero eso se refleja en ciertos lugares, no en todos, es decir, en los centros turísticos. Ahí, para educar a la gente, utilizan nuestra vestimenta completa. Entonces él viene a Santo Domingo, a ver esa clase de ambiente o esa clase de personas que vive tradicionalmente vestidos, (...) con casas de tierra, de toquilla, o sea en la mitad de la selva. Entonces mira y se queda sorprendido. Dice no, los Tsáchila han sido diferente, yo pensé que venía a ver esa clase de gente, que aún vivía en la montaña adentro, sin comunicación, sin electricidad, (...) con vestimenta tradicional, sin camisa, sin pantalones. O sea él pensaba que venía a ver esa forma de vivir, pero cuando vino acá se quedó sorprendido. Ya muchos de los Tsáchilas ya no se visten así, sobre todo los jóvenes usan pantalones, supuestamente de moda, ya viven en casas de cemento, de adoquín, o sea ya no viven en esas casas como le mostraban en el reportaje (Calazacón, 2018).

Para Calazacón este retrato también es una expresión errónea de su nacionalidad pues se expone una “cosa irreal”:

El enfoque que mostraba la televisión nacional era que los Tsáchilas vivimos en la selva en la montaña, con vestimenta tradicionales, ese enfoque muestra lo irreal. Claro antiguamente sí vivían así nuestros abuelos, pero con el paso del tiempo y la aculturación nosotros ya hemos ido cambiando ya nuestra forma de vestir. Únicamente en momentos y en eventos importantes sí nos vestimos completamente así, solamente ahí. Pero ya no es casual ver un Tsáchilas en la ciudad ya vestido típicamente, ya muy poco se ve así. Entonces, esa información un poco errónea que la televisión hace ver, no ve la realidad que somos (Calazacón, 2018).

539 En relación a aquellas nociones que desde la colonización y consecuente construcción de un sistema eurocéntrico, ubicaron al indígena como un ser aborigen, asociado a lo salvaje, lo inferior, beligerante, incivilizado.



Paralela a esta representación, existe una tendencia a relacionar los rituales indígenas con el mundo mágico occidental, lo cual tergiversa la cosmovisión andina y coloca a diversos pueblos y nacionalidades indígenas como grupos humanos premodernos, es decir, alejados de lo moderno. En la opinión de Freddy Simbaña, del pueblo Kitu Kara, “a los indígenas (...) se los establece como una persona mágica, solo para rituales, solo para temas eminentemente esotéricos (...) pero no como un habitante que construye, que desarrolla actividades aquí en la ciudad” (Simbaña, 2018). De esta forma, Simbaña considera que estas representaciones van configurando a los indígenas como “un grupo de personas que no están en la vida contemporánea, sino como algo lejano, por ejemplo el tema intercultural de decir: estuvieron, vivieron hace miles de años, estuvieron asentados todos en épocas pasadas, pero no en un concepto contemporáneo moderno” (Simbaña, 2018). Esta asignación forma parte de la construcción del imaginario del indígena como parte de la barbarie y por lo tanto salvaje. La imagen del “indio salvaje” como la de “peligroso” son representaciones de larga data que coexisten también con la imagen del indígena manso y dócil que es fácil de engañar y manipular. Estas representaciones están ancladas a la idea de retraso que fija como punto de llegada al aparente desarrollo alcanzado por la sociedad blanco-mestiza. Dichos imaginarios se gestaron en la colonia y posterior evangelización española que con el tiempo han ido mutando pero que nos afectan hasta nuestros días.

7.7.4.3 Imagen de burla

Las entrevistas evidencian la existencia de una imagen que fomenta la burla y aparece en relación a todas aquellas construcciones de sentidos con efectos negativos sobre la imagen de la población indígena y que en función de las percepciones recogidas se despliegan al imitar el lenguaje, la forma de vestir y otros elementos identitarios, usado de forma degradante. Luís Vásquez, del pueblo pasto, sostiene que

(...) por la ignorancia se dice que somos la patria boba, que somos tontos (...) en el caso de Quito [en los medios] se nos sigue tomando (...) como parte del chiste, parte del folclore negativo y parte de la ignorancia, como que fuéramos parte de una estructura de degenerados genéticamente (...) a esos extremos se ha oído especialmente en los chistes (Vásquez, 2018).

Y explica que a su pueblo siempre “se asocia a tonto, bobazo, ignoranzuelo, pendejo, sencillón con (...) En todos los medios que utilizan especialmente cuando hay chistes” (Vásquez, 2018). De forma colindante, Santiago Aguavil, manifiesta que todavía existen personas “del mundo mestizo” que en los medios de comunicación se refieren a los indígenas como “analfabetos, que no saben nada, que no han estudiado, que cómo va a manejar una comunidad” (Aguavil, 2018).

De igual forma, Xavier Guamán señala que en programas de entretenimiento de algunas emisoras se ve a los indígenas como “atrasados, se les ve como que no están en la onda, se podría decir, del mundo, (...) como que somos personas media ingenuas y damos nomas cualquier cosa” (Guamán, 2018). Es decir, estas representaciones han usado su imagen “en formas de significación de bromas de la población indígena un poco retrasada” (Simbaña, 2018), que se vuelven “el objeto del chiste, de la burla, de la ofensa” (Vásquez, 2018).

Elementos que, al ser difundidos por los medios de comunicación y al estar naturalizados en la sociedad actual, evidencian la necesidad de generar contenidos que, a partir del humor, eviten el sensacionalismo, la folclorización, la exotización, la banalización y la espectacularización.

Para Xavier Guamán, este fenómeno es evidente en varias producciones de la televisión, por ejemplo, el personaje de Moti, en el programa de televisión “Vivos”, denigraba al indígena con su forma de representarlo. También menciona que ha visto en algunos medios de comunicación imitar a indígenas de la sierra,

(...) los remedan como que son ignorantes, había también el programa “así pasa” de un canal de Quito, ahí también (...) dos personajes indígenas, claro medio entre poniendo la parte jocosa, pero también denigrando, porque claro es el nuevo indio, ahora capataz. Ya no el que se deja dominar. O sea es de un extremo al otro (Guamán, 2018).

Luis Pongo también percibe que en la televisión se utiliza la imagen de la mujer indígena para representarla de una manera denigrante, la muestran como una persona,

(...) como que no pudiera hablar o como que imita otro acento con la “rr” y quiere hablar como un indígena pero no le sale⁵⁴⁰, no le sale porque no tienen esa esencia de ser indígena. Es una burla, una mofa que hacen; expresarse, hablar, querer hablar como un indígena. Pero y si lo hacen deberían hacer bien, con un aspecto profesional, digo profesional en todo el sentido de la palabra, tanto la vestimenta como la lengua deberían hacerlo profesional (...) no que lo haga como mofa o como burla (Pongo, 2018).

Así, estos programas afectan la imagen de los indígenas porque “no se los imita o no se los recrea en su contexto” (Simbaña, 2018), lo cual hace que se pierda la complejidad de la realidad en la que viven, porque, como afirma María Tenenaula, de nacionalidad Kichwa de Chimborazo: “diferentes son las cosas a imitar que a vivir, entonces es muy duro (...) la vida en el campo” (Tenenaula, 2018).

La mayoría de los entrevistados declararon no estar de acuerdo con los programas en que los personajes imitan a indígenas, pues consideran que son un insulto y una ofensa porque utilizan su identidad para crear personajes cómicos que “están minimizando a todos los indígenas” (Argos, 2018), estas representaciones utilicen su identidad a través de un lenguaje cómico y su vestimenta para burlarse de sus “tradiciones, [su] forma de actuar, inclusive de [su] forma de hablar” (Calazacón, 2018), estas “denigran la identidad de un pueblo” (Chaco, 2018) y “crean unos sentidos de inferioridad” (Simbaña, 2018). Estas actuaciones son una usurpación que los “han hecho folclóricos” (Aguavil, 2018). Por lo tanto, “si se trata de temas sagrados para una nacionalidad, no cabe la imitación” (Piaguage, 2018).

En este sentido, Calazacón opina que “no tendría que estar al aire ese tipo de programas porque nosotros merecemos respeto como pueblos ancestrales” (Calazacón, 2018), a lo que Aguavil añade que debería “haber un control (...) porque lo que se ve es como que fuera una burla” (Aguavil, 2018); frente a esto, Mariano Tsetsekip, de nacionalidad Shiwiar, sugiere “sacar un reglamento que sea un documento fuerte para que seamos respetados en caso de que quieran utilizar la imagen de la nacionalidad” (Tsetsekip, 2018).

540 En relación a la imitación de cómo los indígenas hablan el castellano Benjamín Inuca (2018) menciona que los personajes “manejan mal el idioma, que es kichwa, que es el castellano; hablan exactamente en los tonos y términos que se convierten en jocosidad, pero en una jocosidad despectiva”.

De igual forma, en las entrevistas también se evidencia la existencia de construcciones imaginarias y denominaciones simplificadoras expresadas en el relacionamiento cotidiano, como son “La María” y “El Manuel”, formas utilizadas para denominar a la mujer y al hombre indígena en el espacio urbano y que se ha configurado una imagen estereotipada presentes en las diversas regiones del Ecuador. Así, Xavier Guamán señala que “a veces yo he escuchado programas de entretenimiento de algunas emisoras donde se hacen chistes y se le toma el nombre de la María, del Manuel y las formas de cómo se expresan, como que haciendo una parte jocosa” (Guamán, 2018). María Argos, de nacionalidad Kichwa de Chimborazo, frente a esta forma de denominar a los indígenas opina que “no está correcto” (Argos, 2018). Al respecto Luís Pongo señala:

Por mi parte no son adecuadas, como siempre les dirán, las Marías y a donde vayan les dirán las Marías. Yo creo que las Marías, no todas son Marías, tienen también nombre y tal vez por ser Marías pueden ser discriminadas. Todas tienen diferentes nombres, tal vez nombres ancestrales, tal vez nombres comunes. Yo creo que tenemos que respetar. Los nombres que tenemos es en base tal vez a nuestros ancestros, en base a nuestras costumbres, tradiciones o a nuestra religión (...) le ven a una persona indígena tal vez le ven en las grandes ciudades eh y ya le dicen María (Pongo, 2018).

De ahí que se evidencia la necesidad de respetar la forma de hablar de los pueblos o nacionalidades, y erradicar la burla hacia los giros lingüísticos propios de ciudadanos y ciudadanas que hablan varios idiomas o con un acento propio de su región de origen.

Las construcciones del lenguaje en donde la persona indígena es denominada con un solo término y de una determinada forma, encierran una negación de su derecho a ser un ser individual y con nombre propio (Cumes, 2012), a su vez reafirman los estereotipos que, por ejemplo, encasillan a la mujer indígena como la “que tiene que hacer de ama de casa, la que limpia, la tradicional doméstica” (Guamán, 2018) y al hombre indígena como el “medio el agricultor, medio el albañil que deja su tierra” (Guamán, 2008).

Sin embargo, estas formas de denominación, aparentemente, estarían relacionadas con la asignación de espacios específicos a las poblaciones indígenas por parte de los medios de comunicación, ubicándoles únicamente en lugares vinculados “con el comercio informal, con las ventas ambulantes, con los problemas domésticos” (Simbaña, 2018). Lo cual naturaliza y reafirma diversos procesos de discriminación.

7.7.4.4 Expresiones que denigran la imagen de los pueblos y nacionalidades indígenas

Otro elemento asociado con formas estereotipadas y prejuiciadas de representar a los pueblos y nacionalidades indígenas es el uso de ciertos conceptos y epítetos denigrantes que refuerzan formas desiguales de trato o mecanismos de distinción hacia el “Otro”. Situación que se da con el uso del término “raza”, –categorización de uso histórico para distinguir y poner en situación de inferioridad a los seres humanos debido a supuestas características físicas o genotípicas, rasgos culturales o intelectuales que

no tienen fundamento real⁵⁴¹-, en lugar de “pueblos” o “nacionalidades”, palabra con la cual se han auto identificado y que resulta inapropiado según algunos testimonios.

Para Lauro Poma, de Nacionalidad Kichwa de Saraguro, “los mismos periodistas en vez de decir los pueblos o etnias, utilizan el término raza” (Poma, 2018). A María Quizhpe, del pueblo Saraguro, el término raza se constituye en un apodo que incluso las poblaciones indígenas lo utilizan para denominarse, lo cual “molesta y causa indignación” (Quizhpe, 2018).

El término “indio” es otra denominación que refuerza el trato despectivo hacia los indígenas. Federico Katán afirma: “No somos indios, somos pueblos y nacionalidades” (Katán, 2018). Benjamín Inuca, de Imbabura, sostiene que “el hecho de decir, por ejemplo, longos, indios (...) son estereotipos que no tienen sustento en la realidad (...) no tiene relación con nuestra realidad (...) Igualmente ‘indio’ es un gentilicio de la India, entonces no tiene nada que ver con mi realidad” (Inuca, 2018). Para Enrique Cachiguano, estas asociaciones traen consigo ideas folclorizantes, concepciones erróneas y cambios relativos, que distan de un trato equitativo y respetuoso profundo y necesario:

(...) antes había la palabra indios pero ahora se habla de indígenas, pero no ha cambiado mucho, se ha suavizado un poco pero todavía es una palabra discriminatoria. Porque, cuando se dice indígenas no se nos está viendo como seres humanos, que somos parte de una historia; es más que como que somos nosotros la raíz de la identidad ecuatoriana y luego se nos está viendo como si fuéramos un mundo aparte, un mundo aislado, un mundo sin ninguna identidad. Nos ven solamente como pueblitos aislados y ya (Cachiguano, 2018).

María Argos tampoco está de acuerdo con la expresión “indio” e incluso señala su preocupación porque “hasta dicen rocotos, verdugos, mitayos. Eso yo quisiera que mejor haya comprensión (...) para que ellos entiendan, y nosotros también, para no seguir diciendo así, sino más bien que para tratar como entre hermanos” (Argos, 2018). Junto con la expresión “indio”, Xavier Guamán reconoce que se dicen expresiones que utilizan diminutivos ofensivos como “así son los campesinitos, así son los indiecitos [y] a veces palabras un poco más fuertes: ¡ah es que son los runas! Más que runas, son los indios así, a esos indios son así. Hay esas formas no” (Guamán, 2018).

Así mismo, las percepciones recogidas de las entrevistas evidencian que existen otros términos despectivos, usados desde el propio lenguaje kichwa pero que no corresponden con sus significados originarios y por lo tanto se han tergiversado sus usos y sentidos, Freddy Simbaña explica que las palabras “runa” y “longo”, mantienen un significado en la lengua kichwa y adquieren un nuevo significado cuando son usados en otros contextos:

541 El Ministerio de Cultura de Perú explica que “El concepto de ‘raza’ se utiliza para distinguir a los seres humanos basándose en una supuesta inferioridad causada por las características fenotípicas innatas, corporales o biológicas. Sin embargo, las ‘razas’ son una construcción conceptual, no una característica biológica, pues no son entidades científicas y objetivamente identificables. Las ‘razas’, como clasificación de los seres humanos, solo existen en el imaginario social, muchas veces de manera gaseosa y contradictoria. Una persona puede ser percibida como miembro de una raza en un contexto, y a otra en una situación diferente o en interrelación. En sentido estricto, tal como lo han señalado los investigadores y académicos reunidos por la UNESCO, solo hay una raza humana: el homo sapiens-sapiens. Lo que equivocadamente solemos llamar ‘razas’ son variaciones genéticas, insignificantes en términos del genoma humano: el color de piel, la forma del cabello, facciones, estatura, la forma de los ojos, estas no acarrearán ninguna diferencia estructural o cognitiva del resto del genotipo de los individuos” (Ministerio de Cultura de Perú, 2014:25).

Lo que pasa es que hace algunos años, no en la actualidad, hace algunos años, antes que existan las reformas de comunicación, se establecía por ejemplo la palabra, “longo”, a veces también el tema “runa”, entonces son palabras que fuera de contexto, son palabras quichuas que tienen significado, pero que generan desprestigio cuando aparece un contexto determinado (Simbaña, 2018).

Dichos términos poseen un significado usados para designar a “una persona que tiene mal gusto, especialmente en su manera de vestir (...) se usa como insulto con el que una persona trata de poner en evidencia la conducta inadecuada de otra, aludiendo a su origen indígena (Miño-Garces, 2016). Sobre las personas que usan estos términos despectivamente Benjamín Inuca, señala:

Tengo es sentimiento de profunda consideración hacia esas personas, porque es producto de la ignorancia o tal vez, incluso de prejuicios con los cuales viven. Eso significa mala educación, una formación personal muy limitada por el hecho de los usos de los términos que le he dicho, lo utilizan en esa lógica y piensan que están en su derecho y el término no tiene sentido yo simplemente me he reído porque si yo lo hago semánticamente el uso de ese término resulta que es joven en kichwa (Inuca, 2018).

También se rechaza el uso del término “Chamán” para dirigirse a personas indígenas, pues la falta de conocimiento sobre el sentido real de la denominación, según la cosmovisión indígena, resulta ofensiva; así lo expresa María Mercedes Quizhpe:

He visto por ejemplo, dicen un tema, un programa no sé cómo se llama, no me voy a acordar ahorita, dice “Chaman”. Es un término que ni han investigado que es esta palabra (...) no saben de dónde lo estás identificando. O sea, si hay algunas cosas, algunos apodosos que si afectan o algunos también que pueden ser que lo ponen, no sé, sin saber (Quizhpe, 2018).

De igual forma, Federico Katán señala que, en algunas ocasiones, para referirse a los miembros de la Nacionalidad Shuar se utiliza calificativos o apodosos despectivos como la de:

“Jíbaros”. Y algunos dicen: “Shuaras”. No somos Shuaras, somos Nacionalidad Shuar. Es muy diferente el trato en la cabina por parte del entrevistador (...) suena para nosotros espantoso que nos digan Shuara. Pero si nos dijeran la Nacionalidad Shuar o Nación Shuar, porque somos originarios de estas tierras y eso significa para nosotros una idea de involucrar (Katán, 2018).

El término jíbaro en la actualidad es usado para nombrar a una “persona que da muestras de ingenuidad escaso entendimiento y falta de viveza” (Miño-Garces, 2016); es una palabra acuñada desde la colonia y ha sido un sinónimo de “salvaje”.

Para Yolanda Omaca, de nacionalidad Waorani, establece que, en el caso de su pueblo, un término peyorativo es el uso de la denominación morocho: “Yo he escuchado que les dicen mococho (son nativos de allá, nacionalidades que vienen de allá). La gente de la ciudad cuando van les dicen mococho y es despectivo” (Omaca, 2018). Término que es usado cotidianamente pero que, a decir de la entrevistada no los ha escuchado que se use esta palabra en los medios de comunicación.

De igual forma, en la región costera ha sido frecuente el uso de apodosos para dirigirse a los pueblos y nacionalidades indígenas. Así es el caso de la nacionalidad Épera:

(...) nos decían el cholo, los cholos, así se nos llamaba las personas a nivel nacional. Sin embargo, por medio de este medio comunitario este uso ha terminado ya. Primero visibilizamos con el término al pueblo cholo, y explicamos que no somos los cholos, que nosotros somos Sia, entonces, aquí en la zona norte ahora nos dicen Eperera Sia, y ya sabemos que somos nosotros (Chiripua, 2018).

Santiago de la Cruz narra como a las personas del pueblo Chachi, antes se les llamaba Cayapas, denominación que no tenía ningún significado real y resultaba despectiva, pero dada la lucha de diversas personas, lograron que se les reconozca y trate como la Nacionalidad Chachi, que significa “gente, persona” (De la Cruz, 2018). Así, manifiesta que:

Anteriormente a nuestra nacionalidad la reconocían como Cayapas, así fuimos reconocidos por el Estado, por el Gobierno pero ese término Cayapas no era agradable para nosotros, nosotros lo considerábamos como peyorativo, por lo tanto hace unos 40 años, nosotros nos autodefinimos como Chachi. Entonces a raíz de esa época para acá la sociedad esmeraldeña nos reconoce como Chachi y ya no utilizan el término Cayapas, nos sentimos más familiares y no nos sentimos ofendidos. Por lo tanto no hay apodo que haya sido públicamente escuchado, al menos personalmente no conozco, por ese lado nosotros no sufrimos ese problema discriminatorio (De la Cruz, 2018).

Además, señala que la forma como expresaban los mestizos este término era peyorativa, haciéndolos sentir como: “Mira ahí va el cayapito, ahí va la cayapita, mira cómo se visten...” (De la Cruz, 2018), entonces además del término Cayapa, la forma como lo configuraban, iba acompañado de otros epítetos, “mira no sabe caminar, mira no saben hablar, se reían de nuestras formas de expresión, eso hacía que nosotros los repudiáramos. Ahora con el término Chachi, para los mestizos al menos va como un respeto porque se autodefinieron, les gusta que se llamen Chachi para sentirse bien, no hay que llamarles Cayapas” (De la Cruz, 2018).

7.7.4.5 Nuevas configuraciones en la relación entre medios de comunicación y pueblos y nacionalidades indígenas

A pesar de que la mayoría de entrevistados consideran que a través de los medios de comunicación si se evidencia algunos procesos de discriminación hacia pueblos y nacionalidades indígenas; y que los procesos de invisibilización es una situación presente en el accionar comunicacional, reconocen en ellos cambios importantes. Exponen varias experiencias positivas en las que se han abierto espacios para que los pueblos y nacionalidades indígenas participen en el sistema de comunicación, estableciendo que,

...hoy por hoy (...) los medios de comunicación ha variado bastante, han mejorado también y creo que muchos espacios nos han dado la oportunidad (...) de informar, de que no se tergiverse también en las redes sociales, ese tipo de sistemas, sino más bien creo que por los medios de comunicación, ya sea de televisión, prensa escrita o por radio, nosotros difundimos, yo creo que ahí se nota la transparencia, la realidad con la que se está informando (Pongo, 2018).

También se señala que:

(...) ha habido un cambio enorme en cuanto a la manera y a la forma de ver nuestro reclamo, nuestra posición y nuestra existencia. Hace unas tres o cuatro décadas no ocurría eso, la gente no tomaba en cuenta, no le daba importancia a la situación de los pueblos indígenas. Al momento los medios nos sacan hasta en la primera página, inclusive somos sujeto de comentarios positivos, nos felicitan los intelectuales, investigadores, la gente pensante, nos llaman, nos dan ánimo a seguir luchando, reclamando, posicionándonos en la esfera política, social. Nos dicen que no debemos desmayar sino seguir adelante para que las autoridades, el Gobierno y el Estado visibilicen nuestra situación y puedan aplicar ciertamente los derechos que nos asisten como pueblos indígenas. Por ese lado estamos contentos y estamos trabajando bajo esa línea (De la Cruz, 2018).

En la entrevista a Santiago de la Cruz también se reconoce que

...los medios hacen el esfuerzo por cubrir los sucesos que ocurren en todo el territorio, en el caso de Esmeraldas (...) entiendo que los diferentes medios se cruzan información entre ellos y por otro lado (...) nos hemos dado cuenta que los medios si se están preocupando por transversalizar el tema intercultural (De la Cruz, 2018).

Luis Pongo asevera que, por ejemplo, en su provincia los medios de comunicación:

...han sido transparentes, y más que todo creo que el espacio nos brindan a todos y demos la oportunidad de estar dentro de un medio de comunicación es que prácticamente nos han brindado con un espacio para informar, para difundir lo que estamos realizando como organización, comunicando a todo el sector campesino, indígena (...) nos han dado gratuitamente y pues confiando siempre en el profesional de comunicación y siempre se han enfocado también en el desarrollo del territorio y de nuestras comunidades, de nuestro cantón y provincia (Pongo, 2018).

Otra experiencia que sobresale en las entrevistas es la expresada por Leonidas Calazacón con la radio Majestad de Santo Domingo, en la que existe un espacio donde “un compañero Tsáchila enseña Tsafiqui ahí [...] es un programa de los mestizos pero invitan Tsáchilas para que enseñen palabra en tsafiqui [...] es bastante sintonizado también eso. Entonces estamos viendo que a través de la radio hay bastante apertura en cuanto a fomentar la información en nuestro idioma” (Calazacón, 2018). Este espacio ha permitido que otros sectores de la sociedad conozcan sobre la cultura de la nacionalidad Tsáchila; Calazacón, testimonia el aporte de este pequeño espacio cuando menciona que ha escuchado que compañeros de trabajo le han comentado que han aprendido bastante del idioma tsafiqui y que:

(...) sintonizan bastante esa radio, entonces me parece que es una estrategia bastante buena porque a través de eso no solamente los Tsáchilas podemos entender, sino que ampliar esa información que entre otros mestizos, podemos decir, que se interesen en estos temas. Entonces de ahí podemos buscar estrategias (...) de mejorar o de buscar un espacio en la cual nosotros podemos informar nuestras creencias, nuestras vivencias cómo es nuestra nacionalidad porque muchos viviendo en Santo Domingo no nos conocen realmente como somos (Calazacón, 2018).

En la provincia de Esmeraldas, Santiago de la Cruz afirma que “un medio de sintonía importante, contrató a un compañero Chachi, (...) para que sirva de traductor del Chapalá en un espacio informativo; eso lo vimos muy bien pues el medio tenía también sintonía en algunos sectores de la población Chachi” (De la Cruz, 2018).

En las entrevistas se destaca el aumento de espacios para difundir su lengua o información en los medios de comunicación. Muchos de estos programas son gracias a las acciones realizadas por las organizaciones, movimientos y activistas indígenas. María Quizphe, reconoce estos procesos al expresar:

Bueno será que últimamente con todas estas luchas que hemos tenido, yo digo porque también he estado en estas luchas, en este tiempo he aprendido y conocido las experiencias que a veces nosotros no hemos tenido esa posibilidad de que nuestras voces sean escuchadas o que nuestras voces sean puestas en esos periódicos, o sea eso no había (Quizphe, 2018).

La existencia de espacios de pueblos y nacionalidades en los medios de comunicación aporta al cambio de patrones culturales negativos, y fundamenta la participación activa de la población, sin embargo, no se llega a un consenso de que es en todos los medios de comunicación.

7.7.4.6 Los medios comunitarios desde la percepción de los pueblos y nacionalidades indígenas

Los medios comunitarios, en la historia de Ecuador y América Latina, fueron aquellos cuya labor se enfocó en dar voz a los que no tenían voz (Acosta, 2017). Estos, “han brindado la oportunidad a todos los sectores para que sean escuchados, sus planteamientos, sus propuestas, sus reclamos y sus realidades” (De la Cruz, 2018).

Según la Ley Orgánica de Comunicación, los medios comunitarios son aquellos cuya propiedad, administración y dirección corresponden a colectivos u organizaciones sociales sin fines de lucro, a comunas, comunidades, pueblos y nacionalidades. Los medios comunitarios no tienen fines de lucro y su rentabilidad es social.

Desde esta perspectiva, las entrevistas, respecto a los medios comunitarios, evidencian dos percepciones distintas: las primeras, de las personas cuya nacionalidad tiene o participa en un medio de comunicación; y las segundas, de aquellas que no participan directamente; llegando todos a un consenso generalizado al resaltar la importancia que tiene los medios comunitarios para los pueblos y nacionalidades.

En el caso de la nacionalidad Tsáchilia, Leonidas Calazacón, cuenta que tienen una radio comunitaria denominada “Somba Pamín”, con la que “los Tsáchilas [tienen un] espacio grande en la cual hablan los dos idiomas, tanto tsafiqui y castellano, entonces con eso se puede llegar con información certera en nuestro propio idioma” (Calazacón, 2018). Esto ha facilitado la relación de la comunidad con otros sectores, como por ejemplo el servicio de salud:

...porque un médico mucha de las veces utiliza un término bastante técnico, entonces, un usuario de una comunidad indígena no puede entender esos términos. Viendo esa falencia [se implementó] ciertos programas radiales que son hablados en tsafiqui, hay un médico que habla y un compañero que traduce todos los remedio (Calazacón, 2018).

De igual forma, la radio comunitaria Chachi, se “preocupa por llegar a los sectores, los barrios y las comunidades. Está siempre pendiente de hacer conocer sobre todo los casos que ocurren, que muchas veces no llegan a los medios de información masivos” (De la Cruz, 2018). Lo importante de esta experiencia es que este medio comunitario ha servido de enlace entre las comunidades.

A través de la radio, la sintonización entre las ciudades y los demás sectores con las comunidades, porque la información que llega hacia las comunidades viene de diferentes sectores. Entonces lo que conozco y las comunidades nos han indicado, es que se sienten ahora sí enlazados y relacionados a través de la información (De la Cruz, 2018).

Olindo Natascuás, comenta que su medio comunitario se llama Amparasu, en el “se está fortaleciendo, se está trabajando, se está construyendo programas que van acorde a la realidad de nuestra organización o de nuestro pueblo” (Nastacuás, 2018). Esta experiencia ha significado

...un aprendizaje (...) un cambio total de viraje, también viendo las normas o las leyes y cuáles son las prioridades que nosotros necesitamos difundir hacia acá, fuera de nuestro territorio, entonces vamos a comenzar a capacitar jóvenes que vayan sacando informaciones, que como digo acorde a la realidad, fortalecer la parte cultural de la nacionalidad Awá y también visibilizar hacia afuera (Nastacuás, 2018).

A pesar de existir experiencias positivas, las experiencias con los medios comunitarios han presentado diversas dificultades. Por ejemplo, en lo referente a la cobertura e incidencia de estos en cada población, los testimonios identifican que a los medios comunitarios “les falta mayor difusión, hay pocos o en algunos casos no cumple todas las expectativas, a veces por falta de personal, por falta económica y también por la marca, a veces la marca en este mundo global del mercado vende bastante, entonces ese también es un detonante” (Guamán, 2018).

Federico Katán, de nacionalidad shuar, comenta que “en las comunidades (...) solamente llega una emisora que ahora estamos suspendidos, que es la emisora Radio Tuna, que es radio de la Federación Shuar de Pastaza” (Katán, 2018). En otro sector del país, David Dagua manifiesta que tenían la radio de la nacionalidad, “pero hace dos años tenemos apagado, no salimos al aire ¿Qué pasó? Tenían que pagar (...) Toca cancelar de la energía entonces por eso no se puede salir al aire” (Dagua, 2018). De igual forma, Mariano Tsetsekip relata que su nacionalidad tenía una radio comunitaria denominada “radio Tarimiat”, pero que no está funcionando por falta de pago de eléctrica de empresa eléctrica.

... Entonces se suspendieron los operadores. Entonces ahorita está incomunicados y esos teníamos programas permanentes, porque de aquí se escuchaba en las fronteras comunidades y había facilidad de comunicar y también todo lo que pasaba en la comunidad. Entonces ellos, comunidad, también estaban atentos todos lo que sucedía las cosas los problemas política todo entonces, pero ahora no podemos difundir la comunicación, no solamente es aprovechar sino también estaba representada a toda la cultura más que todo (...) pero ahora esa programación está pendiente (Tsetsekip, 2018).

Es notoria la repetición de testimonios que relatan el impacto de la falta de presupuesto para garantizar el funcionamiento de las estaciones.

Frente a la responsabilidad del Estado con la comunicación comunitaria, para aportar a su desarrollo, se impulsó la creación y posterior reforma de la Ley Orgánica de Comunicación (LOC) en la que se establecen varios cambios a favor del sector indígena en temas comunicacionales, entre ellos, reconoce a la comunicación comunitaria como actor activo de la sociedad y la desconcentración de frecuencias y el reparto equitativo de las mismas para beneficiar al sector comunitario con un 34% del espectro

radioeléctrico. Si bien esto representa un logro en el aspecto legal, ya en la práctica la creación y el fortalecimiento de los medios de comunicación comunitarios y el reparto equitativo de las frecuencias es un proceso complejo debido a la coalición de múltiples factores económicos y sociopolíticos inmersos.

7.7.4.7 Sobre las frecuencias y los contenidos:

De las entrevistas realizadas se corrobora lo señalado, anteriormente, en cuanto a que las poblaciones indígenas afrontan diversas dificultades para acceder a una frecuencia de un medio comunitario. Así se expresa que:

es bastante complicado concursar, ganar, también pues adquirir los equipos, entonces si se ha dado algunos pasos importantísimos porque estas radios comunitarios o televisión comunitarias está con los pueblos, con las bases en donde que no ha habido pues esa posibilidad de llegar a los medios para opinar, entonces radios comunitarios como televisión comunitaria debe dar esa prioridad esa necesidad que tienen nuestros jóvenes, nuestros líderes para que ellos también aprenda a opinar, para que salgan a los medios a difundir sus mensajes, entonces son importantísimas radios comunitarias y televisión comunitaria (Chiguano, 2018).

De igual forma, a pesar de la escasa apertura de espacios en los que participan indígenas, las personas entrevistada expresan sentirse “reconocidos a nivel nacional (...) orgullosos de ser conocidos por los medios (Yiyocuro, 2018), e importantes porque demuestran que son “capaces de enfrentar los problemas” (Omaca, 2018). José Chiguano dice llenarse de orgullo cuando ve, lee o escucha a un compañero o compañera expresando su opinión o “dando ya algunas alternativas, por ejemplo para el país, está dando un aporte, un aporte como pueblo y nacionalidad” (Chiguano, 2018). Este sentir es compartido por Luís Pongo porque ve que hay indígenas “que están ocupando espacios, que están realizando obras, o a su vez, gestiones a nivel de provincia o cantón” (Pongo, 2018) y ponen en evidencia su preparación y potencial.

Para Santiago de la Cruz los contenidos relacionados con pueblos y nacionalidades son importantes porque permiten visibilizar quiénes son, su cosmovisión, la realidad de sus territorios y lo que producen; a su vez que se vuelven sujetos de “análisis, de preocupación (...) de sectores intelectuales, académicos, centros educativos o políticos” (De la Cruz, 2018); más aún cuando “hace unas tres o cuatro décadas (...) la gente no tomaba en cuenta, no le daba importancia a la situación de los pueblos indígenas” (De la Cruz, 2018).

En opinión de Freddy Simbaña, ver, escuchar o leer a un indígena en un medio de comunicación es algo importante porque manifiesta “un acto de derechos a la comunicación y también de derechos a la diversidad, tanto lingüística o tanto de pueblos y nacionalidades, en este Estado intercultural, plurinacional [Y deja en evidencia] la posibilidad de ejercer un diálogo directo entre actores y comunidad” (Simbaña, 2018).

Otro de los temas abordados es sobre el acceso de las comunidades al equipamiento para sus medios comunitarios evidenciando la existencia de procesos organizativos que ha permitido fortalecer tecnológicamente a los medios comunitarios, pero también se evidencia experiencias que incluso han debido cerrar los medios debido a la ausencia de recursos.

7.7.4.8 Sobre las actuales coyunturas:

En la Jornada virtual: Plurinacionalidad e interculturalidad en los medios de comunicación. José Atupaña, productor y gestor de varios espacios para y desde los pueblos Quichuas, en su ponencia titulada “Derecho a la palabra: experiencia de Riksinakuy” expresó que uno de las carencias en los medios de comunicación es que no se escucha lenguas, que no hay una producción propia. Manifestando que estas ausencias se dan porque se ha privilegiado una sola lengua y un solo patrón cultural, legitimando una forma de ver el mundo e ignorando la vitalidad de pueblos y nacionalidades. Frente a esto expresó su indignación debido a varias razones, pero principalmente debido a que la sociedad no ha profundizado en las características y configuración de la historia, por lo tanto es necesario tomar en cuenta la existencia de otras verdades a las que se presentan en los medios de comunicación. Además señaló que para que las poblaciones indígenas sean noticia es necesario paralizar el país. Por ejemplo, no se cuenta las realidades a las que se ven advocatedas las poblaciones indígenas frente a la crisis mundial generado por el Covid 19. No se valora el aporte de las poblaciones indígenas para garantizar la supervivencia a través de las labores agrícolas que realizan las poblaciones indígenas, siendo este uno de los aportes que estas poblaciones realizan.

Para José Atupaña la brecha digital y el acceso a las redes y a los procesos de formación ha significado un alto impacto para estas poblaciones pues solo un 7% de la población indígena podrían acceder a estas tecnologías. A esto se suma el hecho que, de diversas maneras no se permite que los colres, rostros, lenguas no circulen por la sociedad a través de los medios de comunicación. Es por esa razón que ha sido necesario que, de diversas maneras, las comunidades y los pensadores indígenas empiecen a fortalecer procesos de comunicación y de visibilización de los diferentes pensamientos y autorepresentaciones.

En el mismo diálogo, Inkari Kowi, plantea que en los actuales contextos es necesario repensar el debate de la plurinacionalidad y su incidencia en la interculturalidad, para lo cual sugiere observar en qué medida la sola presencia del estado nos asegura una efectiva gestión en torno a estos dos componentes. También establece que es necesario repensar la aplicabilidad de la legislación vigente en los diversos territorios a partir de los conflictos que estos programas o reglamentaciones originan. Y, finalmente, establecer estrategias para que sea tomado en cuenta el sector privado en la aplicabilidad de la interculturalidad y el relacionamiento de la plurinacionalidad, especialmente de aquellas empresas provadas indígenas pues, responden a una realidad y necesidad propia de las poblaciones ecuatorianas.

Para Nelson Reascos⁵⁴², catedrático universitario, 2020, en el Ecuador, la multiculturalidad, junto a la plurinacionalidad, alude a la coexistencia en el mismo estado de diferentes culturas, de diferentes nacionalidades. Eso evidentemente es un hecho, está dada y es inevitable. En cambio, la interculturalidad no existe como práctica, solo es una propuesta que se queda en el ámbito de la recomendación del deber ser. Esto es comprobable cuando se evidencia procesos de relacionamiento en el cual

542 Expositor del Foro Visión Intercultural en los medios de comunicación realizado por el Consejo de Comunicación el miércoles 1 de julio de 2020.

se reproduce estereotipos, estimas, prejuicios y diversos ejercicios de discriminación con los que un grupo sociocultural califica per se, a otro. De ahí que, “algunos de los elementos que obstaculizan la comunicación intercultural eficaz son intentar comprender a los demás a partir de estereotipos, no ser conscientes de nuestra propia ignorancia, sobredimensionalizar las diferencias y universalizar a partir de una cultura dominante” (Rodrigo, 2000 en Pech y Rizo, 2014:24). De esta forma la cultura en la que vivimos adjudica valores positivos a las manifestaciones propias en detrimento de las otras consideradas como diferentes o alternativas.

Para entender este fenómeno de “mala interculturalidad” Nelson Reascos propone definir a la interculturalidad, provisionalmente, como la convivencia de diferentes en la cual se da un intercambio de mensajes, de contenidos, de ideas, de gastronomía, de lenguajes, de símbolos, de arte, de pensamientos; es el relacionamiento de todos los grupos de la diversidad, pero relacionados con igualdad. No con jerarquía, sino con igualdad. Esta mirada está relacionada con el origen de la interculturalidad, pues no surge con ese nombre, sino que algunos autores la llamaron, inicialmente, la “otredad”. Históricamente, el término “otro” alude al distinto, al diferente; al anómalo en comparación al “yo”. Ese diferente, ese raro, ese distinto, ese que no es un “yo”, sino que es “otro”, siempre, semánticamente, conlleva la idea de inferiorización. Es decir, los “otros” no solo son diferentes, sino que por serlo son inferiores, cuando no, anómalos y enfermos. Eso es lo que la filosofía europea, a partir de los años veinte y treinta, empezó a repensar. El “otro”, sin duda es diferente, pero de ninguna manera puede ser considerado inferior, anómalo, enfermo, invertido, anormal; o porque no se parece al yo dominante de la cultura no puede ser descalificado, inferiorizado y menospreciado. Entonces, estamos hablando de algo más ético pues tiene que ver del reconocimiento del diferente como diferente, pero establecido como igual. Distintos, diferentes, pero iguales en valoración humana, iguales en derechos, iguales como personas. Otros autores prefieren llamarle alteridad. Estas terminologías aluden a la misma categoría de fondo: cómo convivir con todos aquellos que son diferentes, pero relacionándonos como iguales.

Ahora bien, tanto las observaciones de Inkari Kowi como las de Nelson Reascos están basadas en la determinación del Ecuador de la interculturalidad como estrategia para el diálogo entre las diversas culturas que habitan en el Ecuador, constituyéndose así en “un proyecto social, político y de diálogo entre culturas. A través de ella se pretende construir una nueva relación social, igualitaria, sin discriminación, de respeto entre grupos y personas que pertenecen a diferentes culturas” (Andrade, 2009: 11). Por lo tanto, la interculturalidad “desafía al colonialismo y a los racismos aún vigentes expresados en el trato que se da a los indios o negros en la calle, el mercado, los buses, las escuelas y otros espacios” (Andrade, 2009:11). De ahí que, a nivel individual, la interculturalidad:

(...) exige una actitud de hacer dialogar dentro de uno mismo –y en forma práctica– las diversas influencias culturales a las que podemos estar expuestos, a veces contradictorias entre sí, o por lo menos, no siempre fáciles de armonizar. Esto supone que la persona en situación de interculturalidad, reconoce conscientemente las diversas influencias y valora y aquilata otras. Obviamente, surgen problemas al intentar procesar las múltiples influencias, pero al hacerlo de modo más consciente, tal vez se facilita un proceso que se inicia de todos modos al interior de la persona sin que ésta se dé cabal cuenta de ello. Este diálogo consciente puede darse de muchas formas y no sabemos bien cómo se produce, aunque es visible que personas sometidas a influencias culturales diversas a menudo procesan estas influencias en formas también similares (Zuñiga y Ansión, 1997: 6)

Es decir, la interculturalidad “no puede limitarse a reconocimiento, respeto y eliminación de discriminaciones, [sino que] la interculturalidad implica un proceso de intercambio y comunicación partiendo de los patrones estructuradores de cada cultura, superando el prepotente prejuicio de que la verdad es patrimonio de tal o cual cultura y que, como poseedora, tiene la ‘carga’ de transmitirla a las otras” (Malo, 2011:21).

La comunicación en su dimensión intercultural, como eje transversal de los procesos de relacionamiento, juega un rol preponderante en la configuración y reconstrucción social, toda vez que, es “la comunicación interpersonal donde intervienen personas con unos referentes culturales lo suficientemente diferentes como para que se auto perciban distintos, teniendo que superar algunas barreras personales y contextuales para llegar a comunicarse de forma efectiva” (Rizo, 2013: 34). Por lo tanto, involucra procesos que fomentan el diálogo entre culturas a fin de garantizar intercambios culturales más amplios y equilibrados en el mundo en pro del respeto y una cultura de paz.

El papel de la comunicación intercultural fortalece el aprender relaciones entre diferentes, abre el camino para la relación interpersonal y con los demás seres, y por ende los procesos encaminados desde cada una de las cosmovisiones propias de cada pueblo (...). De tal forma que debe facilitar la interacción entre las partes, comprender cómo las posiciones se construyen basándose en elementos culturales y traducir los contenidos de las diferentes culturas en términos de un código común aceptado y consensuado (Leiva y Márquez, 2012: 74).

El marco legal vigente determina los principios de interculturalidad y en materia de comunicación, reconoce, en la Ley Orgánica de Comunicación, Art. 36, el derecho de los pueblos y nacionalidades indígenas, afroecuatorianas y montubias a producir y difundir en su propia lengua, contenidos que expresen y reflejen su cosmovisión, cultura, tradiciones, conocimientos y saberes. A la vez, señala la obligación de los medios de comunicación de difundir contenidos que expresen y reflejen la cosmovisión, cultura, tradiciones, conocimientos y saberes de los pueblos y nacionalidades indígenas, afroecuatorianas y montubias, por un espacio de 5% de su contenido comunicacional. De igual forma, este cuerpo legal, en su artículo 71 señala responsabilidades comunes de los medios de comunicación, e indica en la letra i) que les corresponde promover el diálogo intercultural, unidad, igualdad en la diversidad y en las relaciones interculturales; también, el artículo 119 de la Ley Orgánica de Comunicación prevé la posibilidad de enlaces de programación entre los medios de comunicación para promover la comunicación intercultural e integración nacional.

A partir de esta determinación, en el mes de junio de 2020, el Consejo de Comunicación, ha realizado procesos de monitoreo a través de la realización de un proceso de seguimiento y monitoreo a 17 medios de comunicación, para determinar la difusión de los contenidos interculturales del cual se pudo evidenciar que ninguno de los medios monitoreados cumplieron con la cuota del 5% estipulado en la normativa legal vigente.

Frente a estas estadísticas es necesario recordar que, para trazar las líneas de acción que efectiven lo estipulado en la Constitución, la Asamblea Constituyente de Montecristi promovió la interculturalidad como la herramienta de interrelacionamiento y mediación de conflictos de la sociedad civil. Por consiguiente, la interculturalidad se convierte en un objetivo al que deben llegar las sociedades modernas para articularse internamente. Más que un concepto, la interculturalidad

debe ser comprendida y entendida como un ejercicio construido mediante un esfuerzo expreso y permanente (Consejo de Comunicación, 2020: 12).

De ahí que, los medios de comunicación, junto a la familia, la escuela, etc., como uno de los principales agentes de socialización y se constituyen en el eje articulador de la interculturalidad debido, principalmente a “participan de forma relevante en nuestra información, en nuestro entretenimiento y, en consecuencia, en nuestros modos de percibir y concebir el mundo” (Natta y Pelosio, 2009:39). De ahí que, “los medios masivos de comunicación ocupan un lugar central en los modos en que una sociedad se ve y se piensa a sí misma, los modos en que se construyen identidades (raciales, religiosas, generacionales, institucionales, políticas, de clase, de género, laborales, etc.)” (Natta y Pelosio, 2009:39).

La comunicación en su dimensión intercultural supone comprender la cultura de los dos mundos en contacto. Solo así, “la comunicación se torna eficaz, logrando un grado de comprensión aceptable para los interlocutores en la medida en que comparten suficientemente las significaciones de lo que dicen” (Rizo, 2013: 36). El reto, por lo tanto implica la búsqueda de la eficacia intercultural la cual:

(...) conduce a crear competencia comunicativa y ésta a establecer pautas asertivas que orientan la experiencia comunicativa hacia una experiencia compartida. Por ello, el éxito o fracaso de la interacción dependerá, en gran medida, de la familiaridad de los participantes con los antecedentes de su interlocutor, las percepciones de las diferencias que los separan y la reciprocidad del propósito (Rizo, 2013: 36)

Sólo así, la comunicación pasará de ser un acto individual con ejecutantes individuales a ser una experiencia compartida de diálogo y relacionamiento con múltiples dimensiones comunicativas destinadas a las diversas audiencias.

Elementos que, al ser difundidos por los medios de comunicación y al estar naturalizados en la sociedad actual, evidencian la necesidad de generar contenidos que eviten el sensacionalismo, la folclorización, la exotización, la banalización y la espectacularización al momento de generar contenidos de humor

7.8 CONCLUSIONES

7.8.1 Conclusiones de la investigación

Los estudios de la historia precolombina, en los territorios del actual Ecuador, establecen que fueron cuatro fases (Paleoindio, Formativo, Desarrollo Regional y de Integración) a través de las cuales se desarrollaron las diversas culturas que nos han heredado la alfarería, la utilización del fuego, el desarrollo de técnicas agrícolas, la navegación, la metalurgia, la agricultura, el tejido, la astronomía, la geometría, entre otros.

Culturas como Valdivia, Machalilla, Chorrera en la costa; Cerro Narrio, Cotocollao en la sierra fortalecieron su economía y su tecnología con la implementación de nuevas formas de agricultura, el mejoramiento de los artefactos líticos destinados a la molienda y la elaboración de implementos de cerámica, la mayoría de ellos creados con fines religiosos o para la elaboración y el almacenaje de alimentos.

En el periodo de Desarrollo Regional, culturas como Jambelí, Guangala, Bahía, Jama Coaque y La Tolita en la costa; Tuncahuán, Negativo del Carchi en la sierra; y, Cosanga-Pillaro y Upano en la Amazonía basaban su organización social en líneas de parentesco, constituyendo grandes señoríos dentro de los cuales se encontraban tejedores, alfareros, lapidarios, comerciantes o tratantes, agricultores, cazadores, entre otros, sin que sea posible determinar rangos para cada uno de los grupos ocupacionales, pero es obvio que el “señor” con mando y los sacerdotes (taitas, sabios, Yacchas o curanderos) ocuparon las jerarquías más destacadas.

En el Período de Integración, la estratificación social aportó al establecimiento de lazos, uniones y filiaciones, algunas veces por pretensiones territoriales y otras por expansiones comerciales. Entre las culturas que existieron en este periodo se encuentra: Milagro-Quevedo, Atacames, Chirije y Manteña Huancavilca en la costa; Paltas, Cañarís, Puruhá, Panzaleo, Caranqui y Pastos en la sierra.

La constitución de los cacicazgos y señoríos étnicos en la región interandina, litoral y amazonia dio paso a la conformación de la organización social, política, simbólica y ritual de las diversas poblaciones del Abya Yala. Paralelamente, las guerras entre ellas apuntalaron la estratificación social y el posicionamiento de los cacicazgos; entonces se creó una sociedad dominada por guerreros y jefes, cuyas posiciones se volvieron hereditarias. En las sociedades precolombinas la desigualdad generada por la estratificación social afectó los modos de vida de los grupos dominados, configuración que no varió en gran medida con la llegada de los Incas.

Quito, al ser un centro ceremonial de mucha importancia en la región, debido básicamente a la latitud cero que cruza por su territorio, se constituyó en lugar de referencia que motivo el arribo de múltiples pueblos entre ellos el incario.

Los incas llegaron a los territorios del actual Ecuador bajo el liderazgo de Túpac Yupanqui y posteriormente de su hijo Huayna Cápac. Frente a la resistencia de las poblaciones contra las que luchaban, las diversas estrategias político-militares y hasta culturales les permitieron llegar a Quito, donde establecieron un centro administrativo, civil y religioso. La presencia Inca en los territorios del actual Ecuador trajo consigo una racionalización del sistema comunitario de producción preexistente y su integración dentro de una nueva forma de organización social. El incario mantuvo a la comunidad como base de la organización social, en la cual cada “Ayllu”, representado por un jefe de familia, debía autoabastecerse y entregar, además, contribuciones en productos o trabajo que eran administrados y registrados por los representantes del Inca.

El incario estuvo presente en la configuración histórica del país tan solo unos ochenta años. Con su presencia se incrementó el intercambio y se explotó la mano de obra para la construcción de caminos, sistemas de regadío y otras obras orientadas a aumentar la producción agrícola y la comunicación entre los pueblos, así como la metalurgia y la agricultura. Las castas dominantes de guerreros y sacerdotes vivieron de la extracción de excedentes del trabajo de las comunidades, cuyo control político debió mantenerse a base de una fuerte represión. Así pues, el Estado Inca se caracterizó por su eficiente organización, asentada sobre las relaciones comunitarias y por sus rasgos autoritarios. Situación que cambió con la colonización española.

La figura de Atahualpa y de Rumiñahui se constituye en elementos identificadores de la lucha y la resistencia indígena por la forma de su muerte y lo que significó para el Imperio Inca. Convirtiéndose en referencias históricas de la identidad del Ecuador.

La conquista y colonización española, a finales del siglo XV, fue el inicio no solo de una violenta imposición de un sistema económico, político, social y religioso, sino también de nuevas lógicas de pensamiento, símbolos, lenguajes y visualidades, que progresivamente, permitieron la configuración de la modernidad y del sistema-mundo actual. Para Enrique Dussel, la “modernidad” es la apertura geopolítica de Europa al Atlántico; es el despliegue y control del “sistema mundo” en sentido estricto y la invención del sistema colonial que favorecerá económica y políticamente a la antigua Europa aislada y periférica; finalmente, es el correlato del origen y desarrollo del capitalismo.

A partir del contacto y el consecuente proceso de comparación entre Europa y los múltiples y diversos pueblos de América, los europeos consolidaron una imagen de sí mismos como la única sociedad posible y deseable, desarrollando el imaginario de “Occidente”. Al mismo tiempo veían a las otras sociedades como incivilizadas, bárbaras y salvajes. Este proceso fundamentó la lógica eurocéntrica binaria, la cual concibe al uno, como universal, canónico, “neutral” y a su otro como resto, sobra, anomalía, margen.

De esta manera, la lógica binaria estructuró un poderoso universo de categorías que transformó la diferencia en jerarquía, imponiendo un orden que implica dominación en los niveles epistemológicos, simbólicos y materiales. Este fenómeno, denominado por la teoría decolonial como “diferencia colonial”, consiste en clasificar grupos de gentes o poblaciones e identificarlas en sus faltas o excesos, lo cual marca la diferencia y la inferioridad respecto a quien clasifica. En tal virtud, cualquier manifestación de “otredad”, es inmediatamente clasificada dentro de la jerarquía del grupo dominante, atribuyéndoles estereotipos, prejuicios y estigmas, lo cual conduce a que sea rechazada, marginalizada y/o invisibilizada.

Como efecto de la colonización se crearon y reforzaron criterios de clasificación y dominación como raza, género, sexo, clase, edad, entre otros, que consolidaron el modelo colonial. Precisamente, la raza constituye una construcción discursiva, social e históricamente configurada, resultado de procesos complejos de identificación, distinción y diferenciación en base a criterios fenotípicos, culturales, lingüísticos, regionales, ancestrales, etc. De acuerdo a Mario Margulis, la raza no es un hecho, no existe en el plano biológico pero sí en el del lenguaje; por tanto, no existen grupos raciales o étnicos por sí mismo, sino grupos socialmente “racializados”, resultado de prácticas discursivas y contextos socio-históricos específicos.

La racialización es el fenómeno por el cual se distinguen y atribuyen las razas, y se configura la diferencia que hace a unas superiores a otras. Este proceso relacional, histórico y político, definió, caracterizó y naturalizó la categoría racial “indio” como un “otro” distinto y no deseado, lo que reforzó los procesos de jerarquización. Esta dinámica, con el paso del tiempo, ha logrado concretarse mediante representaciones sociales, históricamente configuradas, que plantean valoraciones disfóricas o negativas hacia las poblaciones indígenas y afrodescendientes.

El racismo, al estar íntimamente relacionado y formar parte de las dinámicas macrosociales, trasciende de la esfera de la discursividad a través de los prejuicios, estereotipos y estigmas, que son construcciones culturales sustentadas en un sistema simbólico previamente establecido, que median, sistemáticamente, las interacciones entre indígenas y el resto de la población.

En la investigación se evidenció que, en la época colonial se generaron al menos, dos regímenes de representación sobre el indígena. Primeramente, en el contexto de la Conquista, los europeos representaron a los indígenas desde esquemas y marcos interpretativos medievales, y construyeron así estereotipos como el del “indio caníbal”, “el indio diabólico” y el “indio feminizado o de sexualidad ambigua”. Posteriormente, después del debate entre Bartolomé de las Casas y Ginés de Sepúlveda, y una vez que el sistema institucional de dominación se empezó a concretar, se desarrolló un nuevo régimen de representación sobre la base de tres categorías jurídico-eclesiásticas: el indio “miserable”, “rústico” y “menor de edad”. Si bien, estas representaciones promovieron un conjunto de políticas paternalistas por parte de la Corona, permitieron, al mismo tiempo, mantener la idea de una abismal “otredad” del indígena y su consiguiente posición de sometido y explotado.

Tanto el sistema institucional de dominación como los diferentes regímenes de representación que se crearon sobre el indígena, configuraron al racismo como una ideología y práctica que estructuró la sociedad e incluso permeó la época republicana. Así, el Ecuador surge con base en la dominación económico-social de los indígenas, campesinos mestizos y grupos populares urbanos. Por lo tanto, la independencia no fue un proceso social y político que benefició o reivindicó a la población indígena, pues se estructuró en base a los intereses de la élite criolla y de instituciones como la Iglesia y la Hacienda.

Desde la fundación de la República del Ecuador, el sistema discursivo y el institucional de dominación hacia los pueblos y nacionalidades indígenas, han sido los principales mecanismos que, de manera articulada e interdependiente, han permitido la continuidad y perpetuación de la colonialidad del poder, del ser y del saber. Los blanco-mestizos, como grupo étnico dominante de este periodo histórico, han construido varios regímenes discursivos hegemónicos de representación del indígena; a través del análisis de fuentes bibliográficas se logró identificar al menos seis: el discurso de la independencia, el discurso del liberalismo, el discurso indigenista, el discurso de izquierda, el discurso desarrollista y el discurso neo-indigenista. Cada uno de estos, en mayor o menor medida, han permitido la emergencia de leyes, instituciones y políticas públicas que, en general, partieron de un marcado paternalismo tendiente a asimilar a las poblaciones indígenas en la sociedad nacional blanco-mestiza, y llegaron a un multiculturalismo que al mismo tiempo que las incluye, las administra, les impone límites y las desmoviliza.

Este sistema de dominación, que incluyó prácticas de sobrexplotación laboral indígena a través de la imposición de diezmos y otros abusos ejercidos por las autoridades gubernamentales, fueron los principales desencadenantes de diversas rebeliones. Una de las más representativas de la historia es aquella comandada por Fernando Daquilema, y acompañada por Manuela León y Alejo Zaens. Esta rebelión desbordó los límites de la provincia de Chimborazo y alcanzó proporciones nacionales; se presume que al norte llegó hasta Pasto y por el sur hasta Cuenca. A esta se suman otras acciones de resistencia como: La huelga de 1930/1931; el Primer Congreso de Organizaciones Campesinas 1931; La Federación Ecuatoriana de Indios FEI; La conformación de la Ecuador Runacunapak Rikchari-

mui-Ecuador; La Confederación de Organizaciones Campesinas, Indígenas y Negras FENOCIN; La Federación de Centros Shuar; el proceso de lucha para generar el primer periódico hecho por las organizaciones indígenas “Ñucanchik Allpa”. La sobresaliente labor y lucha de los distintos líderes y lideresas indígenas que pelearon con valor hasta ofrendar su propia vida por sus ideales y así heredar un legado de tenacidad, constancia e inconformidad en contra de la explotación y humillación, es la herencia dejada para las nuevas generaciones que, con base en su ejemplo, han continuado con los procesos de reivindicación.

Gracias a estas luchas, el movimiento indígena se fortaleció y empezó a posicionarse dentro del estado ecuatoriano, siendo el levantamiento del Inti Raymi uno de los momentos de mayor trascendencia, porque posibilitó su auto identificación, representación y organización en pos de proyectar su propuesta nacional de un proyecto conjunto pero que reconozca la diversidad. Este hecho coincidió con la celebración de los 500 años de resistencia de los grupos ancestrales después de la conquista, por lo que el levantamiento tuvo una mayor repercusión en la sociedad ecuatoriana.

Como resultado de la lucha histórica de los pueblos y nacionalidades indígenas, en la Constitución política aprobada en el año 1998, el Ecuador se declaró como un Estado pluricultural y multiétnico, que aceptó la existencia de varios grupos con características socioculturales diferentes al grupo blanco-mestizo. Esta Constitución fue un primer paso para la inclusión de los grupos ancestrales y la eliminación del racismo en el país expresado en un documento legal. Sin embargo, en cuanto a la ejecución y cumplimiento de las leyes planteadas existieron algunas deficiencias que despertaron la inconformidad del movimiento indígena por lo que se tomaron acciones de protesta, reuniones y propuestas de reformas a la Constitución.

Con la promulgación de la Constitución de 2008 se recogieron algunas de las aspiraciones históricas de las poblaciones indígenas, reconociendo a los grupos ancestrales como Pueblos y Nacionalidades. Así, en su capítulo IV, “Derechos de las comunidades, pueblos y nacionalidades” se incluyen las formas ancestrales de organización social, siendo una de ellas la Justicia Indígena, a la que se acepta como una forma legítima de cumplir y respetar las normas y leyes que permitan una convivencia pacífica y organizada.

Ambas constituciones promovieron la participación indígena en los diferentes ámbitos gubernamentales como ministerios, Asamblea Nacional, partidos y organizaciones políticas; proclamaron el Shuar y el Kichwa como lenguas oficiales; y fomentaron el acceso a la educación, salud, vivienda y servicios públicos. Sin embargo, cuando se miran las condiciones materiales de existencia se evidencia todavía un círculo vicioso de racismo, exclusión, pobreza y desigualdad, que propician comportamientos de desprecio de manera acentuada en la vida cotidiana de las poblaciones indígenas.

Las estadísticas censales evidencian este sistema de exclusión. En el Ecuador, históricamente el porcentaje de la población indígena ha sido un tema de debate entre líderes indígenas, académicos y el Estado. Así, hasta antes de la década del 90, los censos fueron cuestionados por su estructura, preguntas, alcance y resultados. Muchos coinciden en que las estadísticas nacionales subestiman a la población indígena y presentan sub-registro, es decir, consideran que existen menos indígenas que los que hay en realidad; esto se debe a la fuerte discriminación étnica, que conduce a que los indígenas tengan resistencia, temor o recelo de identificarse como tales.

En el censo de población y vivienda del 2010, se auto identificaron 1'018.176 personas como indígenas; de los cuales 500.379 fueron hombres y 517.797 mujeres. La nacionalidad kichwa alcanzó el 87.8% del total de la población indígena del país, constituyéndose en el grupo más numeroso. La nacionalidad Shuar alcanzó el 8%; la Chachi, Achuar y Andoa representó cerca del 3% y por último las nacionalidades Waorani, Tsáchila y Awa comprendieron el 1% del total de la población indígena del país. En lo referente a la distribución espacial, se evidenció que el mayor porcentaje de indígenas se distribuyó en la región Andina o Sierra con un 68,2%, le siguió la región Amazónica con un 24,1% y la Costa con un 7,6%.

En torno al tema de los indicadores económicos, el censo mostró que 436.353 indígenas eran parte de la población económicamente activa (PEA). De la población económicamente inactiva (PEI), 54 de cada 100 indígenas se catalogaron como estudiantes, mientras que 33 de cada 100 manifestaron dedicarse a quehaceres del hogar. Al hacer el análisis según sexo se puede determinar que del total de población inactiva (327.728), el 62.8% fueron mujeres y el 37,2% varones.

Sobre el tema de las necesidades básicas insatisfechas los resultados evidencian que la población indígena continúa teniendo los índices más altos. Para el 2010 los indígenas presentaron un 86.16% de pobreza por necesidades básicas insatisfechas, demostrando la situación de desigualdad material y social, los procesos de discriminación y el racismo estructural que históricamente han permeado sus condiciones de vida.

Los índices de acceso a servicios también evidencian estas circunstancias; por ejemplo, únicamente 28.9% de la población indígena tuvo acceso al alcantarillado, frente al 69% de la población autoidentificada como blanca; solo el 52% tuvo la posibilidad de ocupar la red de agua potable, y un 32% manifestó que adquiriría este recurso de vertientes, ríos, acequias o canales. En relación al ámbito de la salud, el censo evidenció que la población indígena tuvo el menor porcentaje de acceso a la atención, debido a razones como la calidad de atención, ubicación geográfica de sus viviendas, costumbres o situación socioeconómica.

Respecto a la variable educación, la tasa neta de asistencia escolar en indígenas que acuden a la educación básica, en el 2010, fue del 92%, y en el caso del bachillerato 67%. Sobre la cobertura del sistema de educación pública, el 96% de la población indígena comprendida entre los 5 y los 14 acudió a un establecimiento de enseñanza regular; en la población comprendida entre los 15 a 17 años, la cobertura alcanzó al 89%. Con respecto a la educación superior, los datos demostraron que solo 3 de cada 100 indígenas mayores a 24 años obtuvieron un título universitario.

Estos datos se corresponden con el índice de alfabetización: 76.6% de la población indígena es alfabeto frente a un 24.4% de analfabetos. La variable de población alfabeto por sexo y mayor de 15 años ubica a los hombres alfabetos con un 86.3% frente a las mujeres que abarcan el 73.3%, mientras que en la población analfabeta se ubica a los hombres con un 13.7% frente a un 26.7% de las mujeres.

En parte, estas condiciones históricas, materiales y simbólicas se han mantenido y reproducido en base a imaginarios sociales estereotipados, prejuiciosos y estigmatizantes; y al uso reiterado de imágenes, lexicalizaciones, frases, caricaturas, adjetivaciones, personajes, y otros elementos discursivos que han asociado, consciente o inconscientemente a los pueblos y nacionalidades indígenas con:

- **La marginalidad y la miseria:** categorizaciones que toman su origen en el mismo código jurídico republicano y reconocen al indio como un ciudadano excluido de los capitales ligados al ámbito económico. Estos adjetivos corresponden a una lógica simbólica que se propone definir al indio únicamente como mano de obra o sujeto tributario en función de favorecer los intereses económicos del Estado, perpetuando su marginalización de la distribución de recursos y oportunidades.
- **La ignorancia:** idea que se sostiene sobre una oposición binaria en la que el conocimiento validado es el occidental, religioso, racional y científico; mientras que los saberes ancestrales de las culturas indígenas son descalificados.
- **El primitivismo y el salvajismo:** son imágenes que condenan la cercanía de los pueblos originarios con la naturaleza y los define como irreflexivos, sin raciocinio y poco evolucionados. Estas representaciones legitimaron el uso de toda violencia contra el indígena, pues a partir de ellas, se erigió el mito de la modernidad por el que Europa y la sociedad blanco-mestiza, se arrogaron la misión de civilizarlos. La dimensión ideológica de esta representación consiste en su capacidad de otorgar a la sociedad blanco-mestiza la identidad de civilizados y modernos frente al -“otro”- primitivo y salvaje. De este modo, los pueblos y nacionalidades indígenas fueron el punto de partida para la auto-representación positiva de la cultura occidental que negó su identidad de grupo.
- **La carencia de cultura:** esta caracterización, otra arista del mito de la modernidad, está relacionada con la idea de que el indígena es un ser retrasado en sus costumbres y formas de organización social, política y economía. La idea de retraso fija como punto de llegada al progreso alcanzado por la sociedad blanco-mestiza; por lo que justifica medidas intervencionistas y paternalistas del Estado, a fin de imponer sobre los pueblos y nacionalidades indígenas los sueños del capitalismo, tales como el desarrollo indefinido y la acumulación. Esta caracterización se fundamenta sobre una oposición binaria en la que lo culto proviene de Occidente, mientras que lo no-culto se otorga a los indígenas. Por ello, el desprecio y censura de las manifestaciones culturales de los pueblos originarios queda justificado, sobre la afirmación de que eran ritos satánicos, durante la conquista, y de que son manifestaciones vulgares o incultas, durante la República.
- **La inocencia, la manipulación y la incapacidad de agencia:** son caracterizaciones que tienen como fundamento a las ideas de que el indígena es un ser irracional y primitivo, por lo que también resulta incapaz de actuar en medio de la institucionalidad occidental de la sociedad blanco-mestiza. Así, cuando los indígenas se levantan a defender sus derechos, se dirá que no es suya la iniciativa, ni suyas las propuestas; sino que son los comunistas o los intelectuales de izquierda quienes les manipulan en contra del patrón, de los propietarios de tierra o de la institucionalidad del Estado. De este modo, se desconoce por completo a los indígenas como sujetos de derechos y se deslegitima su participación en las decisiones políticas. Al negarles toda posibilidad de participación, también se justifica el tutelaje que la sociedad blanco-mestiza mantiene sobre estos pueblos.

- **El campo y la tierra:** fueron asignadas como los únicos espacios donde los indígenas podían trabajar. Según los estamentos binarios establecidos en el sistema de dominación, el indígena, por ser primitivo, debía realizar labores agrícolas en el campo; mientras a los blanco-mestizos, por su condición de civilizados, les corresponde la vida en la ciudad, donde el trabajo no es manual solamente. Esta relación naturalizada y esencial entre el indígena y las labores agrícolas tiene efectos materiales directos al perennizar su existencia como fuerza de trabajo en la producción primaria; e impedir su acceso a estudios, oficios y otras oportunidades, que les permitan participar desde diversos ámbitos en el reparto de la riqueza.
- **La peligrosidad y la amenaza por ser subversivos y levantiscos:** tiene una relación estrecha con el salvajismo y primitivismo atribuido a los indígenas; pues tales características les impedirían tramitar sus requerimientos por las vías que establece la institucionalidad del Estado, y les instarían a recurrir constantemente a la violencia. Esta caracterización tiene una utilidad ideológica, pues representa eufóricamente la identidad blanco-mestiza como vulnerable ante la violencia del indígena y legitima los procesos de imposición cultural. Sobre la base de esta caracterización, durante el siglo XX se justificaron las acciones armadas del Estado y se minimizaron las cifras de las muertes de indígenas, al presentarlas como exigencias del progreso y la modernización de la sociedad.
- **Necesitados de tutela y asistencia social:** esta caracterización parte de la idea de que el indígena es inferior en comparación con la sociedad blanco-mestiza y apunta a materializar y a perpetuar esta inferioridad. Es parte del rol civilizatorio que se arroja la sociedad blanco-mestiza. Mediante esta representación se ha justificado el impedimento de que los pueblos indígenas participen en la vida política y tomen decisiones relacionadas al desarrollo de sus vidas.
- **La menor capacidad intelectual:** esta caracterización también está ligada a la necesidad de tutela que se atribuye a los pueblos y nacionalidades indígenas. Su fundamento es el lugar de enunciación desde el que la sociedad blanco-mestiza se imagina como centro, mientras que relega hacia la periferia a las diferencias, es decir, los pueblos indígenas, afro y montubios. Para que la capacidad intelectual del indígena aparezca como inferior, se le presenta como irracional, incapaz de comprender la institucionalidad moderna, y se privilegia la razón occidental por sobre los saberes ancestrales. La sociedad blanco-mestiza asume que su forma de conocimiento y sus instituciones son el paradigma al que el indígena atrasado debe llegar, por lo que justifica cierta asistencia intelectual, pedagógica que aleje al indígena de desviaciones o ideas que se entienden perjudiciales para él, pero sobre todo para la estructura institucional que privilegia al opresor.
- **Subdesarrollados y traba para el desarrollo:** esta caracterización toma en cuenta las ideas de modernidad y de progreso planteadas desde una visión eurocéntrica. Establece que el indígena es causante del subdesarrollo y es un impedimento para que la sociedad ecuatoriana alcance los modelos occidentales de bienestar. En esta caracterización resalta además la noción del asco en relación con el indígena, pues los procesos modernizantes estuvieron marcados por un componente salubrista en el que el retraso del indígena se

materializaba en secreciones, falta de higiene, malos olores. Estas representaciones clausuraban todo tránsito entre las identidades blanco-mestizo e indígena, pues se sustentaban en oposiciones binarias como limpio/sucio, salud/enfermedad, civilizado/salvaje, moderno/ancestral; por lo que la única solución para que la sociedad blanco-mestiza se proyecte hacia el progreso era la desaparición del indígena o al menos, la desconexión con su pasado.

- **Separatistas, amenaza contra la institucionalidad del Estado:** esta representación cobró mayor relevancia a partir de la demanda indígena de reconocer la plurinacionalidad en el Estado ecuatoriano en la década de los noventa. Sin embargo, a lo largo de la era republicana ya estuvo presente. En el debate sobre el fin del concertaje, por ejemplo, se argumentaba que la liberación de los indios concertos provocaría una grave crisis económica con efectos sobre la estructura del Estado. Entrada la década de los noventa, la caracterización del indígena como una amenaza para la sociedad y la estabilidad del estado blanco-mestizo se profundizó, pues su irrupción en la vida política ponía en crisis las jerarquías sociales sobre las que históricamente se había sustentado la dominación. Incluso, una versión de esta representación se evidenció en las portestas de octubre de 2020. Esta representación además estuvo ligada a la caracterización del indígena como manipulable o influenciado por parte de agitadores, comunistas, marxistas, pseudo-intelectuales de izquierda; entre otros epítetos con los que la sociedad blanco-mestiza definió a los miembros de sus filas que apoyaron las demandas indígenas. Esta representación de los indígenas tuvo un efecto ideológico pues, por oposición, la sociedad blanco-mestiza erigió su imagen como vulnerable y vulnerada; por lo que cerró filas para sostener la identidad homogénea que pretendía imponer al Estado.

- **El pasado glorioso:** una vez que se posicionó el carácter plurinacional del Estado, de modo que su homogeneidad se hizo insostenible, la sociedad blanco-mestiza elogió las diferencias evidentes de los pueblos y nacionalidades indígenas y se asumió como heredera de toda esa riqueza cultural. Sin embargo, este reconocimiento no daba lugar a la participación de los indígenas, sino que les representó como una matriz o un punto de origen que habría dado lugar a la conformación del Estado moderno, pero que pertenecía únicamente al pasado, como si lo muerto hubiera sido reemplazado por lo vivo.

De este modo, se pretendieron perennizar los roles asignados a cada sujeto al interior de la estructura jerárquica, pues los indígenas, por pertenecer al pasado, no podían aportar con sus propuestas políticas o económicas en el presente. Así, la homogeneidad blanco-mestiza se había robustecido por subsumir en su interior la riqueza de las manifestaciones culturales de los pueblos indígenas, vaciándolas de su sentido al desarticularlas de una visión de mundo en la que se correspondían con modos de gobierno, de relacionamiento con su entorno y con modelos económicos distintos e incluso opuestos a la forma de explotación capitalista.

- **Motivo de burla:** Se evidencia la existencia de procesos de representación que propende a la burla sistemática sobre la base de ridiculizar la forma de hablar, vestirse, relacionarse que tienen los indígenas, tomándolos como elemento para el humor étnico que establece desde el plano semiótico audiovisual una fusión indiscriminada y descontextualizada de elementos culturales distintos unos de otros, ejercicio que homogeniza a los pueblos y nacionalidades indígenas, desconociendo así la riqueza e importancia de su diversidad.



Los medios de comunicación, como agentes socializadores, han sido parte de la difusión y consolidación de estas representaciones de los indígenas. Los análisis de los contenidos comunicacionales demuestran que la radio, prensa escrita y televisión influyen en la constitución y reproducción de discursos que invisibilizan o discriminan la existencia, conocimientos, capacidades, aptitudes, luchas, símbolos y aportes de los pueblos originarios, y fomentan el sometimiento de su diversidad cultural en el discurso de homogeneidad de la identidad blanco-mestiza.

Aún en los casos en que los indígenas fueron incluidos, se les colocó en una posición de inferioridad, por lo que se legitimó su dominación al interior de una estructura social jerarquizada. Así, desde algunos contenidos comunicacionales se configuró una “otredad” en base a las relaciones de oposición: si los indígenas eran salvajes, los blanco-mestizos, civilizados; si los indígenas, sucios, los blanco-mestizos eran limpios; si los indígenas eran atrasados, los blanco-mestizos, modernos. Este tipo de representaciones, al ser difundidas a través de medios de comunicación social, cuyo poder de socialización y reproducción es de amplio alcance, refuerzan la naturalización de estos estereotipos, prejuicios y estigmas en el imaginario social; por lo que perpetúan procesos de discriminación e intolerancia hacia los individuos pertenecientes a los pueblos y nacionalidades indígenas. De igual forma se evidencia ejercicios de criminalización de la lucha social, caracterizándola como un peligro social, generando con ello una sensación de inseguridad en las audiencias, misma que se configura en la supuesta amenaza y criminalidad que la protesta social indígena les representa.

Los resultados de los análisis de contenidos se corresponden y complementan con las percepciones captadas a través de las entrevistas realizadas a personas de los pueblos y nacionalidades indígenas. Los testimonios coinciden que existen estereotipos que los representan folclóricamente, como salvajes u objetos de burla, haciendo uso incorrecto de palabras como raza, runa o longo; o de personajes genéricos como La María y El Manuel.

Las entrevistas también expusieron otras tensiones entre los pueblos originarios y los medios de comunicación; según las percepciones de los indígenas, existe poca cobertura y producción de contenidos que informen de forma adecuada sobre su realidad; de ahí la necesidad de aumentar los programas realizados desde la perspectiva y las lenguas de los diversos pueblos y nacionalidades. No obstante, algunos testimonios resaltan que, a pesar de estas circunstancias, en la actualidad si se han ampliado los espacios desde y para indígenas; así, reconocen que sus representantes tienen más voz en algunos medios y que existen programas que tratan sobre sus culturas, sin necesidad de caer en folclorismos.

En torno al tema de la participación en medios de comunicación se observan experiencias positivas en que los pueblos originarios han conseguido acceder a un medio, lo que ha fortificado su organización y auto representación. Los medios comunitarios, principalmente radios, son vistos como herramientas preponderantes para la comunicación, así como generadores de procesos de diálogo, valoración y visibilización de las poblaciones indígenas. La asignación de una frecuencia de radio a los indígenas Shuar, por ejemplo, fortaleció su proceso de integración, autodeterminación y valoración de su identidad. En la provincia de Cotopaxi la radio evangelista de Colta empezó a usar el kichwa en sus transmisiones así como de la música indígena, y se destaca el caso de Radio Latacunga que emplearon como estrategia política el uso de la lengua kichwa para fortalecer procesos organizativos a través de sistemas portátiles de grabación desplegados en diversas comunidades.

Para enfrentar las circunstancias adversas en el ámbito de la comunicación, así como en otros, la población indígena, junto con movimientos sociales y otros actores, ha desempeñado una labor trascendental en el reconocimiento universal de sus derechos. En el Ecuador los pueblos y nacionalidades indígenas han jugado un papel activo, sus acciones y luchas han apuntado, durante años, a generar actos y propuestas concretas para superar las condiciones de injusticia social y abuso de poder que entre otros fenómenos, han creado formas de discriminación hacia este colectivo.

Para identificar un acto de discriminación étnico racial el Ministerio de Cultura de Perú, 2014, propone tener en cuenta los siguientes componentes:

Trato diferenciado excluyente o restrictivo

- La conducta discriminatoria genera un trato diferenciado o desigual hacia una persona o grupo de personas.
- El acto de discriminar empieza con una distinción, exclusión o preferencia.
- No se trata de una diferenciación cualquiera, sino particular y específica que se entenderá en sentido peyorativo en contra de la persona discriminada
- Motivo de discriminación racial o étnico
- Criterio racial: como elemento de diferenciación se funda en el rechazo o en considerar inferior a un grupo humano basándose en sus características físicas; por ejemplo: color de piel, facciones, estatura, color de cabello, entre otras.
- Criterio étnico: supone la desvalorización de la cultura, entendiendo por ella el conjunto de hábitos, costumbres, indumentaria, símbolos, formas de vida, sentido de pertenencia, idioma y creencias de un grupo social determinado.
- Ambos criterios se encuentran entrelazadas y en constante vínculo. Por ejemplo: a una persona no se le discrimina solo por su color de piel, sino también por su lengua y sus costumbres.
- Afectación de derechos fundamentales
- Hay que observar si la diferenciación en el trato hacia una persona o grupo afecta el ejercicio de derechos de estas u otras personas o grupos.

Si bien el proceso de materialización de los derechos no acaba con su formalización, la actualidad presenta nuevas, aunque perfectibles, condiciones jurídicas que contemplan normas de actuación sobre las cuales pueden exigirse responsabilidades a los titulares de las obligaciones en todos los niveles dentro de la sociedad y de manera especial al Estado. Por otra parte, a pesar de la existencia de estas normas, aún persisten formas de exclusión material y discriminación, formas de racismo y tratos inequitativos para estos colectivos, presentes muchas veces de forma encubierta o sutil a partir de las cuales la sociedad ecuatoriana debe trabajar en diversos sentidos para propender a su eliminación.

Es por ello que el reconocimiento jurídico de las luchas sociales constituye una de las vías para hacer exigibles los derechos, por medio de garantías normativas. Dentro de los instrumentos de protección internos se consideran: la Constitución del Ecuador 2008; Ley Orgánica de Comunicación 2018; Ley Orgánica de Cultura; Ley Orgánica de Educación Intercultural; Ley Orgánica de Salud; Ley Orgánica de las Instituciones Públicas de Pueblos Indígenas del Ecuador que se autodefinen como Nacionalidades de Raíces Ancestrales; Ley Orgánica de Participación Ciudadana; Ley Orgánica del Servicio Público; Código Orgánico de la Función Judicial; Código Orgánico Integral penal, COIP; Código

Orgánico de la Organización Territorial, Autonomía y Descentralización, COOTAD; Plan Plurinacional para Eliminar la Discriminación Racial y la Exclusión Étnica y Cultural; Agenda Nacional para la Igualdad de nacionalidades y Pueblos ANINP 2013-2017, Plan de acción contra la discriminación, el racismo y la xenofobia en el Distrito Metropolitano de Quito, Plan Nacional de Desarrollo 2017-2021 “Toda una Vida”.

Dentro de los instrumentos de protección a nivel internacional, en donde se han agrupado los instrumentos de protección regional y los instrumentos andinos, se encuentran: la Declaración Universal de los Derechos Humanos; Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas; Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo OIT (1989); Declaración y el Programa de Acción de Durban; Declaración y Programa de Acción de Viena; Convención Internacional Contra todas las Formas de Discriminación Racial de las Naciones Unidas; Convenio sobre la Diversidad Biológica; Declaración Americana Andina sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas y Carta Andina para la Promoción y Protección de los Derechos Humanos, principalmente.

Finalmente es necesario destacar la necesidad de generar procesos de trabajo entre las diversas instituciones del Estado y la sociedad civil para garantizar el cumplimiento progresivo de los derechos de inclusión, participación y respeto a los pueblos y nacionalidades indígenas del Ecuador.

8 BIBLIOGRAFÍA

Abad, Gonzalo. (2016). “El proceso de lucha por el poder en Ecuador 1970”. En: Francisco Rhon y Carlos Pástor (edit). 50 años de Reforma Agraria. Cuestiones pendientes y miradas alternativas. Ediciones la Tierra: Quito.

Abril, Gonzalo (2013). “Cultura visual, de la semiótica a la política”. Madrid: Plaza y Valdés.

Acosta, Alberto (2010). “El Buen Vivir en el camino del post-desarrollo Una lectura desde la Constitución de Montecristi”. Quito: Fundación Friedrich Ebert, FES-ILDIS. Disponible en: <http://library.fes.de/pdf-files/bueros/quito/07671.pdf>

_____ (2006). “Breve Historia Económica del Ecuador”, Corporación Editora Nacional (CEN), Quito.

Acosta, Ana (2017). Medios comunitarios y democratización de la comunicación en Ecuador. Quito: Friedrich-Ebert-Stiftung. Ecuador.

Adorno, Rolena (1988). “El sujeto colonial y la construcción cultural de la alteridad”, en: Revista de crítica literaria latinoamericana. XIV, N° 28, p: 55-68.

Agenda Nacional para la Igualdad de Nacionalidades y Pueblos (ANINP) 2013 – 2017 (2013). Quito: CODAE, CODEPMOC, CODENPE, SENPLADES.

Aguas, Carla (2020) Interculturalidad en los medios de comunicación tradicionales y digitales. Ponencia de la Jornada Virtual: Plurinacionalidad en los medios de comunicación. Realizada el 17 de septiembre de 2020. Consejo de Comunicación. Quito. Disponile en: <https://www.facebook.com/156092527917103/videos/3826627547365046>

Aguirre, Jorge (2012). “Los agravios reificantes hacia los indios como problema ante la filosofía de la comprensión”. En: INGENIUM. N° 6, Madrid: Universidad Complutense de Madrid, p: 101-123.

Albó, Xavier (2011). “Hacia el poder indígena en Ecuador, Perú y Bolivia”. En: Betancur, Ana (ed.), Movimientos Indígenas en América Latina. Resistencia y nuevos modelos de integración, Perú, IW-GIA – Debates.

Alcina Franch, José; Moreno, Encarnación; de la Peña, Remedios (1976) “Penetración española en Esmeraldas (Ecuador): tipología del descubrimiento”. En: Revista de Indias, Nos. 143-144, págs. 65-121.

Álvarez, Luis (2012). “La Irrupción del movimiento indígena ecuatoriano en la década de los años 90: perfiles políticos de los dirigentes de la CONAIE”. Tesis de Doctorado, Departamento de Filosofía. Universidad de Murcia. Murcia. UM.

Álvarez Rodas, Luis Alfonso (2012). “La irrupción del Movimiento Indígena Ecuatoriano en la Década de los años 90: perfiles políticos de los dirigentes de la CONAIE”, España: Universidad de Murcia.

Álvarez, Álvaro. Ojeda, Elizabeth. Sánchez, Nubia. (2008). “Percepción social de la comunidad acerca del suicidio en Pasto y Tumaco, Nariño: Divergencias y puntos de encuentro”. En: Universidad y Salud N° 10, Pasto: Universidad de Nariño, p: 7 - 17.

Albornoz, Oswaldo (1971). “Las luchas indígenas en el Ecuador”, Editorial Claridad, Quito.

_____ (1987). “El pensamiento avanzado de la emancipación”. Guayaquil: Universidad de Guayaquil.

Alonso, María (1990). “La monarquía castellana y su institucionalidad” en: Pidal Ramón, Historia de España Vol. I, Espasa-Calpe, Madrid.

Altman, Philip (2014). “Una breve historia de las organizaciones del Movimiento Indígena del Ecuador”, en: Antropología: Cuadernos de Investigación N°12, Quito: PUCE, p: 64-80.

Amnistía Internacional (2009). “Historia de los Derechos Humanos”. Cataluña: Amnistía Internacional de Cataluña. Disponible en:

Amores, Cesar. Pérez, Germán (2017). “La pertenencia étnica y el acceso a los servicios de salud: Caso de indígenas y afrodescendientes ecuatorianos en el periodo 2006-2015”. En: “Revista Publicando N°4”. Quito: RLM Consultores Cía. Ltda.

Anderson, Benedict (1991). Comunidades imaginadas: reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo. México: Fondo de Cultura Económica.

Andrade, Susana (2009). El reto de la Interculturalidad: Interculturalidad, plurinacionalidad y ciencias sociales en el Ecuador. Artículo presentado en el seminario: Políticas Públicas e Interculturalidad, realizado en Quito, el 25 y 26 de junio 2009. Ministerio Coordinador de Patrimonio Natural y Cultura, Naciones Unidas.

Andrango, Jorge. Gualán, Patricia (2014). “Índice de cobertura en atención del parto institucional en el Hospital Básico del Cantón Guamote en el período Enero 2013 a Septiembre 2013”. Quito: Facultad de Ciencias Médicas, Universidad Central del Ecuador.

ANQ (Archivo Nacional de Historia) (1977) Fondo Corte Suprema de Justicia: Cuaderno 3°: Autos de la sumaria actuada en Otavalo por sublevación de indios, 1777.

_____. (1780) Autos sobre la sublevación en la jurisdicción de Ambato, 1780.

Antón, Jhon (2010), “Territorios ancestrales afroecuatorianos: una propuesta para el ejercicio de la autonomía territorial y los derechos colectivos”. En: La autonomía a debate Autogobierno indígena y Estado plurinacional en América Latina. Quito: FLACSO.

Almeida, José. (1990). "Indios y campesinos del siglo XX". En: Nueva Historia del Ecuador, vol. 10, Quito: Corporación Editora Nacional.

Altmann, Philipp (2013). "Una breve historia de las organizaciones del Movimiento Indígena del Ecuador". Antropología. Cuadernos de Investigación, 12, pp. 1-17.

Aparicio, Manuel (2016). "Estigmatización, invisibilización y cosificación de las personas con diversidad funcional. Una aproximación desde la justicia como reconocimiento de Axel Honneth". En: Revista Española de Discapacidad, 4 (I), Madrid: Centro Español de Documentación sobre Discapacidad (CEDD), p: 177-190.

Aranda, Mirva & Wiener, Leonidas (2009). "Manual informativo para pueblos indígenas. La justicia indígena en los pueblos andinos". Lima: Comisión Andina de Juristas.

Araki, Hidekazu (2011) "Pueblos indígenas, afrodescendientes y montubios. América Latina en movimiento". Disponible en <http://www.alainet.org/es/active/49233>

Arias, Custodio (2006). "Ascenso y crisis del movimiento indígena ecuatoriano: 1990-2006". En: Investigaciones Sociales Vol. 10 N°17, Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, p: 217-234.

Arcos, Carlos (1986). "El espíritu del progreso: Los hacendados en el Ecuador del 900". En: Murmis, Miguel (Ed.). Clase y región en el agro ecuatoriano, Quito: Corporación Editora Nacional.

Arcos, Carlos. (1984). "El espíritu del progreso: los hacendados en el Ecuador del 900". En: Revista Cultura, vol. 7, No. 19. Quito: Banco Central del Ecuador.

Arce, Danilo (2013). "La esclavitud España y Portugal: Comparación entre la esclavitud indígena y de los negros 1441-1550", Universidad de Bio Bio: Facultad de Educación y Humanidades.

Argüello, Catalina (2016). "Función social del humor: Efectos del humor de denigración sobre los estereotipos". Granada: Universidad de Granada (Tesis doctoral).

Armijos, Andrea & Bautista, Susana (2005). "Análisis de discurso mediático sobre la aplicación de la justicia indígena en el caso denominado Brujas de Clahuasig". Quito: Universidad Central del Ecuador.

Aróstegui, Julio (2004). "La historia vivida. Sobre la historia del presente". Madrid: Alianza.

Arregui, Joseba (2006). "Medios de comunicación y empoderamiento indígena. EnREDando con las nuevas tecnología". En Pueblos indígenas y derechos humanos, Bilbao: Universidad de Deusto, P: 249-266.

Arroyo, Gustavo (2010). "Reductio ad Absurdum en la argumentación filosófica". Revista Iberoamericana de Argumentación. Universidad Nacional de Educación a Distancia: 1-23.

Asociación de Academias de la Lengua Española (ASALE) (2018). Diccionario. Disponible en: <https://www.asale.org/>

Atupaña, José (2020). Experiencia a la palabra: Experiencia de Riksinakuy. Ponencia de la Jornada virtual Plurinacionalidad e interculturalidad en los medios de comunicación. Quito: Consejo de Comunicación.

Ávalos, María Belén (2019). “Comunicación popular y comunitaria en el levantamiento indígena de 1990: Escuelas Radiofónicas Populares del Ecuador en la disputa del sentido político y comunicacional”. En: Revista Enfoques de la Comunicación No 1, Retos y Desafíos de los medios comunitarios. Consejo de Información y Comunicación. Quito.

Ayala, Enrique (1992). “Estado nacional, soberanía y Estado Plurinacional”. En: Pueblos indios, Estado y derecho, Quito: Corporación Editora Nacional, p: 31-49.

_____ (2012): “La Prensa en la Historia del Ecuador: Una breve visión general”. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar.

_____ (2002). “Ecuador: Patria de todos. La nación ecuatoriana, unidad en la diversidad”. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar.

_____ (2008). “Resumen de historia del Ecuador”, Quito: CEN (Corporación Editora Nacional).

Ayala, Freddy (2011). “Mapa de Comunicación del Ecuador. Tesis de grado previa a la obtención del título de Licenciado en Comunicación social”. Universidad Técnica Particular de Loja, UTPL. Quito: UTPL.

Assadourian, Carlos (1979). “La producción de la mercancía dinero en la formación del mercado interno colonial”. En: Florescano Enrique (Comp.). Ensayos sobre el desarrollo económico de México y América Latina (1500-1975), México: Fondo de Cultura Económica (FCE), pp: 223-292.

Auz, Ramiro & Cuenca, Miguel (2001). “La demanda de la plurinacionalidad: El tratamiento de la prensa nacional ecuatoriana” Quito: Universidad Central del Ecuador (Tesis).

Baca, Carlos. (2011). “Reseña de De los medios a las mediaciones. Comunicación, cultura y Hegemonía”. Revista Razón y Palabra, vol 16, núm 75.

Barabas, Alicia (2000). “La construcción del indio como bárbaro: De la etnografía al indigenismo”, En: Alteridades Vol. 10 # 19, México: Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Iztapalapa, p: 9-20.

Barragán, Vicente. (2017). Radios de las nacionalidades en Ecuador. Un proceso de acción de los derechos a la comunicación. En B. Vicente, Radios, redes e internet para la transformación social (págs. 73-99 / 275-292). Quito: Ciespal.

Barañaño, Ascensión. (2007). *Diccionario de relaciones interculturales*. Madrid: Editorial Complutense.

Barba, Oscar (2006). "Participación Ciudadana en Cotopaxi. Análisis crítico sobre su construcción en la última década". Quito: Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO).

Barbero, Jesús Martín. (1987). "De los medios a las mediaciones. Comunicación, cultura y hegemonía". México: Ediciones G. Gili.

Barbero, Jesús-Martín & Germán Rey. (1999). "Los ejercicios del ver. Hegemonía audiovisual y ficción televisiva". Barcelona: Editorial Gedisa.

Barragán, Vicente & Garzón, Byron (2015). "Radios de las Nacionalidades en Ecuador. Un proceso de acción, de los derechos a la comunicación". En: Chasqui. Revista Latinoamericana de Comunicación. Quito: CIESPAL.

Barrera, Augusto (2001). "El significado de la democracia: Retos y lecciones que dejó el levantamiento". En: Lucas, Kinto & Cucurrella Leonela (Comps.). *Nada solo para los indios. El levantamiento indígena de 2001: Análisis, crónicas y documentos*, Quito: Abya Yala.

_____ (2002). "El movimiento indígena ecuatoriano: entre los actores sociales y el sistema político". En: *Nueva Sociedad* N° 182, 90-105.

Bautista, Carlos (1999). "Fortalecimiento de la autoridad comunitaria camino a la reconstrucción de un pueblo (Parte I)". En: *Boletín ICCI*. Año 1, N° 6. Disponible en: <http://icci.nativeweb.org/boletin/sept99/bautista.html>

Bealey, Frank. (2003). "Diccionario de Ciencia Política". Madrid: ISTMO.

Barker, Chris. (2003). *Televisión, globalización e identidades culturales*. Paidós: Buenos Aires.

Bastidas, María & Sánchez, Pedro (2013). "Comunicación para el diálogo intercultural en contextos de migración, xenofobia y trabajo fronterizo. Manual para periodistas, comunicadores y comunicadoras". Quito: Catholic Relief Service CRS.

Becker, Mark (2006). "La historia del movimiento indígena escrita a través de las páginas de Ñucanchic Allpa". En: Sosa Ximena & Waters William (edit.), *Estudios Ecuatorianos. Un aporte a la discusión*, Quito: FLACSO, p: 133-154.

Barre, Marie (1983). "Ideologías indigenistas y movimientos indios", México: Siglo XXI.

Becker, Mark (1999). "Una revolución comunista indígena: Movimientos de protesta rurales en Cayambe, Ecuador". En: *Memoria* N°7, Quito: Instituto de Historia y Antropología Andina MARKA, p: 51-67.

_____ (1997). "Class and ethnicity in the canton of Cayambe: The roots of Ecuador's modern indian movement". En: <https://www.yachana.org/research/diss.pdf>

_____ (2006). "La historia del movimiento indígena escrita a través de las páginas de Ñucanchic Allpa". En: Sosa Ximena & Waters William (edit.), Estudios Ecuatorianos. Un aporte a la discusión, Quito: FLACSO, p: 133-154.

----- (2007). "Comunistas, indigenistas e indígenas en la formación de la Federación Ecuatoriana de Indios y el Instituto Indigenista Ecuatoriano". En: Revista Íconos N°27, Quito: FLACSO, p: 135-144.

Bell, Nancy & Attardo, Salvatore (2010). "Failed humor: Issues in non-native speakers' appreciation and understanding of humor". En: Inter-cultural Pragmatics Nro. 7, Lisboa: University of Nova Lisboa, p: 423-447.

Bell, Robert (1965). "Investigaciones arqueológicas en el sitio El Inga", Quito: Casa de la Cultura Ecuatoriana.

Bell, Rober & Mayer, Oakes (1960). "El Inga, un lugar poblado por antiguos hombres de la sierra ecuatoriana", Quito: Academia Nacional de Historia.

Beltrán, Luis (1993). "Comunicación para el desarrollo en Latinoamérica. Una evaluación sucinta al cabo de cuarenta años". Discurso de inauguración de la IV Mesa Redonda sobre comunicación y desarrollo, organizada por el Instituto para América Latina, IPAL. Lima Perú.

Bengoa, José (2009), "¿Una segunda etapa de la Emergencia Indígena en América Latina?". En: Cuadernos de Antropología Social N° 29. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires.

Benítez, Lylian & Garcés, Alicia (2014). "Culturas ecuatorianas ayer y hoy". Quito: Abya Yala.

Beristáin, Helena (2004). "El chiste: Agudezas coloquiales graciosas". En: Acta Poética, México: Instituto de Investigaciones Filológicas UNAM.

Berger, Peter (1999). "La risa redentora: La dimensión cómica de la experiencia". Barcelona: Editorial Kairos.

Beristan, Helena (2004). "El chiste: agudezas coloquiales graciosas". Mexico: UNAM

Bernabé, María (2012). "Pluriculturalidad, multiculturalidad e interculturalidad, conocimientos necesarios para la labor docente". En: Revista Educativa Hekademos, 11, Año V, Sevilla: Hekademos p: 67-76.

Berrigan, France (1981). "La comunicación Comunitaria. Cometido de los medios de comunicación comunitaria en el desarrollo". Paris: UNESCO.

Bochart, Christina (2007). “El Corregimiento de Otavalo: Población, territorio y producción textil (1535-1808)”. Otavalo: Centro de Investigación Universidad de Otavalo.

Bonfil-Batalla, Guillermo (1972). “El concepto de indio en América: una categoría de la situación colonial”. En: Revista Anales de Antropología UNAM, Vol 9. México: UNAM, p: 105-124.

Borja, Raúl (1998) “Comunicación social y pueblos indígenas del Ecuador”. Quito: Editorial Abya Yala.

_____. (1975). “El Concepto de indio en América: Una categoría de la situación colonial”, en: Anales de Antropología Vol. 9. México: UNAM, p: 105-124.

Botero, Luís (2011). “Para no ser una carga. Pasado y presente de las comunidades indígenas de Chimborazo”. Riobamba: Manos Unidas-Diócesis de Riobamba.

Bochart, Christina & Moreno, Segundo, (1995). “Las Reformas borbónicas en la Audiencia de Quito”, en: Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura #22”. Colombia, p: 35-57.

Bonilla, Fabián (2012). “Ventriloquía en el indigenismo posrevolucionario”. Memorias del Segundo Coloquio del Posgrado de Comunicación y Política. México: Universidad Autónoma Metropolitana de Xochimilco.

Bravomalo, Aurelia (1992). “Ecuador Ancestral”, Quito: Artes Gráficas.

Bravo, Ana (2015). “Educando y aprendiendo desde procesos de racialización”, en: Revista Gazeta de Antropología N°31. Jaén: Departamento de Antropología, Geografía e Historia, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación Universidad de Jaén, p: 46 - 63.

Bravo-Moreno, Ana. (2015). “Educando y aprendiendo desde procesos de racialización”. En: Revista Gazeta de Antropología, N° 31. URL: <http://www.gazeta-antropologia.es/?p=4677>.

Bretón, Víctor. (2007). “A vueltas con el neo-indigenismo etnófago: la experiencia Prodepine o los límites del multiculturalismo neoliberal”. En: Iconos. Revista de Ciencias Sociales N°29, Quito: FLACSO, pp. 95-104.

Britannica (2010). Enciclopedia Moderna. Santiago de Chile: Sociedad Comercial y Editorial Santiago Ltda.

Bucher, Bernadette (1978). “La sauvage aux seins pendants”, Hermann: Paris.

Burr, Vivien. (1996). “Introducción al construccionismo social”. Barcelona: Universitat Oberta de Catalunya.

Büschges, Cristian. (2007). “Familia Honor y Poder. La nobleza de la ciudad de Quito en la época colonial tardía 1765-1822”. Quito: FONSAL.

- Burgos, Hugo. (1970). "Relaciones interétnicas en Riobamba". Instituto Indigenista Interamericano. México.
- Bustos Eduardo (1986). Pragmática del español (Negación, cuantificación y modo). Madrid. UNED.
- Bustos, Guillermo (1992). "Quito en la transición: actores colectivos e identidades culturales urbanas (1920-1950)". En Enfoques y estudios históricos Quito a través de la Historia. Quito: Municipio de Quito.
- _____ (2001). "De la Audiencia al Reino de Quito: la imaginación histórica de Juan de Velasco", En: Porras, María Elena (coord.). Ecuador-España Historia y Perspectiva. Quito: Embajada de España en Ecuador.
- Bustamante, Fernando (1993). "Perspectivas alternas en torno a la plurinacionalidad como reivindicación indígena en el Ecuador". En: Los indios y el Estado país. Pluriculturalidad y multiétnicidad en el Ecuador: Contribuciones al debate, Quito: Ediciones Abya Yala, p: 87-110.
- Cabal, Pamela; Matuk, Silvia; Medina, Gonzalo. (2013). "Imaginario social de la conquista y presencia española en el Perú en los estudiantes de Derecho de la Universidad Católica San Pablo". En: Revista de Investigación, Volumen 4. Arequipa: Universidad Católica San Pablo de Arequipa.
- Cabrera, Lourdes (2013). "La radio popular como un espacio de interpelación y reconocimiento entre indígenas e iglesia: un análisis al caso de radio Latacunga". Quito: FLACSO.
- Cabodevilla, Miguel Ángel & Aguirre, Milagros (2013). "Una tragedia ocultada". Quito: Cicame; Fundación Alejandro Labaka.
- Caillavet, Chantal (1985) "La adaptación de la dominación incaica a las sociedades autóctonas de la frontera septentrional del imperio: Territorio Otavalo-Ecuador". En: Revista Andina. Lima: Centro Bartolomé de las Casas.
- Calonge, Sary (2006). "La representación mediática: teoría y método". En: Psicología da Educação No. 23, São Paulo: Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.
- Cambridge University (2018). "Cambridge Dictionary". Disponible en: <https://dictionary.cambridge.org/dictionary/english/black>
- Camacho, Gloria. (2012). "Empleo y Migración Laboral de Jóvenes en Ecuador. Análisis Situacional". Quito: Ministerio de Relaciones Laborales del Ecuador & Organización Internacional del Trabajo.
- Campos, Alejandro. (2012). "Racialización, racialismo y racismo: un discernimiento necesario". La Habana: Universidad de la Habana.
- Cañizares-Esguerra, Jorge (2001). "How to write the history of the new world". California: Stanford Ed.

Carbonell, Miguel (2012). “Prólogo”. En: Ávila Santamaría, Ramiro (autor). Los derechos y sus garantías. Ensayos críticos. Quito: Corte Constitucional del Ecuador - Centro de Estudios y Difusión del Derecho Constitucional. Disponible en: <http://www.pucesi.edu.ec/web/wp-content/uploads/2016/04/%C3%81VILA-Ramiro-2011-%E2%80%9CLos-Derechos-y-sus-garant%C3%ADas.-Ensayos-Cr%C3%ADticos%E2%80%9D.pdf>

Cardoso, Fernando (1973). “Notas sobre el estado actual de los estudios de la dependencia”. En: Bagú, Sergio (Edit.). Problemas del subdesarrollo latinoamericano, México: Editorial Nuestro Tiempo.

Carpio, Mauricio (2002). “La comunicación oral en las comunidades indias de Ayora- Cayambe. La oralidad: pautas para la reflexión intercultural”. Quito: Universidad Central del Ecuador (Tesis).

Carillo, Germán (2016). “La primer reforma agraria en los trópicos del Ecuador, 1964-1970”. En: Francisco Rhon y Carlos Pástor (edit). 50 años de Reforma Agraria. Cuestiones pendientes y miradas alternativas. Quito: Ediciones la Tierra.

Casado, Manuel. (1997). “La Real Hacienda de la Audiencia de Quito (1537-1603): La discontinuidad en cartas, cuentas y tanteos”. En: EHSEA N° 1, Alcalá: Universidad de Alcalá, pp: 77-105.

Castaña, Guillem (2017). “Tendencias del humor étnico: Un análisis de chistes contemporáneos en lengua rusa”. En: Anuario de Filología. Lenguas y literaturas modernas, Barcelona: Universitat de Barcelona, 67-82.

Castro, Santiago; Grosfoguel, Ramón (Comp.) (2007). “El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global”. Bogotá: Siglo del Hombre Editores.

Casares, Julio (2002). “Concepto del Humor”. En: Cuadernos de Información y Comunicación N°7, Madrid: Universidad Complutense de Madrid, p: 169-187.

Cebrelli, Alejandra y Rodríguez, María. (2013). “¿Puede (in)visibilizarse el subalterno? Algunas reflexiones sobre representaciones y medios”. En: Revista Trampas de la Comunicación. La Plata: UNLP.

Ceriola, Juan (1909): “Historia del periodismo en el Ecuador”. Guayaquil: Sociedad Filantrópica del Guayas.

Cervone, Emma (1997). “El retorno de Atahualpa. Etnicidad y movimiento indígena en Ecuador”, Quito: Pontificia Universidad Católica.

_____ (2009). “Los desafíos del multiculturalismo”. En: Martínez Novo, Carmen (editora) Repensando los Movimientos Indígenas. Quito: FLACSO.

Chancoso, Blanca (1993) “Damos la cara”. Entrevista a Blanco Chancoso por Susana Montalvo. En: Los Indios y el Estado País. Pluriculturalidad y multiétnicidad en el Ecuador: contribuciones al debate. Quito: Ediciones Abya-Yala.



- _____ (2017). “El Sumak Kawsay desde la visión de la mujer”. En: Bravo, Elizabeth; Moreano, Melissa & Yáñez, Ivonne (Comps.). *Ecología política en la mitad del mundo. Luchas ecologistas y reflexiones sobre la naturaleza en el Ecuador*; 277-284. Quito: Abya-Yala.
- Chiriboga, Manuel (1986). “Crisis económica y movimiento campesino indígena”. En: *Movimientos Sociales en el Ecuador*. Buenos Aires/Quito: CLACSO/ILDIS
- _____ (2001). “El levantamiento indígena ecuatoriano de 2001: una interpelación”. *Íconos* N° 10: 28-33.
- Chávez, Gina (2008). “Proteccionismo humanista: retórica y praxis del neo indigenismo en el Ecuador”. En: Fernando García, (comp). *Identidades, etnicidad y racismo en América Latina*, FLACSO: Quito.
- Chávez, Leopoldo. (1943). “Discurso del ministro de Previsión Social en la Inauguración de las Labores del Instituto Indigenista del Ecuador”. En: *Revista Previsión Social*. No. 14.
- Chávez, Gina (2003). “Muerte en la zona Tagaeri-Taromenane: Justicia occidental o tradicional”. En: *Revista Iconos* N° 17, Quito: FLACSO, p: 31-36.
- Charaudeau, Patrick. (2013) “El discurso de la información. La construcción del espejo social”. Barcelona: Gedisa.
- Chisaguano Silverio, (2006). “La población indígena en el Ecuador. Análisis de estadísticas socio-demográficas”. Quito: Instituto Nacional de Estadísticas y Censo INEC.
- Chóez-Ortega, Cristina (2014). “Causas de la discriminación racial en Latinoamérica: Reflexión teórica desde algunos conceptos sociales”. En: *Revista Tecnológica ESPOL –RTE*, Vol. 27, N° 2. Santa Elena: ESPOL, P: 105-121.
- Cieza de León, Pedro (2005). “Crónica del Perú”, Venezuela: Biblioteca Ayacucho.
- Clark, Kim (1999). “La medida de la diferencia: las imágenes indigenistas de los indios serranos en el Ecuador (1920 a 1940)”. En Emma Cervone y Fredy Rivera (edi). *Ecuador Racista. Imágenes e Identidades*. Quito: FLACSO.
- Classen, Constance (1993) “Mundos del sentido. Explorando los sentidos en la historia y en todas las culturas”. Londres / Nueva York: Routledge.
- Carillo, Germán (2016). “La primer reforma agraria en los trópicos del Ecuador, 1964-1970”. En: Rhon, Francisco & Pástor, Carlos (Edt.). *50 años de Reforma Agraria. Cuestiones pendientes y miradas alternativas*. Quito: Ediciones la Tierra.
- Carrillo, Ricardo, & Salgado, Samyr (2002). “Racismo y vida cotidiana en una ciudad de la sierra ecuatoriana”. Quito: Abya Yala.

Carrera, Manuel (1961). “El obraje novohispano”. En: Memora de la Academia Mexicana de la Historia No. 2, México: Academia Mexicana de Historia.

Clavero, Bartolomé (1994). “Derecho indígena y cultura constitucional en América”, México: Siglo XXI Editores.

----- (2002). “Genocidio y justicia. La destrucción de Las Indias, ayer y hoy”. Madrid: Marcial Pons.

Clavero, Bartolomé (2008). “Geografía jurídica de América Latina”. En: Pueblos indígenas entre constituciones mestizas. México, D.F.: Siglo XXI Editores.

Classen, Constance (1993) “Mundos del sentido. Explorando los sentidos en la historia y en todas las culturas”. Londres / Nueva York: Routledge.

Colmenares, Germán. (1992). “La hacienda en la Sierra Norte del Ecuador: fundamentos económicos y sociales de una diferenciación nacional (1800-1870)”. En: Procesos: Revista ecuatoriana de historia N°2. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar.

Comisión Económica para América Latina y el Caribe (2014). “Mujeres indígenas: nuevas protagonistas para nuevas políticas” Cepal. Disponible en: https://repositorio.cepal.org/bitstream/handle/11362/36779/S2014351_es.pdf;jsessionid=771BA738F3A50CC4CF8FA0350C59C0CF?sequence=1

_____ (2005). “Población indígena y afroecuatoriana en Ecuador: Diagnóstico sociodemográfico a partir del censo de 2001”. Santiago de Chile: Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL) & Banco Interamericano de Desarrollo.

_____ (2001). “El derecho de sobrevivencia: la lucha de los pueblos indígenas en América Latina contra el racismo y la discriminación”. Santiago de Chile: Reunión de Expertas sobre Racismo y Género.

CDDH Comisión por la Defensa de los Derechos Humanos (1996). “El Levantamiento Indígena y la Cuestión Nacional”. Quito. Ediciones Abya-Yala.

Comisión Interamericana de Derechos Humanos (2009). “Derechos de los pueblos indígenas y tribales sobre sus tierras ancestrales y recursos naturales”. Washington: OEA.

_____ (2013). “Pueblos indígenas en aislamiento voluntario y contacto inicial en las Américas: recomendaciones para el pleno respeto a sus derechos humanos”. Washington: OEA.

_____ (2014). Informe No. 96/14, Petición 422-06. Admisibilidad. Pueblos Indígenas en aislamiento Tagaeri y Taromenani. Ecuador.

Comisión Nacional de Derechos Humanos (2012). “La discriminación y el derecho a la no discriminación”. México DF: CNDH.

Congreso Mundial de la Naturaleza (2005). Recomendación No. 3.056 ‘Pueblos indígenas que viven en aislamiento voluntario y conservación de la naturaleza en la región amazónica y El Chaco’. Tailandia: UICN. Disponible en: http://cmsdata.iucn.org/downloads/wcc_res_rec_esp.pdf

Comisión Nacional de los Derechos Humanos (2002). “Justicia por Mano propia”. México: CNDH.

Consejo de comunicación (2020) Componente cualitativo al informe N° CRDPIC-CGDIC-DTMC-2020-005-INF correspondiente al monitoreo de contenidos interculturales en los medios de comunicación social. Quito.

Consejo de Indias (1962). Consulta del Consejo de las Indias sobre los servicios personales de los indios, 15 Aug. 1596. En: R. Konetzke (Ed.), Colección de documentos para la historia de la formación social de Hispanoamérica, 1493-1810. Vol. 2. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador – CONAIE (2006). Vulnerabilidad Social y Riesgo. Informe Derechos Humanos, Nacionalidades y Pueblos Indígenas en el Ecuador. Disponible en: http://www.derecho-ambiental.org/Derecho/Vulnerabilidad/Informe_CONAIE_Situacion_Derechos_Indigenas_Ecuador.html

CONAIE (1989). “Las nacionalidades indígenas en el Ecuador. Nuestro proceso organizativo”, Quito: CONAIE.

CONAIE (1999). “Las Nacionalidades Indígenas y sus derechos colectivos en la Constitución”, Quito: CONAIE.

CONAPRED (2011) “Escrito sin discriminación. Sugerencias para un periodismo sin etiquetas”. México: CONAPRED.

Consejo Nacional de Mujeres, CONAMU. (2006) “Yo siempre he sido Nela Martínez. Una autobiografía hablada”. Quito: CONAMU.

Conejo, Mario (2004). “Aspectos políticos y sociales del desarrollo comunitario”. En Gestión integral de cuencas y asentamientos humanos. Basado en las experiencias del primer encuentro intercultural: Imbakucha, 2002. Quito: Abya Yala págs. 57-64.

Cornejo Menacho, Diego. (1993). “Prólogo”. En Los indios y el Estado-País. Pluriculturalidad y multiétnicidad en el Ecuador: contribuciones al debate. Quito: Ediciones Abya-Yala, p: 9-19.

Cordero, Luis. Luna, Ariela. Vattuone, María (2010). “Salud de la mujer indígena: intervenciones para reducir la muerte materna”. Quito: Banco Interamericano de Desarrollo.

CORDICOM, CNII, CODEMPE, CNIG, CNADIS, CONGOPE., ET AL. (2016). “Comunicar sin discriminar”. Quito.

CORDICOM (2016). Guía Informativa Discriminación hacia el pueblo afroecuatoriano y su representación en los medios de comunicación. Quito: Cordicom.

_____ (2017a). Estudio multimodal de discursos y contenidos difundidos en medios de comunicación. Quito: Cordicom.

_____ (2017b). Guía Informativa Discriminación hacia las mujeres y su representación en los medios de comunicación. Quito: Cordicom.

Córdova, Amalia. (2011). “Estéticas enraizadas: aproximaciones al video indígena en América Latina”. *Comunicación y medios* (24), 81-107.

Cramusel, Chantal (1989). “Encomiendas, repartimientos y conquista en nueva Vizcaya”. En: *Trace N°15*, pp: 22-30.

Crespo, Juan; Vila, David (2014). “Saberes y conocimientos ancestrales, tradicionales y populares: el buen conocer y el diálogo de saberes”. Quito: Ministerio Coordinador del Conocimiento y Talento Humano; Secretaría Nacional de Educación Superior, Ciencia, Tecnología e Innovación; Instituto de Altos Estudios Nacionales del Ecuador.

Crespo, Hernan (1980). “Historia del Ecuador”, Barcelona: Editorial Salvat.

Crespo, Hernan & Holm, Olaf (1980). “Las culturas formativas”. En: Salvat, *Historia del Ecuador*, Barcelona: Salvat Editores.

Crespo, Santiago (2009). “Ruta Arqueológica Cañari Inca”. Cuenca: Facultad de Filosofía, Letras y Ciencias de la Educación. Universidad de Azuay.

Coéllar, Juan Carlos. (2018). Informe de la situación actual del proyecto “Creación de redes de medios comunitarios públicos y privados locales” y perspectivas futuras. Ecuador: Secretaría Nacional de Gestión de la Política. Subsecretaría de Pueblos y Nacionalidades.

Cornejo-Polar, Antonio (2010). “El discurso de la armonía imposible”. Disponible en: <http://www.biblioteca.org.ar/libros/1.pdf>

Coronel, Rosario (2009). “Los indios de Riobamba y la revolución de Quito, 1757-1814”. En: *Procesos Revista Ecuatoriana de Historia* N°30. Quito: UASB.

_____ (2011). Los indios y la revolución de Quito. En: *Revista Americana* Nro. 1. Enero. Pág. 26-41.

Costales, Alfredo (1995). “Lo indígena y lo negro”. Quito: Instituto Andino de Artes Populares (IAAP).
Costales, Alfredo; Peñaherrera, Piedad. (1964). “Historia Social del Ecuador Vol. 1”, Quito: Corporación Editora Nacional (CEN).



Cros, Edmond (2007). “El sujeto cultural colonial - La no-representabilidad del otro”. En línea: <https://www.sociocritique.fr/?El-sujeto-cultural-colonial-La-no-representabilidad-del-otro>

Cruz, Edwin (2012). Identidades indígenas y etnonacionalismo en los andes. Los casos de Bolivia y Ecuador. En: “REVISTA DE HISTÓRIA COMPARADA”, Rio de Janeiro, 6 – 2: 68-111, 2012

Cumes, Aura (2012). “Conversatorios sobre Mujeres y Género”. En Anuario Hojas de Warmi. Disponible en: <http://revistas.um.es/hojasdewarmi/article/viewFile/180291/151201>

Cunill, Caroline (2011). “El indio miserable: nacimiento de la teoría legal en la América colonial del siglo XVI”, en: Revista Cuadernos intercambio Vol 8, N° 9”, p: 229-248.

Cutimbo, María (2011). “Ecuador: hacia una democratización de la comunicación”. Quito: FLACSO.

Cruz, Edwin (2012). “Movimientos indígenas, identidad y nación en Bolivia y Ecuador”. Quito: Editorial Abya-Yala.

Dávalos, Pablo (2003). “Pachakutik-Sociedad Patriótica: Las razones de la ruptura”. Servicio Informativo Alai – Am Latina. Disponible en: <http://www.llacta.org/notic/030807a.htm>

Davies, Christie (1990). “Ethnic humor around the world”. Bloomington: Indiana University Press.

_____ (2003). “The mirth of nations”. New York: Taylor & Francis.

De la Tabla, Javier. (1982). “Obrajes y obrajeros del Quito colonial”. En: Anuario de estudios Americanos N° 39, Sevilla: Escuela de Estudios Hispanoamericanos (EEHA).

De la Torre, Carlos; Hollenstein, Patric (2010). “Los medios de comunicación y la población afroecuatoriana: 1996-2009”. Panamá: Proyecto Regional “Población afrodescendiente de América Latina”.

De la Torre, Carlos. (2008). “Protesta y democracia en Ecuador: la caída de Lucio Gutiérrez”. En: Luchas contrahegemónicas y cambios políticos recientes de América Latina. Buenos Aires. CLACSO.

_____ (2002) “Afroquiteños: ciudadanía y racismo”. Quito: Ediciones CAAP.

De Sousa Santos, Boaventura (1998). “La globalización del derecho. Los nuevos caminos de la regulación y la emancipación”. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

_____ (2012). “Cuando los excluidos tienen Derecho: Justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad” En: De Souza, Boaventura & Grijalva, Agustín (Eds.), “Justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad en Ecuador”, Quito: Universidad Andina Simón Bolívar.

_____ (2009). “Una Epistemología del Sur. La Reinención del conocimiento y la emancipación social”. México: Siglo XXI.

De los Heros, Susana (2016). "Humor étnico y discriminación en La paisana Jacinta". En: *Pragmática Sociocultural* N°4, Berlín: De Gruyter, p: 74-107.

Deler, Juan. (1983). "El manejo del espacio en el Ecuador. Etapas claves". Centro Ecuatoriano de Investigación Geográfica.

Delgado, María (2005). "Aproximación a experiencias de Comunicaciones en Pueblos Indígenas Latinoamericanos". Madrid: Instituto Universitario de Desarrollo y Cooperación, UCM.

Di Capua, Costanza (1994). "Valdivia figurines and puberty rituals: An hypothesis". En: *Andean Past* N° 4, Maine: University of Maine, p: 229-279.

Diaconu, Madalina (2010). "La experiencia de la alteridad olfativa". En: *Investigaciones Fenomenológicas*, vol 2, Madrid: Universidad Nacional de Educación a Distancia, p: 77-88.

Díaz-Polanco, Héctor (2005). "Elogio de la diversidad: globalización, multiculturalismo y etnofagia". Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.

Doyle, María, (2013) "Comunicación Masiva y Pueblos Indígenas en los años 50, 60 y 70". En: *Los medios masivos de comunicación en las luchas de los pueblos indígenas. Abordajes desde los estudios sobre comunicación en América Latina (Tesis)*, Córdoba: Centro de Estudios Avanzados, Universidad Nacional de Córdoba.

_____ (2013). "Los medios masivos de comunicación en las luchas de los pueblos indígenas. Abordajes desde los estudios sobre comunicación en América Latina". En: *Revista Estudios* No 30, Córdoba: Universidad Nacional de Córdoba.

_____ (2015). "Debates y demandas indígenas sobre derechos a la comunicación en América Latina". En: *Temas Antropológicos*, vol. 37, número 2, abril-septiembre, Córdoba: Universidad Autónoma de Yucatán.

Driessen, Henk (1999). "Humor, risa y trabajo de campo: apuntes desde la antropología". En: Bremer, Jan & Roodenburg, Herman (Coord.) *Una historia cultural del humor: desde la antigüedad hasta nuestros días*, Madrid: Sequitur, p: 227-246.

Dussán de Reichel, Alicia (1992). (1992a) "Algunas gentes del Nuevo Mundo". En: *Un mundo jamás imaginado 1942-1992*. Bogotá: Editorial Santillana.

Dussel, Enrique. (2004). "Transmodernidad e interculturalidad: interpretación desde la filosofía de la liberación". En: Forner-Betancourt, Raúl (ed.), *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*. Madrid: Editorial Trotta.

_____ (2005). "Europa, modernidad y eurocentrismo". En: Edgardo Lander (comp.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO.

_____ (2008). 1492 El encubrimiento del Otro: Hacia el origen del Mito de la modernidad. La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia.

Dubin, Mariano (2010). “El indio, la antropofagia y el Manifiesto Antropófago de Oswald de Andrade”. En: *Espéculo: Revista de Estudios Literarios*, N° 44, Vol. 3.

Echeverría, José (1995). “La cerámica como indicador cronológico en el área septentrional Andina Norte”. En: *Área Septentrional Andina Norte: Arqueología y Etnohistoria*. Quito: Abya-Yala & Banco Central del Ecuador, p: 253-316.

Eco, Humberto (1992). “Los límites de la interpretación”. Barcelona: Editorial Lumen.

Endara, Lourdes (1999). “Ciudadanos vs. Caníbales: la construcción de la identidad mestiza”. En Emma Cervone y Fredy Rivera (edi). *Ecuador Racista. Imágenes e Identidades*. Quito: FLACSO.

_____ (1998). “El marciano de la esquina. Imagen del indio en la prensa ecuatoriana durante el levantamiento 1990”. Quito: Abya Yala.

Escobar Antonio, (2014). “Instituciones y trabajo indígena en la América española”, en: “*Revista Mundos do Trabalho* Vol. 6 N°12”, pp: 27-53, Brasil.

Esterman, Josef (2013). “Ecosofía andina: Un paradigma alternativo de convivencia cósmica y de Vivir Bien”. Buenos Aires: Programa Internacional de Investigación en Filosofía Intercultural de la Liberación, FAIA.

Espinosa, Manuel (1998). “Quito según los extranjeros. La ciudad, su paisaje, gente y costumbres, observadas por los visitantes extranjeros Siglos XVI – XX”. Quito: Centro de Estudios Felipe Guamán Poma.

_____. (2001). “Adscripciones socio-raciales y mutaciones étnico-culturales en Quito durante la primera mitad del S. XX: longos, cholos, chagras, chullas y gente decente”. Tesis de maestría, Universidad Andina Simón Bolívar.

_____. (2012). *El cholero y la gente decente: Estrategias de blanqueamiento y mestizaje en Quito Primera mitad del siglo XX*. Quito: Instituto Metropolitano de Patrimonio.

Evereraert, Nicole (2003). “El guión de Bin Laden. Análisis semiótico de un dibujo en la prensa”. En: *Utopía y praxis latinoamericana*, Zulia: Universidad de Zulia, p: 87-100.

Eliade, Mircea (1981). *Lo sagrado y lo profano*. Guadarrama: Editorial Guadarrama.

Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (2007). *Los pueblos indígenas del Ecuador: derechos y bienestar Informe alternativo sobre el cumplimiento del Convenio 169 de la OIT*. Quito: Flacso.

Fanon, Franz. (1956). “Racism and culture”. En *Presence Africaine*, N° 65.

Falconí, Gerardo (1966). “Coronación y tragedia de Fernando Daquilema el Capac Apu de Cacha”. En: Revista del Núcleo del Chimborazo de la Casa de la Cultura N° 12, Riobamba: Editora Espinoza, p: 18-29.

Federación Ecuatoriana de indios, FEI (1945). “FEI Estatutos” Quito: FEI

Freidenberg, Flavia (2004). “Fracturas sociales y sistemas de partidos en Ecuador: la traducción política de un cleavage étnico”. En: Ed. Marti i Puig, Salvador & Sanahuaja, Jose Antonio. Etnicidad, Autonomía y Gobernabilidad en América Latina. Salamanca. Ediciones Universidad de Salamanca.

Fernández, Ana. (2011). “Violencia y discriminación psicosocial y lingüística”. En: Revista Espacio Abierto, Vol 20, N° 3, P: 409 – 426.

Fernández, Anna (2011) “Prejuicios y Estereotipos. Refranes, chistes y acertijos, reproductores y transgresores” en: Revista de Antropología Experimental N°11, Jaen: Universidad de Jaen.

Fernández, Josefina (2018). “Seguridad y poder mediático: La protesta social y la construcción del enemigo”. Lima: Universidad San Martín de Porres.

Fernández Noelia, (2005). “La esclavitud indígena en tierra firme”, en: Escudero Antonio (coord.) Estudios sobre América: Siglos XVI-XX, Sevilla: Asociación Española de Americanistas.

Figuerola, José (1996). “Comunidades indígenas: artefactos de construcción de la identidad étnica en los conflictos políticos del Ecuador contemporáneo”. En: Revista Colombiana de Antropología, Vol. XXXIII, p: 185-219.

Fisher, John (1971). “La rebelión de Tupac Amaru y el programa de la reforma imperial de Carlos III” en: Anuario de Estudios Americanos Vol. XXVIII, Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, p: 405-421.

Flores Blanca, (2012). “La época colonial en la Real Audiencia de Quito, y sus incidencias en los levantamientos indígenas”, UCE, Quito.

Flores, Germán (Comp.) (2007). “Políticas Públicas para Pueblos Indígenas en el Ecuador del Siglo XXI Memorias del Seminario Nacional”. Quito: Fundación Konrad Adenauer.

Fondo de Salvamento, FONSAL. (1996). “San Roque. Memoria histórica y cultural”. Quito: Municipio del Distrito Metropolitano de Quito (MDMQ).

Fontaine, Guillaume (2002). “Crisis de gobernabilidad y dolarización en el Ecuador. Una mirada retrospectiva al golpe de Estado de 21 de enero de 2000”. En: Documentos del Instituto Internacional de Gobernabilidad, No 97. Barcelona.

Foucault, Michel. (1976). “Historia de la sexualidad. 1: La voluntad de saber”. Madrid: Siglo XXI.

_____. (1998). “Un Dialogo Sobre el Poder”. Madrid: Editorial Alianza Materiales.

- Freud, Sigmund (1963). "Jokes and their relation to the unconscious". New York: Norton.
- Fuentealba, Gerardo (1990). "La sociedad indígena en las primeras épocas de la República". En: Nueva Historia del Ecuador, Vol. 8, Quito: Corporación Editora Nacional.
- Gavilanes, Raúl (1984) Erpe – Riobamba. En: Primer festival de radio educativa: consideraciones y experiencias. Quito: Centro de Internacional de Estudios Superiores de Comunicación para América Latina (CIESPAL).
- Garcés, Víctor (1957). "Indigenismo". Quito: Casa de la Cultura Ecuatoriana.
- Garcés, Enrique (1961). "Daquilema Rex. Biografía de un dolor indio". Quito: Editorial Casa de la Cultura Ecuatoriana.
- Garcés, Alicia (2010). "Participación Política y Liderazgo de las Mujeres Indígenas en América Latina. Estudio de caso: Ecuador". México: Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD).
- Geerts, Andrés; Oeyen, Víctor (2001). "La radio popular frente al nuevo siglo: estudio de vigencia e incidencia". Quito: Asociación Latinoamericana de Educación Radiofónica (ALER).
- Gerbi, Antonello (1960). "La disputa del nuevo mundo", México: Fondo de Cultura Económica.
- Gehrke, Mirjam; Lizarazo, Nelsy; Noboa, Patricia; Olmos, David; Pieper, Oliver (2016). "Panorama de los medios en Ecuador. Sistema informativo y actores implicados". Berlín: Deutsche Welle.
- Goetschel, Ana (1999). "Mujeres e imaginarios: Quito en los inicios de la modernidad". Quito: Abya Yala
- Goffman, Erving. (2006). "Estigma. La identidad deteriorada". Buenos Aires: Amorrortu.
- Gómez, Paco (2017). Indios, Negros y Otros indeseables. Editorial Abya Yala. Quito.
- Gómez, Guillermo (2017a) La resistencia indígena: memoria contra el olvido. Centro de Investigación y de Estudios Latinoamericanos y Caribeños. Managua.
- Gonzales, Eva (2009). "Nuevas fórmulas, nuevos medios: la comunicación de los pueblos indígenas andinos". Ponencia del I Congreso Internacional Latina de Comunicación Social, Tenerife: Universidad de Laguna.
- Gonzales Suárez, Federico (1970). "Historia General de la República del Ecuador". Casa de la Cultura Ecuatoriana (CCE), Quito.
- Goncharov Valerian, (1979). "Daquilema, el gran Daquilema". En: Ecuador: Tierra y Hombres, Guayaquil: CCE Núcleo Guayas.

Gordillo, Inmaculada (2009). “La hipertelevisión: géneros y formatos”. Quito: Editorial “Quipus”; CI-ESPAL.

Grijalva, Agustín, edit. (1994). “Datos básicos de la realidad nacional”. Quito: Corporación Editora Nacional.

Grijalva, Agustín (2012). “Conclusiones de todos los estudios: experiencias diversas y convergentes de la justicia indígena en Ecuador”. En: Boaventura de Sousa Sanyos y Grijalva Agustín (Ed). Justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad en Ecuador. Quito: Fundación Rosa Luxemburg/Ab-yaYala

Guamán, Oswaldo (2015). “Orígenes e historia del arte precolombino en Ecuador”, Machala: Universidad Técnica de Machala (UTMACH).

Guayasamín, Mateo (2015). “La representación del indígena en la Historia del Reino de Quito”, Quito: UASB (Tesis).

Guerrero, Andrés (1977) “Los obrajes en la Real Audiencia de Quito en el siglo XVII y su relación con el estado colonial”. En: Revista Ciencias Sociales. Escuela de Sociología y Ciencias Políticas de la Universidad Central del Ecuador. Quito: UCE.

_____ (1983). “Hacienda, capital y lucha de clases andina: Disolución de la hacienda serrana y lucha política en los años 1960-64”, Quito: Editorial El Conejo.

_____ (1991). “La semántica de dominación: El concertaje de indios”. Quito: Ediciones Libri Mundi

_____ (1993). “La Desintegración de la Administración Étnica en el Ecuador”. En José Almeida (coord.). Sismo Étnico en el Ecuador. CEDIME-Ediciones Quito: Abya Yala.

_____ (1993). “De sujetos indios a ciudadanos-étnicos: de la manifestación de 1961 al levantamiento indígena de 1990”. En: Democracia, etnicidad y violencia política en los países andinos, Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos & Instituto de Estudios Peruanos, p: 83-101.

_____ (1994). “Una imagen Ventrilocua: El discurso liberal de la “desgraciada raza indígenas” a fines del siglo XIX”. En Blanca Muratorio (Ed). Imágenes e imagineros. Representaciones de los indígenas ecuatorianos, siglos XIX y XX. Quito: FLACSO.

_____ (1995). “El levantamiento indígena nacional de 1994: Discurso y representación política (Ecuador). En: Problemes d’ Amerique Latine, París: Editions ESKA, p: 123-151.

_____ (1998). Ciudadanía, frontera étnica y compulsión binaria. En: Revista ICONOS N°4, Quito: FLACSO.

_____ (2001). “Los linchamientos en las comunidades indígenas: ¿La política perversa de una modernidad marginal?”. En: Ecuador Debate, Quito: Centro Andino de Acción Popular, p: 197-226.

_____. (2010). “Administración de poblaciones, ventriloquia y transescritura”, Quito: FLACSO – Instituto de Estudios Peruano.

Guerrero, Xavier (2013). “Radio documental de la mitificación de la justicia indígena en los medios de comunicación: El caso Orlando Quishpe en El Comercio y Últimas Noticias”. Quito: Universidad Central del Ecuador (Tesis).

Guerrero, Patricio (2013). “Colonialidad del saber e insurgencia de las sabidurías otras: Corazonar las epistemologías hegemónicas, como respuesta de insurgencia (de) colonial. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar (Tesis Doctoral).

Gutiérrez, Daniel (2004). “La textura de lo social”. En: Revista Mexicana de Sociología, Año 66 N°2, México: Instituto de Investigaciones Sociales.

Hall, Edward & Hall, Mildred (2010). “Los sonidos del silencio”. En: Lecturas de Antropología social y cultural. La cultura y las culturas, Madrid: Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED).

Hall, Stuart. (1980). “Encoding/Decoding”. En: Hall, Stuart y otros (eds). Culture, media, lenguaje, Londres: Hutichinson.

_____. (1992). “Occidente y el resto: discurso y poder”. En: Hall y Gieben (eds), Formations of modernity, Londres: Polity Press

_____. (1997). “El trabajo de la representación”. En: Stuart Hall (ed.), Representation: Cultural Representations and Signifying Practices. London, Sage Publications, p: 13-74.

_____. (2013). “Sin Garantías: Trayectorias y problemáticas en Estudios Culturales”. Quito: UASB.

Herrera, Margarita (2002) “La Encomienda y sus repercusiones”. En: Cuadernos del instituto de investigaciones jurídicas, No.1, México: Universidad Autónoma de México.

Hernández, Isabel; Calcagno, Silvia (2003). “Los pueblos indígenas y la sociedad de la información en América Latina”. Santiago de Chile: CELADE/CEPAL.

Hernández, Isabel. Calcagno, Silvia (2013). Los pueblos indígenas y la sociedad de la información En américa latina y el caribe: un marco para la acción. Comisión Económica para América Latina. Instituto para la Conectividad de las Américas. México D.F.

Hernández Mangones, Gustavo (2006). “Diccionario de Economía”, Bogotá: Universidad Cooperativa de Colombia.

Herrán, Javier (2015). “Modelo de integración conocimiento-acción a través del Proyecto de Comunicación para el Desarrollo: 25 años de experiencia en comunidades indígenas andinas en Ecuador”. Madrid: Universidad Politécnica de Madrid (Tesis Doctoral).

Hernández, Virgilio (2001). “Un murmullo que se convirtió en esperanza: algunas reflexiones sobre el levantamiento de las bases indígenas y campesinas”. En: Lucas, Kintto & Cucurella Leonela (Comps.). Nada solo para los indios El levantamiento indígena de 2001: análisis, crónicas y documentos. Quito: Abya Yala.

Hernecker, Marta (2013). “Ecuador: El movimiento indígena irrumpe quebrando esquemas”. Quito: Abya Yala.

Hinojosa, Fernando; Salas, Wilson; & Zurita, Patricia (1993). “La descentralización administrativa, en el contexto de la división político-administrativa del Ecuador”. Quito: Instituto de Altos Estudios Nacionales.

Honour, Hugh (1976). “The New Golden Land. European Images of America”, London: Allen Lane.

Honores, Renzo (2003). “La asistencia jurídica privada a los señores indígenas ante la Real Audiencia de Lima, 1552-1570”, en: <http://lasa.international.pitt.edu/Lasa2003/HonoresRenzo.pdf>

Hormaeche, Lisandro (2010) “El sistema de la encomienda como aparato de control de la mano de obra indígena y de aculturación en el espacio Hispanoamericano (Siglos XVI y XVII)”. En: Cátedras Bolivarianas, Universidad Popular Madres de Plaza de Mayo. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.

Hobsbawm, Eric (1998). “Sobre la historia”. (Trad. J. Beltran y J. Ruiz) Barcelona: Crítica - Grijalbo Mondadori. (Original en inglés, 1997).

Hobsbawm, Eric (2001). “Inventando tradiciones”, en Historia Social, núm. 40, Fundación del Instituto de Historia Social, Madrid, pp. 203-214.

Holm, Olaf & Crespo, Hernan (1980). “Historia del Ecuador. Período de Integración”. Quito: Salvat Editores.

Hulme, Peter (1986). “Colonial Encounters: Europe and the Native Caribbean, 1492-1797”. London: Methuen.

Huertas, Beatriz (2002). “Los pueblos indígenas en aislamiento: su lucha por la sobrevivencia y la diversidad”. Lima: Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas.

Ibarra, Hernán & Novillo, Victoria (2010). “La radio en Quito (1935 – 1960)”. Quito: Museo de la Ciudad.

Ibarra, Hernán. (1988). “Concertaje, Jornaleo y Haciendas 1850-1920”. En: “Población, migración y empleo en el Ecuador”. Instituto Latinoamericano de Investigaciones Sociales (ILDIS), P: 105-146. Quito: ILDIS.

_____. (1993). “Nos encontramos amenazados por toditita la indiada. El levantamiento de Daquilema Chimborazo 1871”, Quito, Centro de Estudios y Difusión Social (CEDIS).

_____. (1999). Intelectuales indígenas, neoindigenismo e indianismo en el Ecuador (Tema central). Revis,ta Ecuador Debate. Etnicidades e identificaciones. No. 48, Quito: CAAP pp. 71-94

_____. (2003). La identidad devaluada de los Modern Indians. En Simón Pachano (edi) Antología Ciudadanía e identidad. FLACSO: Quito.

_____. (2010). “Conflictos rurales, violencia y opinión pública en los años cincuenta”. En Transiciones y rupturas: El Ecuador en la segunda mitad del siglo XX. Felipe Burbano de Lara (Comp.) Quito: Flasco Andes.

_____. (2013). “Anotaciones sobre las diferencias étnicas y el mestizaje en Ecuador y Perú (1950-1970)”. En: Ecuador Debate N°88, Quito: Centro Andino de Acción Popular.

Instituto de Derechos Humanos (2006). “Pueblos Indígenas y Derechos Humanos”. Bilbao: Universidad de Deusto.

Instituto Nacional de Estadísticas y Censo, INEC, (2011). “Las cifras del pueblo indígena. Una mirada desde el Censo de Población y Vivienda 2010”, Quito: Instituto Nacional de Estadísticas y Censo INEC.

_____, (2008) “Análisis de Estadísticas Sociodemográficas: Las Mujeres Indígenas del Ecuador: Condiciones de Educación y Uso de la Lengua en el Acceso al Empleo”, Quito: INEC.

Instituto Científico de Culturas Indígenas (1999). “Medios de comunicación y movimiento indígena”. Boletín ICCI, Año 1, N° 7, Quito: ICCI.

Kowi, Inkari (2020). Plurinacionalidad e interculturalidad: visiones más allá de la intervención del Estado. Ponencia de la Jornada Virtual Plurinacionalidad e interculturalidad en los medios de comunicación. Quito: Consejo de Comunicación.

Jaramillo, Pio (2014). “El indio Ecuatoriano”. Ministerio de educación. Quito.

Jardim, Celi (2012). “Identidad, Subalternidad y Colonialidad: un aporte a los nuevos movimientos de resistencia en el Sur Global”, En: Revista Debate en Teoría Social.

Jerez, Francisco de (1891) Verdadera Relación de la Conquista del Perú [1534]. Colección de Libros que tratan de América, raros y curiosos. Tomo 1. Madrid: s/e.

Jiménez, José (2013). “Reflexiones epistemológicas sobre el humor”. Revista Eikasía N°82, Oviedo: Eikasía Ediciones, p: 189-195.

Jordan, Fausto (2003). “Reforma agraria en el Ecuador”. En: Proceso agrario en Bolivia y América Latina. La Paz. CIDES-UMSA, Posgrado en Ciencias del Desarrollo PLURAL editores

Kahle, Gunter. (1979). “La encomienda como institución militar en la América hispánica colonial”. En: “Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura N° 9”, Bogotá: Universidad Nacional de Colombia (UNC) p: 5-16.

Kaltmeier, Olaf (2007). “¿Politización de lo étnico y/o etnización de lo político? El campo político en el Ecuador de los años noventa”. En: Buschges, Christian & Bustos Guillermo (Comp). Etnicidad y poder en los países andinos. Quito: Corporación Editora Nacional

----- (2009). “Refundar el país: Contextos sociales, culturas políticas y los movimientos indígenas en América del Sur”. En: Mittag, Jürgen, ¿El pueblo unido? Los movimientos sociales y la protesta política en la historia de América Latina, Münster: Westfälisches Dampfboot, p: 339-363.

Keeding, Ekkart (2005). “Surge la nación. La ilustración en la Audiencia de Quito, 1725-1812”, Quito: Banco Central del Ecuador.

Kennedy, Alexandra; Fauria, Carme. (1987). “Obrajes en la Audiencia de Quito. Un caso de estudio: Tilipulo”. En: Boletín de Americanistas N°37, Barcelona: Universitat de Barcelona. P: 143-202.

Kersfeld Daniel, (2016). “Fernando Daquilema y la olvidada revuelta indígena de 1871”. En: Pacarina del Sur. Revista de Pensamiento Crítico Latinoamericano N°26, México: Semilla Rubí.

Klauer, Alfonso. (2000) “Tahuantinsuyo: El cóndor herido de muerte”. Segunda edición corregida y aumentada. Lima.

Kingman, Eduardo (2006). “La ciudad y los otros Quito 1860-1940. Higienismo, ornato y policía”. Quito: FLACSO.

Kowii, Ariruma (2014). “El Sumak Kawsay”. En: Hidalgo, Luís; Guillén, Alejandro & Deleg Nancy (Comp.). Antología del pensamiento indigenista ecuatoriano sobre Sumak Kawsay, Cuenca: Fiucuhu.

Kuipers, Giseline (2008). “The Muhammad cartoon controversy and the globalization of humor”. Convergence: The International Journal of Research Into New Media Technologies.

Laclau, Ernesto (2014). “The rhetorical foundation of society”. Londres: Verso Ed.

Landa, Ladislao (2008). “El Inkarrí en Pacapauza”. En: Revista de Antropología, 6, pp. 185-198.



Landaburu, Jon (1996). “Oralidad y escritura en las sociedades indígenas”. Ponencia presentada en el 2º Congreso latinoamericano de Educación bilingüe intercultural acontecido en Santa Cruz de la Sierra, Bolivia.

Landázuri, Andrés (2013). “La identidad transfigurada: las prácticas barrocas de ocultamiento en el discurso ilustrado de Eugenio Espejo”. En: Kipus, Revista Andina de Letras, No 33. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar.

Lanza, Edison (2019). “Protesta y Derechos Humanos. Estándares sobre los derechos involucrados en la protesta social y las obligaciones que deben guiar la respuesta estatal”. OEA, CIDH, RELE.

Lalander, Rickard (2009). “Dilema intercultural y lucha indígena en Otavalo, Ecuador”. En: ANALES N.E, N° 12, p: 107-134.

Lara, Gerardo (2012). “El discurso anti-supersticioso y contra la adivinación indígena en Hispanoamérica colonial, siglos XVI-XVII”, en: “Revista Nuevo Mundo, Mundos Nuevos”.

Lara, Jorge (1980). “La resistencia del reino de Quito contra la expansión incaica”, en: Salvat, “Historia del Ecuador”, Barcelona: Salvat Editores.

Larrea, Carlos (Comp.) (2007). “Pueblos indígenas, desarrollo humano y discriminación en el Ecuador”. Quito: Abya-Yala.

Lathrap, Donald; Marcos, Jorge & Zeidler, James (1977) “Real Alto, an Ancient Ceremonial Center”, en: Archaeology 30 Vol. 1, p: 2-13.

Lavallé, Bernard (1990). “Del Indio al Criollo: evolución y transformación de una imagen colonial”. En: CSIC (ed), “La imagen del Indio en la Europa moderna”, Sevilla: Publicaciones de la Escuela de Estudios Hispano-Americanos de Sevilla.

Lefebvre, Henry (1983) “La presencia y la ausencia. Contribución a la teoría de las representaciones”. México: Fondo de Cultura Económica.

Leiva, Juan; Márquez, Mariángela (2012). La comunicación intercultural: una herramienta de inclusión en los contextos educativos de diversidad cultural. En: Revista de Pedagogía, vol. 33, núm. 93, julio-diciembre, pág. 71-93. Universidad Central de Venezuela, Caracas. Disponible en: <https://www.redalyc.org/pdf/659/65930104006.pdf>

Lema, Doris (2012). “La radio en los procesos migratorios, el Grupo Radial Delgado”. Quito: Universidad Politécnica Salesiana (UPS).

Lema, Segundo (1997). Gramática Quichua. Quito: Abya Yala.

León, Christian. (2010). “Visualidad, medios y colonialidad. Hacia una crítica decolonial de los Estudios Visuales”. Quito: La Tronkal.

León, Mario (2002). "Etnicidad y exclusión en el Ecuador: una mirada a partir del Censo de Población de 2001". En Revista ICONOS, No. 17, septiembre de 2002. Quito: FLACSO.

León, Mauricio (2002). "Etnicidad y exclusión en el Ecuador: una mirada a partir del Censo de Población de 2001". En: Revista Íconos. Quito: FLACSO.

Lewin, Boleslao (1957). "La rebelión de Tupac Amaru y los orígenes de la emancipación americana". Buenos Aires: Librería Hachette S.A.

Ley Orgánica de Comunicación, (2013).

Lienhard, Martin (1992) "La voz y su huella", Lima: Editorial Horizonte.

Lizarazo, Nelsy & Vizcarra, Walker (2014). Manual para Comunicadores y comunicadoras. Quito: ALER.

Llasag, Raúl (2010). "Avances, límites y retos de la administración de justicia indígena en el Ecuador, año 2010: Caso La Cocha". Quito: Universidad Andina Simón Bolívar.

López, Ana Karina. (1993). "La demanda indigna de la pluriculturalidad y multiétnicidad: el tratamiento de la prensa". En: Los indios y el Estado-país. Pluriculturalidad y multiétnicidad en el Ecuador: contribuciones al debate, Quito: Ediciones Abya-Yala, p: 21-60.

López Leoncio, (1986). "Etnogénesis y rebeldía andina. La sublevación de Fernando Daquilema en la provincia de Chimborazo en 1871". En: Boletín de Americanistas N° 36, Barcelona: Universidad de Barcelona.

López-Beltrán, Carlos. (2008) "Sangre y temperamento: Pureza y mestizajes en las sociedades de castas americanas". En: Gorbach, Frida & López, Carlos (Ed.). Saberes locales; Ensayos sobre historia de la ciencia en América Latina, Zamora: El Colegio de Michoacán, 289-331.

López, Mariana (2007). "Participación de la mujer indígena: formación de capacidad para adopción de decisiones mediante tecnologías de la información y de las comunicaciones en América Latina". Quito: Secretaría del Foro Permanente para las Cuestiones Indígenas de las Naciones Unidas.

Lozano, Alfredo (1991). "Quito, ciudad milenaria forma y símbolo", Quito: Abya Yala.

Loscertales, Felicidad, & Núñez, Trinidad (2009). "La imagen de las mujeres en la era de la comunicación". En: I/C- Revista Científica de Información y Comunicación, Sevilla: Universidad de Sevilla, p: 427-462.

Lynch, Thomas & Pollock, Susan, (1981). "La arqueología de la cueva negra de Chobshi", Guayaquil: Museo del Banco Central del Ecuador.

Lucas, Kintto (2001). “Levantamiento indígena: de la identidad social a la identidad política”. En: Lucas, Kintto & Cucurella Leonela (Comps.). Nada solo para los indios El levantamiento indígena de 2001: análisis, crónicas y documentos. Quito: Abya Yala.

Llasag, Raúl (2009). “La jurisdicción indígena en el contexto de los principios de la plurinacionalidad e interculturalidad”. En: Andrade, Santiago (2009). La Nueva Constitución del Ecuador, Estado, derechos e instituciones. Quito: Corporación Editora Nacional, p 125-147.

_____ (2010). “Avances, límites y retos de la administración de justicia indígena en el Ecuador, año 2010: Caso La Cocha”. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar.

Llasag, Milton (2010). Justicia indígena: caso La Cocha. Tesis de maestría, FLACSO-Ecuador.

Macas, Luis (1993). “Tenemos alma desde 1637”. En: Cornejo, Diego (Comp.). Los indios y el estado-país: Pluriculturalidad y multiétnicidad en el Ecuador: contribuciones al debate. Quito: Abya Yala.

_____ (2010). (2010). “Sumak Kawsay: La vida en plenitud”. En: América Latina en movimiento N° 452, Quito: Artes Gráficas SILVA, p: 14-16.

Macaroff, Anahí. (2012). “Historia de la Radio en Quito (1935 -1960)”. Quito: FLACSO.

Maldonado Luís, (2006). “Pueblos y nacionalidades indígenas del Ecuador: De la reivindicación al protagonismo político”, En: Karp Eliane (coord.) “Los pueblos indígenas en la agenda democrática: estudios de caso de Bolivia, Ecuador, México y Perú”, CAF (Corporación Andina de Fomento), Bolivia.

Maldonado, Luis. Jijón, Víctor Hugo (2011). “Participación política y ejercicio de derechos en los pueblos indígenas del Ecuador”. En Cárdenas et al., Participación política indígena y políticas públicas para pueblos indígenas en América Latina. La Paz: Konrad Adenauer Stiftung e.V. Disponible en: <https://centroderecursos.cultura.pe/sites/default/files/rb/pdf/partndigena.pdf>

Malo, Claudio (2011). Cultura e interculturalidad. En: Salgado, Judith (Comp.). Justicia Indígena. Aportes para un debate. Universidad Andina Simón Bolívar. Quito. UASB.

Maestre, Alonso (2004). “Todas las gentes del mundo son hombres” El gran debate entre Fray Bartolomé de las Casas (1474-1566) y Juan Ginés de Sepúlveda (1490-1573)”. Anales del Seminario de Historia de la Filosofía. Universidad Complutense de Madrid. Madrid.

Magallanes, Claudia; Parra, Daniela; Atala, Alfredo; Flores, Teresa (2013). “Memoria e imaginarios en el discurso mediático indígena: Producciones radiofónicas de Oaxaca”. En: Revista de Estudios Anti Utilitarista De Poscoloniales Vol. 03, Número 02, julio –diciembre. Brasil.

Magrini, Ana (2015). “La efervescencia de la protesta social de luchas, demandas, narrativas y estéticas populares”. En: : Magrini Ana; Rincón Omar & Rabinovich Eleonora (Edit) (2011). Vamos a portarnos mal. Protesta social y libertad de expresión en América Latina”. Bogotá: Centro de Competencia en Comunicación para América Latina Friedrich Ebert Stiftung.

Maldonado, Luis. (2006) “Las nacionalidades y pueblos del Ecuador. Rasgos de su proceso histórico y organizativo”. En: Karp, Eliane; Ortega, Ricardo; Maldonado, Luis; Paredes, Beatriz. Los pueblos indígenas en la agenda democrática: estudios de caso de Bolivia, Ecuador, México y Perú. La Paz: Corporación Andina de Fomento.

Maldonado, Nelson (2007) “Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto” en Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (comps.). El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá, Universidad Javeriana-Instituto Pensar, Universidad Centraliesco, Siglo del Hombre Editores.

Mata, María Cristina. (1999). “Radio: Memorias de la Recepción. Aproximaciones a la identidad de los sectores populares”. En Sunkel, Guillermo. (Coord). Consumo cultural en América Latina. Bogotá: Convenio Andrés Bello. (II semestre de 1995) p: 90 -101.

Margulis, Mario. (1999). “La racialización de las relaciones de clase”, En Margulis, Urresti y Marcelo Urresti. La segregación negada, Buenos Aires: Editorial Biblos.

Márques, Lourdes (2012). “Vida urbana y salud en la Mesoamérica prehispánica”. En: Boletín de Antropología Universidad de Antioquia, vol. 26, núm. 43, enero-diciembre. Medellín: Universidad de Antioquia.

Martin, Alexander; Lara, Catherine (2010) “La trayectoria del desarrollo precolombino en el sur de Manabí”. En: Antropología, Cuadernos de investigación. Versión en línea: <https://revistas.arqueo-ecuatoriana.ec/es/cuadernos-de-investigacion/cuadernos-de-investigacion-8/208-la-trayectoria-del-desarrollo-social-precolombino-en-el-sur-de-manabi>

Martínez, Carmen (2008). “Una ciudad perdida en la Amazonia: Logroño de los Caballeros”, Editorial Complutense, Madrid.

Martínez, Angel (1998). “Antropoligía versus psiquiatría: el síntoma y sus interpretaciones”. En: Revista de la Asociación Española de Neuropsiquiatría. Vol. 18, No. 68, Madrid: Asociación Española de Neuropsiquiatría, p: 645-659.

Marzal, Manuel (1998). “Historia de la Antropología”. Quito: Abya Yala.

May Mitchel, Alice (1993). “Voices in the Andes. The Churches use of radio in Ecuador”. University of Edinburgh. Edinburg.

Martin, Rod (2007). “The psychology of humor: An integrative approach”. California: Elsevier Academic Press.

Maestre, Alonso (2004). “Todas las gentes del mundo son hombres” El gran debate entre Fray Bartolomé de las Casas (1474-1566) y Juan Ginés de Sepúlveda (1490-1573)”. Anales del Seminario de Historia de la Filosofía. Universidad Complutense de Madrid. Madrid.

Melish, Tara (2003). “La protección de los Derechos Económicos, Sociales y Culturales en el Sistema Interamericano de Derechos Humanos”. Yale: Orville H. Schell, Jr. Center for International Human Rights.

Meggers, Betty; Estrada, Emilio & Evans, Clifford (1965). “El formativo temprano de la costa del Ecuador: Las fases Valdivia y Machalilla”, Maryland: Smithsonian Institution.

_____ (1957). “La Cultura Valdivia”, Guayaquil: Museo Víctor Emilio Estrada.

Menéndez, Miguel (2009). “El trato al indio y las Leyes Nuevas: una aproximación a un debate del siglo XVI”. En: Revista Tiempo y Sociedad. Revista de Historia y humanidades. Logroño: Universidad de la Rioja.

Meyers, Albert (1998). “Los Incas en el Ecuador: análisis de los restos materiales”. En: Colección Pendones 6. Quito: Banco Central del Ecuador.

Meyer, Jhon (1999). “Humor as a double edged sword: Four functions of humor in communication”. En: Communication Theory Vol. 10, Oxford: Oxford University Press, p: 310-331

Meza, Gernit. (2009). “Comunidad y Sentido de Comunidad”. Chile: Universidad de Chile.

Mideros, Andrés (2017) “Planificamos para toda una vida”. En: Plan Nacional de Desarrollo 2017 – 2021 Toda Una Vida, Quito: SEMPLADES.

Mignolo, Walter (2005). “The Idea of Latin America”. Blackwell Publishing. Oxford.

_____. (2003). “Historias locales, diseños globales”. Madrid: Ediciones Akal.

Minchom Martín, (1994). “The People of Quito, 1690-1810: change and unrest in the underclass” Boulder: Westview press.

Ministerio de Cultura de Perú (2014) “Comunicación que no discrimina. Guía para Comunicadores”. Lima: Ministerio de Cultura.

Ministerio de Educación del Ecuador (2009). “Kichwa. Yachakukkunapa Shimiyuk Kamu”. Quito: Ministerio de Educación del Ecuador.

Ministerio de Inclusión Económica y Social, MIES (2014). “Igualdad, diversidad y discriminación en los medios de comunicación”. Quito: Consejos de transición hacia los consejos de igualdad.

Ministerio de Previsión Social (1937). “Decreto Supremo N° 24 de 10 de febrero de 1937”. Quito: Registro Oficial.

Miño, Manuel (1984). “La economía de la Real Audiencia de Quito (siglos XVII y XVIII)”. En: Albert, Franklin (Ed.). Ecuador: testimonios de autores extranjeros, Quito: Corporación Editora Nacional (CEN).

Miño, Fernando (2016). “Diccionario del español ecuatoriano”. Quito: Centro de Publicaciones de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador.

Mirzoeff, Nicholas. (2003) “Una introducción a la cultura visual. Barcelona: Editorial Paidós.

Mora, Natalia (2016). “El discurso de manuela león y su incidencia en la parroquia de cacha provincia de chimborazo, período 1869-1872”. Proyecto de investigación para la obtención del título de: Licenciada en Ciencias de la Comunicación Social. Facultad de Comunicación social. Universidad Nacional de Chimborazo.

Morán, José (2014). “¿Por qué los indígenas están en la primera plana de los periódicos de la prensa ecuatoriana? Indagaciones sobre el discurso periodístico de El Comercio, El Telegrafo y Ñukanchik Allpa”. Quito: FLACSO (Tesis).

Montano, Rudy (2010). “El colonialismo como encubrimiento del otro”. En: Revista Teoría y Práxis, No 16. San Salvador: Universidad Don Bosco.

Monsiváis, Carlos (2000). “Aires de familia: cultura y sociedad en América Latina”. Barcelona: Anagrama.

Mora, Natalia (2016). “El discurso de Manuela León y su incidencia en la parroquia de Cacha provincia de Chimborazo, período 1869-1872”, Riobamba: Universidad Nacional de Chimborazo.

Moreano, Alejandro. (1993). “El movimiento indio y el Estado multinacional”. En Los indios y el Estado-país. Pluriculturalidad y multiétnicidad en el Ecuador: contribuciones al debate. Quito: Ediciones Abya-Yala, p: 87-110.

Moreno, María. (2007). “Misses y concursos de belleza indígena en la construcción de la nación ecuatoriana”. En: Iconos. Revista de Ciencias Sociales. Num. 28. Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, FLACSO. Quito: FLACSO.

Moreno, Segundo. (1981). “Elementos para un análisis de la sociedad indígena en la Audiencia de Quito. En: “Pendoneros N° 20”. Instituto Otavaleño de Antropología. Otavalo. Ecuador.

_____. (1981). “Formulario de las ordenanzas de indios: Una regulación de las relaciones laborales en las haciendas y obrajes del Quito colonial y republicano”. En: Pendoneros N°20, Otavalo: Instituto Otavaleño de Antropología.

_____. (1985). “Sublevaciones Indígenas en la Audiencia de Quito desde Comienzos del Siglo XVIII hasta fines de la Colonia”. Quito: PUCE.

- _____. (2014). “Sublevaciones Indígenas en la Audiencia de Quito”, UASB, Corporación Editora Nacional, Quito.
- Morley, David. (1992). “Televisión, audiencias y estudios culturales”. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- Moscovici, Serge. (1986). “Psicología Social II. Pensamiento y vida social”. Psicología social y problemas sociales. Barcelona: Paidós.
- Muenala, Yauri (2016). “La autorepresentación en la práctica audiovisual de realizadores kichwa otavalos como estrategia para la continuidad histórica de su identidad étnico-cultural”. Tesis para obtener el título de maestría en Antropología visual y Documental antropológico. FLACSO – Ecuador.
- Muratorio, Blanca (1982). “Etnicidad, evangelización y protesta en el Ecuador. Una perspectiva Antropológica”, Quito: CIESE.
- _____. (1994). “Discursos y silencios sobre el indio en la conciencia nacional”. En: Blanca Muratorio (edit.) *Imágenes e Imagineros. Representaciones de los Indígenas Ecuatorianos, Siglos XIX y XX*. Quito: FLACSO.
- _____. (2003). “Discursos y silencios sobre el indio en la conciencia nacional. En: Pachano, Simón (Comp.) *Antología: ciudadanía e identidad*, Quito: FLACSO.
- Morse, Richard (1992). “La teoría política del gobierno colonial”. En: Blackburn, Robin (coord.). *Los Conquistados: 1492 y la población indígena de las Américas*, FLACSO: Quito.
- Muraro, Heriberto (Comp.) (1977). “La comunicación de masas”, Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.
- Munizaga, Giselle & Rivera, Anny (1983). “Contexto socio histórico, líneas temáticas, espacios institucionales y principales aportes”. En: Munizaga, Giselle & Rivera, Anny (1983). *La investigación en comunicación social en Chile*. Lima: Desco.
- Naranjo, Marcelo (2002). “La cultura popular en el Ecuador. Tomo IX: Manabí”, Cuenca: Centro Interamericano de Artesanías y Artes Populares (CIDAP).
- Narváez, Iván (1996). “Huaorani – Maxxus: Poder étnico vs poder transnacional”, Quito: Editora Porvenir.
- Natta, Pablo. Pelosio, Eduardo (2008). *Teoría de la Comunicación*. Escuela de Ciencias de la Información de la Universidad Nacional de Córdoba. Argentina: ECI-UNC.
- Noboa, Patricia (2011). “Ecuador: celebrando la interculturalidad con los temores a la plurinacionalidad”. En: *Observatorio latinoamericano 7. Dossier Ecuador*, Buenos Aires: Insituto de Estudios de América Latina y el Caribe, p: 82-96.

Noejovich, Héctor (2009). La transición del sistema prehispánico al sistema económico colonial. En: Carlos Contreras, ed.; Héctor Noejovich, Carmen Salazar-Soler, Margarita Suárez, Luis Miguel Glave y Miriam Salas, Compendio de historia económica del Perú II: Economía del período colonial temprano. Lima: Banco Central de la República de Perú.

Nuñez, Emilio (2001). “El eufemismo y la formula de evasión en el lenguaje político español”. España: Isla de Arriarán, p: 419-428.

Obando, Pablo (2019). “La cobertura periodística de la protesta social en Ecuador TV: paro nacional de agosto de 2015 en Ecuador”. Quito: Universidad Central del Ecuador (Tesis Maestría).

Oberem Udo, (1974). “Los Cañaris y la conquista española de la Sierra ecuatoriana, otro capítulo de las relaciones interétnicas en el siglo XVI”. En: Journal de la Société des Américanistes. Tome 63, Paris: Société des Américanistes, p: 263-374.

Oberem Udo. (1981). “Contribución a la historia del trabajador rural de América Latina: “Conciertos” y “Huasipungueros” en el Ecuador”, en: Pendoneros N°20, Otavalo: Instituto Otavaleño de Antropología.

Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (1967). “Apartheid”. En: El correo de la Unesco, Paris: UNESCO, p: 1-36.

Ortiz, Javier (1993) “Los encomenderos de Quito, 1534-1660. Origen y evolución de una élite colonial”. Sevilla: Escuela de Estudios Hispanoamericanos.

Ortiz, Pablo (2011). “20 años de movimiento indígena en Ecuador entre la protesta y la construcción de un estado plurinacional”. En: Betancur, Ana (ed.). Movimientos Indígenas en América Latina. Resistencia y nuevos modelos de integración, Lima: IWGIA.

Ortiz Pilar, (1996). “Aspectos demográficos de la población indígena ecuatoriana que hablan lengua nativa”, Quito: Instituto Nacional de Estadística y Censos INEC.

Ortiz, Santiago (2012). “¿Comuneros kichwas o ciudadanos ecuatorianos?: la ciudadanía étnica y los derechos políticos de los indígenas de Otavalo y Cotacachi, 1990-2009”. Quito: FLACSO.

Ortega, Felix. (2006). “Periodismo sin información”. Madrid: Editorial Tecnos.

Orozco, Guillermo. (1990). “El niño como televidente no nace, se hace”. En: M. Charles y G. Orozco (editores). Educación para la Recepción, México: Trillas, p: 33 – 48.

_____. (1991a). “La audiencia frente a la pantalla. Una exploración del proceso de recepción televisiva”. Revista Diálogos de la Comunicación. Vol. 6, núm. 30, junio 1991.

_____. (1991b). “La mediación en juego. Televisión, culturas y audiencias”. En: Revista Comunicación y Sociedad, núm. 10-11, Guadalajara: Universidad de Guadalajara, p: 107-112.



_____. (1996). "Televisión y Audiencias. Un enfoque cualitativo". Madrid: Ediciones de la Torre.

_____. (1997). "Medios, audiencias y mediaciones". En: Revista Comunicar N°8, Huelva: Grupo Comunicar, p: 25- 30

_____. (2001). "Audiencias televisión y educación. Una deconstrucción pedagógica de la televidencia y sus mediaciones". En: Revista Iberoamericana de educación N°27, Madrid: Centro de Altos Estudios Universitarios.

_____. (2002). "Mediaciones tecnológicas y des-ordenamientos comunicacionales". En: Revista Signo y Pensamiento N°41, Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.

_____. (2014). "Televidencias. Comunicación, educación y ciudadanía", Guadalajara: UDG.

Osuna, Antonio (1991). "Ética y política en las Leyes de Indias del siglo XVI". Anuario de filosofía del derecho VIII. Madrid: Sociedad Española de Filosofía Jurídica y Política, p: 77-102.

Ospina, Pablo (1992). "La región de los Quijos, una tierra despojada de poderes". En: Procesos Revista Ecuatoriana de Historia N°3, Quito: Corporación Editora Nacional, p: 3-29.

Ots y Capdequí, José (1959). "Instituciones. Historia de América y de los pueblos americanos Vol. XIV", Barcelona.

Ojeda, Dayra & Gonzáles, María (2012). "Percepciones y estereotipos de estudiantes universitarios hacia compañeros afrocolombianos e indígenas. En: CES Psicología, vol. 5, N° 2, Medellín: Universidad CES, p: 101-118.

Pachano, Simón. (1993). "Imagen, identidad, desigualdad". En Los indios y el Estado-país. Pluriculturalidad y multiétnicidad en el Ecuador: contribuciones al debate. Quito: Ediciones Abya-Yala, p: 171-190.

Pachón, Damián. (2007). "Nueva perspectiva filosófica en América Latina: el grupo Modernidad/Colonialidad". Revista Ciencia política n° 5, pp. 8-35.

Pallares, Amalia (1999). "Construcciones raciales, reforma agraria y movilización indígena en los años setenta". En Emma Cervone y Fredy Rivera (edit.). Ecuador Racista. Imágenes e Identidades. Quito: FLACSO

Pásara, Luis (2008) "El uso de los instrumentos internacionales de derechos humanos en la administración de la justicia". Quito: Ministerio de Justicia y Derechos Humanos.

Pease Franklin, (2007). "Los Incas", Lima: Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú.

Pech, Cynthia. Rizo, Martha (2014). Interculturalidad, miradas críticas. Barcelona: Bellaterra.

Pérez Aquiles, (1987). “Las Mitas en la Real Audiencia de Quito”, Departamento de Publicaciones Facultad de Ciencias Económicas. Universidad de Guayaquil. Guayaquil-Ecuador.

Pérez, Tomás (2003). “La construcción de las naciones como problema historiográfico: el caso del mundo hispánico”. En: Historia Mexicana vol. LIII Nor. 2, p: 257-311.

Plastino, Wolfango; Kaihola, Lauri; Bartolomei, Paolo; Bella, Frerancesco. (2001) “Cosmic background reduction in the radiocarbon measurement by scintillation spectrometry at the underground laboratory of Gran Sasso”. En: Radiocarbon, Nro 43, Arizona: University of Arizona.

Pietschmann, Horst (1990). “Visión del indio e historia latinoamericana”. En: La imagen del indio en la Europa moderna. Sevilla: Publicaciones de la EEHA.

Porras, Pedro (1987). “Nuestro ayer. Manual de Arqueología Ecuatoriana”, Virginia: Centro de Investigaciones Arqueológicas.

_____, (1975). “Ecuador Prehistórico”, Quito: Ediciones Lexigrama.

Povea Isabel, (2013). “Mano de obra libre en la minería de mercurio y plata: El caso de Huancavelica, Potosí y Zacatecas”, en: América en la memoria: conmemoraciones y reencuentros, España: Asociación Española de Americanistas, p: 383-396,

Podjajcer, Adil & Mennelli, Yanina (2009). “La Mamita y Pacha Mama en las performances de carnaval y la fiesta de la Señora de la Candelaria en Puno y en Humahuaca”. En: Cuadernos FHyCS-UNJu, Jujuy: Universidad Nacional de Jujuy, p: 69-92.

Prieto de Zegarra, Judith (1980). Mujer, poder y desarrollo en el Perú. Lima. Editorial Dhorca.

Prieto, Mercedes (2004). “Liberalismo y temor: imaginando a los sujetos indígenas en el Ecuador post-colonial, 1895 – 1950”. Quito: Flacso – Abya Yala

Programa de la Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD), (2014). “Informe de Desarrollo Humano”. New York: Oxford University Press.

Punín, María & Calva, Ketty (2014). “Historia de los medios de comunicación en Ecuador”. En: Aularia, Revista digital de comunicación, Andalucía: Grupo Comunicar. www.aularia.org.

Pupiales, Diana (2013). “Aporte de la radio comunitaria al desarrollo de la comunidad: estudio de caso Fundación de Escuelas Radiofónicas Populares del Ecuador – ERPE. Parroquias rurales del cantón Riobamba donde se ubican los telecentros Llaktanet”, Quito: Universidad Central del Ecuador (Tesis).

Quijano, Aníbal. (2000). “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”. En: Lander, Edgardo (comp.). Colonialidad del saber. Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas, Buenos Aires: CLACSO, p: 201-246.



_____. (2000) “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”, en Lander, Edgar-do (comp.), Colonialidad del saber. Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas. Buenos Aires: CLACSO, pp. 201-246.

_____. (2007). “Colonialidad del poder y clasificación social” en Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (comps.). El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá: Universidad Javeriana-Instituto Pensar, Universidad Central-iesco, Siglo del Hombre Editores.

Quinatoa, Estelina (2009). “Mujeres indígenas del siglo XIX y mediados del XX en el Ecuador”. En: Consejo Nacional de las Mujeres (CONAMU). Historia de las mujeres e historia de género en el Ecuador, Quito: CONAMU.

_____. (2009). “Culturas Ancestrales Ecuatorianas”. Quito: Ministerio de Cultura.

Quintero Rafael, (1990), “El Estado colonial”, en: Nueva Historia del Ecuador Vol. 3, Quito: Corporación Editora Nacional.

Quinteros, Alexandra (2013). “Análisis de la enunciación en el discurso excluyente: estudio de caso del programa Mi Recinto” Quito: Universidad Central del Ecuador.

RAE, 2018. “Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española”.

Rabinovich, Eleonora (2011). “Protesta, derechos y libertad de expresión”. En: Magrini Ana; Rincón Omar & Rabinovich Eleonora (Edit) (2011). Vamos a portarnos mal. Protesta social y libertad de expresión en América Latina”. Bogotá: Centro de Competencia en Comunicación para América Latina Friedrich Ebert Stiftung.

Ramón, Galo. (1987). “La resistencia Andina”. Cayambe: Centro Andino de Acción Popular.

_____. (1992). “Estado plurinacional: una propuesta innovadora atrapada en viejos conceptos”. En Pueblos indios, estado y derecho. Quito: Corporación Editora Nacional, p: 9-24.

Ramos, Carlos (2004). “De la venganza y el perdón”. En: Desde el jardín de Freud. Núm. 4, p: 222-231.

Ramírez, Jorge (2007). “El chiste de la alteridad: La pesadilla de ser el otro”. En: Carlos Sandoval (Ed.) El mito roto: Inmigración y emigración en Costa Rica., San José: Editorial de la Universidad de Costa Rica.

Reascos, Nelson (2020). Interculturalidad y comunicación. Ponencia del Foro Visión Intercultural en los medios de comunicación. Realizado el 1 de julio de 2020. Consejo de Comunicación. Quito.

Renán, Ernest (1882). “¿Qué es una nación?”. Disertación, Universidad de Sorbona.

Reinoso, Gustavo (1970). "Horizonte precerámico de Chobshi". En: "Revista de Antropología N° 2", Cuenca: Casa de la Cultura Ecuatoriana, p: 232-251.

_____. (1993). "El legado precolombino de Sigsig", Sigsig: Municipalidad de Sigsig.

Reyes Oscar, (1979) "Breve Historia del Ecuador", Quito: Editorial ABC.

Reyes Alfonso (1996). "Los Trabajos y los días". Fondo de Cultura Económica. México.

Revista Nueva Antropología, (1976). "Federación Ecuatoriana de Indios", México: Escuela Nacional de Antropología e Historia, p: 85-93.

Ribadeneira Catalina, (2001). "El Racismo en el Ecuador Contemporáneo: Entre la modernidad y el fundamentalismo étnico", Quito: Abya Yala.

Rincón, Omar (2011). "... De rebeldías y protestas públicas y masivas". En: Magrini Ana; Rincón Omar & Rabinovich Eleonora (Edit) (2011). Vamos a portarnos mal. Protesta social y libertad de expresión en América Latina". Bogotá: Centro de Competencia en Comunicación para América Latina Friedrich Ebert Stiftung.

Rival, Laura (1994). "Los indígenas Huaorani en la conciencia nacional: Alteridad representada y significada". En: Muratorio, Blanca (1994). Imágenes e imagineros: representaciones de los indígenas ecuatorianos, siglos XIX y XX, Quito: FLACSO.

Rivera, Diana; Punín, María; Calva, Diana; Gonzales, Lujan. (2013). "Historia de los medios de comunicación de Ecuador". Ponencia presentada en el V Congreso Internacional Latina de Comunicación Social, V CILCS. Universidad de la Laguna. Tenerife.

Rivera, Fredy (1998). "Los indígenas en Ecuador: de paternalismos y otras representaciones". Revista América Latina Hoy. No. 19, Salamanca: Universidad de Salamanca, p: 57-63.

_____. (1998). "Los indigenismos en Ecuador: de paternalismos y otras representaciones". Revista América Latina Hoy. No 19, Salamanca: Universidad de Salamanca, p: 57-63.

_____. (2004). "De naciones y racismos: breve lectura del caso ecuatoriano". Aportes Andinos N°9, Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, p: 1-11.

Rizo, Martha. Pech, Cynthia (2017) Poder e interculturalidad imposible: notas para un estado de la cuestión. En: Aguilar, Andrea (Coord.) Desafíos de la inclusión y procesos de comunicación. México. Editorial Fontamara.

Robles, Arantxa (2014) "Una aproximación al rol de la mujer precolombina en América". En Cuadernos del Ateneo, Nro. 32. España: Edit. Ateneo de La Laguna.

Rocher, Guy (1980). "Introducción a la Sociología general". Barcelona: Herder.

Rodríguez, Félix. (2003). “Lenguaje y discriminación racial. En torno a la negritud Espéculo”. En: *Revista de estudios literarios*. Vol. 14, N° 3, Madrid: Universidad Complutense de Madrid, p: 118-134.

Rodríguez, María (2014). “La representación de la ciudad a través de radio-drama como dispositivo de administración de poblaciones en Quito (1940-1949)”. Quito: FLACSO (Tesis).

Rodríguez, Jesús (2011). “Iguales y diferentes: la discriminación y los retos de la democracia incluyente” En *Temas selectos de Derecho Electoral*. N. 17. México: Tribunal electoral del Poder Judicial de la Federación.

_____ (2014). “Prolegómenos de una teoría política de la igualdad de trato. Hacia una razón antidiscriminatoria”. En: González, Teresa; Corvera, Luna & Rodríguez Zepeda, Jesús (Coord.). *Estudios analíticos y normativos sobre la igualdad de trato*, México: CONAPRED.

_____ (2014). “Prolegómenos de una teoría política de la igualdad de trato”. En: Red de Investigación sobre la Discriminación, RINDIS. *Hacia una razón antidiscriminatoria*. Estudios analíticos y normativos sobre la igualdad de trato. México: RINDIS – CONAPRED.

Romero, Javier (2016). “De la extirpación a la folklorización: a propósito del continuum colonial en el siglo XXI”. En: *Estudios Artísticos: revista de investigación creadora*, Caldas: Universidad Distrital José Francisco de Caldas, p: 14-36.

Rostworowski, María (2005). “Ensayos de Historia Andina I”. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Ruch Willibald, (2008). “The sense of humor: Exploration of a personality characteristics”. Berlín: Mouton de Gruyter.

Rufer, Mario (2012). “El habla, la escucha y la escritura. Subalternidad y horizontalidad desde la crítica poscolonial”. En: Corona Berkin, Sarah; Kaltmeier, Olaf (eds.): *En diálogo. Metodologías horizontales en Ciencias Sociales*. México: Gedisa Ed.

Ruigómez Gómez, Carmen (1998). “Una política indigenista de los Habsburgo: el Protector de Indios en el Perú”, Madrid: Ediciones de Cultura Hispánica.

Ruiz Julián, (1990). “La mita en los siglos XVI y XVII”, en: *Temas Americanistas* N°7, Sevilla: Universidad, p: 1-20.

Saad, Pedro. (1974). “La cuestión agraria”. En: *Obras Escogidas*. N°4, Guayaquil: Claridad, p:3-26.

Sagasti, Francisco (1992). “Conocimiento y desarrollo en América Latina: Ciencia, Tecnología y Producción, quinientos años después del Encuentro con Europa”. En: *América: 1492-1992. Trayectorias Históricas y elementos del desarrollo*. Revista Internacional de Ciencias Sociales No 134, Catalunya: UNESCO.

Sala, Ramón (2007). “Introducción a la historia de los medios”. Barcelona: Universidad Autónoma de Barcelona.

Salamea, Lucía (1978). “Transformaciones de la hacienda y los cambios en la condición campesina” Quito: PUCE.

Santana, Roberto (1983). “Campesinado indígena y el desafío de la modernidad”. Quito: Centro Andino de Acción Popular.

Salazar, Ernesto (1984). “Cazadores recolectores del antiguo Ecuador”, Cuenca: Banco Central del Ecuador.

Salvat Editores (1985). “Historia del arte ecuatoriano”, Barcelona: Salvat.

Salinas María, (2008). “Encomienda, trabajo y servidumbre indígena en Corrientes. Siglo XVII y XVIII”, Andalucía: Universidad Internacional de Andalucía.

Salomon Frank, (1990). “Crisis y transformación de la sociedad aborigen invadida”. En: Nueva Historia del Ecuador Vol. 3, Quito: Corporación Editora Nacional.

_____, (1980) “Los señores étnicos de Quito en la época de los incas. La economía política de los señores étnicos norandinos”. Quito: Instituto Metropolitano de Patrimonio.

San Félix, Álvaro (1991). Radiodifusión en la mitad del mundo. Quito: Editora Nacional.

Sánchez-Parga, José (1996). “Población y pobreza indígenas”, Quito: Centro Andino de Acción Popular CAAP.

_____ (2007). “Ecuador: El indio como problema”. En: Martí, Salvador (Ed.). Pueblos indígenas y política en América Latina, Barcelona: Fundación Cidob.

Sánchez, Daniel (2010). “Discriminación y medios de comunicación. Análisis de las bromas raciales en la televisión peruana”. Lima: Palestra.

Sanjinés, Javier (2001). “Indianizar al Q'ara: una nueva política de conocimiento”. Comentario Internacional 2: 101-12. <http://repositorio.uasb.edu.ec/handle/10644/2027>

Santamaría, Ramiro Ávila (2008) “Desafíos Constitucionales La Constitución ecuatoriana del 2008 en perspectiva”. En Ávila, Ramiro, Agustín Grijalva y Rubén Martínez Dalmau (Eds.) Serie Justicia y Derechos Humanos Neoconstitucionalismo y Sociedad. Quito: Ministerio de Justicia y Derechos Humanos. Disponible en: http://www.justicia.gob.ec/wp-content/uploads/downloads/2012/07/2_Desafios_Constitucionales.pdf

_____ (2008). “Ecuador Estado constitucional de derechos y justicia”. En Ávila Santamaría (Ed.) La Constitución del 2008 en el contexto andino. Análisis desde la doctrina y el derecho comparado. Quito: Ministerio de Justicia y Derechos Humanos. Disponible en: http://www.justicia.gob.ec/wp-content/uploads/downloads/2012/07/1_Constitucion_de_2008_en_el_contexto_andino.pdf

Santiana, Antonio (1941). “La distribución Pilosa como carácter racial: su modalidad en los indios de Imbabura, Ecuador”. Quito: Universidad Central del Ecuador.

Santillán, Joaquín (2017). “Diccionario Bibliográfico del Ecuador”, Quito: Biblioteca Aurelio Espinoza Polit.

Saura, Jaume (2011). “La Exigibilidad jurídica de los derechos humanos: especial referencia a los derechos Económicos, Sociales y Culturales (DESC)”. En Papeles el Tiempo de los derechos. Catalunya: Universidad de Barcelona. Disponible en: <http://www.oda-alc.org/documentos/1366757849.pdf>.

Secretaría Nacional de Planificación y Desarrollo, SEMPLADES (2014). “Estrategia Nacional para la Igualdad y la Erradicación de la Pobreza”. Quito: SEMPLADES.

Segato, Rita (2011). “Género y colonialidad. En busca de claves de lectura y de un vocabulario estratégico decolonial”, en Karina Bidaseca y Vanesa Vázquez Laba (comps.), *Descolonizando el feminismo desde (y en) América Latina*. Buenos Aires: Editorial Godot, pp. 17-48.

Sevilla, Alexandra (2016). “Al mejor servicio del rey. Indígenas realistas en la contrarrevolución quiteña, 1809-1814”, En: *Revista Procesos. Revista Ecuatoriana de Historia*, No 43. Quito: Corporación Editora Nacional.

Serna, Sonia (2011). “Vivir los imaginarios del mar: Restaurantes y estereotipos sobre el Pacífico en Bogotá”. En: *Tabula Rasa Revista de Ciencias Sociales* N° 14, Bogotá: Universidad Colegio Mayor de Cundimarca. p: 265-294.

Serrano, Valdimir (2002). *El derecho indígena*. Quito: Ediciones Abya Yala.

SIDENPE (2002). “Fichas de las Nacionalidades y Pueblos”. Visita marzo del 2017. Disponible en: http://www.siise.gob.ec/siiseweb/PageWebs/glosario/ficglo_napuin.htm

Sierra, Francisco (2012). “Teoría crítica y comunicación. Lecturas y fundamentos para el análisis”. Madrid: Visionnet.

Silva, Oswaldo (1985). “Civilizaciones prehispánicas de América”. Las Condes: Editorial Universitaria. Chile.

_____ (1980) “Rentas estatales y rentas reales en el imperio inca”. En: *Cuadernos de Historia 1*, Santiago de Chile: Departamento de Ciencias Históricas, Universidad de Chile.

Silva, Erika (2004). “Identidad nacional y poder”. Quito: Abya Yala.

Silva, Germán (2008). “La teoría del conflicto. Un marco teórico necesario”. En: Prolegómenos. Derechos y Valores, disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=87602203>

Sistema Nacional de Información, SNI (2013). “Memoria Técnica, cantón Guamote. Generación de geoinformación para la gestión del Territorio a nivel nacional escala 1: 25 000”. Guamote: Secretaria Nacional de Planificación y Desarrollo, SEMPLADES.

Siurana, Juan (2015) “Ética del humor y diversidad cultural”. En: “Dilema Nro. 15”. Valencia: Universitat de València, p: 215-231.

Shohat, Ella y Stam, Robert (2002). “Multiculturalismo, cine y medios de comunicación”. Madrid: Paidós.

Smith, Vanessa. (2006). “La psicología social de las relaciones intergrupales: modelos e hipótesis”. Actualidades en psicología, 20, 107, 45–71.

Stavenhagen, Rodolfo (2007) “Los pueblos indígenas y sus derechos”. México: UNESCO. Disponible en: <http://www.cinu.org.mx/prensa/especiales/2008/Indigenas/libro%20pdf/Libro%20Stavenhagen%20UNESCO.pdf>

Stavenhagen, Rodolfo (1997). “Los pueblos indígenas: Nuevos actores en América Latina”. En: Von Gleich Utta (edit.). Pueblos indígenas en América Latina: ¿Un factor de conflicto o potencial para el desarrollo?, Frankfurt: Vervuert.

Stohtert, Karen (1988). “Prehistoria temprana de la península de Santa Elena, Ecuador: Cultura Las Vegas”, Guayaquil: Museo del Banco Central del Ecuador.

Soasti, Guadalupe (1991). “Obrajes y Comerciantes en Riobamba (S. XVII). En: Revista Procesos. Revista Ecuatoriana de Historia, Quito: Corporación Editora Nacional.

Sociedad Interamericana de Prensa. (2018). Diego Cornejo Menacho. Obtenido de Centro Digital del Instituto de Prensa: <http://www1.sipiapa.org/portfolio/diego-cornejo-menacho/>

Suarez, Pablo Arturo (1943). “Contribución al Estudio de la Alimentación y Nutrición del Indio de Otavalo”. Quito: Universidad Central del Ecuador.

Tamames, Ramón (1989). “Diccionario de Economía”, Madrid: Alianza Editorial S.A.

Tamayo, Eduardo (1996). “Movimientos sociales. La riqueza de la diversidad”. Quito: América Latina en Movimiento (ALAI).

Tello, Rafaela (2015). “La cruz andina como motivo de representación”. Quito: Universidad Central del Ecuador.

The Oxford English Dictionary (2018).

- Torres Sánchez, María (1999). “Estudio pragmático del humor verbal”. Cádiz: Universidad de Cádiz.
- Tórrez Yuri (2015). “El mestizaje conflictivo en tiempos del Estado Plurinacional”. Ponencia presentada en el seminario A 50 años de las 7 tesis, México: El Colegio de México.
- Thompson, Jhon. (1998). “Los media y la modernidad. Una teoría de los medios de comunicación”. Barcelona: Editorial Paidós.
- Trigo, Abril (2014). “Una lectura materialista de la colonialidad”. En: Revista Alternativas, núm. 3, León: Instituto Cultural de León, p: 1-55.
- Tuaza, Luis. (2011). “Runakunaka ashka shaikushka shinami rikurinkuna, ña mana tandanakunata munankunachu: Reflexiones sobre la crisis del Movimiento Indígena Ecuatoriano desde las bases comunitarias”. Quito: FLACSO.
- _____. (2012). “La crisis del movimiento indígena ecuatoriano”. Quito: FLACSO.
- Tutillo, Silvia & Becker Mark, (2009). “Historia agraria y social de Cayambe”, Quito: FLACSO.
- Turner, Jhon (1999). “Some current issues in research on social identity and self-categorization theories”. En: Ellemers, N., Spears, R. & Doosje, B. (Eds.). Social identity: Context, commitment, content, Oxford: Blackwell, p: 6-34.
- Trujillo, Cesar; Grijalva, Agustín & Endara, Ximena (2001). “Justicia indígena en el Ecuador”, Quito: Abya Yala.
- Trujillo, Patricio (2001). “Salvajes, civilizados y civilizadores. La amazonia ecuatoriana: el espacio de las ilusiones”. Quito: Abya Yala.
- _____. (2018). “Identificación y dinámica de los pueblos indígenas en aislamiento voluntario (PIAV) en el Yasuní (Ecuador)”. En: Boletín de Antropología. Vol. 33, Núm. 55, Medellín: Universidad de Antioquia, p: 271-296.
- Ulchur, Iván (2000). “Betty la fea: la suerte de la inteligencia”. En: Chasqui. Revista Latinamericana de Comunicación, Quito: CIESPAL.
- Uvidia, María (2011) “Análisis de la construcción histórica de la radio popular en el Ecuador y en Chimborazo, antes y después de monseñor Leónidas Proaño”. Quito: Universidad Politécnica Salesiana (Tesis).
- Valente, Abraham & Chirau, Sara (2017). “Radio Colta la Voz de AIECH ante la religiosidad de la comunidad Majipamba, parroquia Sicalpa, cantón Colta, provincia de Chimborazo entre los años 1960-2000”, Riobamba: Universidad Nacional de Chimborazo.

Valeš, Miroslav (2014). “Contribución de los exiliados de checoslovaquia al sistema de educación radiofónica bicultural Shuar”. En: *Études. Études Romanes de Brno* No 35, República Checa: Masarykova Univerzita.

Valencia, Luis. (2001) “Detrás del lenguaje”. Disponible en: <http://cununo.univalle.edu.co/articulos/articuloluisernestovalencia.pdf>

Valdez, Francisco (2013). “Las primeras sociedades de la alta amazonia. La cultura Mayo Chinchipe”, Quito: Instituto Nacional de Patrimonio Cultural.

Van Dijk, Teun (2001) “Discurso y racismo”. En: David Goldberg & John Solomos (Eds.). *The Blackwell Companion to Racial and Ethnic Studies*, Oxford: Blackwell.

_____ (2003). “Racismo y discurso en las élites”. Barcelona: Gedisa.

_____ (2003). “Ideología y discurso”. Barcelona: Ariel

_____ (2005). “Nuevo racismo y noticias: un enfoque discursivo”. En Nash, Mary; Tello Rosa, & Benach, Núria (Eds.) *Inmigración, género y espacios urbanos: los retos de la diversidad.*; 33-55. Barcelona: Edicions Bellaterra.

_____ (2011). “Ideología y Discurso. Una introducción multidisciplinaria”. Barcelona: Ariel.

_____ (1996) “Opiniones e ideologías en la prensa”. En: *Voces y Culturas. Revista de Comunicación*, No 10. Barcelona.

Varela, Mirta. (1999). “Las audiencias en los textos. Comunidades interpretativas forma y cambio”. En: Grimson, Alejandro & Varela, Mirta (Eds.). *Audiencias, cultura y poder. Estudios sobre televisión*, Buenos Aires: Eudeba.

Vallejo, Rodrigo (1978). “La lucha campesina de Toctezinin”. Quito: Pontificia Universidad Católica del Ecuador (Tesis).

Velasco, Fernando (1988). “Reforma agraria y movimiento campesino en la sierra”. En: Instituto Latinoamericano de Investigaciones Sociales (ILDS), *El problema agrario en el Ecuador*, Quito: ILDIS, p 119-167.

Velasco, Juan (2014). “Historia del Reino de Quito en la América Meridional”. Quito: JG.

Velasco, Paco (2001). “Diálogos con los actores: palabras imágenes y sentimientos a través de la Radio La Luna”. En: Lucas, Kintto & Cucurella Leonela (Comps.). *Nada solo para los indios. El levantamiento indígena de 2001: Análisis, crónicas y documentos*, Quito: Abya Yala.

Verdesoto, Luis (2007). “El nacimiento de una clase política en el Ecuador”. En: *Revista Íconos* N°28, Quito: FLACSO, p: 81-91.



Vergara, Nelson (2008). “Complejidad y cultura en la filosofía intercultural latinoamericana”. En: ALPHA N° 26, Santiago de Chile: Editorial Oceano, p: 233-243.

Vizuet, Carlos; Mier, Andrés (2017). “Reflexiones sobre la aplicación de la interculturalidad en contextos culturales”. En: Cuadernos del Cordicom. Consejo de Regulación y Desarrollo de la Información y la Comunicación, CORDICOM. Quito: CORDICOM.

Vigara Ana (1994). “El chiste y la Comunicación Lúdica: Lenguaje y Praxis”, Madrid: Ediciones Libertarias.

Wachtel, Nathan (1976). “Los vencidos. Los indios del Perú frente a la conquista española (1530-1570)”. Alianza Editorial. Madrid.

Walsh, Catherine (2011). “Interculturalidad y decolonialidad: diferencia y nación de otro modo”. Disponible en: <http://catherine-walsh.blogspot.com.ar/2011/11/interculturalidad-y-decolonialidad.html>

Wallerstein, Inmanuel y Quijano, Aníbal (1992). “La Americanidad como concepto o América en el moderno sistema mundial” En Revista Internacional de Ciencias Sociales. Vol 44, núm. 4, Catalunya: UNESCO, p: 583- 592.

Waters William, Gallegos Carlos (2012) “Salud y bienestar del adulto mayor indígena”. Quito: Universidad San Francisco.

Watchel, Nathan (1976). “Los vencidos. Los indios del Perú frente a la conquista española (1530-1570), Madrid: Madrid Ed.

Weaver, Simon (2014). “Ethnic Jokes”. En: Attardo, Salvatore (Ed.). Encyclopedia of Humor Studies, USA: Sage Publications.

Weber, Max (2014). “Economía y sociedad”. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Werlen, Benno (2008): “Representación del cuerpo, el espacio y los medios”. En: Döring, Joerg / Thielmann, Tristan (eds.): Turno espacial. El paradigma espacial en las ciencias culturales y sociales. Berlín: Bielefeld.

Wieviorka, Michel (1995) “El espacio del Racismo”. Barcelona: Paidós.

Williamson, Edwin (2013). Historia de América Latina. México: Fondo de Cultura Económica.

Windus, Astrid & Eichmann, Andrés (2016). “Comunicación religiosa en la América andina colonial. Representaciones, apropiaciones y medios (siglos XVI-XVIII)”. En: Revista Iberoamericana, España. Disponible en: <http://www.red-redial.net/revista-iberoamericana,america,latina,espana,portugal-259-2016-0-61.html>

Whitten, Norman (1978) “Amazonian Ecuadorian: Ethnic Interface in Ecological, Social, and Ideological Perspectives”. Copenhagen: IGWIA (International Work Group for Indigenous Affairs).

Yrigoyen, Raquel (1999). “Pautas de coordinación entre el derecho indígena y el derecho estatal, Guatemala”, Guatemala: Fundación Myrna Mack.

Yaranga Abdón, (1995) “Las reducciones, uno de los instrumentos del etnocidio”. En: Revista Complutense de Historia de América N°21, Madrid: Servicio de Publicaciones, p: 241-262.

Yáñez, Consuelo. (1995). “La educación indígena en el Ecuador”. Quito: Abya-Yala.

Zamosc León, (1994). “Estadística de las áreas de predominio étnico de la Sierra ecuatoriana, Población rural, indicadores cantonales y organizaciones de base”. San Diego: Universidad de California.

Zecchetto, Victorino. (2002). “La danza de los signos”. Quito: Ediciones Abya Yala.

Zúñiga, Madeleine. Ansión, Juan (1997) Interculturalidad y Educación en el Perú. Cap. I. Pág. 9 – 20, Foro Educativo, Lima.

Zúñiga, Vanessa (2006). “Aproximación a un vocabulario visual básico andino”. Buenos Aires: Universidad de Palermo (Tesis).

Archivos:

- ANQ (Archivo Nacional de Historia), Fondo Corte Suprema de Justicia: Cuaderno 3º: Autos de la sumaria actuada en Otavalo por sublevación de indios, 1777.
- Autos sobre la sublevación en la jurisdicción de Ambato, 1780.
- ANH/Q.: Archivo Nacional de Historia, Quito.
- ANH/R.: Archivo Nacional de Historia, Riobamba.

Fuentes de prensa escrita:

- El Comercio
- El Día
- La Hoz
- Ñukanchik Allpa
- Adital, Noticias de América Latina y del Caribe

- Agencia EFE (2019). “Manifestantes indígenas retienen a policías: <https://www.youtube.com/watch?v=TB5B86G3meQ>”
- El Diario, (02 de octubre de 2019). “Transportistas anuncian paro nacional para este jueves 3 de octubre”. Disponible en: <http://www.eldiario.ec/centro/noticias-santodomingo-ecuador/511061-transportistas-anuncian-paro-nacional-para-este-jueves-3-de-octubre/>
- El Comercio (2019) “Presidente Lenin Moreno decreta estado de excepción y ratifica las medidas económicas”. Disponible en: <https://www.elcomercio.com/actualidad/lenin-moreno-decreta-excepcion.html>
- El Universo: “Conaie entrega a diez policías a quienes retuvo por casi 10 horas”. Disponible en: <https://www.eluniverso.com/noticias/2019/10/10/nota/7554713/quito-indigenas-policias-retenidos-jaime-vargas-conaie>
- Expreso, 11/10/2019.
- Ecuador TV (2019). “Mensaje Presidente Moreno medidas económicas y tributarias”. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=fWBB94cRTf8>
- El Mundo, (2019). “Los indígenas retienen en Quito a 31 periodistas y 8 policías”. Disponible en: <https://www.elmundo.es/internacional/2019/10/11/5d9fb8f921efa08d6c8b46dd.html>
- El País (2019). “Diez policías y al menos 24 periodistas fueron liberados en protestas”. Disponible en: <https://www.eltiempo.com/mundo/latinoamerica/conflicto-en-ecuador-liberan-policias-y-periodistas-retenidos-por-indigenas-422094>
- HispanTV Nexo Latino, 2019. “Moreno decreta ‘estado de excepción’ por las protestas”. Disponible en: <https://www.hispantv.com/noticias/ecuador/439315/moreno-estado-excepcion-protestas>
- Wambra Medio Digita Comunitario (2019) “La medidas económicas que activaron la protesta”. Disponible en: <https://wambra.ec/protesta-ecuador/>

Documentos citados:

- Agenda Nacional de Pueblos y Nacionalidades del Ecuador (2013-2017)
- Constitución Política de la República del Ecuador (1998)
- Constitución Política de la República del Ecuador (2008)
- Ley Orgánica de Comunicación (2018)

NORMAS NACIONALES

Asamblea Nacional (2008) Constitución 2008. Publicada en Registro Oficial N° 449, 20 de octubre de 2008.

_____ (2010) Código Orgánico de Organización Territorial, COOTAD. Quito: Asamblea Nacional. Disponible en: http://www.oas.org/juridico/pdfs/mesicic4_ecu_org.pdf

_____ (2013). Ley Orgánica de Comunicación. Quito: Asamblea Nacional. Disponible en: http://www.arcotel.gob.ec/wp-content/uploads/downloads/2013/07/ley_organica_comunicacion.pdf

_____ (2011). Ley Orgánica de Educación Intercultural. Quito: Asamblea Nacional. Disponible en: <http://www.todaunavida.gob.ec/wp-content/uploads/downloads/2015/04/LEY-DE-EDUCACION.pdf>

_____ (2012) Ley Orgánica de Salud. Quito: Asamblea Nacional. Disponible en: http://www.todaunavida.gob.ec/wp-content/uploads/downloads/2015/04/SALUD-LEY_ORGANICA_DE_SALUD.pdf

_____ (2016) Ley Orgánica de Servicio Público, LOSEP. Quito: Asamblea Nacional. Disponible en: http://www.oas.org/juridico/pdfs/mesicic5_ecu_ane_mdt_4.3_ley_org_ser_p%C3%BAb.pdf

CODAE, CODEPMOC, CODENPE (2013). Agenda Nacional para la Igualdad de Nacionalidades Y Pueblos (ANINP) 2013 – 2017. Quito: SENPLADES. Disponible en: <http://www.planificacion.gob.ec/wp-content/uploads/downloads/2014/09/Agenda-Nacional-para-la-Igualdad-de-Nacionalidades-y-Pueblo.pdf> +

Código Orgánico de la Función Judicial (2009). Registro Oficial Suplemento 544. Disponible en: https://www.oas.org/juridico/mla/sp/ecu/sp_ecu-int-text-cofj.pdf

Ministerio Coordinador de Patrimonio del Ecuador y ONU (2010) Plan Plurinacional para Eliminar la Discriminación Racial y la Exclusión Étnica y Cultural. Quito: Ministerio Coordinador de Patrimonio del Ecuador. Disponible en: <http://unesdoc.unesco.org/images/0018/001879/187968s.pdf>

Ministerio de Justicia y Derechos Humanos (2014) Código Orgánico Integral Penal. Quito: Ministerio de Justicia y Derechos Humanos. Disponible en: http://www.justicia.gob.ec/wp-content/uploads/2014/05/c%C3%B3digo_org%C3%A1nico_integral_penal_-_coip_ed._sdn-mjdhc.pdf

NORMAS INTERNACIONALES

Oficina del Alto Comisionado de las Naciones Unidas (2013) Declaración y Programa de Acción de Viena. Disponible en: http://www.ohchr.org/Documents/Events/OHCHR20/VDPA_booklet_Spanish.pdf

Oficina del Alto Comisionado de Derechos Humanos (2013). Los pueblos indígenas y el sistema de derechos humanos de las Naciones Unidas. Nueva York y Ginebra: Naciones Unidas. Disponible en: http://www.ohchr.org/Documents/Publications/fs9Rev.2_SP.pdf

ONU (2015). Declaración Universal de Derechos Humanos. Disponible en: http://www.un.org/es/documents/udhr/UDHR_booklet_SP_web.pdf

_____ (1993) Declaración y Programa de Acción de Viena. Viena: ONU. Disponible en: <http://portal.uasb.edu.ec/UserFiles/369/File/PDF/CentrodeReferencia/Temasdeanálisis2/educacionenypara-losderechoshumanos/documentos/declaracionyprogramadeacciondeviena.pdf>

_____ (2007) Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas. Disponible en: http://www.un.org/esa/socdev/unpfi/documents/DRIPS_es.pdf

_____ (2001) Informe de la Conferencia Mundial contra el Racismo, la Discriminación Racial, la Xenofobia y las Formas Conexas de Intolerancia. Durban: ONU. Disponible en: <http://www.un.org/spanish/comun/docs/?symbol=A/CONF.189/12>

ONU Y UNESCO (2008). Declaración universal de Derechos Humanos. Santiago de Chile: UNESCO. Disponible en: <http://unesdoc.unesco.org/images/0017/001790/179018m.pdf>

OIT (1996-2016). “Ratificación del C169- Convenio sobre pueblos indígenas y tribales 1989 (núm. 169)”. Disponible en: http://www.ilo.org/dyn/normlex/es/f?p=NORMLEXPUB:11300:0::NO::P11300_INSTRUMENT_ID:312314

Organización de las Naciones Unidas, ONU (1996-2017). Decenios Internacionales de las Poblaciones Indígenas del Mundo. Disponible en: <http://www.ohchr.org/SP/Issues/IPeoples/Pages/International-Decade.aspx>

_____ (1996-2017). Conferencia Mundial de Derechos Humanos, 14 a 25 de junio de 1993, Viena (Austria). Disponible en: <http://www.ohchr.org/SP/NewsEvents/OHCHR20/Pages/WCHR.aspx>

_____ (2014) “Conferencia Mundial sobre los Pueblos Indígenas”. Disponible en: <http://www.un.org/es/ga/69/meetings/indigenous/background.shtml>

Movimiento Internacional Contra Todas las Formas de Discriminación y Racismo, IMADR (2011). La Convención sobre la Eliminación de toda forma de Discriminación racial (ICERD) y su Comité (CERD): Una guía para actores de la sociedad civil. Ginebra: (IMADR oficina de Ginebra. Disponible en: http://www.ohchr.org/documents/HRBodies/CERD/ICERDManual_sp.pdf

ENTREVISTAS

- Aguavil, Santiago (2018). Entrevista a Santiago Aguavil. Nacionalidad Tsáchila.
- Argos, María (2018). Entrevista a María Argos. Nacionalidad Kichwa. Chimborazo.

- Cachiguano, Enrique (2018). Entrevista a Enrique Cachiguano. Nacionalidad Kichwa.
- Calazacón, Leonidas (2018). Entrevista a Leonidas Calazacón. Nacionalidad Tsáchila.
- Chacho, Vicente (2018). Entrevista a Vicente Chacho. Nacionalidad Kichwa. Tungurahua.
- Chiguano, José (2018). Entrevista a José Chiguano. Nacionalidad Kichwa. Cotopaxi.
- Chiripua, Silvio (2018). Entrevista a Silvio Chiripua. Nacionalidad Épera.
- Dagua, David (2018). Entrevista a David Dagua. Nacionalidad Andoa.
- De la Cruz, Santiago (2018). Entrevista a Santiago De la Cruz. Nacionalidad Chachi.
- Guamán, Xavier (2018). Entrevista a Xavier Guamán. Nacionalidad Kichwa. Pueblo Cañari.
- Inuca, Benjamín (2018). Nacionalidad a Benjamín Inuca. Nacionalidad Kichwa. Imbabura.
- Katán, Federico (2018). Entrevista a Federico Katán. Nacionalidad Shuar.
- Nastacuás, Olindo (2018). Entrevista a Olindo Nastacuás. Nacionalidad Awa.
- Omaca, Yolanda (2018). Entrevista a Yolanda Omaca. Nacionalidad Waorani.
- Pascal, Eli (2018). Entrevista a Eli Pascal. Nacionalidad Awa.
- Piaguage, Ángel (2018). Entrevista a Ángel Piaguage. Nacionalidad Siekopia.
- Poma, Lauro (2018). Entrevista a Lauro Poma. Nacionalidad Kichwa. Pueblo Saraguro.
- Pongo, Luís (2018). Entrevista a Luís Pongo. Nacionalidad Kichwa. Provincia de Bolívar.
- Quenamá, Octavio (2018). Entrevista a Octavio Quenamá. Nacionalidad Cofán.
- Quizhpe, María (2018). Entrevista a María Quizhpe. Nacionalidad Kichwa de la Sierra. Pueblo Saraguro.
- Shakai, Antonio (2018). Entrevista a Antonio Shakai. Nacionalidad Achuar.
- Simbaña, Freddy (2018). Entrevista a Freddy Simbaña. Nacionalidad Kichwa. Pueblo Kitu kara.
- Tenenaula, María (2018). Entrevista a María Tenenaula. Nacionalidad Kichwa. Chimborazo.
- Tsetsekip, Mariano (2018). Entrevista a Mariano Tsetsekip. Nacionalidad Shiwiar.

- Vásquez, Luís (2018). Entrevista a Luís Vásquez. Nacionalidad Kichwa. Pueblo Pasto.
- Yiyocuro, Juan (2018). Entrevista Juan Yiyocuro. Nacionalidad Siona.

Redes sociales:**Twitter:**

CONAIE: @CONAIE_Ecuador

Lenín Moreno: @Lenin

ONU Ecuador: @ONUEcuador

Defensoría Del Pueblo: @DEFENSORIAEC

Epicentro: <http://cenapred.gob.mx/es/Publicaciones/archivos/163-FASCCULOSISMOS.PDF>

<https://twitter.com/EdisonLanza/status/1181964049090842624>

https://twitter.com/RELE_CIDH/status/1182403538791665668

<https://www.facebook.com/media/set/?set=a.10157908039654560&type=3>

<https://www.rtve.es/noticias/20191011/indigenas-ecuador-liberan-diez-agentes-policia-varios-periodistas-detenidos/1981287.shtml>

<https://www.efe.com/efe/usa/sociedad/la-sip-condena-agresiones-y-detenciones-a-periodistas-en-ecuador/50000101-4083493#>

<https://www.eltiempo.com/mundo/latinoamerica/conflicto-en-ecuador-liberan-policias-y-periodistas-retenidos-por-indigenas-422094>



ESTUDIO ESPECIALIZADO:

Discriminación, representación y tratamiento de la información sobre pueblos y nacionalidades indígenas en los medios de comunicación





Consejo de
Comunicación
Libertad de expresión y derechos