

Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, FLACSO Ecuador
Departamento de Estudios Internacionales y Comunicación
Convocatoria 2014-2016

**Tesis para obtener el título de maestría en Comunicación con mención en Opinión
Pública**

**Comunicación contrahegemónica, ventriloquía y lenguaje de contienda en Escuelas
Radiofónicas Populares del Ecuador y Movimiento Indígena de Chimborazo 1960- 1990**

María Belén Ávalos Torres

Asesora: Isabel Ramos

Lectores: Natalia Vinelli y Mauro Cerbino

Quito, junio de 2017

Dedicatoria

A mi Normita.

Aún recuerdo esas palabras que fueron tu epílogo, antes de partir:

“tienes que llegar muy alto con la comunicación”

Las alas ya las tengo, el vuelo recién empieza...

Tabla de contenidos

Resumen	VII
Agradecimientos	VIII
Introducción.....	1
Capítulo 1	9
Surgimiento de una injusticia colectiva.....	9
1. Actos organizadores	11
2. Actos desenmascaradores.....	19
3. Actos de reenmarcamiento y marcos de injusticia	26
4. A manera de síntesis.....	31
Capítulo 2	37
De la injusticia a la construcción de Movimiento Indígena.....	37
1. Reforma Agraria y lucha por las tierras en la conformación del ambiente de conflicto.....	41
2. Iglesia y ERPE como medios en la lucha por las tierras	46
3. Conformación del ECUARUNARI como fin	53
4. A manera de síntesis.....	56
Capítulo 3	60
De la traducción ventrilocua a la constitución de un lenguaje de contienda	60
1. Formas ventrilocuas de representación	61
2. Sistema de Teleducación y análisis de contenido periódico Jatari.....	63
2.1 Metodología y Corpus.....	67
2.2 Del discurso religioso al discurso reivindicativo	72
2.3 1965- 1971	75
2.4 1971- 1977	81
2.5 1977- 1984	87
3. Creación del Movimiento Indígena de Chimborazo	95
4. Conflictos internos de ERPE.....	98

5. A manera de síntesis.....	110
<i>Muere la crisis (ventriloquía) y nace el lenguaje de contienda (comunicación popular)</i>	110
6. Surge el lenguaje de contienda.....	114
Capítulo IV.....	119
Comunicación Contrahegemónica.....	119
1. Hegemonía en Gramsci	121
2. Construcción de hegemonía en Chimborazo.....	124
3. Grupos subalternos y prácticas contrahegemónicas.....	126
4. Contrahegemonía desde la comunicación	128
5. ERPE como Modelo de Comunicación Contrahegemónico	132
6. A modo de cierre	147
<i>Nuestro idioma y palabras han sido nuestra mejor arma para la lucha</i>	<i>147</i>
<i>6.1 ¡Shuk yuyaila, shuk shungulla, shuk maquilla, runakashpaka! Consignas de lucha: lenguaje de contienda indígena</i>	<i>158</i>
Conclusiones	161
Reflexiones Finales	161
Lista de referencias	176

Ilustraciones

Figuras

Figura 1. Portada de Jatari Campesino, editorial “Tú y las elecciones”	76
Figura 2. Invitación a escribir en Jatari	77
Figura 3 . Frecuencia de palabras 1966- 1977	78
Figura 4. Programación ERPE 1965- 1966.....	79
Figura 5. Frecuencia de palabras misa patronal.	81
Figura 6. Nueva edición de Jatari, junio 1971	82
Figura 7. Programación ERPE 1972.....	85
Figura 8. Frecuencia de palabras. Programa “Hoy y mañana” 1971- 1976	87
Figura 9. Frecuencia de palabras 1977- 1984.....	899
Figura 10. Cartas de lectores	90
Figura 11. Último registro de Jatari en archivos	93
Figura 12. Modelo de Comunicación Contrahegemónica.....	147

Tablas

Tabla 1. Variables y sub variables identificadas en análisis de contenido periódico Jatari Campesino.....	72
Tabla 2. Síntesis de Análisis de Contenido Discurso ERPE 1965- 1984	944

Declaración de cesión de derecho de publicación de la tesis

Yo, María Belén Ávalos Torres, autora de la tesis titulada Comunicación contrahegemónica, ventriloquía y lenguaje de contienda en Escuelas Radiofónicas Populares del Ecuador y Movimiento Indígena de Chimborazo 1960- 1990, declaro que la obra es de mi exclusiva autoría, que la he elaborado para obtener el título de maestría en Comunicación Social con mención en Opinión Pública, concedido por la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, FLACSO Ecuador.

Cedo a la FLACSO Ecuador los derechos exclusivos de reproducción, comunicación pública, distribución y divulgación, bajo la licencia Creative Commons 3.0 Ecuador (CC BY-NC-ND 3.0 EC), para que esta universidad la publique en su repositorio institucional, siempre y cuando el objetivo no sea obtener un beneficio económico.

Quito, junio de 2017



María Belén Ávalos Torres

Resumen

La presente investigación describe el rol que cumplió Escuelas Radiofónicas Populares del Ecuador (ERPE), entre 1960 y 1990, al establecer las relaciones existentes entre la radio, la Iglesia a través de la corriente de la teología de la liberación y el Movimiento Indígena de Chimborazo desde su configuración hasta el levantamiento indígena de 1990.

El trabajo parte de la teoría general de los movimientos sociales y acción colectiva con el estudio de los marcos de injusticia y la construcción de identidad colectiva. Plantea una lectura de los medios de comunicación popular y comunitarios como impulsores de acción colectiva y movimiento social, que aprovechando los insumos y espacios de deliberación del medio, lograron constituir un proceso de *comunicación contrahegemónica*, tal como manifestaba Gramsci de la contrahegemonía, como el momento en el que las clases subalternas son capaces de constituirse en fuerzas de acción popular que disputan la hegemonía dominante.

Mediante un análisis de contenido de 45 editoriales, 108 cartas de lectores del Periódico Jatari Campesino, 4 programas de radio, 2 parrillas de programación, un discurso emitidos a través de ERPE, el análisis exhaustivo del archivo histórico, la correspondencia entre miembros de la Diócesis de Chimborazo y ERPE, y 13 entrevistas a profundidad de protagonistas de este periodo histórico; se identificaron las etapas de alfabetización, teleducación y comunicación popular masiva por las que cursó ERPE en el período de 1960 a 1990.

Se evidenció el discurso que mantenía ERPE hacia temáticas de lucha y organización indígena y se comparó con los tipos de lenguajes utilizados por los indígenas en la construcción de un discurso propio. Se identificó que al interior de la radio se dio un proceso de ventriloquía, como una ruptura interna que marcó el paso hacia la utilización de lenguajes de contienda en la disputa de la hegemonía interna.

Concluyendo que el levantamiento indígena de 1990 a nivel nacional fue una expresión de la lucha indígena que se venía gestando a través de varios procesos, uno de ellos, la difusión del discurso propio indígena mediante el canal de comunicación en el que se convirtió ERPE en Chimborazo

Palabras claves: *comunicación contrahegemónica, ventriloquía, lenguaje de contienda, movimiento indígena, ERPE, teología de la liberación.*

Agradecimientos

Corto el espacio que una tiene para definir una palabra tan grande como es el AGRADECER. Inmenso el tiempo y el valor que cada una de estas personas han dedicado para conmigo en este proceso de tesis, aprendizaje y vida. Esperando que la frágil memoria no me sea traicionera espero no omitir ningún nombre y momento en esta hoja casi tan volátil como la memoria misma.

Lolita y Washington sin ustedes nada de esto sería posible, agradezco la paciencia con que escuchan mi obstinación hacia el proceso social, ustedes han sido el ejemplo permanente de honestidad y lealtad, gracias por su apoyo y abrazo constante, la seguridad que tengo ahora se debe a que ustedes fueron columnas en momentos de quebranto, gracias por el valor de llegar a comprender que la hija que tuvieron quiere cambiar el mundo. Sebas gracias por llegar después de cuatro años, y a partir de ahí, caminar siempre a mi lado, he aprendido de ti más de lo que te puedes imaginar, tu inteligencia incalculable logrará cosas grandes. Rolo, gracias por la fortaleza que dejaste en mí en el transcurso de esta tesis, las pruebas superadas en este periodo, serán parte de lo que recuerde cuando piense en los episodios en los que la vida te hace más fuerte. Josué, gracias por la táctica y la estrategia, por haber recorrido conmigo estos dos pasos más hacia la UTOPIÍA, no sabíamos cuánto duraría, ni lo difícil que sería, ahora hay más certezas que dudas, este amor tiene que cambiar el mundo.

Agradezco a FLACSO, porque la beca no fue solamente económica sino también de experiencias indescifrables, de amigos valiosos y de Latinoamérica unida, fue el espacio en el que pude desafiarme y lograr importantes retos personales que se convirtieron en colectivos. Logré explorar la libertad que te da la academia cuando generas las “condiciones de posibilidad” para que los procesos de vida sean enseñanzas eternas. Por guiarme en la confusión teórica y metodológica de la comunicación, por ser una mujer bella y radiante tanto como inteligente y humana, gracias Isa querida. A Palmira Chavero y Mauro Cerbino, ejemplos a seguir en este maravilloso mundo de la academia y de las ciencias sociales, sin duda sus enseñanzas y consejos se quedarán haciendo fuerte eco en mi interior. A Natalia Vinelli, lectora de este trabajo, gracias por las valiosas observaciones y sugerencias, tu

experiencia y militancia en medios comunitarios me hizo repensar la importancia enorme de la contrahegemonía desde la comunicación.

Jenny, Mari, Ani, Sebas y Lina sin ustedes la Flacso hubiese sido solo autores y lecturas, gracias por el fútbol, los helados, las conversas y la confianza, a los amigos se les adeuda la ternura, a ustedes les adeudo un hornado, espero vengan pronto por el centro del país. Karen Dávila, hermana imprescindible en este camino, porque tus ojos son libertad y tus pasos construyen futuro, si alguien tiene en su proceder el feminismo eres tú, aunque ni las etiquetas te precisan, porque eres tan libre que puedes emigrar fácilmente de la vida a los sueños. Gracias por estar siempre, gracias por cumplirme un sueño enorme en una isla extraordinaria.

Gracias al Movimiento Juventud Contracorriente por ese reto constante para pensar que otro mundo es posible, esperando que el poder necesariamente no sea la vía.

Y finalmente debo mencionar a los protagonistas de este trabajo, sin ellos el interés y las ganas de redescubrir la historia de mi provincia a través de una radio, no hubiese logrado el aprendizaje que dejó en mí, y el proceso por delante para la democratización de la palabra de todas esas voces que quisieron expresar una lucha, pero que cuando se organizaron expresaron VIDA. Gracias Padre Julio Gortaire, Juan Pérez, Bélgica Chela, Aurora Chinlli, Valeriana Anaguarqui, Padre Pedro Torres, Padre Estuardo Gallegos, Homero García, Manuela Cuji, Maximiliano Asadobay, Carlos Amboya, Rubén Viñán, Fernando Amores, Ricardo Humanante, Daniel Pazmiño, Delfín Tenesaca. Gracias por sus valiosos relatos de vida que permitieron configurar la otra historia, la que se cuenta desde los subalternos.

A la memoria de Monseñor Leonidas Proaño, porque sin tu llegada aquel 29 de mayo de 1954 a Riobamba, la historia de Chimborazo sería otra, porque dejaste tanto por indagar y muchos aún lo estamos descubriendo.

GRACIAS a todxs, aunque esta palabra es poco.

Introducción

El presente trabajo de investigación tiene como objeto identificar el papel que cumplió Escuelas Radiofónicas Populares del Ecuador (ERPE) en el período histórico de 1960 a 1990 como impulsor de acción colectiva y movimiento social, planteando como hipótesis que el levantamiento indígena nacional de junio de 1990 fue resultado de una serie de acciones colectivas del movimiento indígena en Chimborazo y al apoyo de la iglesia, junto a la labor de ERPE. Se describen las relaciones existentes entre tres variables y objetos de estudio dados en el campo empírico: ERPE como institución, la iglesia de Chimborazo mediante el accionar de su diócesis a través de la corriente de la teología de la liberación y el movimiento indígena de Chimborazo, enmarcados en casi tres décadas de estudio. La creación de ERPE en 1962 por Monseñor Leonidas Proaño, ubica el inicio del presente trabajo, así como de varios procesos sociales al interior de Chimborazo.

Los objetivos específicos que se plantearon en este trabajo fueron: caracterizar a ERPE como un espacio alfabetizador, evangelizador y organizativo; describir los procesos de ventriloquía y construcción de lenguajes de contienda en el discurso indígena, e identificar los procesos de comunicación contrahegemónica que se configuraron en el levantamiento indígena de 1990. Con esto suponemos que el accionar de ERPE no solo como radio sino como institución comunitaria, fue un factor importante en la configuración del movimiento indígena de Chimborazo y de su representación como movimiento nacional.

Riobamba, había sido históricamente la ciudad origen de la República del Ecuador. Esto significó la llegada de los primeros españoles al país, la fundación de la primera ciudad española, el crecimiento económico y urbano en la época colonial y luego en la republicana, que configuró el centro mestizo en la urbe y la periferia indígena en el campo de la provincia. Los indígenas descendientes de la nación Puruhá e Incas que después conquistaron estos territorios, han debido sufrir por largos periodos el abuso del poder económico y simbólico sobre su raza, desplazando a su territorio, cultura e idioma al último reducto de la sociedad en aquella época. No fue sino hasta que líderes indígenas en Chimborazo como Fernando Daquilema y Lorenza Abimañay en el siglo XIX se sublevaran ante el injusto pago de tributos, que los indígenas lograron constituir una nueva forma de acción colectiva, denominada “levantamientos indígenas”. La mayoría de indígenas servían en las haciendas

como esclavos de los grandes terratenientes dueños de las tierras. Su condición era de injusticia frente al poder y al dinero acumulado de unos pocos en la provincia.

¿Cómo lograron cambiar esta situación tras 500 años de despojo y ultraje?, es una de las preguntas que se analizan en este trabajo, mencionando a la radio como canal primordial para que se configure un discurso propio que germinó en el “Primer levantamiento indígena” de 1990, con voz, organización y política que ya contaba con autonomía indígena. Este proceso de organización y construcción discursiva propia, decimos, llegó a ser una expresión de contrahegemonía, que en este trabajo se analizó bajo las categorías teóricas de hegemonía y subalternidad de Antonio Gramsci, y desde la capacidad de la comunicación popular y comunitaria, de hacer emerger nuevos lenguajes de contienda, eliminando a su vez formas de traducción y ventriloquía de discursos impuestos.

El estudio de la situación indígena ha sido ya abordado desde varios campos de las ciencias sociales. La antropología ha planteado la situación de los andes desde el subdesarrollo y la exclusión de los pueblos indígenas con respecto al resto de la sociedad. La sociología ha estudiado las acciones colectivas que los indígenas han desplegado en el país, el mismo levantamiento indígena ha sido abordado desde la emergencia del indígena frente a su representación, participación política y manifestaciones desde la organización indígena. Sin embargo desde estas disciplinas no se había profundizado el estudio de la organización indígena desde su concepción misma, no solo como expresión de acción colectiva, sino que era necesario identificar el contexto para determinar qué situaciones o instituciones fueron fundamentales para el proceso de organización indígena en Chimborazo.

Existía un vacío de información con respecto al proceso de construcción de organización indígena previo al levantamiento de 1990, desde esta investigación se plantea la imbricación de tres variables que se intersecaron en este proceso: el apoyo y trabajo de la Iglesia de Chimborazo encabezada por el obispo Leonidas Proaño, de la mano de la teología de la liberación, el trabajo fundamental de ERPE como alfabetizadora y catalizadora de trabajo colectivo, y la presencia permanente de educadores y educandos indígenas que después se convirtieron en dirigentes a lo largo de este proceso. Los conocimientos disponibles desde las otras ramas no respondían a la pregunta inicial de esta investigación, por lo que la intención teórica y la propuesta original de este trabajo es abordar el proceso de organización indígena desde el estudio de la comunicación popular y comunitaria y la propuesta final es plantear un

proceso de comunicación contrahegemónica como resultado del papel de ERPE en sus períodos de trabajo junto a los indígenas. A la vez esta investigación se complementa con categorías teóricas de la sociología política y de la antropología para determinar los varios procesos que fueron gestándose a lo largo de los 30 años de estudio.

La comunicación como ciencia de estudio para tratar casos de acción colectiva y organización social había sido relegada entre las ramas de las ciencias sociales, colocando a las categorías teóricas de la sociología política como única alternativa conceptual para profundizar estos temas. Sin embargo en este trabajo, la aproximación teórica multidisciplinaria hizo que utilizáramos categorías conceptuales de la sociología y antropología pero que a la vez no nos desentendamos de la mirada de la comunicación popular y comunitaria. Fue un riesgo dar este paso, por cuanto la sociología y antropología iban ganando terreno a lo largo del trabajo, pero el resultado final, fue una combinación interesante de variables teóricas que acompañaron a episodios históricos y fueron narrando las experiencias de aquel sujeto olvidado y ultrajado en el país, que al final de este trabajo llegando a junio de 1990 demuestra que no estaba postergado, solo había sido acallado, pero que gracias a esos micrófonos abiertos de aquella radio lograron producir catarsis y lanzarse al espacio público, configurando una nueva esfera pública, una en donde sus voces iban pisando fuerte y a la vez iban construyendo contrahegemonía, desde la comunicación, desde el campo, desde el discurso y desde la reivindicación de sus luchas.

Ese proceso comunicativo surgido a lo largo de 30 años y que aún estaba inédito en los archivos de bibliotecas y en las memorias de entrevistados, es el mayor aporte teórico brindado a los interesados en esta rama, la historia de un medio a la vez que la teorización de sus experiencias. Es así que este trabajo se convierte en un insumo teórico e histórico importante que sirve de aporte a los estudiosos de la comunicación, y de manera fundamental a los estudios de comunicación popular y comunitaria. Actualmente en el país se ha colocado en el debate público la situación de los medios populares y comunitarios, a partir de la aprobación de la Ley Orgánica de Comunicación en 2013 que reconoce formalmente a los medios comunitarios y les otorga el 34% de espectro radioeléctrico. Este logro se conseguiría por el trabajo y esfuerzo de radios populares y comunitarias que trabajaron por años en la clandestinidad y otras bajo la figura de medios privados.

Este trabajo es un antecedente que cuenta la historia de la comunicación popular y comunitaria en el país y que pone de manifiesto la relevancia de estos medios y de estas formas de comunicación para las organizaciones sociales, tanto para el desarrollo de sus actividades, para la visibilidad de sus líderes y lo anunciado aquí, para la construcción de nuevos discursos que disputaron el simbolismo y la representación social en el país.

La radio sin duda en el Ecuador, ha sido un medio de comunicación que ha desatado grandes procesos sociales que han sido estudiados por diferentes investigaciones, la presente pretende estudiar no a cualquier radio, sino a la primera radio comunitaria del país que acompañó al proceso de construcción de movimiento social y anunció con ello la presencia de un actor social que se convirtió en sujeto colectivo, y que ha merecido por muchos de los episodios relatados aquí, el reconocimiento nacional y regional como uno de los movimientos indígenas más representativos de Sudamérica. De esta manera, con esta investigación surgió la oportunidad de profundizar el conocimiento acerca de este periodo histórico de la provincia, reescribiendo una nueva historia, contada desde los subalternos.

Estructuramos la tesis de modo que a cada capítulo le corresponda un período histórico por lo que la presentación del presente trabajo difiere de las presentaciones comunes de investigación de tesis, por cuanto al ser una investigación que atraviesa varias disciplinas como la historia, sociología, antropología y la comunicación, fue necesario presentar un entramado conceptual, empírico y metodológico, que logre a la par comprender las dinámicas de movilización social de la organización indígena y el enfoque de comunicación popular y comunitaria surgida en ERPE.

Por lo cual, no presentamos un primer capítulo solo teórico sino que cada uno de los cuatro capítulos presenta un diálogo de diversos enfoques de la teoría de la acción colectiva y movimientos sociales como el proceso de alineamiento de marcos, el surgimiento de una identidad colectiva y una posterior producción de un lenguaje de contienda. Desde la antropología utilizamos la categoría de traducción y ventriloquía de Andres Guerrero y finalizamos con Antonio Gramsci, con una categoría de llegada que para nosotros es el resultado significativo de este estudio: la construcción de contrahegemonía desde la comunicación.

La metodología utilizada para este trabajo tuvo que ser minuciosamente trabajada por cuanto

entendimos que para estudiar 30 años era necesario una herramienta que facilite condensar la cantidad de datos e información recolectada, pero a la vez profundizar y reinterpretar este conocimiento con los testimonios obtenidos de los protagonistas de estos hechos. Recurrimos a una metodología combinada, mediante el análisis de contenido del periódico Jatari Campesino, discursos enunciados por actores religiosos y programas radiales rescatados de los archivos de la radio.

Se analizaron 45 editoriales y 108 cartas enviados al periódico, comprendidas entre octubre de 1965, año en el que inicia la publicación, hasta septiembre de 1984, año en el que deja de publicarse. En total 45 ejemplares del periódico Jatari analizados y 20 años de período histórico. Se realizaron 13 entrevistas a profundidad de actores que fueron protagonistas y constructores de estos episodios históricos. Fueron seleccionados de acuerdo a su relación con las variables de estudio, fueron amigos sacerdotes de Monseñor Leonidas Proaño, otros trabajaron en ERPE en aquella época de la alfabetización y organización indígena y otros se convirtieron en importantes dirigentes indígenas de sus comunidades luego de ser alfabetizados por la radio.

El componente metodológico se desarrolló en este capítulo porque fue necesario conocer el antecedente de la situación del indígena en Chimborazo en los anteriores capítulos, para ir descubriendo y describiendo los procesos de evangelización, alfabetización, y finalmente la organización política indígena con discurso autónomo, pero con el análisis preciso de este cambio de sentidos en el discurso, de la ventriloquía al lenguaje de contienda en el período histórico analizado. El trabajo concluye con un análisis gramsciano y el planteamiento de un modelo de comunicación contrahegemónica que tuvo como emisor al Movimiento Indígena de Chimborazo y como canal a ERPE, en la disputa por irrumpir en el espacio público nacional; hecho que detona con el levantamiento indígena en junio de 1990.

En el *Capítulo 1* caracterizamos a ERPE como un espacio de interrelación alfabetizadora, evangelizadora y organizativa. Desde su fundación en 1962 se implementa un programa de alfabetización con los lineamientos y pedagogía de la liberación de Paulo Freire, desarrollados en las escuelas radiofónicas de Sutatenza en Colombia. A partir de ese momento sacerdotes y miembros de la acción diocesana del Obispo Leonidas Proaño junto a los indígenas logran conformar un espacio de reconocimiento y aprendizaje. Este primer capítulo abordado desde la perspectiva de procesos enmarcadores de los movimientos sociales de

William Gamson, nos permitió convertir los eventos y experiencias previas -que los indígenas colocaron sobre la mesa al momento de su alfabetización-, en esquemas de interpretación que organizaron las experiencias y orientaron las acciones colectivas.

En el *Capítulo 2* se ha querido hacer un recuento histórico del proceso de organización del movimiento indígena en Chimborazo y su repercusión en el país. La constitución del Movimiento ECUARUNARI significó para los campesinos poner en línea muchas aspiraciones que fueron construyéndose en colectivo y que se reflejaron finalmente en este espacio de articulación política y organizativa que proponía de forma primordial la lucha por las tierras y poner en marcha una verdadera reforma agraria que beneficie el trabajo en el campo y no solo tenga que ver con la modernización de corte capitalista. La identidad colectiva como menciona Melucci se configura en un proceso de tensiones constantes entre las tres dimensiones analizadas. Era necesario contar con medios de comunicación que se conviertan en herramientas importantes de altavoz que los actores puedan aprovechar.

En el *Capítulo 3*, abordamos la categoría analítica “formas ventrílocuas de representación” de Andrés Guerrero que hace un análisis histórico extenso de archivo, de cómo en el siglo XIX y XX la imagen y voz del indio era traducida a través de un código y canal que era interpretado por un interlocutor ventríloco autorizado para dar forma e interpretar las demandas político-sociales del indio. Sin embargo Guerrero no profundiza en su investigación el proceso por el cual el indio llega al levantamiento de 1990 sin la necesidad de este interlocutor.

Es ahí donde se aborda a la comunicación popular y comunitaria articulada con la noción de ventriloquía y traducción de Guerrero junto a la contrahegemonía que menciona Gramsci. Ubicamos el proceso de comunicación popular y comunitaria desarrollado en ERPE a partir de 1987, que tuvo que pasar por un proceso inicial de evangelización y alfabetización de 1962 a 1986 como un mecanismo de formación y de impulso a la organización colectiva. Para después, a partir de 1987 una vez solucionada la crisis interna de ERPE en la que oficialmente se separa de la Iglesia, es que se puede decir que el indígena empieza a ser parte y a contribuir a la gestión y producción de contenidos propios, es decir a eliminar las formas ventrílocuas de representación de la que habla Guerrero, pero de forma material (en la administración del medio) y de pensamiento propio (producción de contenido) hacia la construcción de un proceso de comunicación contrahegemónica.

En este capítulo desarrollamos el componente metodológico de análisis de contenido, al ser pertinente la descripción de variables y subvariables utilizadas en este análisis para describir el proceso de transición del discurso impuesto al discurso liberador y propio. Se escogieron los editoriales como objeto de análisis por cuanto representan la voz y el posicionamiento del medio de acuerdo a la coyuntura que se estaba viviendo en aquella época y nos interesaba conocer qué decía con respecto a los temas vigentes en la opinión pública. Se analizaron las cartas al editor enviadas por indígenas y campesinos de todo el país porque era sustancial conocer la opinión y la expresión de los indígenas con respecto a los procesos que se estaban llevando a cabo en sus comunidades, primero la alfabetización y después los procesos de organización indígena, cada carta plasmaba el pensamiento, la reflexión y el discurso propio que iban trazando las palabras y las letras que aprendieron a leer y escribir. Se analizó además el discurso de inauguración de ERPE expresado por el Padre Rubén Veloz, era importante conocer cómo surgió ERPE y qué pensaban en ese entonces los fundadores de los indígenas, para después compararlo con el discurso del medio a lo largo de los años y después cuando los mismos indígenas pasaron a ser dueños del medio.

El análisis también fue para una misa oficiada por Monseñor Leonidas Proaño, se utilizó este discurso eclesial para conocer la forma de expresión de la cabeza de la teología de la liberación en el Ecuador y cómo cada palabra emitida por él hacia los indígenas en actos religiosos como una homilía iban calando en cada conciencia indígena y estas mismas palabras iban transformándose después en discursos reivindicativos, es decir en lenguajes de contienda. Y finalmente los programas de radio analizados que dieron cuenta del formato y enfoque de comunicación diferente utilizado por ERPE y Proaño para propiciar diálogo y comunicación con los indígenas a través de los parlantes. Cada uno de estos componentes son un discurso por cuanto son una unidad cargada de sentido y simbolismo de cada actor estudiado en esta investigación.

Las variables de análisis fueron escogidas de acuerdo a un análisis como se describe en el capítulo no lingüístico del discurso pero sí del sentido y de la carga simbólica que tenía cada insumo analizado. Se examinó la temática de la que hablaba cada discurso, colocando como subvariables si se trataban de temas de religión, educación, organización; evidenciando con este análisis que los temas de los que se hablaban en el medio y los indígenas fueron mutando de un discurso religioso a un discurso reivindicativo y de resistencia por las luchas que se iban forjando. En segundo lugar fueron analizadas las funciones del lenguaje utilizado en cada uno

de estos componentes, pudiendo ser emotiva o expresiva, referencial, metalingüística, fática, poética o conativa- apelativa, demostrando que así mismo el discurso pasó de ser de referencial con la simple narrativa de contextos a conativa y apelativa hacia la demanda de peticiones colectivas y expresiones de contienda.

Así mismo se analizó quién emitía estas comunicaciones, siendo en un principio los sacerdotes o religiosos, pasando después a emitir estas misivas educadores y alfabetizados y al final del periodo analizado eran más los dirigentes y presidentes de comunidades quienes escribían para su periódico. El destinatario pasó de ser a los dirigentes del medio a las autoridades locales que solicitaban escuchen sus demandas y a la ciudadanía para que se entere de sus luchas.

De esta manera se fue configurando el discurso reivindicativo, el discurso de resistencia, el discurso propio, el discurso contrahegemónico que pasó de ser religioso a alfabetizador y después a organizativo, que en el camino encontró a diferentes actores y mutó hasta convertirse en lenguaje de contienda para la lucha organizada en 1990.

En el *Capítulo 4*, hacemos una reconstrucción de los principales hechos y manifestaciones dadas en la semana que duró el levantamiento indígena en junio de 1990 en Chimborazo, los discursos emitidos por dirigentes indígenas, las consignas de las marchas y todo el insumo oral, escrito y simbólico manifestado en estos días que configuraron las nuevas formas de organización y expresión política del movimiento indígena de Chimborazo con sus organizaciones, colectivos e instituciones que plegaron a estas marchas y bloqueo de carreteras en la provincia y el país. El lenguaje de contienda emergió desde las voces mismas de los indígenas, el proceso de comunicación contrahegemónica se estaba plasmando en las canciones, discursos, consignas y en todas las intervenciones en donde los indígenas irrumpieron en esta esfera pública.

Concluimos en el capítulo *Conclusiones* con el recuento de los episodios y principales resultados de este trabajo de investigación, así como las limitantes y demarcaciones teóricas, empíricas y metodológicas resultado de este proceso investigativo. El principal resultado de esta investigación fue la confirmación del papel fundamental de ERPE en el proceso de organización indígena de Chimborazo y la propuesta de comunicación contrahegemónica resultado del origen de lenguajes de contienda y eliminación de ventriloquía.

Capítulo 1

Surgimiento de una injusticia colectiva

Este capítulo se centrará en un análisis teórico y social del proceso de evangelización y alfabetización de Escuelas Radiofónicas Populares del Ecuador (ERPE), primera radio comunitaria en el Ecuador creada en 1962. Fue fundada por Monseñor Leonidas Proaño en la ciudad de Riobamba, provincia de Chimborazo. Este hecho pionero en el país desembocó varios procesos sociales de carácter colectivo. Sacerdotes seguidores de la teología de la liberación, indígenas de Chimborazo y colaboradores de la radio, se convirtieron en actores sociales que vivieron de cerca y construyeron procesos colectivos en el intento de constituir otra realidad. Klandermans (1997, 44) manifiesta que la transformación del tejido social en marcos de acción colectiva tiene que ver con un proceso donde los actores sociales, los medios de comunicación y los miembros de una sociedad interpretan conjuntamente, definen y redefinen el estado de las cosas

Un grupo contemporáneo de estudiosos de los movimientos sociales colocó el concepto de *marcos para la acción colectiva* para comprender la naturaleza interactiva de los actores y configurar un proceso que da paso a un conjunto de creencias, simbolismos, ideologías que se orientan a la acción. Snow y Benford (1992, 137) definen a los marcos como un “esquema interpretativo que simplifica y condensa el mundo de *ahí afuera* puntuando y codificando selectivamente objetos, situaciones, acontecimientos, experiencias y secuencias de acciones dentro del entorno presente o pasado de cada uno”. De esta manera, la interpretación de los actores que realizan el enmarcamiento de los hechos es clave para definir el entendimiento de lo que están viviendo, pero bajo una reflexión conjunta.

El enfoque del estudio de los marcos otorga importantes indicios para entender las creencias y las circunstancias en que los actores constituyeron el movimiento social, observando el momento en que esta cohesión permite avanzar hacia la toma de decisiones. La identidad y solidaridad colectivas que se forman cuando los problemas surgen, permite a los actores producir movilizaciones colectivas. Los marcos entonces ayudan a organizar las experiencias de los actores sociales para orientar las acciones individuales y colectivas.

Cuando estas acciones individuales confluyen en un horizonte único es entonces que las acciones colectivas han tomado sentido en un solo marco de significación. Cuando los actores

sociales “orientan el marco de sus movimientos hacia la acción en determinados contextos y le dan forma en la intersección existente entre la cultura de la población sobre la que trabajan y sus propios valores y fines” (Tarrow 1998,160) se denomina *alineamiento de marcos*, término acuñado por Snow y sus colaboradores.

Una tarea fundamental de los movimientos sociales es la tarea de identificar agravios, vincularlos a otros agravios y construir marcos de significado más amplios que puedan encontrar eco en la predisposición cultural de una población y transmitir un mensaje uniforme a quienes ostentan el poder y a otros estamentos (Tarrow 1998, 160).

El proceso de alineamiento de marcos o enmarcado como categoría y método de investigación social ha variado según el análisis de autores con el paso del tiempo. El *frame analysis* (Goffman 1974) se convirtió en un paradigma interdisciplinario para el estudio de las ciencias sociales. Gamson (1992a) plantea que los marcos dentro de los cuales se alinean los actores sociales mantienen tres condiciones para la acción colectiva, el de la “injusticia” que consiste en una cognición cargada de emoción, el de la “agencia” que se refiere a la conciencia de que es posible cambiar las condiciones de vida social a través de la acción colectiva; y, el de la “identidad” que se refiere al proceso de definir un nosotros colectivo. Además sugiere que para realizar un proceso de enmarcamiento es necesario identificar a los sujetos involucrados en el proceso de acción colectiva.

A partir de estas apreciaciones Gamson (1985) se pregunta, por qué los actores sociales se movilizan, y plantea a la identidad colectiva, la solidaridad y la conciencia como dimensiones necesarias para entender el desarrollo de estos procesos. Para explicar el apareamiento de estas dimensiones, Gamson retoma los estudios de “frame analysis” de Erving Goffman (1974) que es sustancial para entender la formación de los vínculos entre los actores y los sistemas. La *micromovilización* es entendida por Gamson como una serie de *encuentros* que aparecen en contextos microsociales de interacción cara a cara en donde se realizan “actos movilizadores” (Gamson 1992b, 52- 76).

Estos actos movilizadores se clasifican en actos organizadores, actos de desenmascaramiento y actos de reenmarcamiento. A cada uno de estos actos corresponde un proceso de movilización: “los actos organizadores conducen al trabajo conjunto entre los miembros del grupo; los actos de desenmascaramiento conducen al rompimiento con las normas cotidianas

de interacción y los actos de reenmarcamiento conducen a la adopción de “marcos de injusticia” (Gamson 1992b, 52- 76).

Uno de los aportes más importantes de William Gamson, es la dimensión de “marco de injusticia”, que se deriva del desarrollo de los actos organizadores, desenmascaradores y de reenmarcamiento, es en este proceso en el que surgen de los actores una conciencia colectiva de entender que no es correcto todo lo que están viviendo. En este sentido el análisis del surgimiento de ERPE y del movimiento indígena a partir de la concientización y contextualización da paso que los actores (sacerdotes, indígenas y comunicadores populares) determinen y definan su propia realidad, que los lleva a movilizarse hacia una organización colectiva, dando lugar a este marco de injusticia en común.

1. Actos organizadores

Los actos organizadores son un engranaje del proceso de micromovilización que se derivan de los encuentros entre los actores sociales que interactúan en un determinado espacio. Como se revisó, los procesos de micromovilización emergen en contextos microsociales de interrelación denominados “encuentros” en los cuales los individuos interactúan de forma directa con otros actores pertenecientes al campo de acción colectiva pertinente: otros miembros del mismo grupo, miembros de grupos aliados, miembros de los contramovimientos, miembros de las instituciones de autoridad política.

Un acto organizador impulsa a los actores a actuar en conjunto, estos actos se originan en espacios informales fuera de los momentos oficiales con las autoridades. (Gamson 1992b, 52-76). Durante los encuentros los actores ponen en marcha “actos movilizados” en donde manifiestan palabras o actos que ponen en marcha procesos de movilización entre un conjunto de manifestantes potenciales.

Manifestantes potenciales fueron por 500 años los indígenas del Ecuador y de Chimborazo que despojados de sus derechos asumieron su rol de subalternos en una provincia de tinte conservadora pero con un alto porcentaje de población indígena en los años 60. A este lugar llegó Leonidas Proaño Villalba el 29 de mayo de 1954, cuando es nombrado Obispo de Riobamba (Cepeda Astudillo 2012, 250). “Por fin has venido taitamito” (Proaño 2011, 84) fueron las palabras con las que recibió un indígena al Obispo Proaño, palabras proféticas que

desatarían un proceso de varios actos organizadores dentro de la provincia, y que colocaban ya a dos de los tres actores de este estudio en interrelación: indígenas y sacerdotes.

El 23 de septiembre de 1954, su amigo el Profesor Roberto Morales, en una carta que le escribe desde Ibarra, le pregunta: ¿Cuándo escribirá Ud. una carta pastoral acerca del indio? Monseñor Proaño, en una carta verdaderamente histórica del 10 de octubre de 1954, dice que no escribirá ninguna carta pastoral acerca del indio. Esto sería aumentar la literatura acerca del indio. Traza su plan de liberación del indio: sus sueños en favor del indio. (Bravo 1992, 457).

La nueva evangelización había llegado a Chimborazo con las gestiones que realizó Proaño en la diócesis. En 1955 con los jóvenes de la Juventud Obrera Cristiana (JOC); en 1958 funda las misiones y hogar indígena “Nuestra Señora de Guadalupe” con la llegada de las Madres Lauritas, quienes acompañaron toda la misión de Proaño; en 1959 el grupo Juan XXIII se creó para investigación, misiones y renovación de la pastoral diocesana en conjunto con un grupo de sacerdotes¹; se desarrollaron también Asambleas Cristianas permanentes con religiosos y seculares (Proaño 2011, 85-94).

Después de varios viajes se consigue la financiación de varios proyectos por parte de la Misión Andina, organización no gubernamental dependiente de la Organización Internacional del Trabajo (OIT). En los años 60's se despliegan varios proyectos de trabajo comunitario como el Centro de Estudio y Acción Social (CEAS) (Ramon et al. 1992, 150). El CEAS se convirtió en la primera experiencia cooperativista en la que varios jóvenes recibían capacitación sobre políticas de desarrollo y cooperativismo (Proaño 2011, 97). Este acto organizador instaba a los participantes a actuar en unidad, pues aprendían de forma didáctica lo que sería después la primera cooperativa de ahorro y crédito que fue replicada en las comunidades indígenas con bienes y terrenos de la diócesis de Riobamba (Proaño 2011, 98).

Un acto organizador importantísimo que marca la pauta del presente trabajo de investigación es la creación de las Escuelas Radiofónicas Populares del Ecuador (ERPE), se ubica entonces el tercer actor que viene a configurar el marco de significación en donde indígenas y sacerdotes alinean sus propósitos y creencias, que tiempo después suscitarían acciones colectivas. La situación en América Latina a inicios de la década del 60 estuvo marcada por la

¹ s/n, “El caminar de un pastor”, *Jatari Campesino*, septiembre de 1984

Revolución Cubana (1959) que trajo consigo vientos libertarios en todo el continente y oportunidades de cambio con respecto a los oprimidos de países en supuesto subdesarrollo. Cabe mencionar que en esta época estaba presente también en el continente una fuerte corriente de pensamiento social con varios pensadores latinoamericanos que determinó como *Teoría de la dependencia* al intento de países de Norteamérica por crear brechas de desigualdad y dependencia económica de los países del sur con respecto al capital del norte. (Prebisch 1963) Se generó paralelamente: progreso y riqueza creciente para los menos y pobreza para los más (Gutiérrez 2009, 131).

En este contexto surgen en países del sur de América Latina experiencias de comunicación popular que intentan incluir en sus actividades a la población que ha sido en sus países objeto de discriminación y exclusión. La radio de los mineros en Bolivia y la Radio Sutatenza en Colombia fueron experiencias de medios populares que lograron cambiar el sentido de los medios de comunicación que ahora estaban dirigidos al pueblo que quería expresarse y escucharse a través de la radio. Radio Sutatenza fue el modelo en el que se basó ERPE para poner en funcionamiento sus escuelas de alfabetización a través de la radio. Radio Sutatenza y la iniciativa Acción Cultural Popular (ACPO) nacieron en 1947 como un proyecto de escuelas radiofónicas del sacerdote José Joaquín Salcedo, y así “la Iglesia Católica se transformó en uno de los principales actores que impulsaron en América Latina el uso de la radio con fines educativos” (Lamas 1995, 70-86)

Escuelas Radiofónicas Populares del Ecuador lanzó sus primeros mensajes radiofónicos el 19 de marzo de 1962 (ERPE 2010). Una emisora de onda corta y de un kilovatio de potencia en antena; todo el equipamiento necesario para grabaciones y emisiones, y 10 radiorreceptores (Proaño 2011, 100) se distribuyeron por comunidades indígenas de Chimborazo y del país para lograr las emisiones de alfabetización a través de la radio. En el año de 1962, aproximadamente un 92% de población indígena en Chimborazo era analfabeta (Bellini 2009, 93). Un sacerdote y dos hermanas religiosas viajaron a Colombia para aprender el sistema de las escuelas radiofónicas (Proaño 2011), se hizo un llamado a los indígenas que habían cursado al menos un grado escolar para que sean los encargados de orientar a sus compañeros en cada grupo o escuela que se formaba en las comunidades (Bellini 2009). Una lámpara petromax, una radio a pilas, cartillas, cuadernos y esferos fueron las herramientas que les serviría de base para iniciar su proceso hacia la liberación mediante la alfabetización.

Estos encuentros guiados por los maestros en la radio y por sus compañeros en las comunidades lograron tejer interacciones informales entre los miembros de cada escuela. Interacciones basadas en los momentos de compartir cara a cara que tenían en la escuela en la que se encontraban todos los días, informales por estar fuera de los espacios de educación pública y oportunidades porque estos momentos de interacción con los otros eran actos organizadores que llegarían a determinar marcos para la acción colectiva (Goffman 1974). La alfabetización que llegó a sus chozas acompañada de reflexiones a través de la Biblia y de la “palabra de Dios” configuraban un proceso de evangelización que Proaño influenciado por la pedagogía de Paulo Freire, diría los llevaba a la liberación.

El indígena comenzó a sentir que se estaban creando obras para él, para que se haga la luz en su mente, para que pueda relacionarse correctamente con los demás, para que ya no se deje explotar en el mercado, en la feria (cuando él sacaba sus productos a la venta, lo explotaban fácil y cruelmente porque no sabía contar, sumar ni restar); dándose cuenta de todo eso empezó su despertar y ya no eran solamente grupos de 25 a 40 que se reunían en cualquier lugar (una choza, una capillita, una escuelita –si esque las había-) (Bellini 2009, 95).

Estos encuentros que se daban gracias a las clases que recibían en grupos, hacían que a más de aprender a leer y escribir, también se desaten deseos de reflexión sobre su propia realidad. El método utilizado para estas clases también tuvieron mucho que ver en estas reflexiones. “Nadie libera a nadie, ni nadie se libera solo. Los hombres se liberan en comunión” era una de las concepciones pedagógicas de Freire (1976), autor de la corriente de la pedagogía de la liberación en el que el método de enseñanza tenía mucho que ver con el aprendizaje del estudiante. Es necesario que el oprimido tome consciencia de que es oprimido y una vez dado esto, puede reconocer su entorno y tratar de cambiarlo. Es decir, el oprimido debía ser capaz de alinear los marcos de interpretación sobre su realidad con lo que deseaban lograr ser y tener, para empezar un proceso de liberación. Según Freire:

la liberación no puede darse en términos meramente idealistas. Se hace indispensable que los oprimidos, en su lucha por la liberación, no conciban la realidad concreta de la opresión como una especie de “mundo cerrado” del cual no pueden salir, sino como una situación que solo los limita y que ellos pueden transformar. Es fundamental que al reconocer el límite que la realidad opresora les impone, tengan, en este reconocimiento, el motor de su acción liberadora

(Freire 1976, 29).

Proaño tomaba las palabras de Freire y en sus reflexiones en las escuelas de alfabetización en las comunidades, discutía seguido el cómo mantener el trabajo en colectivo para darse cuenta de esta realidad. En estos episodios podemos tomar en cuenta el enmarcamiento de actos organizadores, cada encuentro, cada charla, cada clase que recibían los indígenas mediante la pedagogía liberadora, ponía a los indígenas a discutir sobre su realidad, estas reflexiones los iba acercando a esa conciencia propia de transformación.

La realidad social, objetiva, no existe por casualidad sino como el producto de la acción de los hombres, tampoco se transforma por casualidad. Si los hombres son los productores de esta realidad y si ésta, en la “inversión de la praxis”, se vuelve sobre ellos y los condiciona, transformar la realidad opresora es tarea histórica, es la tarea de los hombres (Freire 1976, 31).

La posibilidad transformadora de los hombres, sería para Gramsci (1976, 12) la puesta en marcha del *buen sentido común* a través de la educación. Para Gramsci la sociedad estaba sumida en una hegemonía cultural en donde la educación era una forma de mantener la dominación de los clases subalternas, en la práctica pedagógica decía Gramsci, “el rapport² entre maestro y alumno es un rapport activo de relaciones recíprocas, por lo que todo maestro sigue siendo alumno y todo alumno es maestro” (Gramsci 1981, 45). Ahí residía la cuestión de la transformación de la realidad, de la posibilidad de poder alinear estos marcos hacia la acción colectiva, manifestando su propia agencialidad. La dimensión de agencia se refiere al entendimiento con el que los actores son capaces de modificar las situaciones sociales a través de la acción colectiva, a través de la agencia los sujetos pueden definirse así mismo como agentes de su propia historia (Gamson 1992, 67).

Esta pedagogía teorizada por Freire y practicada en ERPE mantenía en constante tensión y cuestionamiento el entorno de los indígenas que recibían clases en las escuelas, estas clases se convertían en actos organizadores. De a poco el aprender a diario distintos oficios, los incitaba también a participar de esas enseñanzas, pasar de ser educando a educador, de alumno a maestro, de solo escuchar a también hablar lo que pensaban y sentían.

Cuando yo fui joven no tuve la oportunidad de tener la educación, mi papá fue auxiliar de la

² Relación, conexión, entendimiento mutuo.

alfabetización y viendo eso yo también conversaba con la otra gente, Radiofónicas nos enseñó las letras en las comunidades indígenas, nos enseñó a leer y escribir y avanzar hacia un liderazgo, y desde ese liderazgo avanzar a liberarse de la dominación que vivíamos en esos años de las haciendas.³

De ERPE se desprendieron varios proyectos, entre ellos un “Departamento Andragógico” en donde se impartían cursos para auxiliares inmediatos. Los auxiliares inmediatos fueron personas claves en este proceso de aprendizaje mutuo, fueron los profesores guías que luego se convertirían en líderes indígenas en sus comunidades. Recibían una formación especial antes de iniciar su labor y durante el desarrollo. Eran los responsables de controlar la asistencia de los alumnos, de verificar su aprovechamiento, de guiar el desarrollo de las clases, de enviar tareas escritas, conservación y mantenimiento de los materiales. Eran también el lazo de unión entre los alumnos y el párroco, entre la escuela y las oficinas centrales de Riobamba (ERPE 2010, 5). Las mujeres recibían cursos sobre labores del hogar, cursos bíblicos, de nivelación de conocimientos, entre otros. Además se contaba con servicio médico, servicio de hospedería, una cooperativa de ahorro y crédito y el laboratorio de radio que operaba en las distintas provincias del país.⁴

Cada día se dictaban cursos de alfabetización y aritmética en quichua y en español. También se transmitían cursos prácticos de agricultura, de cuidado de los niños, de higiene, deportes, juegos y entretenimientos. La evangelización formaba parte también del programa. El cuerpo de profesores preparaba las clases. La alfabetización partía de palabras quichuas. Las otras clases eran también dictadas en lengua quichua. Las clases eran de corta duración (siete u ocho minutos), amenizadas con música popular. Auxiliares campesinos elementalmente preparados, hacían el papel de profesores al frente de cada escuela. Los campesinos se congregaban en la capilla, en alguna choza o en la casita pobre del auxiliar, para escuchar la emisora y seguir las indicaciones del profesor secundadas por el auxiliar. (Proaño 2011, 100-101).

Este proceso que ERPE denominó etapa de *Alfabetización* transcurrió entre 1962 y 1975. Los campesinos e indígenas que lograron alfabetizarse a través de ERPE llegaron a 18 000

³ Maximiliano Asadobay, (Educador bilingüe y miembro de la pastoral indígena de San Juan), en conversación con la autora, Riobamba, 21 de junio de 2016. Para posteriores referencias a este dirigente se le nombrará por su apellido.

⁴ “En los 13 años de vida hemos logrado realizar lo siguiente”, *Jatari Campesino*, marzo de 1975

aproximadamente en las 13 provincias a donde llegó el programa. En 1962 se contaba con 1130 alumnos y en 1966 que fue el año de mayor auge con 2900 alumnos. Al final del programa quedaron cerca de 100 alumnos. (ERPE 2010, 8-9).

El 7 de febrero de 1977 se inició con el *Sistema de teleducación*⁵ que surgió como pedido de los alumnos ya alfabetizados en la primera etapa. La idea era que los alumnos que aprendieron a leer y escribir, puedan ahora recibir su formación básica y posterior formación para un desempeño laboral y práctico. Estaba destinado para los alumnos que no podían acceder a la educación formal básica: primaria, secundaria y profesionalización. “ERPE no pretendía sacar egresados que formaran filas a las puertas de las fábricas, como autómatas, domesticados para producir más. Los alumnos al tiempo de adquirir los conocimientos académicos debían aprender a escribir su vida y su historia” (ERPE 2010, 9-11).

En inicio se pensaba cumplir con todas las etapas, pero la escasez de recursos económicos y una infraestructura adecuada solo permitió en todos los años, el funcionamiento del primer grado equivalente a la educación primaria. Mediante reuniones semanales con el profesor y el trabajo de folletos y módulos de estudio para que el alumno trabaje desde la casa se trabajó este sistema que concluyó en 1986 con alrededor de 100 inscritos de los 2000 que llegaron a tener por los inicios de 1980. A lo largo de los 11 años se educaron a través del sistema de teleducación cerca de 15 000 campesinos de 13 provincias del país (ERPE 2010, 11-13).

A pesar de la limitada capacitación laboral, por iniciativa de los participantes se organizaron varios centros de producción avícola, forestación, siembras comunitarias de productos agrícolas. Esto sin desmerecer el crecimiento de líderes que fortalecían las organizaciones campesinas. Se fortalecieron también las ideas comunitarias de organización, surgieron con más fuerza los planteamientos reivindicativos. Se plantearon exigencias a las autoridades para solucionar necesidades básicas de las comunidades. En general, la voz del campesino y del indígena se hizo presente, creció la conciencia crítica del campesino para descubrir las causas de sus problemas y plantear alternativas que permitieran solucionarlos. (ERPE 2010, 13).

La etapa de alfabetización y teleducación significaron importantes actos organizadores para el surgimiento de potenciales agentes de lucha y acción colectiva. A pesar de que los resultados

⁵ Editorial, “Por fin la teleducación de ERPE”, *Jatari Campesino*, julio 1976 a febrero 1977.

en términos de alfabetización real quedaron debiendo a los objetivos iniciales (ERPE 2010), el mayor logro de estos procesos fue alinear los marcos de interpretación personales que cada uno tenía, con la realidad en común que vivían la mayoría de indígenas en Chimborazo. “Los resultados que mayor saltaban a la vista eran aquellos que tienen que ver directamente con el crecimiento de una consciencia política de la gente” (ERPE 2010, 16) que se reflejaba en los testimonios de los alumnos que participaron de estos procesos: “Nos han motivado, ya se han formado algunas organizaciones, hemos formado organizaciones de segundo grado, hemos hecho una granja agrícola comunitaria, ha sido muy positivo estudiar los programas de ERPE” (ERPE 2010, 17).

Estas dos etapas de alfabetización que cumplió ERPE en el proceso de su historia representaron actos organizadores de micromovilización que plantaron las bases para configurar una tercera etapa denominada *Comunicación popular masiva* desde el año 1987. Para llegar a esta fase se tuvo que pasar por un fuerte proceso de transición de ERPE propiedad de la iglesia católica a ERPE como organización autónoma.⁶

Que ERPE se convierta en un medio de intercomunicación/interrelación entre personas, grupos, comunidades y organizaciones, que haga posible que se establezca un proceso de educación informal entre estas entidades. Un proceso que apunte al cambio social, que incluya una identificación fuerte de la institución y de sus miembros con el movimiento popular (ERPE 2010, 19).

Un gran acto organizador que es parte de la estructura de micromovilización que manifiesta Gamson y que se desea relatar en este capítulo es la creación de un órgano de difusión impreso responsabilidad de ERPE “que está al servicio del campesino y refleja el pensamiento del indígena y entrega aportes a la gente del campo”⁷, este fue el periódico *Jatari Campesino*.

El periódico *Jatari Campesino* se creó desde ERPE, como un medio popular de difusión

⁶ Este episodio histórico es analizado con mayor detalle en el capítulo 3 en el que se identifica el surgimiento de un lenguaje de contienda que permite a los sujetos “hablar por sí solos” y permite ver a ERPE como espacio de interrelación social y política. (Tarrow, 2013).

⁷ “Criterios”, *Jatari*, agosto 1977 a enero 1978.

escrito que era distribuido a nivel nacional con tiraje aproximado de 10 mil ejemplares cada dos meses en un primer periodo de 1964 a 1967. El proceso editorial y de impresión del periódico se lo realizaba en los talleres de la Compañía Anónima El Comercio mediante una máquina rotativa que permitía la impresión en grandes cantidades que serían distribuidas por varias provincias del país⁸ a los campesinos e indígenas que ya tenían a ERPE cerca con las escuelas de alfabetización. Este proceso fue apoyado por organismos sociales como la Misión Andina y ONG´s extranjeras a las que Proaño solicitaba apoyo.

Después de varios años en los que la ayuda financiera decayó pasó a llamarse solamente periódico “Jatari” tenía una presentación más modesta con pocas hojas escritas a máquina de escribir y con circulación local entre los años 1971 y 1984 del que se tiene datos físicos del periódico.⁹ Este periódico fue pensado como una alternativa de información con contenidos dirigidos para campesinos e impreso en ambos idiomas: español y kichwa para su lectura desde todos los sectores. Su periodo de existencia data entre los años 1965 y 1984, época en el que el país se vivieron grandes cambios tanto económicos como sociales que configuraron procesos de resurgimiento de movimientos sociales en contexto con el ámbito mundial.

2. Actos desenmascaradores

Un “acto desenmascarador” contribuye a que los manifestantes rompan sus vínculos con la autoridad. El adjetivo “desenmascarador” quiere llamar la atención sobre el hecho de que mediante este tipo de actos se pone en duda el “marco” legitimante que utilizan las autoridades para conservar su posición dentro de la relación asimétrica de poder que tienen con respecto a los manifestantes. Un “acto desenmascarador” “pone al desnudo” el trabajo social que subyace en relaciones asimétricas de poder que han llegado a ser consideradas como “naturales” (Gamson 1992). Los actos desenmascaradores ponen en duda la hegemonía construida por años por los grupos dominantes (Gramsci 1976), es cuando se empieza a gestar la contrahegemonía.

En los años 60, el Ecuador comienza a sumergirse en una época de inestabilidad política y económica después de un período de supuesto desarrollo en la década 40-50 debido a la

⁸ “¿Qué sabe usted de su periódico?”, *Jatari Campesino*, marzo de 1966

⁹ Editorial, “Nuevamente en tus manos”, *Jatari*, junio de 1971

exportación del banano, pero culminó con crisis. Esto hizo que en menos de una década (50 a 60's), hayan pasado más de cinco presidentes, entre golpes de Estado (Velasco Ibarra 1961, Arosemena Monroy 1963), una Junta Militar presidida por Ramón Castró Jijón, y la Asamblea Constituyente de 1966 que encargó la dirección del país a Otto Arosemena Monroy.

La Junta Militar de Gobierno (1963-1966) enmarcó su acción dentro de una tónica general impuesta por la influencia norteamericana en el subcontinente. Fue, por una parte, ferozmente anticomunista, como reacción al “peligro cubano”; por otra parte, buscó una modernización que readecuara al país, y especialmente sus sectores más tradicionales, a las nuevas condiciones del desarrollo capitalista. La Ley de Reforma Agraria, destinada a cambiar las relaciones precapitalistas en el agro, el crecimiento enorme de una tecnoburocracia pretendidamente apolítica, pero derechista pese a su estilo modernizante, son quizá los hechos fundamentales de un gobierno que, pese a todo, no logró ser sino parcialmente reformista. En efecto, cuando intentó una reforma de los impuestos al comercio exterior, la oligarquía afectada orquestó la reacción de varios sectores sociales que terminó por echar abajo a los coroneles. (Ayala Mora 2008).

En estas circunstancias los países de América Latina empiezan a sufrir las consecuencias de la imposición desarrollista de Estados Unidos que pretendía instalar un sistema capitalista en la economía interna mediante la tecnificación y proyectos de desarrollo interno, que implicaba un modelo de alto costo social. Varios autores latinoamericanos denominaron “Teoría de la Dependencia” al estudio de estos procesos que en los países se definían según su subordinación y sometimiento a políticas extranjeras en lo económico, cultural, educación y los ámbitos de desarrollo social. Surgen entonces en el país varias reformas, entre ellas “La Reforma Agraria concebida y ejecutada por la Junta Militar de Gobierno de 1963, ungida en el poder no sólo para restaurar el orden, sino para promover e iniciar las principales transformaciones socio-económicas que requería la nación” (Jordán 2003, 286) según la política desarrollista de Norteamérica.

Con la proclamación de esta medida, los sectores indígenas y campesinos del país aspiraban a una repartición equitativa de la tierra que por años habían sido despojadas por los hacendados y grandes grupos económicos del país. Sin embargo ya en la aplicación este proceso no logró este objetivo, sino al contrario el gobierno buscó la creación de unidades productivas dentro

de la institucionalidad para corregir los defectos de la estructura agraria existente. Estaba dejando sin tierras cultivables a los indígenas y ampliando la producción agrícola a sectores privados en medio de un proceso de reforma económica (Jordán 2003, 286- 287).

Se desencadenan de esta manera, un malestar e indignación entre los indígenas por las promesas no cumplidas por el Estado, la primordial: la Reforma Agraria. Las escuelas de alfabetización eran espacios en los que se podía hablar y reflexionar sobre sus tierras, sobre la injusta distribución y acerca de cómo los patrones de las haciendas abusaban de los indígenas para beneficiarse ellos.

Yo empecé a trabajar desde pequeña y ya cuando tenía doce años me ponía a reflexionar, yo me hacía muchas preguntas de la vida cotidiana nuestra. Cuando yo fui niña sufrí muchas injusticias yo veía una explotación muy terrible hacia los indígenas. Yo veía a mi padre que vivía en la hacienda Zambrano y él trabajaba por la deuda que era una deuda impagable que jamás nosotros habíamos pedido al patrón. Cuando pude entrar a las escuelas de Radiofónicas pude entender porque pasaba esto. ¹⁰

Las injusticias que vivían y de las que ya tomaron consciencia los indígenas ya no eran discutidas solo en los momentos de las escuelas de alfabetización, sino que estas reflexiones fueron llevadas hacia reuniones entre comunidades y organizando asambleas entre los indígenas. Estos momentos reflejaron los actos desenmascaradores que se estaban viviendo. Reconocían a los autores de sus abusos y ya no querían que estos episodios sigan sucediendo.

En los años sesenta y setenta estábamos con muchos problemas sobre todo por la lucha por la tierra, la pelea con los terratenientes fue bastante crítico y por otro lado la exclusión porque no nos atendían en lo que nosotros queríamos que era que se aplique definitivamente la reforma agraria. Recién en el año 1982 estamos saliendo de la dictadura militar y llegó otro gobierno de derecha. Ahí yo me involucré en el movimiento indígena, en el trabajo pastoral de Monseñor Leónidas Proaño con la teología de la liberación.¹¹

¹⁰ Valeriana Anaguarqui (dirigente indígena, Presidente de Unión de Organizaciones Campesinas de San Juan, UCASAJ), en conversación con la autora, Riobamba, 13 de julio de 2016. Para posteriores referencias a esta dirigente se la nombrará por su apellido.

¹¹ Delfín Tenesaca (Ex Presidente Movimiento Indígena de Chimborazo) en conversación con la autora, Riobamba, 06 de junio. Para posteriores referencias se lo nombrará por su apellido.

Frente a estas circunstancias de injusticia que no las vivía solo Ecuador sino también, el resto de países latinoamericanos en su condición de supuesto subdesarrollo según Estados Unidos, se empieza a gestar una corriente de pensamiento eclesial de la mano de un grupo de sacerdotes y obispos que al observar la situación precaria de indígenas y trabajadores del campo, desarrollaron aportes desde la teoría teológica y praxis cristiana en Latinoamérica a través de la iglesia. “Teología de la Liberación” se denominó a esta corriente eclesial que tomó importantes referencias teóricas marxistas de las ciencias sociales para su desarrollo conceptual y argumentación.

La teología de la liberación se formalizó en el Concilio Vaticano II realizado entre 1962 y 1965. El Papa Juan XXIII asumió la reflexión de varios sacerdotes europeos que después de la II Guerra Mundial querían acercar la iglesia a las víctimas y debatir la democracia eclesial sobre todo en Holanda.¹² Pero es en Latinoamérica donde se determina, se afianza y se desarrolla ya no solo como corriente teórica, o como simple perspectiva de las diferentes teologías, sino que es en el método de la praxis en donde encuentra su asidero, reflexionando sobre las circunstancias que vivían los países pobres de los países del Sur, pero actuando para tratar de contrarrestarlo.

La teología de la liberación se desarrolla y se consolida en los países latinoamericanos junto a los sacerdotes Gustavo Gutiérrez (2009), autor del libro insigne en Latinoamérica de esta corriente teológica de pensamiento, la sustentó desde concepciones teóricas y filosóficas marxistas. Además Helder Cámara, Leonardo Boff, Rubem Alves, entre otros fueron precursores y defensores de lo que llamaban la “opción preferencial por los pobres” promulgado en la encíclica *Populorum Progressio* del Concilio Vaticano II. La II Conferencia Episcopal Latinoamericana (CELAM) en Medellín (1968) y la III en Puebla (1979) fueron los momentos de mayor auge de reflexión y desarrollo de la teología de la liberación en Latinoamérica.

Gutiérrez a través de este libro deja consolidados argumentos teóricos bastante fuertes de la teología de la liberación, recogiendo aportes de Marx, Gramsci y Dussel para explicar que la teología de la liberación debería intentar asumir un compromiso que ubique a la religión

¹² <http://www.laverdadcatolica.org/LaTeologiadelaliberacion.htm>

desde una relectura diferente de la iglesia tradicional y hegemónica que había estado al servicio de los poderes insituados (Gutiérrez 2009). En uno de sus análisis, Dussel se ampara en el marxismo y fundamenta el compromiso político como forma de articular a la teología y al marxismo. De esta manera se pregunta: “¿Por qué comprometerse políticamente? Para efectuar un cambio social, económico y político que permitiera a las clases explotadas (primero), a los pobres (más teológicamente) y al pueblo latinoamericano (por último) alcanzar una vida justa, humana, realizada”. (Dussel 1988, 140).

El compromiso político al que se refiere Dussel tiene que ver directamente con la noción de praxis de Gramsci, pues implica asumir desde una nueva visión teológica las condiciones reales de una transformación social junto al accionar del pueblo. La articulación de teología y marxismo se da a través de la posibilidad que tiene la iglesia de convertir las prácticas históricas de opresión en elementos de liberación. Jaime Mazzardo (1999, 324- 355) estudioso de Gramsci y sus ecos en Latinoamérica, argumenta en una de sus conferencias que sería la teología de la liberación un momento de interacción y recepción profunda de Gramsci en Latinoamérica.

Es justamente en la Teología de la Liberación donde podría incluso establecerse un momento bastante autónomo de la recepción de Gramsci en América Latina a partir de la estadía de Gustavo Gutiérrez en Roma en los años 1959-1960. De vuelta al Perú, Gutiérrez abrirá su *Teología de la liberación* --texto central en su producción, destinado, además, a circular profusamente en América Latina- con una paráfrasis de Gramsci, que construye la imagen de que “todos los hombres son teólogos. (Massardo 1999).

Gramsci (1976) describe a la iglesia, como parte de los organismos de la sociedad civil que ayudan a mantener el consenso de la hegemonía sobre las clases subalternas. “Es la doble exigencia de pensar teológicamente el “compromiso político” para servir a los oprimidos, a los “pobres”, al pueblo, lo que exigía a la teología naciente usar otros instrumentos analíticos, interpretativos que los conocidos por la tradición teológica anterior” (Dussel 1988, 140).

En Ecuador el precursor de la teología de la liberación fue Monseñor Leonidas Proaño. Sus trabajos de evangelización y alfabetización iban encaminados con esta causa. Se sostiene que la teología de la liberación en Ecuador vino a constituirse en un discurso contrahegemónico asumido desde la liberación de los sectores indígenas y en la búsqueda de su reivindicación.

Pero Proaño no se consideraba así mismo comunista ni marxista, varios sacerdotes de su equipo manifestaban que esta corriente no tenía de padre ni padrino a la teoría marxista (Bravo 1992, 472).

Agustín Bravo, sacerdote cercano y amigo de Proaño en una de sus reflexiones de la teología de la liberación manifiesta que a pesar de que ésta no promueve a Marx como su padre, Marx sí llegó a sacudir a la conciencia de la iglesia y a reconocer sus grandes omisiones. “La iglesia se olvidó de la historia como historia de la salvación; se olvidó de Jesucristo resucitado, de vivir en estado de crisis permanente. De tanto pensar y hacer pensar en el cielo, casi se olvidó de la tierra” (Bravo 1992, 473). Y termina con esta reflexión:

El súbito derrumbamiento del partido comunista ruso soviético nos está haciendo olvidar de nuestro mayor enemigo, ¡el capitalismo norteamericano! ¡el intervencionismo del dólar en lo económico, social, político y religioso! Desalojar este ídolo con cara de “gringo”, que llevamos dentro, es, quizás, la parte más difícil de nuestra conversión (Bravo 1992, 473).

Proaño decía: “Me da risa, cuando me llaman comunista, ojalá los comunistas fueran siquiera algo parecidos al Obispo de los Indios que era de verdad ciento por ciento cristiano” (Bravo 1992, 462). En este sentido, la teología de la liberación se inserta en el Ecuador a través del equipo de sacerdotes que acompañaban a Proaño y que desde la formación previa en la Juventud Obrera Cristiana (JOC) seguían muy de cerca el servicio y acompañamiento para la liberación de los pobres, que en Chimborazo se reflejaba en la situación de los indígenas.

Chimborazo tenía el mayor porcentaje de indígenas y latifundios en el país. “En 1960 la estructura de tenencia de la tierra era fuertemente concentrada, el 3% de grandes propietarios controlaban el 65% de la tierra, mientras que el 67% de pequeños propietarios eran dueños del 16% del suelo” (Encalada, García e Ivarsdotter 1999, 44). Uno de estos grandes latifundistas fue la Iglesia que por largos años se habían dedicado a resguardar estas tierras. Proaño relata que la imagen del Obispo hasta antes de su llegada era la del obispo administrador, bendecidor, con imagen autoritaria y al servicio de los poderes de turno (Bravo 1992, 445-447).

Los sectores dominantes de la provincia eran una élite fuerte, que tenían a la Iglesia Católica de aliada. Con la llegada de esta nueva diócesis liberadora, las tierras de hacendados y

terratinentes fueron repartidas a los indígenas antes de la primera Ley de Reforma Agraria de 1963. Una vez promulgada la ley, se crea la Central Ecuatoriana de Servicios Agrícolas (CESA) y el Instituto Ecuatoriano de Reforma Agraria y Colonización (IERAC) entidades creadas por el Estado para la aplicación de las reformas.

Antes de que se inicie la Ley de Reforma Agraria, ya se empezó una experiencia de distribución de tierras desde la iglesia. Se organizó una cooperativa llamada “Juan Diego”, con familias indígenas, a las que se hizo donación de más de 300 hectáreas. La iglesia de Riobamba fue propietaria de dos grandes haciendas: de la hacienda Zula, cuya extensión era de 37 000 hectáreas, la mayoría de ellas páramos y pastos naturales; y de la hacienda Tepeyac, cuya extensión fue de unas 3 000 hectáreas. La hacienda Zula fue entregada al IERAC mediante un convenio, por el cual la diócesis recibía la cantidad de seis millones de sucres en bonos de reforma agraria de la clase B. La hacienda Tepeyac entró en el programa de reforma agraria mediante convenio con CESA, en el año de 1968. (Gallegos 1990, 150).

El problema agrario fue de hecho uno de los mayores impulsos para la reivindicación de los sectores indígenas. La entrega de estas tierras por parte de la diócesis de Riobamba fue fundamental para intensificar la lucha de los indígenas por recuperar la tierra que se les había sido arrebatada históricamente. La teología de la liberación impulsa de esta manera grandes cambios “la diócesis de Riobamba ha querido ser consecuente con el principio de que la Iglesia debe ser pobre y solidarizarse con los pobres para poder trabajar en su liberación” (Gallegos 1990, 151).

Este episodio supondría un acto desenmascarador, cuando la diócesis de Proaño, entrega sus tierras antes de promulgarse la ley oficial, estos momentos ponían a tambalear a los grupos poderosos y empezaron a aparecer los enemigos de Proaño y los atentados en contra de sus proyectos. En 1969 se organizaron los gamonales en un “Comité Pro intereses de Riobamba”¹³ poniendo de justificación que la Catedral de la ciudad estaba destruida y que la diócesis no se preocupaba, con ataques frontales persiguiendo al obispo y ocasionando atentados.

¹³ “El caminar de un pastor”, *Jatari Campesino*, septiembre de 1984.

3. Actos de reenmarcamiento y marcos de injusticia

Se pueden distinguir dos tipos de “actos de reenmarcamiento”. Los “actos concientizadores”, que señalan un aspecto discutible y problemático de la forma de actuar de la autoridad y los “actos contextualizadores”, que definen lo que está mal en el comportamiento de las autoridades al aplicar un “marco de injusticia” dentro de un encuentro con la autoridad (Gamson 1992b, 59).

Todos los actos y diferentes encuentros que hemos relatado en esta primera parte son elementos de un proceso de alineación de marcos que crearon las condiciones de posibilidad para la acción colectiva y posterior organización de un movimiento indígena más sólido, pero que no hubiese sido posible sin estos encuentros y actos movilizadores de participación a través de ERPE y de concienciación mediante la teología de la liberación. Gamson (1992, 63) manifestaba que un marco para ser movilizador tenía que encontrar las soluciones a los conflictos de forma colectiva y no individual.

Los indígenas en Chimborazo después de haber pasado años de opresión y sometimiento por parte de hacendados y terratenientes terminaron por acostumbrarse a su realidad, consintieron las relaciones de poder inequitativo y las llegaron a considerar como normales. En un editorial del periódico *Jatari* se menciona: “Los indígenas han ido perdiendo poco a poco la confianza en sí mismos. Se han ido adaptando a esa condición de inferioridad. Han olvidado que sus antepasados consiguieron desarrollar una civilización admirable”¹⁴.

Cuando los indígenas presenciaban y protagonizaban actos de organización como su participación en las escuelas de alfabetización, en cooperativas de ahorro y crédito y al recibir capacitación agrícola campesina, en estos espacios se dio paso a encuentros que fortalecieron los vínculos de amistad y se creaban redes de confianza y afinidad. (Tarrow 1998). Las reflexiones que se tenían en estos espacios sobre la realidad que afrontaban, ahora tenían como herramientas a la lectura y escritura, ahora podían expresar con mayor confianza lo que sentían ya frente a sus derroteros. Estos fueron los actos desenmascaradores que impulsaron marcos de injusticia.

¹⁴ Editorial, s/n, *Jatari Campesino*, noviembre de 1965

Además de la alfabetización, Proaño a través de la evangelización logró organizar a las Comunidades Eclesiales de Base (CEB) desde 1967. Este fue otro acto de organización que mediante reflexiones profundas se desenmascararon la realidad que vivían y que los tenían sometidos: pobreza, falta de educación, falta de tierras para trabajar y estar permanentemente bajo el dominio de patrones que los violentaban física y psicológicamente. Estos hechos razonados en colectivo y con el direccionamiento de sacerdotes que les hablaban del evangelio y liberación, hicieron que vieran en sus realidades un sentimiento de indignación que desencadenó una conciencia de injusticia.

Estos actos de concienciación interior dicen Gamson (1992) y Klandermans (1997) generan marcos de acción colectiva una vez que son asimilados por los integrantes de un espacio de confluencia común. Esta conciencia genera un sentimiento de injusticia que en el futuro conllevará una construcción política y organizativa. “Con la estimulación apropiada, esta conciencia política latente puede ser activada, lo que da cuenta de la creación continua de los movimientos sociales” (Gamson 1992, 69).

La dimensión de injusticia se refiere a una comprensión de las situaciones sociales que implican la presencia de una indignación moral frente a dichas situaciones. Para que una indignación esté presente en esa definición de la situación, se requiere que los individuos tengan conciencia de que en la sociedad existen actores humanos motivados que intencionalmente crean y mantienen una situación de daño y de sufrimiento sobre otros actores (Chihu Amparán y López Gallegos 2004, 451).

Un marco de injusticia es el resultado de actos organizadores, desenmascaradores y de reenmarcamiento que formulan esquemas mentales de indignación frente a lo que les está pasando (Gamson 1992). Los indígenas de Chimborazo antes de ERPE no podían expresar su sentir de forma pública, no eran tomados en cuenta y era en vano lo que dijeran. Sus llamados a las autoridades por lo general no era escuchados. Rafael Pupiales, indígena que fue auxiliar inmediato de ERPE y presidente del cabildo de su comunidad, expresa:

Puedo decir que hasta el año 60 todavía nosotros vivíamos en una esclavitud de los señores hacendados, de los dueños y de los empleados, teníamos nosotros unos servicios como unos servicios animales no como personas, porque nosotros servíamos a estos señores de cuetarios, de huasicamas, cuidando los propios animales de los señores mayordomos; si algún animal se

moría a nosotros nos tocaba pagar; era la culpa nuestra todo lo que pasaba.¹⁵

Las corporaciones, agencias del gobierno, grupos específicos o individuos eran considerados actores responsables de mantener y ocasionar situaciones de sufrimiento y daños en la sociedad, esto momentos son los marcos de injusticia de los que hablamos (Chihu Amparán y López Gallegos 2004, 457- 458). Los indígenas que ya sabían realizar las operaciones matemáticas se daban cuenta del abuso de sus patrones que les hacían pagar mayor cantidad de la que recibían como pago “nosotros no podíamos pagar con lo que ganábamos, en ese tiempo ganábamos 5 sucres cada quincena y 10 sucres mensuales, lo que nosotros pagábamos de los animales que se morían de ellos, era lo que pagábamos de los animales nuestros”.¹⁶ El “ellos” que utiliza Rafael para referirse a los “señores hacendados” que abusan de los indígenas los identifica como los responsables de estos abusos, les adjudicaban la difícil y precaria situación a la que estaban sometidos. “Ellos” los hacendados, “nosotros” los indígenas de los que abusaban por no saber leer, escribir, sumar o restar, “ellos” los gamonales¹⁷ eran los responsables de traer consigo el sufrimiento y el daño para su entorno.

Los “marcos” de injusticia construyen una interpretación de la situación mediante la producción de un juicio moral que involucra una serie de creencias con respecto a los actos o condiciones que producen la situación de sufrimiento que se quiere desaparecer. Este componente emocional de los “marcos de injusticia” se incrementa en la medida en que se personaliza el agente causal que produce la situación (Chihu Amparán y López Gallegos 2004, 452).

Los agentes causales que produjeron la difícil situación de los indígenas en Chimborazo tenían varios nombres: poder, hacienda, terratenientes, hacendados, gamonales, gobierno y la iglesia (hasta antes de la llegada de Proaño). Cada uno de estos se convirtió en un agente causal al que los indígenas y campesinos identificaron como culpables de sus situaciones. En el periódico *Jatari* de marzo de 1978 se realizó una edición de *Catecismo Popular*, en donde

¹⁵ “Entrevista radial a cuatro campesinos de distintas provincias del país, *Jatari*, marzo de 1972

¹⁶ “Entrevista radial a cuatro campesinos de distintas provincias del país, *Jatari*, marzo de 1972

¹⁷ El gamonalismo es un sistema de poder implantado en el Perú en la segunda mitad del siglo XIX. En donde los hacendados despojan de tierras a indígenas y viven a costa de su trabajo. Deborah Poole sostiene que el término se deriva de una planta perenne, virtualmente indestructible, de la familia de las liliáceas, el GAMÓN, que crece inclusive en los terrenos más duros y a veces es clasificada como una planta parásita, cuyo crecimiento y propagación se da en detrimento de sus vecinas menos agresivas (Poole 1988).

los compañeros indígenas después de reflexiones que los misioneros y sacerdotes inducían, expresaban sus inconformidades y lo que les parecía injusto frente a los poderes dominantes en su entorno. Con respecto a la hacienda decían:

- La hacienda ha sido incubadora de analfabetos
- El hacendado impide que los niños de los peones de su hacienda, vengán a la escuela, porque dicen que esto le van a dañar con el vaho a sus indios.
- En la hacienda de NN se les convirtió en esclavos a los indios que trabajaban sin reconocer un sueldo, quieren que sean consecutivos al trabajo y que no vayan a otra parte, sino solo en la hacienda.
- Nos hemos dejado insultar, dicen: mitayos, ociosos. vagos
- Hacían trabajar fuera de hora. Entraban a la casa los patrones para pegar. Dejaban la plata para el trabajo a la braveza y si no íbamos nos pegaban por donde nos encontraban. Hacían lo que tenían la gana porque nosotros no sabíamos. Ahora estamos saliendo a la claridad porque estamos reunidos.
- A veces el patrón decía “Oye hijito, ¿cómo estás?, mi tía quiere dar un pedacito de tierra para que construyas tu casa”. Era con el fin de que trabajen en la hacienda.¹⁸

El proceso de Reforma Agraria con las leyes de 1964 y 1973 fueron también causantes de reflexión y análisis para los campesinos que esperaban que estas leyes les beneficiara, pues este era uno de sus pedidos más solicitados a lo largo de los años de opresión a los que se encontraban sometidos. Respecto a estas leyes los indígenas identificaban las injusticias y lo que les decían los terratenientes ahora tenía otro sentido:

- Han tratado de oprimir a los huasipungueros. El patrón amenazaba diciendo: “pobre desgraciado, que vayan a denunciar a las autoridades”. Y nosotros teníamos miedo.
- El dueño de la hacienda dice: “Ya va a terminar esta ley, entonces vendré con las Fuerzas Armadas, para cosechar las cementeras”. Estamos sufriendo porque tenemos dado el dinero en la cantidad de \$180 000,00. “Nosotros entregamos el cuero para que ellos nos saquen las correas”
- El señor NN dijo a los de sus haciendas: “El que entra aquí en mi hacienda, les meto bala”. Entonces, puso filas de alambre y no entro nadie.
- Antes los ricos tenían a los pobres como esclavos y éramos peones pero con la ley de reparto

¹⁸ “Catecismo Popular. La hacienda ha sido incubadora de analfabetos”, *Jatari*, febrero- marzo 1978.

de los latifundios, están vendiendo las haciendas para no dar a los que han servido.

- El pueblo es oprimido por el señor NN, quien pagaban a las autoridades para que le hagan hablar solo a él y cuando querían hablar los campesinos, las autoridades superiores les decían: “calla, calla que está hablando el señor”.

Los hacendados y las élites riobambeñas y la provincia manifestaban su total rechazo a la injerencia que estaban teniendo los sacerdotes de la diócesis y del grupo de Proaño en sus relaciones con los campesinos e indígenas, los acusaban de incitar a los indios en contra de sus patrones. En 1972 el alcalde de Riobamba (Gonzalo Brito) pide por radio que el pueblo expulse al obispo.¹⁹ A los pocos días es destituido. En junio de ese mismo año se da una marcha multitudinaria en respaldo al Obispo. Campesinos junto a equipos de sacerdotes y seglares para la educación liberadora mostraron su apoyo a Monseñor Proaño y su labor en la diócesis. Los indígenas en sus reflexiones decían sobre su relación con la iglesia y los hacendados:

- Los hacendados aún impiden que los peones vayan a Misa, porque dicen “los curas los están volviendo filáticos a los indios verdugos”.
- La gente no acepta las misiones engañados por los hacendados que dicen que los padres y Monseñor son comunistas.
- Muchos de los ricos nos conquistan diciendo que “esta religión es de los comunistas”, por tener a nosotros humillados e infelices.
- Antes no leíamos la Biblia, sólo íbamos a la Iglesia a estar dándonos golpes de pecho. Los ricos eran los católicos. Ahora que estamos con la Biblia en la mano, los pobres somos los católicos, por eso es que van contra la Iglesia.
- Ahora dicen los indios son muy “filáticos”, no hay como vivir, porque no quieren ganar. Más gusto tienen de pasar echados en la casa muriéndose de hambre por ociosos”.
- Dicen también: “en mi hacienda ya no voy a sembrar, voy a poner ganadería para recoger un par de estos indios a que cuiden”. Pero ahora nosotros nos hemos dado cuenta y trabajamos para nosotros mismos; cuando íbamos a trabajar nos daban un plato de arroz echado sal y ahora estamos comiendo mejor.²⁰

¹⁹ “El caminar de un pastor”, *Jatari*, septiembre de 1984

²⁰ “Catecismo Popular. La hacienda ha sido encubadora de analfabetos”, *Jatari*, febrero- marzo 1978.

Estos relatos reflejan claramente los marcos de injusticia que originaron actos movilizadores hacia las acciones colectivas. Se configura entonces la dimensión de *agencia* que permite a los indígenas a través de estos marcos de injusticia, tener conciencia de que es posible que todas estas realidades se puedan cambiar pero mediante acciones colectivas, porque de la misma manera se dieron cuenta de las injusticias que estaban sufriendo. “Mediante el componente de agencia los individuos llegan a definirse a sí mismos como agentes de su propia historia” Sobre la posibilidad de unión y de lo que esto traería, los indígenas reflexionaban:

- Si nos unieramos los pobres, borraríamos los linderos, formaríamos un solo cuerpo. Todos seríamos dueños de toda la tierra, todos sembraríamos, todos diríamos lo que hay que sembrar, todos seríamos dueños de las herramientas, todos seríamos dueños de la cosecha.
- Ya no tendríamos que estar diciendo: “no es esto tuyo”, cuando pasa un ganado a las sementeras mandamos a la comisaría para que pague la multa, teniendo que dejar ese dinero al empleado, en lugar de que sirva para la comunidad.
- ¿Será posible unir los terrenos? “cada uno mira para su olla y cocina su papa”
- Eso es imposible. Más pronto llegará la muerte o el comunismo que nosotros estar unidos, porque hay mucho egoísmo, hay muchos ricos.
- “El que tiene come, el que no tiene se muere de hambre”
- “El que tiene donde trabajar, trabaja; y el que no tiene tierras aprende a robar”.²¹

Después de estos procesos de identificación de marcos de injusticia en donde los indígenas caracterizan sus situaciones con respecto a lo que iban reflexionando en las sesiones, cursos, capacitaciones que propiciaba ERPE y bajo la guía de la Teología de la liberación. Gamson (1992, 32) concluiría: “La injusticia se concentra en la justa indignación que enciende las vísceras y fortalece el alma”

4. A manera de síntesis

Hemos analizado las características del surgimiento de ERPE y sus procesos históricos por cerca de 20 años. El apareamiento de ERPE como espacio de interrelación entre indígenas y sacerdotes de la teología de la liberación, es el hecho que impulsa este trabajo de investigación porque reconfigura un espacio social que hasta entonces estaba claramente

²¹ “Catecismo Popular. La hacienda ha sido encubadora de analfabetos”, *Jatari*, febrero- marzo 1978.

marcado por disposiciones tradicionales y conservadoras de una élite riobambeña que veía a los indígenas como seres inferiores. La llegada de Monseñor Proaño a la diócesis de Riobamba y a través de él las múltiples gestiones que desarrolló con organismos internacionales y ONG's permitieron que los proyectos de desarrollo se implementen en la provincia sobre todo con población indígena pobre.

Alguna de la literatura revisada (Ramon et al. 1992, 150, 154; Bretón Solo de Zaldívar 2009, 75; Sánchez 2008; Andrade 2004, 130) concuerdan en que ERPE fue parte de varias ONG's de corte asistencialista que establecieron sus actividades de acuerdo a un proyecto desarrollista en América Latina. Inferían que estos proyectos eran parte de la teoría de la dependencia implantada en los años 60 en los países del cono sur. Sin embargo para cuestión de esta investigación estando concientes de esta situación, dejamos de lado las hipótesis de corte imperialista para centrarnos en ERPE como el espacio en el que se configuraron relaciones sociales y asociativas previo a la conformación del movimiento indígena, y en ERPE como productora de lenguaje de contienda y de comunicación contrahegemónica²². Para ello en este primer capítulo fue necesario hacer un recuento histórico contextual que de cuenta de la construcción de este espacio como proceso de alineación de marcos que definen los esquemas que los indígenas iban construyendo de acorde a los episodios que vivieron. Al convertir los eventos en algo significativo los "marcos" funcionan para organizar la experiencia y orientar la acción, ya sea individual o colectiva. Los "marcos" definen una situación y ofrecen sugerencias acerca de lo que se trata el asunto en disputa.

Gamson (1992) destaca esta nueva forma de analizar el enmarcamiento de los movimientos sociales, a través del marco de injusticia como su mayor aporte. Para ello se desarrollan varios actos, que son parte de los encuentros movilizadores que categorizan las acciones y sitúan a los actores sociales como protagonistas de los cambios que ansían. La fundación de ERPE en 1962 fue el acto organizador detonante que colocó en un mismo espacio a indígenas, sacerdotes y comunicadores populares. La creación de ERPE con el proceso de alfabetización vino acompañado de varios encuentros importantes que ponían en la mesa la inversión de tiempo, compromiso, esfuerzo y emociones que conllevaba cada proceso. El participar en la escuela de alfabetización desde la comunidad, el servir de auxiliar inmediato, el aprender a

²² Estos ítems se desarrollarán en los capítulos 3 y 4 de esta investigación.

leer y escribir, el colocar el poco dinero con el que se contaba en la primera cooperativa de ahorro, el recibir conocimientos de la biblia, -por mencionar algunas actividades que ERPE configuró- colocaba en cada actividad muchos de los objetivos, metas y deseos que los indígenas querían cumplir.

Las clases de alfabetización eran impartidas en kichwa, este fue un factor importante que enlazó la cultura indígena con la educación y el aprendizaje en las aulas, las reflexiones al ser discutidas en su idioma propia tenían mayor significado para los compañeros. Muchos de ellos una vez terminado su ciclo de alfabetización se involucraban en otros proyectos. La forma de enseñanza con la que se impartían las clases, relata Proaño en una de sus experiencias, fue clave para mantener a los compañeros atentos y conscientes que además de aprender, ellos también podían enseñar, que el proceso de enseñanza debe ser mutuo y en constante diálogo.

Quería ver cómo estaban de conocimientos en cuanto a religión, y cada vez me respondían: nosotros no sabemos, nosotros somos ignorantes, no hemos aprendido nada; lo que yo quería era dialogar y ese no era un diálogo, entonces me quedé en suspenso, en silencio durante un rato reflexionando, luego cambié totalmente de preguntas: ¿en qué trabajan ustedes? En agricultura, me respondían; muy bien, ¿cuáles son los instrumentos de trabajo? La yunta, me mencionaron; ¿y todos ustedes tienen yuntas? No, solamente tres personas, y los señalaron con el dedo; ¿entonces los demás que no tienen yuntas, cómo hacen para trabajar? Ellos nos prestan; ¿y cuánto pagan ustedes de alquiler por las yuntas? No, no pagamos nada; ¿no pagan nada? No, es que aquí tenemos la costumbre de darnos la mano, ellos nos dan las yuntas a todos y nosotros trabajamos en sus tierras. (Proaño en Bellini 2009, 98).

Proaño relata esta anécdota para recordar la importancia del método con el que se trabajaba en el proceso de alfabetización y de cómo la pedagogía de la liberación de Freire iba en consonancia perfecta con la teología de la liberación que impartían para la alfabetización mediante las clases en la radio. Los elementos ideológicos y culturales que se ponían en marcha con cada una de estas experiencias iban preparando el terreno para la producción y difusión de su cohesión social. La complicidad con la que se trabajaba entre compañeros afianzaba la conciencia de trabajo en conjunto que ya tenían y reivindicaban el trabajo colectivo por sobre el trabajo individual.

El periódico Jatari Campesino también fue una herramienta importante para desarrollar encuentros dentro y fuera de los espacio de ERPE. Al interno cuando se preparaban cada una de las ediciones, trabajaban reporteros, colaboradores, sacerdotes e indígenas. En lo externo una vez que los ejemplares llegaban a las comunidades, los campesinos se reunían a leer su periódico, pedían que lea en voz alta quien podía leer más claro y así se iban enterando de todo lo que pasaba en su provincia y país sobre temas que les interesaba y que les afectaban sobre todo al sector campesino y agrícola (García 2016). Así también los indígenas podían escribir cartas para que sean publicadas en el periódico.

La relación entre los lectores campesinos y el periódico era muy fuerte, hubo una época en la que por falta de financiamiento no se pudo continuar con la impresión del periódico, pero era tanta la insistencia y peticiones de los compañeros indígenas que años después salió una edición más modesta y con menos páginas y periodicidad En el editorial de junio de 1971, después de 5 años de no publicar el periódico, reaparece Jatari con el editorial “Nuevamente en tus manos” en este se menciona:

Tú hermano campesino lo has reclamado insistentemente; lo has esperado con paciencia pero con firme esperanza en su resurrección; y, también porque tú lo has hecho. Jatari aspira a ser la semilla o grano de mostaza que un día dé cabida al pensamiento de tantos hermanos campesinos interesados en que el hombre que habita en este mundo de hoy y que vive en constante cambio, sea más persona.²³

La existencia de radio y periódico de ERPE también es un proceso de democratización de la palabra, de otorgar herramientas para que los indígenas puedan comunicarse, entender, asimilar y entretejer otras realidades. Las oportunidades que brindan la interacción en estos espacios fueron una forma de deshegemonizar el poder de la comunicación que la tenían dominada las élites y clases altas para moldear la conciencia de la población. Jatari fue distribuido por varias provincias del Ecuador y llegó a sectores donde no se había llegado antes con la alfabetización y evangelización.

La evangelización fue otro proceso importante que se cumplía a la par que las otras actividades en ERPE y que dio profundos resultados en el acercamiento del conocimiento

²³ Editorial, “Nuevamente en tus manos”, *Jatari*, junio de 1971

bíblico hacia los indígenas que antes era prohibido hasta su ingreso a la iglesias por considerarlas de ingreso exclusivo de mestizos de linaje (ERPE 2010).

La hipótesis de Bretón (2009) plantea que la llegada de la teología de la liberación al país constituyó un debilitamiento de la fuerza colectiva y organizativa que podría haber tenido el movimiento indígena que en años anteriores apoyados por el Partido Comunista Ecuatoriano (PCE) formaron la Federación Ecuatoriana de Indios (FEI)²⁴. Según esta hipótesis el movimiento indígena coordinado por la FEI se avistaba como un movimiento de carácter más radical y de presencia sindicalista. Los proyectos impulsados y fortalecidos por ONG's, iglesia, grupos de misioneros extranjeros y seculares, creó la oportunidad de que se crearan redes de confianza y amistad que traducidas en microviliación trazaron marcos para la acción colectiva y crearon nuevos sentidos de lo vivido para organizar el movimiento futuro.

Las reuniones, capacitaciones y actividades en conjunto que compartían los indígenas, impulsaron actos organizativos con la posibilidad de analizar y reflexionar sobre su realidad más cercana. Estos momentos de encuentro incentivaron al diálogo, a expresar a través de las palabras lo que les estaba sucediendo: palabras, gestos, símbolos, emociones se ponían en juego para identificar a los causantes y culpables de su situación, en la que coincidían: era muy precaria (Asadobay 2016). Las reflexiones que mantenían en cada encuentro lograron conformar *grupos de afinidad* en donde los compañeros asumían mayor responsabilidad y compromiso para con su comunidad.

Los grupos de afinidad se refieren a grupos pequeños (de diez a veinte personas) que toman a su cargo la responsabilidad de activar a sus miembros y participar como una unidad dentro de una acción colectiva. Estos grupos proporcionan a sus miembros apoyo emocional y además se hacen cargo de las necesidades básicas del grupo. (Gamson 1992b, 71).

El marco de injusticia se detecta al momento que los sujetos identifican a sus “agresores” y entienden por qué se cometían estos actos de injusticia. “Antes de que la acción colectiva

²⁴ La FEI data de 1944, y se creó, entre otras cosas, para impulsar el sindicalismo entre la población indígena (Santana 1988). Fue una organización clave en todo el proceso de reivindicación de una reforma agraria redistributiva y, una vez promulgada esta, en la exigencia de su cumplimiento. Con el declive del ciclo reformista y la paulatina consolidación de las organizaciones étnicas fue perdiendo representatividad, ya de forma irreversible desde los años ochenta (Becker 2008, 146-156 en Bretón Solo de Zaldívar 2009, 73).

pueda ponerse en marcha, la gente debe definir colectivamente su situación como injusta” (Doug McAdam 1982, 51), pero “resulta insuficiente si determinados individuos realizan en privado una interpretación diferente de lo que ocurre. Para que se adopte colectivamente el marco de una injusticia, debe ser compartido por los disconformes potenciales de manera pública” (Gamson 1992, 73). La forma cómo los indígenas hicieron públicos estos marcos de injusticia se irán develando en los siguientes capítulos de la investigación, sin embargo el paso inicial es identificar las injusticias.

Las emociones que se invierten en las experiencias vividas en conjunto, generan una serie de identificaciones hacia sus compañeros y configuran de esta manera la construcción del movimiento social, las formas que se van ir adaptando a los encuentros, los liderazgos que van ir creciendo y el tipo de discurso que se va gestando de acuerdo a todas las experiencias previas y a la influencia de las corrientes, actores y condiciones que los acompañaron en los procesos de colectivización de ideas y marcos cognitivos en el día a día (Taylor 1995, 227-232 en Tarrow 1998, 162). Este discurso se va configurando acorde a los contenidos y sentidos con que se otorga a las palabras, con las que se expresan las luchas, las injusticias, los valores, aciertos y errores de cada episodio. El proceso de enmarcado que se realizó en este capítulo identifica las formas de construcción de identidad colectiva, el lenguaje de contienda utilizado por los actores sociales y los dispositivos contrahegemónicos que desatan estas acciones colectivas.

Las situaciones analizadas en este capítulo sitúan a ERPE en el centro de esta investigación y desencadenan lo que según los autores de la corriente de los marcos para la acción colectiva denominan “procesos enmarcadores”, cada episodio puesto en marcha por los indígenas y campesinos significaron “esfuerzos estratégicos conscientes realizados por un grupo de personas en orden a forjar formas compartidas de considerar el mundo y así mismos, que legitiman y promueven acciones colectivas” (Snow y Benford 1992). Acciones que en el segundo capítulo se verán reflejadas en movimiento social indígena institucionalizado y provisto de identidad colectiva.

Capítulo 2

De la injusticia a la construcción de Movimiento Indígena

En este segundo capítulo trataremos de esbozar siguiendo con la teoría de los marcos para la acción colectiva de los movimientos sociales, la propuesta de *identidad colectiva* de Alberto Melucci. En el primer capítulo quedaron ya bosquejadas varias líneas de construcción de identidad colectiva desde la propuesta de William Gamson. En el análisis teórico que propone Gamson acerca de los marcos para la acción colectiva, coloca ya sobre la mesa la dimensión de identidad como condición de posibilidad para que se origine la acción colectiva. En esta investigación entonces, se plantea en primer lugar la creación de marcos para la acción colectiva para que después surja un proceso de construcción de movimiento social que logra tener identidad. Se tomará en cuenta la propuesta de Gamson pero la ampliaremos con lo que nos explica Melucci en sus supuestos teóricos.

El análisis de la identidad colectiva, en el estudio de los movimientos sociales, permite cuestionar los procesos mediante los cuales llega a constituirse un movimiento social y permanecer en el tiempo. “La construcción de identidades, tanto si son intencionadas como si no, son inherentes a todas las actividades relacionadas con la creación de marcos de referencia” nos dicen Hunt, Benford y Snow (1998, 221), estos dos ámbitos teóricos tienen una clara relación entre sí: la teoría de los marcos analizada en el primer apartado presenta a los movimientos sociales como entidades o “agencias de identidad colectiva”, mientras que la perspectiva de Melucci los plantea como “sistemas de acción y mensajes simbólicos” que otorgan de identidad a los movimientos (Melucci 1994).

Desde este capítulo en específico lo relacionamos con el análisis de la creación en el año 1972 del “Ecuador Runakunapak Rikcharimuy” (ECUARUNARI).¹ Varios actores sociales participaron en estos procesos para que surja la primera organización indígena formal contemporánea. Decimos formal y contemporánea porque hasta antes de 1972, el único intento de organización formal indígena había sido la Federación Ecuatoriana de Indios (FEI)

¹ En este trabajo mencionamos a ECUARUNARI con el adjetivo “el”, porque surgió con el nombre Ecuador Runakunapak Rikcharimuy como se menciona en el texto “Una mirada a nuestra historia Movimiento Nacional Ecuador Runakunapak Rikcharimuy” (ECUARUNARI 2013). Se denomina años después la Confederación de la Nacionalidad Kichwa ECUARUNARI, pero no corresponde al período histórico estudiado en esta investigación.

pero liderada por el Partido Comunista del Ecuador y los levantamientos indígenas en haciendas en el siglo XVIII que no lograron salir del área local.

ECUARUNARI es la primera organización indígena que se conformó a partir de intentos organizativos indígenas, liderados por dirigentes de las comunidades y apoyados por la diócesis de Chimborazo. El surgimiento de ECUARUNARI llega 10 años después de la creación de ERPE, este hecho influye en la creación de marcos para la acción colectiva analizados en el primer capítulo. En este apartado se analizará cómo surgió este movimiento y cómo lograron construir una identidad colectiva, de acuerdo a los planteamientos de Melucci, donde menciona que se establecen sistemas multipolares de acción, donde los individuos buscan definir permanentemente sus orientaciones en común (Melucci, 2010, 2001, 1995).

Hacia los años 70 los estudios alrededor de la identidad se los realizaba percibiendo la “situación microsociológica de la psicología social y el interaccionismo simbólico que atendían a las interacciones individuales” (Gamson 1985) Tiempo después Alain Touraine presenta sus estudios sobre los movimientos sociales en el contexto de una sociedad posindustrial, caracterizada por la capacidad que tienen los movimientos para actuar sobre sí mismos y no solamente influenciados o con miras a lograr beneficios de acuerdo a unos costos, lo que sí planteaba la teoría dualista de la división de clases y la dimensión de Movilización de recursos y Estructura de Oportunidades Políticas (EOP) (Tarrow 1998).

Melucci junto a otros estudiosos (Touraine 1987, Habermas 1988, Claus Offe) proponen la idea de *nuevos movimientos sociales* para designar determinadas formas de acción colectiva manifestadas a partir de la segunda mitad de los años 60's. Propone este término para situarse fuera de esta perspectiva dualista que mencionábamos: la marxista de división de clases y la estructuralista de movilización de recursos, sino que se introduce un nuevo enfoque desde la corriente interaccionista. En los nuevos movimientos sociales, las identidades y movimientos emergen “por la acción colectiva conscientemente coordinada” ; los miembros del grupo estando totalmente conscientes de su accionar, “desarrollan ataques y defensas, aíslan, diferencian y marcan fronteras, a la vez que cooperan y crean redes y lazos solidarios” (Melucci 1999) Los supuestos de esta nueva perspectiva constructivista mencionan:

Identidad y cultura se insertan en estos análisis como elementos más profundos por analizar,

bajo la perspectiva constructivista e interaccionista de la naturaleza de estos nuevos movimientos sociales. Esto siguiendo la idea de Touraine que propone que el estudio de los movimientos sociales debe dejar de lado solo el apuntar al análisis del sistema político como fin último del actuar de estos, sino que sobre todo pensando que desean “construir una identidad que les permita actuar sobre sí mismos (producirse a sí mismos) y sobre la sociedad (producir la sociedad)” (Chihu Amparán y López Gallegos 2007, 129). Melucci parte de las nociones de Touraine para definir su teoría de la identidad colectiva tomando en cuenta los parámetros que Touraine mismo delinea. Melucci define entonces la categoría de “identidad colectiva” de esta manera:

La identidad colectiva es una definición interactiva y compartida, producida por varios individuos y que concierne a las orientaciones de acción y al ámbito de oportunidades y restricciones en el que tiene lugar la acción: por “interactiva y compartida” entiendo una definición que debe concebirse como un proceso, porque se construye y negocia a través de la activación repetida de las relaciones que unen a los individuos. (Melucci 1994, 172).

Cuando se habla de una teoría de la identidad colectiva, no puede separarse una teoría de la expectativa para analizar la conexión entre actor y ambiente, apunta Melucci (1994, 170). La experiencia colectiva hace que el actor social se resitúe en el mundo, y coloque de por medio factores emocionales que modifican la propia identidad y la identidad colectiva del movimiento social. Esto es a lo que se refiere cuando menciona “inversiones emocionales” de los actores. “En términos de los sujetos, el imperativo sistémico es lograr una intervención tal que su acción sea previsible: intervenir en las condiciones de la acción: en la estructura motivacional- cognoscitiva- afectiva, que permite que los sujetos actúen” (Melucci 1999).

Laraña y Gusfield hacen una profundización del estudio del surgimiento de la identidad colectiva e interpretan a los movimientos sociales como “sistemas o redes de individuos y organizaciones, creadores de narraciones y discursos, que los convierte a la vez en productores y producto de modernidad” (Laraña y Gusfield 1994). De esta manera se convierten en productores simbólicos de elementos de cambio, valores y nuevas identidades culturales y colectivas. La identidad colectiva es entonces una construcción social que se refleja cuando las capacidades de los actores individuales intervienen y se vinculan en el interior del sistema en el que ponen de por medio sus intereses y asumen compromisos

individuales que los llevan a las manifestaciones colectivas de construcción y transformación social.

Una de las categorías conceptuales propuestas por Gramsci dentro de su extensa obra teórica es la de “espíritu de escisión”. Con ese nombre o sus sinónimos como distinción o separación, Gramsci se refiere a lo que hoy llamaríamos “construcción de identidad”, convertir a las clases subalternas en un “nosotros”, capaz a su vez de definir un “ellos” que corporice al enemigo social”. El espíritu de escisión o sentido de separación que apunta Gramsci, llevaría entonces a los grupos subalternos y movimientos sociales a distinguir al enemigo y de esta manera “lograr una progresiva conquista de la conciencia de la propia personalidad histórica que se prolonga desde las clases dirigentes a las clases aliadas potenciales” (Gramsci 1977, 220).

El espíritu de escisión puede quizás ser pensado como el deseo de un mundo organizado de una manera diferente, que puede manifestarse en el impulso a construir una cultura propia de las clases subalternas; separada, y potencialmente contrapuesta, a la de las clases dominantes. En cuánto se expande a los ‘aliados potenciales’, marca el avance en la conformación de una fuerza social capaz de plantearse la construcción de un nuevo ‘bloque histórico’. (Campione 2005, 40).

Esta categoría que Gramsci presenta desde la mirada de “construcción de identidad”, se acerca al *principio de oposición* de Touraine (1995), criterio analítico que permite identificar el actor del movimiento social, enmarcado en el paradigma de la identidad constructivista. Pero, se podría vincular más desde el análisis de “actores, identidades y acciones”² de los teóricos de la movilización de recursos y enfocado de manera directa con la EOP, desde la búsqueda de aliados influyentes que posibiliten la apertura de oportunidades para la acción colectiva.

“Para Melucci, las creencias y las motivaciones de los actores no son productos meramente subjetivos, sino que se forman al interior de un sistema de relaciones sociales” (Melucci 1994). Esto radica, según Klandermans (1994, 184) en “saber cómo y por qué se mantienen

² Revisar (McAdam, Tarrow y Tilly 2005, 146- 151).

unidos los integrantes de un movimiento social, y por qué valoran su participación como lo más apropiado”. De allí que analizar el proceso de cómo surge el ECUARUNARI nos da a entender cómo además de tener ideologías, simbolismos y sentidos de injusticias en común; hicieron que estas formas se traduzcan en organización y movimiento social en común. “En este contexto los movimientos sociales se convierten, para sus seguidores, en agencias generadoras de ideas y sentido” (Adell Argilés y Robles Morales 2000, 359).

La capacidad reflexiva de los movimientos sociales respondería a que en ellos está reflejada de alguna manera la sociedad y son conscientes de la capacidad que esto conlleva. Según Laraña “los movimientos actúan como un espejo en el que se mira la sociedad y la hace consciente de sus problemas y limitaciones” (Laraña y Gusfield 1994). En este sentido menciona Pachano (2003, 37) que la identidad surge por estos intentos de integración que son impulsados desde las demandas indígenas, desde las injusticias que se vivían alrededor de la falta de tierras, de educación y de derechos sociales. El ECUARUNARI surge para defender estos derechos.

Siguiendo la propuesta de Alberto Melucci, abordaremos tres dimensiones que se encuentran vinculadas a la manera cómo surgió ECUARUNARI y con esta eclosión organizativa, cómo surge su identidad colectiva, que sabemos está en constante transformación. “1. Los fines de la acción; 2. Los medios utilizados, y 3. El medio ambiente donde tiene lugar la acción”. Estos vectores menciona Melucci no son complementarios sino que se encuentran en tensión mutua en el afán de lograr una disputa que defina un liderazgo y organización permanente (Melucci 1989, 27).

1. Reforma Agraria y lucha por las tierras en la conformación del ambiente de conflicto

Iniciando la década del 60, José María Velasco Ibarra llega de nuevo al poder en su cuarta presidencia, ganando las elecciones ampliamente a sus contrincantes Galo Plaza Lasso, Gonzalo Cordero Crespo y Antonio Parra Velasco (Ayala Mora 2008). Llegó con promesas antiimperialistas y de restituir la economía del país, propuso la Ley de Reforma Agraria, y a pesar de tener la mayoría en el congreso no pudo mantener la presidencia. Se desató una crisis fiscal y el disgusto del pueblo se reflejó en protestas, existió también división con el vicepresidente Carlos Julio Arosemena que lo sucedió hasta 1963. Arosemena tampoco logra

culminar su periodo por y es depuesto por la Junta Militar de Gobierno hasta 1966.

En este periodo de convulsiones e inestabilidad política, el país atraviesa una fuerte crisis económica que lleva a las clases liberales y conservadoras plantear una reestructuración que recolocara el país a las nuevas condiciones del desarrollo capitalista. Los gobernantes y los terratenientes en una especie de acuerdo implícito dieron paso a la Reforma Agraria de 1964 en el período de Arosemena. El gobierno cedió frente a la presión social que llegó a un punto álgido por el efecto de la Revolución Cubana, prefirió hacer cambios antes que aceptar el riesgo de una posible “revolución” y que se formaran guerrillas que ya se estaban gestando en Perú y Colombia.

Para los terratenientes esta era una oportunidad para hacer más productiva sus tierras. Después del boom bananero en la costa en la que se sembraban en espacios de 50 hectáreas, en la Sierra pensaron que la división de las tierras lograría mayor producción y réditos para los hacendados. Fernando Velasco en sus análisis marxistas sobre la Reforma Agraria plantea que “la reforma agraria siempre será una respuesta política a condiciones concretas que emanan del desarrollo de una formación social y de las contradicciones que este proceso genera” convirtiendo a la tierra en una forma de capital que genera rentas en una especie de consenso mutuo político-burgués (Velasco Abad 1979, 27-29).

La contradicción esencial que anima en última instancia al conjunto de luchas que se dieron en torno a la reforma agraria, se constituye a partir de la persistencia de arcaicas relaciones de producción en el campo, que no se corresponden y que traban el desarrollo de las fuerzas productivas. Es esa contradicción la que va a aparecer en la sociedad asumiendo la forma de un conjunto de oposiciones: campesinos precaristas contra terratenientes: grupos urbanos contra grupos rurales de clase dominante, terratenientes modernizantes contra terratenientes atrasados. A su vez, este conjunto de oposiciones, donde cada clase o grupo social trató de enrumbar el proceso determinado por la contradicción principal de la forma que más convenía a sus intereses inmediatos, produjo una resultante, marcada por la fuerza de cada uno de los actores en conflicto, resultante que especifica la forma que finalmente ha asumido la modernización del campo ecuatoriano (Velasco Abad 1979, 157).

Una evidente concentración de la propiedad de la tierra en el campo ecuatoriano, se verificaba mediante las encuestas hechas en 1954 y 1968 y del censo agropecuario de 1974. En 1954, el

0,5% del número de exportaciones agrícolas cubrían el 45% de la superficie bajo explotación (Maldonado Lince 1980, 34). Los indígenas campesinos desde los años 30 venían teniendo ya incursiones de organización desde la influencia del PCE y de la FEI. Para los años 60 ya una organización indígena que se venía fortaleciendo con la ayuda de la iglesia católica pugnaba por una repartición equitativa de tierras. En una de las cartas del Episcopado Ecuatoriano se manifiesta lo siguiente:

Ciertamente en nuestro Ecuador es el sector rural el que padece mayores condiciones de inferioridad. Ahora bien, a pesar de las fuertes migraciones del sector rural al sector urbano, cerca de las dos terceras partes de los ecuatorianos viven en las zonas rurales, donde sus condiciones de vida revisten un carácter de notoria marginalidad, Esto agudiza nuestra cuestión social. Porque en nuestro país como en otras partes del mundo, según lo afirma Pablo VI, el campesinado ha adquirido mayor conciencia de su miseria y de las disparidades hirientes entre “una oligarquía que goza de una civilización refinada, y el resto de la población pobre y dispersa” (*Populorum Progressio, N.a*). Obviamente la respuesta mejor para enfrentar este problema podría ser una buena reforma agraria, y así lo consideró la Iglesia Ecuatoriana desde el primer momento (Carta Pastoral del Episcopado Ecuatoriano sobre el Problema Agrario al Pueblo del Ecuador, Quito, 23 de abril de 1963 en Maldonado Lince 1980, 37).

La Junta Militar de Gobierno dicta la primera Ley de Reforma Agraria y Colonización el 11 de julio de 1964, y la Ley de Tierras Baldías y Colonización el 28 de septiembre del mismo año. Crea además el Instituto Ecuatoriano de Reforma Agraria y Colonización (IERAC) quien se encargará de poner en marcha estas supuestas normas reformistas (Hurbert Mazurek 2001, 16). Estas leyes decretadas en 1964 “lejos de reflejar las aspiraciones de las masas campesinas e indígenas, recoge las ideas sobre la reforma agraria que se habían formulado en 1961, en la reunión de ministros de la OEA en Punta del Este en Uruguay” (Brassel , Ruiz y Zapatta 2008, 18). La Carta de Punta del Este, que estableció la “Alianza para el Progreso”, liderada por los Estados Unidos impulsaba una “Reforma agraria integral” (Hurbert Mazurek 2001, 15). Y que casualmente fue impulsada por varios países de Latinoamérica y del mundo. En lo fundamental, la agenda de la Ley de Reforma Agraria del 64 planteaba:

- a) Eliminar las relaciones precarias de producción
- b) Parcelar las haciendas del Estado y adjudicarlas a los campesinos precaristas
- c) Impulsar el proceso de colonización agraria

d) Desmontar el sindicalismo agrario que estaba bajo influencia de los partidos de izquierda. (Brassel , Ruiz y Zapatta 2008, 18)

Para poner en marcha estas consignas fue necesario un acuerdo entre notables que colocó a Clemente Yerovi por ocho meses como presidente de un gobierno interino para preparar una nueva Asamblea Constituyente en 1966. Esta Asamblea eligió a Otto Arosemena Gómez, que estuvo en el poder por dos años y cuyo gobierno representó “una alianza de la vieja derecha con grupos de la oligarquía de vertiente más moderna, vinculados al gobierno y la banca” (Ayala Mora 2008, 38). Estos dos gobiernos no aportaron cambios mayores a la ley del 64.

Existían además otras clases terratenientes sumamente conservadoras que se oponían a que esta ley se ponga en marcha ni que se toque ninguno de sus bienes ni beneficios privados. Frente a ello el Estado que estaba en clara campaña de ascenso al capitalismo y desarrollo productivo a través de acuerdos internacionales, tuvo un fuerte enfrentamiento que no quería ceder espacios. Fue una lucha de poderes que dejó a los grupos más afectados por esta situación sin participación frente a lo que sucedía; indígenas y campesinos no contaban aún con una organización consolidada que manifestara públicamente sus reclamos (Maldonado Lince 1980, 37). La organización y lucha por las tierras se forjó a partir de estos reclamos y de tomar en cuenta que esta primer Ley no beneficiaba su realidad de pobreza en el campo.

Bretón (2009, 74-76) menciona que también las Organizaciones No Gubernamentales (ONG's) y organismos internacionales como la Misión Andina del Ecuador en esta primera etapa de Reforma Agraria tuvieron su rol pero poco hicieron para lograr una mayor concientización con los indígenas de su realidad, no cuestionaban la posesión de tierras en pocas manos ni por abolir el regimen de hacienda que concentraba la tierra en pocas manos. Su trabajo fue de intervención directa con obra física y de infraestructura en comunidades campesinas construyendo caminos, letrinas, infraestructura sanitaria solamente con la idea de “modernización” que se había implantado en el continente para lograr un supuesta inclusión del indígena y campesino a ser parte de la sociedad ecuatoriana. Lo paradójico menciona es que estas instituciones “hablaban en nombre de los indios, por el bien de los indios, pero a menudo sin contar con los indios” (Favre 1996 en Bretón Solo de Zaldívar 2009, 75).

En 1968 volvió Velasco Ibarra al poder con un estrecho margen de votos a favor y en 1970

con la ayuda de las Fuerzas Armadas decide establecerse como dictador y disolver el Congreso frente a la crisis económica, fiscal y la consecuente agitación y presión públicas. A inicios de la década del 70, la presión por la tierra se radicaliza, la consigna que empieza a correr por el agro nacional es más firme “con ley o sin ley, haremos la reforma agraria”. Velasco Ibarra se ve obligado a dictar en 1970 el Decreto 1001, que promulga la Ley de Abolición del Trabajo Precario en la Agricultura, que declara abolido el trabajo precario en las zonas arroceras, constituyendo una significativa experiencia de reforma agraria especialmente en la cuenca baja del río Guayas. (Brassel , Ruiz y Zapatta 2008, 18).

En el continente además de los contextos propios de cada país en los que se desarrolló las leyes de reforma agraria, la Comisión Económica para América Latina (CEPAL) en el marco de la teoría de la dependencia había manifestado varias tesis en las que la reforma agraria era un tema de justicia social que lograría asimilar el modelo de sustitución de importaciones.³

La Reforma Agraria, al contribuir a que mejoren los ingresos de los campesinos, contribuye a que se incrementen los consumidores de productos industrializados: por otro lado, al potenciar la capacidad de producción del agro, un proceso de reforma agraria puede garantizar materia prima para ciertas ramas de la producción. La reforma agraria, actuaría como un mecanismo de presión para que los grandes y medianos propietarios de la tierra, se sientan obligados a modernizarse en el sentido capitalista; es decir, a convertirse en empresarios agrícolas. (Brassel , Ruiz y Zapatta 2008, 19).

Pese que por ese entonces se habían descubierto yacimientos de petróleo en zonas del nororiente y a sus renovados esfuerzos por reconstitucionalizar al país, Velasco cayó por un golpe de Estado en Guayaquil, febrero de 1972; casi al finalizar su período por acción de los militares que habían sostenido su régimen de facto (Ayala Mora 2008, 38). Asumió entonces el Gobierno Nacionalista y Revolucionario de las Fuerzas Armadas, autodenominado así y presidido por el general Guillermo Rodríguez Lara, justo en el momento en que se abría la mayor expansión económica que registra la historia nacional.

³ El modelo de sustitución de importaciones se sustentaba en: el control de importaciones y exportaciones, el otorgamiento de subsidios directos e indirectos a las empresas industriales, la regulación de precios, los subsidios a las tasas de interés, la participación del sector público en la relación entre suplidores, productores y canales de distribución, y las tasas de cambio preferenciales para determinadas importaciones. (CEPAL. (N.F). Políticas para fortalecer la estructura productiva. Recuperado el 20 de mayo de 2016 <http://www.cepal.org/publicaciones/xml/0/14980/DGE-2234-Cap8.pdf>

En este marco se dicta el 9 de octubre de 1973 una segunda Ley de Reforma Agraria que según Maldonado (1980, 38-39) fue “el resultado de una lucha por lograr la justicia social para el pueblo ecuatoriano” y que ha sido uno de los logros máximos que se pudieron tener en un gobierno muy contradictorio. Así mismo marca los cuestionamientos que se le hicieron a la ley por no cumplir el criterio de eficiencia productiva, el proceso de afectación de tierras sería políticamente aislada, atentatoria del derecho de propiedad cuyo resultado sería una baja para la producción agropecuaria.

La reforma agraria fue planteada como una acción colectiva del Estado y no solamente del Ministerio de Agricultura. Era menester garantizar educación, vivienda, salud, caminos vecinales, crédito, asistencia técnica, insumos agropecuarios, etc., con lo cual se podían conciliar perfectamente dos metas que, frecuentemente, fueron colocadas como excluyentes: la redistribución de la tierra y el incremento de la producción. (Maldonado 1980, 40)

En este contexto de crisis y fluctuación política, económica, social es donde las acciones tienen lugar, es necesario analizar los episodios históricos que configuraron el *ambiente* que habla Melucci como una de las dimensiones que genera identidad colectiva. Este ambiente en particular era un terreno irregular de acuerdos entre poderes e intereses de desarrollo capitalista de por medio. La inestabilidad de gobiernos y leyes reformistas dieron paso a una acumulación de malestares entre los indígenas al no ver cumplido con su gran lucha que era la redistribución de las tierras en las que trabajaban. En aquellos años de reformas agrarias no pudieron conformar un movimiento lo suficientemente consolidado para dar paso a la presión que resultara en una verdadera distribución. Para ello era necesario dotarse de estrategias y aprovechar los recursos para que la organización que anteceda a la conformación de movimiento indígena sea un proceso consciente y sólido. La evangelización y alfabetización a través de la iglesia católica y ERPE fueron recursos que los campesinos e indígenas aprovecharon para llegar a su fin: la conformación de ECUARUNARI como posibilidad de construir nuevas formas organizativas.

2. Iglesia y ERPE como medios en la lucha por las tierras

Chimborazo en 1971 contaba con unos 370 000 habitantes de los cuales únicamente 70 000 residían en áreas urbanas (Hoy y mañana, 3 XII 1971). En 1976 se constató que el 53% de la población era analfabeta y que el 80% de campesinos vivía en condiciones infrahumanas: sin

casa, sin ropa, sin comida suficiente (Jatari, N° 25, febrero- marzo 1976, p.5 en Ecuarunari 2013, 51).

En reunión del 3 de enero de 1961 la Organización Misionera Indigenista Diocesana (OMID) conformada por varios obispos del país se encontró para llevar a cabo un “Plan nacional de labor indigenista” tenía entre varios puntos, pedir a la Conferencia Episcopal que orientara a la opinión pública al respecto de que es urgente una Ley de Reforma Agraria en el país, pero que esta debía ser previamente analizada desde la perspectiva jurídica, económica, social y moral para sentar las bases de una reforma agraria de sentido cristiano. (Proaño Villalba 2011, 27-33). El jesuita Salvador Cevallos, fue de los primeros que presentó un informe de la reforma agraria (Cevallos 1961) y la iglesia conocía ya el articulado de la ley antes de tratarse en el Congreso. Se dieron varios cuestionamientos de que este primer intento de reforma recaía sobre todo en el cambio de estructura agraria para producir lo más pronto posible las tierras en desuso y dar cumplimiento a la función social de la propiedad.

Antes de que las mencionadas leyes de reforma agraria de 1964 y 1973 respectivamente se promulguen, en el seno de la iglesia católica de aquellos años ya se debatía sobre la posibilidad de una redistribución de tierras. Zula era una hacienda de la diócesis de Riobamba, ubicada en la parroquia de Pangor y que contaba con 36 000 hectáreas, un latifundio que contaba hasta con minas de Mármol, Proaño pensaba en explotarlas fundando una compañía, pero se las entregó al IERAC en bonos de seis millones de sucres recuperables en veinte años (Morales Almeida 1979, 42).

La iglesia en Chimborazo fue uno de los mayores terratenientes, pero fueron ellos mismos los pioneros en la repartición de estas mismas tierras que antes resguardaban junto a los bienes que se obtuvieron en el trabajo de las mismas. Las tierras de Zula estaban arrendadas a familias pudientes de Riobamba, en una de las visitas se dieron cuenta que los réditos por la producción de sus tierras eran de tres veces más de lo que pagaban por el arriendo (Ecuarunari 2013, 28). “La iglesia tenía fama de ser rica, pero de sus bienes se aprovechaban sus gamonales arrendatarios” (Arrieta 1998).

Desde 1961 la diócesis de Riobamba pensaba en una labor de cooperativismo que prepare a los indios para recibir tierras propias y cómo trabajar e invertir en ellas. Proaño en sus

planificaciones de la pastoral anotaba que se pondría a funcionar una cooperativa agrícola en donde antes funcionaba la hacienda Zula:

La tierra será entregada a los jefes de familia india, para que las cultiven cooperativamente. Previamente, se proporcionará, durante un cursillo, educación cooperativa a los indios. Antes de que se traslade con su familia a tomar posesión de la tierra, construirán ellos mismo, con la ayuda económica y técnica que se espera darles, sus casas de vivienda, Esta cooperativa estará financiada con un préstamo de \$44.000,00, proporcionados sin interés por un organismo católico de Alemania (Proaño Villalba 2011, 38).

Aquí también se estableció el Instituto para formación de líderes campesinos. Se había organizado con indígenas de la parroquia Juan de Velasco la cooperativa agrícola “Juan Diego- Tepeyac” en una extensión de 300 hectáreas obsequiadas por la Iglesia de Riobamba. Decía Proaño sobre las cooperativas agrícolas que estaban impulsando que este “experimento” cooperativo puede otorgar datos importantes para una reforma agraria racional pero que también era necesaria una educación a los futuros propietarios de las tierras mediante un proceso pastoral y religioso (Proaño Villalba 2011, 39). Este fue el primer intento de repartición de tierras que se dio antes de la Ley de Reforma Agraria de 1964 y que concluyó en 1969 con la entrega definitiva de 2850 hectáreas de tierras de la hacienda Tepeyac a 210 familias indígenas, esto fue posible con la mediación del CESA (Moreno y Abad 1984, 13).

La primera Ley de Reforma Agraria que se promulgó en 1964 estaría impulsada desde el interno de la iglesia, según el Obispo de Cuenca, esta sería “buena, justa y provechosa, no destruye la propiedad privada, sino que la respeta y parte de ella”.⁴ Así también el periódico Jatari Campesino, órgano de difusión de ERPE, en su editorial de la edición de marzo de 1966 ve con buenos ojos la intervención del Estado y la expedición de las últimas leyes, pero también nota los procesos de resistencia de grupos conservadores que no quieren dar paso al cumplimiento de estas reformas:

Estamos comprobando, con mucho optimismo, que se ha despertado últimamente un gran interés por prestar la debida atención al campesino: Se han expedido leyes, se han firmado

⁴ Segundo Congreso. Documentos preparatorios, Riobamba, abril 1975, p. 20 en (Ecuarunari 2013, 28).

convenios, se han preparado proyectos y han sido sometidos a estudio varios programas que benefician a quienes viven y trabajan en el agro. En resumen: buenas noticias. Sin embargo han comenzado a manifestarse al mismo tiempo ciertas resistencias que cabía esperar, pues aún hay quienes pretenden mantener indefinidamente a los campesinos en su actual estado de postración social y económica.⁵

Sin embargo a finales de la década del 60 al evaluar los impactos que habrían causado el cumplimiento de la Reforma Agraria en el país, la superficie entregada legalmente a huasipungeros por la primera reforma agraria, (dejando de lado los entregados por la iglesia) no sobrepasaba a las 3.5 hectáreas en promedio (Santana 1983, 37), y en un aporte del Movimiento Cristianos por la Liberación se menciona: “mientras que las ciudades crecen a una tasa anual de 4,2%, la producción de alimentos no aumenta, el sector agropecuario se ha convertido en una rémora dentro del modelo de desarrollo” (Ecuarunari 2013, 30). Se constataba de esta manera el proceso de supuesta modernización dentro del sector agropecuario que no topo el problema estructural de la tenencia de tierras. En un encuentro campesino realizado en Balzar, reflexionan: “se nos intenta trazar el futuro que nos espera a nosotros y a nuestros hijos es pasar, de precaristas hoy explotados por el terrateniente, a jornaleros explotados mañana por el moderno empresario capitalista” (Ecuarunari 2013, 31).

La diócesis en Riobamba había propiciado organizaciones en principio de tipo religioso que configuraron a futuro las bases que impulsarían la construcción de movimiento indígena. Con la construcción de la Casa de Santa Cruz en julio de 1968, este espacio se convertiría también en un lugar de interrelación y debate sobre temas que interesaban a los indígenas.

Se organizaban frecuentemente reuniones con las comunidades, y a veces tres días a la semana. Se establecieron grupos de estudio. Los equipos daban informes y se discutían planes anuales. Se analizaban ejes de problemas socio- económico, familiares, políticos y se delineaban sus causas y soluciones. (Ecuarunari 2013, 58).

Estas reuniones convocaron a unos 7 000 participantes de diversas comunidades del país que tuvieron un fuerte impulso por el “efecto colectivo que tuvo la acción de ERPE, uno de cuyos

⁵ Editorial, s/n, *Jatari Campesino*, febrero de 1966

indicadores a diciembre de 1971 eran 12 000 personas alfabetizadas”⁶ (Ecuarunari 2013, 58). Las escuelas radiofónicas y la acción pastoral en conjunto abrieron condiciones de promoción educativa por otros medios (Ecuarunari 2013, 56). Se logró sobrepasar la promoción educativa para además promover, difundir y acompañar en aquellos años las luchas por las tierras que estaban teniendo lugar en varias provincias por efectos de la Reforma Agraria.

ERPE abría sus micrófonos y permitía que los comunicados de los campesinos que se encontraban en conflictos sean leídos y de esta manera se informaba a toda la comunidad. ERPE era un recurso importante para los indígenas y campesinos en la difusión de sus reclamos, se constituyó en un medio de comunicación importante para la propagación de noticias y comunicados en la década del 70 en el que brotaron sublevaciones y rebeliones en todas las provincias con presencia indígena del país en contra de la ley de reforma agraria que no se cumplía y reflejando sus luchas con los terratenientes que querían abusar en el cobro de las tierras para su cultivo.

En Chimborazo en la década del 70 hubo dos importantes sublevaciones que dejaron grandes daños pero constantes impulsos para continuar en la lucha por las reivindicaciones, Iltus y Toctezinín se convirtieron en bastiones de lucha y de organización de movimiento indígena en Chimborazo. Sobre el conflicto de Iltus las demás provincias se enteraban a través del Periódico Jatari lo que sucedía entre septiembre y octubre de 1971:

Los moradores del caceroío Iltus sostienen que una extensión de tierra les fue arrebatada hace más o menos unos 50 años, por el antiguo propietario de la hacienda “Magna”. Los campesinos reducidos así a la miseria, sin tierras para trabajar, han venido reclamando frecuentemente que se les devuelva las tierras. Ellos se han organizado en pre cooperativas y han seguido reclamando las tierras que les correspondía. El dueño de la hacienda, con el deseo de terminar el problema hizo donación de boca a los campesinos de Iltus. Ellos creyeron en las palabras del Señor Castro y se pusieron inmediatamente a limpiar el Cerro Pucará, quitando piedras y preparando la tierra para la plantación de árboles, lo que parece que despertó la codicia del patrón. El día viernes 10 de octubre 14 campesinos: hombres y mujeres se encontraban en el cerro recogiendo leña, cuando fueron asaltados repentinamente por un grupo

⁶ Programas de Alfabetización Funcional Integral y actividades en coordinación con el Departamento de Educación de Adultos del Ministerio de Educación Pública (“Décimo aniversario de ERPE”, El País, 18 de marzo 1972) en (Ecuarunari 2013, 58).

de hombres, algunos en caballo, armados de machetes, palos y látigos acompañados de los empleados de hacienda que obligaron a maltratar a estos campesinos.⁷

Iltus está ubicado en la jurisdicción de Gonzol del cantón Chunchi. Este conflicto de tierras venía de unos 70 años atrás, y para afrontarlo se organizaron en una cooperativa forestal con ayuda del Párroco Delfin Tenesaca. El padre fue apresado el 5 de octubre acusado de propiciar un asalto a la hacienda el día primero de octubre que ocurrieron las agresiones. El Gobernador de Chimborazo negaba los acontecimientos y el Presidente Velasco Ibarra pedía por medios nacionales que se dé un castigo ejemplar a los responsables de los incidentes. Monseñor Proaño manifestó que “se quiere impresionar a la opinión pública creando fantasmas” (Hoy y mañana, 29 X 1971). Varios sacerdotes de la provincia y del país junto a organizaciones sociales emitieron sendas cartas de apoyo a los campesinos de Iltus y demostraron apoyo con donaciones de dinero y trasladándose a entregar por medio de la diócesis su solidaridad. (Ecuarunari 2013, 60-69).

La comuna de Toctezinín del cantón Chunchi, establecida en 1967, estaba integrada por 85 comuneros que trabajaban como partidarios en las haciendas que rodean las comunas. El episodio de este conflicto es conocido a nivel nacional por el impacto y las repercusiones que trajo. Los dirigentes de la comuna en un comunicado manifiestaban:

Nosotros entramos a trabajar de partidarios unos 24. Hemos sembrado ahí por cuatro años, limpiando terrenos botados para tener más terreno para sembrar y (la propietaria arrendataria) 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, pagándonos primero a 6 y 7 sucres diarios, el segundo año a 8, el tercero a 10, y trabajando, en los tiempos de la cosecha, desde que amanece al anochecer. Después de 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 se informen 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 a partido sino cosechando todo nosotros, el terreno de Almidón. En enero de 1974 comenzamos a sembrar como nos había dicho el IERAC (Ecuarunari 2013, 69- 70).

⁷ “Noticias. Hechos dolorosos”, *Jatari*, octubre de 1971.

Estos hechos se dieron una vez promulgada la segunda Ley de Reforma Agraria de 1973 y tuvieron un mayor eco por la confrontación que se dio de autoridades y campesinos en la disputa por la tierra. En estos hechos también hubo un marcado apoyo de sacerdotes. El párroco de Chunchi mostraba todo su apoyo a los comuneros y frente a ello recibía intimidaciones por parte de los policías rurales que en sus informes manifestaban:

Pongo en conocimiento que hemos llegado a comprobar que los mencionados sacerdotes suben al lugar a instigar a los Comuneros azusándoles a que procedan con actos de rebeldía en contra de las autoridades y de nuestras actuaciones, tal es el caso que hoy procedieron de tal forma que fuimos amenazados con las herramientas de trabajo que ellos portaban (Ecuarunari 2013, 69- 70).

El conflicto se agravó con el paso de los días, comuneros, sacerdotes, equipos de pastoral apresados y maltratados, pero el hecho que indignó y enfureció a los indígenas fue la muerte violenta de Lázaro Condo el 26 de septiembre de 1974 cuando se encontraba ayudando en la trilla a los campesinos de Toctezinín . Condo fue un dirigente campesino que apoyo hasta su muerte a los comuneros de Toctezinín y cuyo cuerpo fue desaparecido. Amenazas y vejámenes llegaron incluso hacia el Obispo Proaño que apoyaba a los comuneros, pedían la renuncia del obispo las del Centro Agrícola. Personas armadas amenazaban con matar al párroco de Sicalpa por haber apoyado a los campesinos. El padre Tenesaca fue agredido por el Comisario de Colta y en presencia de funcionarios del Registro Civil y el Jefe Político fue encarcelado. Medios de Riobamba prohibidos de hablar y de hacer publicaciones sobre el conflicto y coacción a quien se sublevara ante la ley era el ambiente que se daba en Chimborazo por luchar por la tenencia de tierras.

El desarrollo de estos sucesos en Iltus y Toctezinín fueron momentos de lucha campesina que resignificaron sus motivaciones hacia la organización e interrelación política por los confrontamientos que se habían dado con las autoridades. Estos hechos fueron el preámbulo del impulso organizativo que se daría en la conformación del ECUARUNARI. La iglesia y ERPE como medios constituyeron recursos importantes que aprovecharon los campesinos para difundir sus denuncias y hacer saber a las demás comunidades lo que estaba pasando. Mucha de la solidaridad que se gestó entre comunas, indígenas, sacerdotes llegó por la información que escuchaban en radiofónicas o leían en el periódico Jatari Campesino.

3. Conformación del ECUARUNARI como fin

El proceso de conformación de ECUARUNARI no fue lineal, sino más bien complejo y revuelto en términos de conjugar varios intentos de organización indígena y de luchas reivindicativas indígenas. Estas luchas que empezaron siendo de clase con el acompañamiento de la FEI o de la Confederación de Organizaciones Campesinas, Indígenas y Negras (FENOCIN) de raigambre comunista- socialista pasaron a convertirse en luchas de tendencia identitaria y de la diferencia, por posicionar y resaltar la identidad indígena que marcaban sus agendas con procesos propios.

Estos intentos previos y procesos propios de los que hablamos se relatan en los dos apartados anteriores, porque estas luchas campesinas por las tierras lograron conformar espacios de reflexividad interna que según Melucci (1994) implicaban campos de acción que sostenían el establecimiento de espacios colectivos de deliberación.

ECUARUNARI fue el principal ámbito de articulación política en ese momento, promocionando a sectores campesinos sin adscribirles ningún destino predeterminado ni obligar a un futuro previsto de antemano. Fue la legitimidad conseguida en la lucha de colectivos y personas por transformar las estructuras de injusticia social, lo que condujo este importante proceso organizativo (Ecuadorunari 2013, 102).

El 12 de octubre de 1971 se realizó la primera reunión preparatoria para organizar el Primer Encuentro Nacional de Comunidades Campesinas impulsado por el Consejo de Presbíteros, que se venía reuniendo desde 1969. A este primer encuentro asistieron sacerdotes de las provincias de Chimborazo, Tungurahua, Pichincha y Cotopaxi y los objetivos de este primer encuentro señalaban: “Que los campesinos tomaran consciencia de su unidad a nivel nacional; que discutieran de sus problemas en sus propios términos y que se hicieran presentes en la conciencia nacional como el sector más oprimido del país” (Ecuadorunari 2013, 104). En una segunda reunión preparatoria se hizo un sucinto análisis de la problemática indígena y se determinaron los siguientes problemas:

- a) El problema de las tierras
- b) El problema de su organización política
- c) El problema de las acciones concretas que de inmediato deben asumir
- d) El problema de la coordinación de acciones, grupos y movimientos campesinos, y

e) El problema de asesoramiento jurídico en su difícil situación (Ecuarunari 2013, 104).

Una tercera reunión preparatoria en diciembre del mismo año se dio en Cuenca y asistieron 22 representantes en su mayoría de Cañar y sacerdotes. En esta se resaltaron reflexiones sobre la situación política y sobre la dependencia de las organizaciones de desarrollo. Algunas de las conclusiones de la reunión fueron:

Alfabetizarse; adquirir consciencia política, celebrar reuniones de concientización en las diversas comunidades; no votar por ningún candidato en los próximos comicios: todos son capitalistas. Liberarse es estar zafándose de las cadenas que nos tienen esclavizados irnos zafando nosotros mismos, nosotros solos, ya es hora de zafarnos hasta de los *taitamitos* (Secretariado, Informativo N°2, 14 de marzo 1972 en Ecuarunari 2013, 106).

Esta última frase sobre todo “ya es hora de zafarnos hasta de los taitamitos” contrarresta totalmente con la que utilizaría casi 20 años atrás un indígena que salió a recibir cuando Leonidas Proaño llegó de Obispo a Riobamba: “Por fin has venido taitamito”. Pero es en estas mismas dos frases con un intervalo de 18 años entre la una y otra en donde se refleja el proceso de cambio que tuvo el indígena y de repotenciación de la figura indígena con la seguridad y la identidad que lograban a través del conocer su realidad, de reflexionar sobre la situación de su país y de poder adquirir más conocimiento mediante la alfabetización. Alejarse de los “taitamitos” significaría una autodeterminación, un espacio de reflexión interna en la que eran conscientes que ya podían solos.

En enero de 1972 se dio otra reunión preparatoria en la que se organizó una Comisión responsable del primer gran encuentro compuesta por dirigentes de Cañar, Pichincha, Imbabura y Chimborazo. Se eligió como coordinador a Jorge Viñán, dirigente de Chimborazo en quien recayó la confianza de sus compañeros, además porque aducían que trabajaba en Escuelas Radiofónicas y podría ser de mucha ayuda. Finalmente el Primer Encuentro se efectuó en el Instituto de Formación Tepeyac entre los días 5 y 9 de junio de 1972 con la presencia de alrededor de 200 personas entre dirigentes, gente de las comunidades, sacerdotes y laicos. En este gran encuentro quedan consolidados 12 temas globales en los que trabajaría la nueva organización que estaba emergiendo:

- Exoneración de impuestos

- Agencias de Desarrollo
- Ocupación de las tierras
- Educación liberadora
- Las manifestaciones de la paralización de la Reforma Agraria
- Importancia de las parcialidades indígenas.
- Pago de las tierras adquiridas
- Coordinación de actividades en las provincias
- El indigenado como fuerza social en el cambio
- Creación de un Organismo Indigenista autónomo.
- Actitud crítica frente a las Organizaciones de desarrollo y su trabajo, en este caso descoordinadas (Comunicado del Padre Delfín Tenesaca, 19 de mayo 1972 en Ecuarunari 2013, 108).

Según Santana (1995, 194) la incidencia del MIJARC, ISAL, la iglesia de Riobamba y Hospedería El Tejar habrían sido fundamentales en la fundación de ECUARUNARI. Añadimos nosotros en este trabajo investigativo que el trabajo realizado por ERPE en estos momentos de rebelación y claridad organizativa fueron también acompañados por los programas de radio y sobre todo por el espacio que ERPE constituía para los indígenas, no solo alfabetización y evangelización, sino también reflexión e impulso organizativo. Y además que no solo estos espacios y organizaciones harían posible la configuración de la primera organización indígena formal en la confluían las agendas de varias provincias y un trabajo en conjunto por todas. No hablamos de un proceso unilateral como mencionábamos al inicio de este acápite, sino que fue una concentración de fuerzas y de intentos reivindicativos venidos desde la experiencia propia.

José Antonio Quinde de la provincia de Cañar fue elegido como primer Presidente de ECUARUNARI. La expresión “Ecuarunari” otorgaba fundamentos a la organización en un horizonte amplio y en una voluntad política inclusiva. La denominación “Ecuador Runacupanac Riccharimuy” se estableció como “despertar del hombre ecuatoriano” hasta mediados de la década del 70 apelando a campesinos, obreros y gente de barrio. Finalmente a partir de 1978 su nombre derivó en “Despertar del Indio ecuatoriano”.

la expresión “el despertar del indio ecuatoriano” implicaba que la voz *runa* adquiriera una “doble dimensión” de afirmación y valoración. Indica el genérico hombre- humano y revierte

el despectivo uso que el mundo mishu⁸ lo ha dado como sinónimo de indio” (León Trujillo 1991, 392).

A pocos días de erigirse formalmente el ECUARUNARI como el espacio organizativo de articulación de lucha indígena, el Presidente José Quinde lideró una manifestación en apoyo a Monseñor Proaño “por los ataques que gamonales y sectores de la iglesia propiciaron contra su labor pastoral” (Ecuadorunari 2013, 111). En esos momentos el Presidente de la Ecuarunari expresó este discurso:

Ilustre Monseñor Proaño y estimados señores acompañantes aquí presentes. Señoras, señoritos, hermanos aquí presentes de toda la República del Ecuador. Yo, en calidad de presidente de Ecuador Runacunapac Riccharimuy, respaldo a nuestro Mons. Leonidas Proaño como quien ha trabajado durante largo tiempo, quien ha dedicado su tiempo a evangelizar a los pobres, quien ha dedicado a trabajar con los pobres. Nosotros los campesinos esperamos a favor de nuestro Obispo de Riobamba, respaldamos con la fuerza y con legalmente triunfaremos a los grandes oligarcas que quieren explotarnos... (Discursos pronunciados en la concentración en respaldo del Obispo de Riobamba 1972, 3-4 en Ecuadorunari 2013, 111-112)

Una confluencia de la iglesia con sus sacerdotes que guiaron y asesoraron las reuniones bajo el concepto de teología de la liberación, dirigentes indígenas campesinos con sus luchas y reclamos, y ERPE como un espacio en el cual puedan confluir todas estas situaciones hicieron posible la conformación de una identidad indígena colectiva mediante la construcción organizativa de sus bases.

4. A manera de síntesis

La acción colectiva se enfrenta a múltiples requisitos. No es nunca la simple expresión de una intención propositiva, sino que se construye mediante los recursos disponibles para los actores y de acuerdo con las posibilidades/ obstáculos provistos por un determinado ambiente. Los fines, los medios y el ambiente crean continuamente posibilidades de tensión: los objetivos no son adecuados a los medios o viceversa, el ambiente posee muchos o pocos recursos relevantes, los medios son más o menos congruentes con el ámbito de la acción, etc (Melucci 1994, 158).

En este segundo capítulo se ha querido hacer un recuento histórico del proceso de

⁸ mundo mestizo.

organización del movimiento indígena en Chimborazo y su repercusión en el país. La constitución del Movimiento ECUARUNARI significó para los campesinos poner en línea muchas aspiraciones que fueron construyéndose en colectivo y que se reflejaron finalmente en este espacio de articulación política y organizativa que proponía de forma primordial la lucha por las tierras y poner en marcha una verdadera reforma agraria que beneficiara el trabajo en el campo y no solo tenga que ver con la modernización de corte capitalista. La identidad colectiva como menciona Melucci se configura en un proceso de tensiones constantes entre las tres dimensiones analizadas. Es necesario contar con unos medios que se conviertan en recursos importantes que los actores puedan aprovechar.

La iglesia con su obra pastoral fue un lazo importante que articuló, con la ayuda de sacerdotes proañistas el apoyo que los indígenas necesitaron en momentos de conflicto como Iltus y Toctezinín. Muchos de ellos fueron llevados presos ante la injusticia y corrupción que se instalaba entre dueños de haciendas y autoridades de cada cantón. La reflexión que tuvo la iglesia en Chimborazo logró que se diera un proceso de transición de una iglesia tradicional y latifundista a la repartición de sus tierras a familias indígenas previo un proceso de educación cooperativista y educativo. Esto significó para las clases dominantes en Chimborazo la pérdida de un importante aliado (Bretón Solo de Zaldívar 2009, 77), que le retiró todos sus apoyos y lo más importante, le retiró las tierras que les había dado en arriendo a precios irrisorios ganando el triple, maltratando y explotando indígenas.

Este modelo de hacienda cambió definitivamente en la pugna por la reforma agraria, a pesar de no haberse cumplido con principios de equidad y de aprovechamiento de tierras por igual para los indígenas, las dos leyes promulgadas de 1964 y 1973 respectivamente dieron un vuelco al sistema de explotación al indio. Dejando de lado que estos procesos se convirtieran en otra forma de enajenación del trabajo, pero que sin estos espacios de disputa las reflexiones entre compañeros indígenas no hubiesen desatado rebeliones como la de Iltus y la de Toctezinín en la que hubo muchos afectados, pero se originó la fuerza identitaria y colectiva que impulsó la creación de ECUARUNARI.

ERPE interactuó y acompañó a los indígenas en este ambiente de opresión y dominación política. A sus instalaciones llegaban campesinos e indígenas para tomar cursos de capacitación, hacían uso de la hospedería cuando necesitaban un lugar para pasar la noche

antes de viajar a otras provincias, usaban las auxiliaturas de salud, curando enfermedades de los niños y adultos mayores. En este período histórico, ERPE continuaba con su etapa de alfabetización que significó para los indígenas espacios importantes de encuentro. Al finalizar las clases en las escuelas que se conformaban en las casitas de los animadores o auxiliares inmediatos de la comunidad, los compañeros se quedaban a conversar de lo que estaba pasando en su país, y también aprovechaban para leer el periódico Jatari y practicar su lectura.

Pero es sobre todo desde sus micrófonos en donde se empiezan a configurar consignas propias que se fueron instalando en los oídos y vocabularios de los compañeros, porque lo escuchaban en ERPE “lo que escuchábamos en radiofónicas era ley para nosotros, porque sabíamos que era la única radio que acompañaba la lucha indígena” manifestó Manuela Cuji dirigente indígena de Colta. Las cartas que enviaban los compañeros afectados y que se leían en la radio informaban a los compañeros campesinos de otras comunidades que mostraban su apoyo y se trasladaban a donde se estaban dando los hechos.

De estos momentos surge la *solidaridad* como elemento importante para que se propicie la identidad colectiva. Gamson (1992) considera que el proceso de acción colectiva abarca cuatro dimensiones: la identidad colectiva, la solidaridad, la conciencia y la micromovilización. Las formas de solidaridad se desarrollaban cuando los individuos colocaban su lealtad y compromiso para con su grupo, organización y para con sus compañeros que integran el movimiento social (Chihu Amparán y López Gallegos 2004, 445- 446). Esta solidaridad entre los compañeros indígenas se desató cuando escuchaban los conflictos de sus compañeros y se movilizaban hacia donde ellos estaban “en la base de ese conflicto, los movimientos sociales cobran vida dentro de un proceso de definición y comunicación al intercambiar sus concepciones sobre el poder con sus adversarios” (Chihu Amparán y López Gallegos 2004, 449- 450).

La creación de ECUARUNARI no fue un fin en sí mismo sino que vino a configurar el espacio en el que confluyeron todas estas posibilidades de tensión entre medios y ambiente. Cabe mencionar que entre las posibilidades decisivas de conformación de este movimiento indígena deben tomarse en cuenta las dinámicas internas de cada una de estas luchas. Es decir ni solo ERPE y la iglesia fueron importantes para la configuración del movimiento y de una identidad colectiva, ni tampoco solo las luchas campesinas internas por la tierra que se dieron

en diferentes sitios. Por ello y en lo que respecta a este estudio se ha hecho un repaso de los conflictos de más impacto en Chimborazo, sabiendo y aclarando que los conflictos desarrollados en otras provincias de la sierra también fueron importantes para conformar la identidad en constante construcción del movimiento indígena del Ecuador plasmado en ECUARUNARI.

Es válido también mencionar la crítica que Velasco Abad (1979, 176- 177) hace sobre la supuesta construcción identitaria indígena en el conflicto de la lucha por las tierras. Él menciona que “en la lucha por la reforma agraria, la permanencia de una estratificación étnica jugó un papel esencialmente conservador”, siendo la posición de clase “en donde se gestan las posibilidades de transformación de la sociedad”. Recordemos que Velasco fue un intelectual de izquierda y dirigente político marxista por lo que su aporte sobre el movimiento indígena desde esta perspectiva fue también importante. Decía sobre la reforma agraria que:

aquellos indígenas que se movilizaron por la tierra, lo hicieron únicamente en tanto campesinos, esto es, en la medida en que estaban sujetos a un determinado tipo de relaciones de explotación. Su lucha la dan clase y adoptando además, en lo esencial, formas campesinas y no específicamente indígenas (Velasco Abad 1979, 166).

De esta manera desata también una crítica de intelectuales hacia el movimiento indígena que surgió apoyado por la iglesia. Decían que sin la conciencia de clase marxista no se podía transformar el sistema capitalista. Que la iglesia mermó el proceso de formación política que los indígenas venían teniendo con la FEI o FENOCÍN y que lo transformó en una forma de lucha identitaria pero no de transformación social.

Sin embargo desde este estudio se afirma que la construcción de identidad colectiva del movimiento indígena surgió desde la corriente teológica con formas propias de reflexión en la que se resaltó una voz propia⁹, una organización propia, y una identidad propia que conformó sistemas multipolares de acción en donde los individuos buscaron definir permanentemente sus orientaciones en común (Melucci 2010, 2001, 1994), es decir una “identidad colectiva”.

⁹ Se amplía en el tercer capítulo de este trabajo lo que significó poseer una voz propia desde las formas ventrílocuas de representación que propone Andrés Guerrero y conformar lenguajes de contienda

Capítulo 3

De la traducción ventrílocua a la constitución de un lenguaje de contienda

¿Qué hay en una palabra?

En una palabra, un montón

(Tarrow 2013, 17)

En este tercer capítulo luego de haber realizado un análisis teórico y contextual de lo que pasaba en Chimborazo en la década de 1960 a 1970 con la creación de la ECUARUNARI en el 72, siendo este el espacio organizativo en el que llegaron a sintetizarse las intenciones de las luchas de tierras y despojo de abusos y maltratos; llegamos a la década de 1980 para seguir con el análisis de confluencia de los tres actores principales de esta investigación: la iglesia desde la teología de la liberación; la comunicación popular y comunitaria, desde ERPE y el movimiento indígena de Chimborazo.

El análisis de este capítulo se centrará en identificar los procesos de *ventriloquía* (Guerrero 1997, 2000, 2010; Bretón Solo de Zaldívar 2001, 2007) que se gestaban al interior de ERPE de acuerdo a las etapas de alfabetización y teleducación que estaban cumpliéndose y analizando las formas de comunicación con las que interactuaban los indígenas hasta la mitad de la década del 80. En la segunda mitad de la década surge una crisis administrativa interna que desentraña las condiciones de posibilidad para que surja un *lenguaje de contienda* (Tarrow 1998, 2013; Bourdieu 2001; Chihu Amparán y López Gallegos 2011), lenguaje de lucha que se reflejó en consignas y discursos del levantamiento indígena de 1990, configurando de esta manera un proceso de comunicación contra hegemónica surgido desde este grupo subalterno.

Para detallar cómo surgen estos determinados procesos, en este capítulo se interpretará desde los resultados del análisis de contenido del Periódico Jatari Campesino, órgano de difusión de ERPE. Se analizaron 45 editoriales y 108 cartas enviadas por indígenas y campesinos entre los años 1965 y 1984. Este análisis nos permitirá conocer los temas, emisores, destinatarios, funciones del lenguaje y las palabras utilizadas por los indígenas. Indicadores que son importantes para apreciar los contenidos que dieron paso a un lenguaje de contienda y comunicación contrahegemónica. Además serán importantes las entrevistas que dirigentes

indígenas, sacerdotes teólogos de la liberación y comunicadores populares aportaron para esta investigación sobre los procesos identificados en este trabajo de investigación.

1. Formas ventrílocuas de representación

Andrés Guerrero (2010) , en su extenso trabajo *Administración de poblaciones, ventriloquía y transescritura* expone una categoría que es imprescindible para esta investigación. El aporte de Guerrero conjuga varias disciplinas de las Ciencias Sociales: sociología, historia, antropología y economía, plasmando en su obra, la estructura e impactos del sistema hacendatario implantados en el Ecuador durante los siglos XIX y XX y las consecuencias que este sistema trajo a los indígenas y campesinos de los andes ecuatorianos.

La ventriloquía era el factor mediante el cual, el Estado "hacía hablar" a los indígenas. Es decir, los indios exponían sus quejas, demandas y demás, ante un burócrata denominado "protector de indios" quien era el encargado de redactar o transcribir en lenguaje de los ciudadanos lo que los campesinos precisaban, por tanto, el kichwa no era un idioma oficial y, las demandas debían estar en castellano para que los jueces puedan entender lo que solicitan. Este instrumento fue letal para la población indígena, dado que, se les impedía que se expresen en su propia voz y lengua. Simbólicamente fue una desdicha para una población que fue desplazada por su categoría de indios (López 2012, 5).

Guerrero hace un recuento histórico del proceso de pago de tributos que al indio¹ le correspondía abonar al patrón y al Estado, en la estructura hacendataria, y lo que configuró a partir del año 1857 con la supresión de los tributos, una invisibilización política mayor a la invisibilización social que ya sufrían. Con la llegada de la corriente europea de la ilustración al país, el gobierno trató de implementar la idea de la "ciudadanía universal", borrando de esta manera, cualquier tipo de diferencia social, de clase, o étnica de la población. El aporte de los tributos de los indios significaba para el gobierno uno de sus mayores ingresos a nivel nacional, por ello debían mantener la administración de esta población pero a través de un intermediario. Para el poder vigente el indio no estaba en condiciones de poder administrarse ni representarse por sí solo debía existir un protector que lo represente en lo jurídico, político y público (Guerrero1997, 62).

¹ Guerrero nombra así en toda su obra al sujeto campesino-indígena que es relegado del escenario nacional. Revisar (Guerrero 2010).

La construcción de la imagen y su incorporación al Estado bajo la función de protección inauguró una modalidad inédita de representación: estableció una ventriloquía política. A través de mediadores étnicos privados y públicos del bando progresista (del teniente político al tinterillo, pasando por los compadres de pueblo de la capital), un conjunto de agentes sociales blanco-mestizos habla y escribe el nombre del indio en términos de su opresión, degradación y civilización. Del sujeto de indio parece provenir una voz (Guerrero 2010, 152).

Nace allí la imagen del ventrílocuo o traductor del indio, porque era necesario, en primer lugar traducir sus demandas del idioma quichua originario al castellano, idioma oficial; y, segundo transferir estos requerimientos a un lenguaje políticamente correcto, un lenguaje que sea el utilizado por los actores públicos y políticos en aquella época. De esta manera la imagen del indio y sobre todo su voz queda relegada a un plano minúsculo dentro del escenario nacional. Al menos dentro del sistema de gobierno era necesario poder insertarlos de alguna manera porque sabían lo que la población indígena significaba en términos económicos, no así en términos sociales o humanos incluso. Pero para el resto de población blanco- mestiza el indio era un “no lugar”, no les importaba siquiera si existían o no. Para los hacendados los indios eran sus esclavos y para la opinión pública unos parias. Así se referían en notas de prensa de un periódico sobre los indios:

Los indios son los verdaderos parias del Ecuador; no tienen derechos políticos y para ellos no se han inscrito la Constitución y las leyes. Con semejantes elementos ¿podrá haber verdadera república y el Ecuador? ¿habrá progreso y podrá esperarse que se ilustren los indios sumidos en la abyección y en la barbarie desde la conquista? (Martínez 1887, 20-21 en Guerrero 2010).

Para los articulistas y editorialistas de periódicos “importantes” del país, los indios no merecían derechos ni consideraciones, porque ellos no habían escrito ninguna ley y tampoco la podrían escribir en un futuro porque estaban condenados al analfabetismo según el articulista que menciona Martínez y que retoma Guerrero en su publicación. Además de los terratenientes, la Iglesia, también jugó un papel de opresión, siendo aliado del sector conservador y del poder. Poder económico, Iglesia y Fuerzas Armadas han sido en todo regimen quien mantiene o depone un sistema de gobierno y quién dicta las políticas de Estado a cumplirse por el ciudadano. Nadie hubiese imaginado que años después, la misma iglesia aliada de sectores burgueses, pero con una nueva corriente de pensamiento y praxis sería

quién realice una obra emancipadora para los indígenas, otorgándoles educación y creando las condiciones para que un proceso organizativo surja.

Las formas de traducción y ventriloquía política que sufrió el indígena durante los siglos XIX y XX tuvo además otras maneras de interpretarse. Esta investigación introduce, desde el proceso de comunicación que se realizaba en ERPE con indígenas, trabajadores y comunidad religiosa, cómo estos sistemas de traducción y ventriloquía se seguían practicando en la institución, aún después de esta nueva perspectiva implementada desde los años 60 por Monseñor Leonidas Proaño con la teología de la liberación.

Guerrero analiza todo este proceso histórico que se da durante los siglos anteriores, desde la discursividad política y la imagen semántica, pero dejó abierta la posibilidad de abordar desde los medios de comunicación, cómo se formó y se desprendió la imagen traducida del indio. En este trabajo lo abordo desde ERPE como un medio de comunicación popular y comunitario en el que estos procesos ventrílocuos en diferentes grados, se seguían practicando por varios años y cómo estas formas ventrílocuas se apartaron después de una crisis interna.

2. Sistema de Teleducación y análisis de contenido periódico Jatari

La década de 1970 fueron años de grandes contradicciones. Por un lado al inicio de la década, el descubrimiento de las reservas de petróleo que tenía el país en la Amazonía, logró cambiar sustancialmente la estructura económica del país. Se cambió el producto primario exportador renovable, que era el banano por el petróleo, producto no renovable, pero que había prometido grandes remesas al país. A partir del año 1972, Guillermo Rodríguez Lara, llega al poder por un golpe de Estado perpetrado por las Fuerzas Armadas. Se acabó con el caos de la dictadura de Velasco Ibarra y con este nuevo régimen “la industrialización, la urbanización, la expansión de las clases medias y el fortalecimiento del Estado cambiaron profundamente la sociedad ecuatoriana” (Larrea 2006, 92).

El Ecuador ingresó a la Organización de Países Exportadores de Petróleo (OPEP) en 1973 en su intento de poseer autonomía nacional en el manejo del petróleo. En 1975 un intento de golpe de Estado por parte del General Raúl Gonzáles Alvear, llevó al Consejo de Generales de las Fuerzas Armadas a pedir la renuncia al general Rodríguez Lara. El gobierno quedó en manos de un triunvirato militar liderado por Alfredo Poveda Burbano. Se estructuró el Plan de

retorno a la democracia a cargo del Coronel Richelieu Levoyer, Ministro de Gobierno. Se conformó una Asamblea Constituyente que redactó una nueva Constitución y organizó el referéndum en 1978. Y con ello se dio paso a las elecciones en 1979, donde en segunda vuelta gana el Dr. Jaime Roldós Aguilera como Presidente de la República del Ecuador. El retorno a la democracia fue posible.

El sistema democrático estaba restaurado, pero también la deuda externa se amplió, producto de los ingresos petroleros que facilitó el otorgamiento de créditos financieros, esto dejó un grave déficit al país al final de los años 70, por lo que fue catalogada como la *década perdida*. “La modernización se había acelerado y el capitalismo había penetrado profundamente en toda la estructura socioeconómica, acentuando la dependencia internacional del país” (Ayala Mora 2008, 38).

Mientras todo esto ocurría en el contexto nacional, los indígenas una vez más invisibilizados sufrían cada medida económica tomada por el gobierno de turno, acentuando aún más la desigualdad con respecto al sector urbano. Pero la conformación del ECUARUNARI en 1972 logró acercar la conciencia del indígena hacia el cambio de estas situaciones, pero ya de forma organizada y permanente. Ya no se hablaba solo de la lucha por las tierras sino también se estaba suscitando una reflexión más profunda sobre los alcances y perjuicios del neoliberalismo para el país y para el sector indígena, sobre la cuestión étnica de los indígenas y procesos importantes como su formación política.

Tales reflexiones en Chimborazo se estaban llevando a cabo así como en las reuniones organizativas, también a diario entre compañeros de alfabetización de ERPE, en las casas de los auxiliares inmediatos con los alumnos, en los cursos de capacitación que se recibían en la radio o en conversaciones entre amigos. El proceso de alfabetización permaneció hasta 1976 y a partir de allí nació el “Sistema de teleducación” como respuesta a las necesidades de los alumnos ya alfabetizados de querer obtener un programa educativo que les otorgara la primaria. Se diseñó entonces un sistema a distancia apoyado por el Ministerio de Educación y que retaba a ERPE a emprender un nuevo proceso educativo desde la comunicación.

Los casi 14 años de alfabetización y los cerca de 18 000 campesinos e indígenas alfabetizados pedían y necesitaban, en lo educativo, algo que respondiera a su deseo de mejoramiento

personal y comunitario. Es la necesidad expresada por los propios beneficiarios que hizo surgir un sistema educativo- respuesta- propio (ERPE 2010, 9).

ERPE en lo que va de su vida institucional cumplió con tres etapas bien marcadas: alfabetización, teleducación y comunicación popular masiva. Cada uno de estos procesos conllevó diferentes actores, procesos y rutinas comunicacionales. Recordemos que ERPE se constituyó como una radio, un medio de comunicación popular porque llegaba a los indígenas y campesinos primero con la alfabetización y las escuelas, segundo con la teleducación.

El 7 de febrero de 1977 llega “Por fin la teleducación de ERPE”, así se titula el editorial de la edición N°27 del periódico *Jatari*. Se refiere a que se emprende desde aquella fecha este nuevo programa de educación que contó con la autorización del Ministerio de Educación “como servicio de educación compensatoria, abierta y a distancia”.² Este nuevo sistema reconfiguró las relaciones y objetivos internos y debía cumplirse ciertos requisitos:

El sistema era desescolarizado. Quienes deseaban ingresar debían reunir algunas condiciones: saber leer y escribir, comprometerse a estudiar un promedio no menor a las 12 horas semanales. El alumno debe mostrar que no tiene posibilidades reales de asistencia a una escuela. El sistema ofrecía una educación básica. Se regía por una planificación curricular. El currículum contemplaba técnicas variadas de aprendizaje y educación básica laboral para generar destrezas técnicas en los estudiantes. Y, finalmente, los estudiantes debían aportar una contribución económica aunque fuera simbólica al programa (ERPE 2010, 10-11).

El sistema de teleducación se inició con una primera fase en las provincias de Chimborazo, Imbabura, Bolívar y Cotopaxi porque la capacidad de ERPE a pesar de la voluntad de sus miembros, estaba limitada, se podía trabajar hasta con 500 personas. A finales de la década del 70 el programa llegó a tener simultáneamente a más de 2 000 estudiantes. Y en los 11 años que duró el sistema se logró tener a cerca de 15 000 estudiantes indígenas y campesinos en 13 provincias del país. El programa contemplaba tres grados de estudios:

- Primer grado: Equivalía a toda la primaria. Comprendía cinco áreas académicas: Idioma Nacional, Matemáticas, Ciencias Sociales, Ciencias Naturales y el Área Laboral. Las áreas estaban divididas en niveles. La programación fue elaborada por objetivos.

² Editorial, “Por fin la teleducación de ERPE”, *Jatari*, julio 1976 a febrero 1977.

- Segundo Grado: Comprendía lo equivalente a toda la secundaria. Estaba diseñado con una programación modular y venía diseñada en textos completos por áreas de estudio.
- Tercer Grado: Equivalía a un nivel de profesionalización. Consistía en la capacitación para el desempeño de un trabajo útil y ofrecía varias posibilidades: agricultura, cría de animales, corte y confección, educación para la salud, enfermería y nutrición, forestación, carpintería, peluquería, avicultura, entre otros (ERPE 2010, 10-11).

El sistema se desarrolló por once años con irregularidades y progresos. Pero varias dificultades hicieron que a mitad de la década del 80 el programa empiece a decaer. Las clases, folletos y pruebas eran todas impartidas en castellano, uno de los requisitos era saber leer y escribir previamente, pero por mucho que los estudiantes pusieran de parte esto dificultó mucho su comprensión. En los años que duró el programa a pesar de estar planificados tres grados, se pudo completar solamente el primero. Por otro lado “el sistema ofrecía una capacitación laboral en 16 ramas técnicas, en la práctica se implementaron apenas 6; y las que se podían implementar, lo hacían con muchas limitaciones de personal y de materiales” (ERPE 2010, 14).

Con el éxodo de indígenas a la ciudad, ya después de que el sistema de opresión hacendatario haya desaparecido casi por completo de los andes ecuatorianos, pero sin la adecuada repartición de tierras para todos. La economía del país se venía a pique por la penetración del capitalismo. Indígenas y campesinos optaron por emigrar a las capitales de provincias para buscar mejores oportunidades. Los que estaban inscritos en el programa de teleducación ya no pudieron asistir y demandaban un certificado oficial para encontrar trabajo en la ciudad. Algo que nunca pudo lograrse por el no reconocimiento del Ministerio de Educación como educación formal al sistema de educación que impartía ERPE.

Lo paradójico era que el Ministerio de Educación apoyó el sistema de teleducación contratando cuatro profesores, pero no reconocía oficialmente los estudios. La gente migraba del campo a la ciudad y decía “yo necesito encontrar trabajo pero necesito un certificado de haber terminado la primaria”. Ese certificado nunca fue reconocido por el Ministerio de Educación. Todo esto hizo que el sistema de teleducación termine en el año 1986.³

³ Juan Pérez (Trabaja en ERPE desde 1977, actual Director de Fundación ERPE) en conversación con la autora, Riobamba, 24 de mayo de 2016. Para posteriores referencias se lo nombrará por su apellido

A pesar de los resultados finales que tuvo el sistema de teleeducación, este constituyó para los indígenas un espacio de formación en varias dimensiones. Uno de los estudiantes en cartas enviadas al periódico Jatari Campesino en su inauguración dice:

Los participantes del sistema de teleeducación de la comuna “La Libertad” presentamos nuestro cordial saludo y expresamos nuestros sinceros agradecimientos por tan laudable beneficio que presta ERPE porque empezamos a construirnos cambiando de mentalidad ya que los folletos son nuestros profesores y no hay nadie quien interrumpa el estudio; además, pensamos nosotros mismos y no hay alienación de fórmulas traídas. El 14 de febrero de 1977, a las 5:30 pm inauguramos nuestro centro de estudios en la casa comunal con la asistencia de 12 participantes. ⁴

Además en el informe histórico que posee ERPE en la evaluación cualitativa que se hizo del sistema de teleeducación, mencionan:

A pesar de la limitada capacitación laboral, por iniciativa de los participantes se organizaron varios centros de producción avícola, forestación, siembras comunitarias de productos agrícolas. Esto sin desmerecer el crecimiento de líderes que fortalecieron las organizaciones campesinas. Se fortalecieron también las ideas comunitarias de organización, surgieron como es fuerza los planteamientos de reivindicativos. Se plantearon exigencias a las autoridades para solucionar necesidades básicas de las comunidades. En general, la voz del campesino y del indígena se hicieron presentes, creció la conciencia crítica del campesino para descubrir las causas de sus problemas y plantear alternativas que permitieran solucionarlos (ERPE 2010, 13).

2.1 Análisis de Contenido/ Corpus

Para determinar lo que se afirma desde ERPE como logros cualitativos y para identificar los procesos de traducción y ventriloquía comunicacional que se desarrollaron al interior de la institución, se aplicará la técnica de *análisis de contenido* al Periódico Jatari⁵, órgano de difusión escrito de ERPE. Es importante mencionar por qué se realizó el análisis de contenido

⁴ Luis Gonzalo Pérez, carta al director, *Jatari*, julio 1976 a febrero 1977.

⁵ El proceso de creación del periódico Jatari se detalla en los capítulos I y II de este trabajo, sobre todo en las páginas 30-35.

de un periódico adjunto a ERPE y no analizar la programación de la radio de aquella época. Esta aclaración tiene dos puntos importantes a observar, por un lado este estudio propone investigar a ERPE como el espacio de articulación de sacerdotes, comunicadores e indígenas, colocarlo como un *espacio* es insertar a la institución no solo desde su quehacer comunicacional, sino además administrativo, organizativo y de gestión en permanente construcción. Segundo por una cuestión metodológica, la institución no cuenta con archivos de audio completos de la época de estudio, pero sí encontramos el periódico Jatari en la biblioteca de la Diócesis de Riobamba, como un objeto de estudio intacto y con mucho por descubrir. El periódico Jatari se constituyó por alrededor de veinte años en el complemento educativo, comunicacional y organizativo de ERPE. Hacía allá va este análisis.

El análisis de contenido “es una técnica de interpretación de textos, ya sean escritos, grabados, pintados, filmados” (Andréu Abela 2001, 2) mediante procesos de decodificación o clasificación. Para una investigación social, los textos de interés a los que se refiere Andréu pueden ser varios: “transcripciones de entrevistas, protocolos de observación, notas de campo, cartas, fotografías, publicidades televisivas, artículos de diarios y revistas, discursos políticos” etc. (Marradi, Archenti y Piovani 2007, 291).

En este trabajo el texto a analizar son periódicos, pero no son del tipo de prensa privada y comercial que por tradición existen normalmente en las ciudades. El periódico que se analizará es un medio escrito, dedicado para la lectura de indígenas en el país. Lo que se quiere lograr con este análisis en palabras de Berelson (1952, 18) es, “la descripción objetiva sistemática y cuantitativa del contenido manifiesto de la comunicación”. Contenido manifiesto que identificaremos a través de editoriales, cartas y discursos de los actores.

El análisis de contenido clásico se presenta ahora a través de tres tipos: el análisis temático, el análisis semántico y el análisis de redes. El análisis de contenido temático se centra en la presencia de términos, con independencia de las relaciones que surgen entre ellos; “las técnicas más utilizadas son las listas de frecuencias, la identificación y clasificación temática, y la búsqueda de palabras en contexto” (Andréu Abela 2001,20).

Se formulará un análisis de contenido clásico temático, porque en este capítulo es importante identificar de qué se habla en estos textos, cuál es la intención del mensaje y hacia quién está

dirigido, de acuerdo al transcurso de los años del periodo escogido. También se realizará un conteo de palabras para identificar aquellas que eran las más utilizadas y referidas por indígenas y sacerdotes, y así inferir las palabras que se siguieron utilizando y que crearon un lenguaje de contienda.

Stemler (2001) indica que el interés por el tratamiento cuantitativo de los aspectos manifiestos del texto se basa en el presupuesto de que las palabras más mencionadas en él, permiten dar cuenta del verdadero foco de una comunicación. Sin embargo, pronto se reconoció que el análisis de contenido debería ir más allá de un simple conteo de palabras, dando lugar a otras formas de análisis de contenido que incorporaron exploración de cuestiones latentes, o al menos como sugiere Krippendorf (1980) del contexto, en cuanto “marco de referencia donde se desarrollan los mensajes y los significados” (Andréu Abela 2001, 3 en Marradi, Archenti y Piovani 2007, 292).

El análisis de contenido cuantitativo es un complemento para el análisis cualitativo. En este análisis se realiza una medición combinada con los datos recabados, enriqueciendo “a través de procedimientos interpretativos, tratando de ir más allá de los aspectos manifiestos a través de la consideración del contenido latente y del contexto en el que se describe un determinado texto” (Andréu Abela 2001, 292).

Se analizaron 45 editoriales y 108 cartas comprendidas entre octubre de 1965, año en el que inicia la publicación, hasta septiembre de 1984, año en el que deja de publicarse. En total 45 ejemplares analizados y 20 años de período histórico. En este análisis es importante identificar las etapas por las que cursa ERPE. De 1962 a 1977, alfabetización; de 1977 a 1986, teleeducación, que son los procesos que nos interesan en este capítulo.

Además se realizó análisis de contenido del discurso de inauguración de ERPE, expresado por el Padre Rubén Veloz, director de la institución de 1962 a 1981. Se analizó una misa oficiada por Monseñor Leonidas Proaño para todos los trabajadores, auxiliares inmediatos y estudiantes del sistema de alfabetización de ERPE, que fue transmitida por la radio el 12 de diciembre de 1974 en homenaje a la Virgen de Guadalupe, patrona de la institución. Y se examinaron tres programas de radio, titulados “Hoy y mañana” que mantenía Monseñor Proaño todos los viernes en ERPE. Este programa se constituyó en un informe y reflexión

semanal del obispo al pueblo, acerca de varios temas de pastoral y valores ciudadanos. Estos programas datan de la década de 1970, no se cuenta con las fechas exactas dado que no se encontraron sus registros en la radio. Finalmente analizamos la programación de la radio, de dos parrillas de programación que se logró recabar de los años 1966 y 1972 y una nota en Jatari de 1974 en la que se menciona el tipo de programación que se mantenía en aquel año.

El análisis de los editoriales nos permitirá conocer el tipo de lenguaje y pensamiento que tenía el medio. En este caso conocemos que lo dirigían sacerdotes y miembros de la pastoral religiosa de Chimborazo. Los editoriales eran escritos por los directivos del periódico, turnándose entre el Director de ERPE: Padre Rubén Veloz, Director de Jatari Nacional: Rodrigo Villacís, y Director Provincial: Homero García. Dos sacerdotes teólogos de la liberación y un laico comprometido con este pensamiento. Como se mencionó, Jatari era un medio de comunicación que no seguía los patrones de la prensa habitual, porque su público objetivo eran indígenas y campesinos del país y, porque para su realización tenía otro proceso de creación de contenidos. El editorial nos permite conocer los temas que los directivos del periódico, en este caso religiosos, colocaban como punto nodal en cada emisión del periódico y tener el pensamiento de la teología de la liberación que se expresaba a través de sus medios.

Se decidió realizar el análisis de contenido de las cartas enviadas por los lectores a la edición del periódico Jatari, para determinar de igual forma, cuáles eran las preocupaciones, temáticas y observaciones de indígenas, campesinos, profesores, y estudiantes del sistema de teleducación, acerca de su periódico y del contexto histórico en el que se encontraban. De la misma manera el análisis de contenido de discursos y programas de radio nos permitirán saber la forma en la que los directivos y religiosos se referían hacia indígenas y campesinos, cuál era su apreciación sobre ellos conforme pasaban los años.

El periodo analizado en este análisis de contenido responde a la etapa de alfabetización y teleducación de ERPE y es en estas dos etapas, en las que nos interesa conocer cuál era el tipo de comunicación y lenguajes que se desarrollaron al interno de la institución y que se impregnaron en las audiencias campesinas e indígenas, a las que llegaban en más de 15 provincias a nivel nacional. Las mismas variables fueron aplicadas a los tres tipos de documentos analizados: editoriales, cartas y discursos, para identificar las semejanzas y relaciones entre los discursos de unos y otros. Y para a partir de este análisis establecer el tipo

de lenguaje construido desde ERPE y que el proceso organizativo indígena tomó en lo posterior como su propio discurso.

Las variables y sub variables analizadas en este análisis de contenido fueron:

- Tema, dado que es necesario conocer los asuntos que interesaban a indígenas y campesinos en ese contexto y entender cómo desde la posición editorial del medio respondían a tales demandas.
- Funciones del lenguaje, nos permiten conocer la actitud e intenciones del hablante o en este caso del que escribe frente al proceso comunicativo. En los editoriales es importante conocer cuál es el fin del medio al escribir sobre tal tema. En las cartas identificamos las demandas, apelaciones y características de los emisores hacia el medio. Y en los discursos el objeto de tal alocución.
- El emisor en caso de las cartas nos revela a los actores que interactuaban con el periódico y la radio. Siendo un dato primordial para conocer quién estaba interesado y sobre todo motivado a hacer su retroalimentación en el proceso de comunicación.
- El destinatario en editoriales es importante por cuanto es el público objetivo al que desea impactar el que emite la comunicación.

Tabla 1. Variables y sub variables identificadas en análisis de contenido periódico Jatari Campesino

Tema	Funciones del Lenguaje	Emisor	Destinatarios	Lugar de emisión
1. Dios	1. Emotiva o expresiva	1. Auxiliar inmediato	1. sacerdotes o religiosos	1. No menciona
2. Injusticias	2. Conativa o apelativa	2. Estudiante de alfabetización/teleducación	2. compañeros campesinos	2. Imbabura
3. Lucha indígena (reforma agraria)	3. Referencial	3. Miembro pastoral.	3. profesor alfabetización/teleducación.	3. Chimborazo
4. Educación/alfabetización	4. Metalingüística	4. Dirigente indígena	4. autoridades locales	4. Cañar
5. Proceso organizativo	5. Fática	5. Indígena/ campesino	5. autoridades nacionales	5. Cotopaxi
6. Situación política del país	6. Poética	6. Sacerdotes	6. hacendados/ terratenientes	6. Tungurahua
7. Situación/ saludos /estructura ERPE			7. directivos, trabajadores ERPE	7. Loja
8. Situacion/saludos/ estructura Jatari			8. ciudadanía en general	8. Pichincha
9. Pastoral indígena				9. Guayas
10. Agricultura y actividades del campo				10. Bolívar
11. Derechos indígenas				11. Zamora Chinchipe
12. Comunicación popular				12. Pastaza
				13. El Oro
				14. Azuay
				15. Santa Elena
				16. Colombia
				17. Carchi

2.2 Del discurso religioso al discurso reivindicativo

El estudio de Andrés Guerrero sobre ventriloquía consistía en encontrar la categoría de “indio” en los discursos del Estado, de la administración pública y del poder, para ello analiza las alocuciones de parlamentarios en el siglo XIX, de esta manera determinó quiénes hablaban por ellos y ejercían una posición de traducción y ventriloquía. Guerrero después de analizar documentos de presidencia y ministerios buscando al indio, se pregunta:

¿Dónde encontrar al “indio” en este período? Debo cambiar de recintos y documentos estatales. Necesito discursos menos filtrados por los códigos, las situaciones y el espacio de expresión burocráticos; y sobre todo donde las formas de percepción del otro fluyan en palabras públicas y espontáneas. En fin, busco un lugar- momento de fantasmagoría retórica donde el objetivo perseguido por quienes participan en la contienda verbal sea tender alianzas o recinchar cohesiones, a la vez que abrir brechas de diferenciación, antagonismo y animosidad. Por un efecto de doble espejo, al hablar del “otro” estos discursos también ubican a quienes lo pronuncian: expresan su origen social, el recorrido personal, la posición ocupada en el campo político y, en particular, las estrategias de poder que emplean. (Guerrero 2010, 112)

En esta investigación nos hacemos la misma pregunta pero nuestra cuestión no es encontrar al indio en los discursos estatales, sino encontrarlo en el discurso de un medio de comunicación popular, saber si este discurso está o no influenciado por la teología de la liberación. ¿Dónde encontrar al indio desde el discurso de ERPE? Y además por eso que dice Guerrero del efecto de doble espejo al hablar del otro, dónde encontrar su auto ubicación en este contexto histórico ¿dónde encontrar al indio desde su propio discurso?. A partir de allí podemos tomar en cuenta que al determinar el discurso del uno (ERPE) y compararlo con el discurso del otro (indio) y compararlos se puede describir las formas ventrílocuas de representación internas que aún estaban presentes al interior de ERPE.

Por eso nos planteamos en estudiar el discurso de ERPE a través de las alocuciones de sus sacerdotes dirigentes, programación radial y editoriales de Jataro, para compararlo con el discurso del indígena que interactuaba con ERPE a través de sus cartas enviadas a la radio. De esta manera determinar los procesos de ventriloquía comunicacional interna e identificar los momentos en los que estas formas de comunicación van desapareciendo y surgiendo a la vez formas de comunicación y un lenguaje de contienda de lucha y reivindicación. Pero para que

este emerge, dice Guerrero que debe existir un conflicto en el que se enfrenten estas dos percepciones y brote una tercera.

El 19 de marzo de 1962 se inaugura ERPE y se realiza un acto de bendición de los equipos. Se reunieron en el salón de actos, las principales autoridades eclesásticas y civiles de la provincia, los primeros auxiliares ineditos y profesores de alfabetización junto a sus alumnos, el lugar estuvo repleto. El acto fue transmitido por radio a todas las escuelas que ya estaban instaladas en comunidades de varias provincias de la serranía. El discurso principal lo propició el padre Rubén Veloz, primer Director de ERPE y amigo cercano de Monseñor Leonidas Proaño. El Padre Veloz fue capacitado varios meses en Sutatenza Colombia. Para Proaño, este era su proyecto insigne.

El discurso estaba dirigido para los actores que habían hecho posible la constitución de ERPE, entre ellos los sacerdotes, religiosos, autoridades locales, directivos de ONG's. Su discurso estuvo enfocado en analizar la situación del indígena en Chimborazo y la importancia de Dios y la evangelización para que esta situación cambie. Las palabras que más utilizó en sus discursos fueron campesinos, hombres, Dios, misión e iglesia. Fue una combinación de análisis contextual y de utilización de un lenguaje que apelaba a la creación de alternativas para el indígena. Habló sobre sus derechos y la importancia del proceso de alfabetización y educación en la que se iban a adentrar, utilizando la función conativa del lenguaje, esperando que los escuchas reflexionen las palabras pronunciadas y las conviertan en acciones.

Pensando en que el problema del Campesino es también problema central en el gobierno de su Diócesis el Excelentísimo Señor Obispo ha querido aprovechar este nuevo sistema de llegar a la más apartada chocita para decir a los indígenas, a los campesinos, su palabra de aliento su palabra de reivindicación social, por la fuerza, la claridad y la paz de Cristo nuestro señor. Pero no sólo quiere llegar con la palabra religiosa, quiere llegar a decirle por medio de los profesores, que aprendan a vivir mejor, que tienen derecho a vivir como personas humanas, que tienen derecho a levantar su cansada frente, sudada por los dolores del trabajo honrado, para mirar nuevos horizontes sin rebeldías, sin gritos destemplados, sin brazos en alto, con la libertad propia de los hijos de Dios, con la dignidad propia de seres racionales creados a imagen de Dios, como los demás hombres redimidos con la misma sangre de Cristo, como los demás hombres con derecho al mismo fin sobrenatural, como los demás hombres con derecho a formar una familia digna, como todos los hombres

con derecho a la propiedad privada, como todos los demás hombres con derecho a la previsión social, como todos los demás, con derecho a una casa decente. Aunque pobre como todos los demás hombres, pero con derecho a la civilización como todos (Rubén Veloz, discurso de inauguración ERPE, 1962).

Este extracto del discurso de inauguración del padre Veloz, es referente, por cuanto habla en nombre de Monseñor Proaño, pareciendo su portavoz. Expresa la importancia de la creación de ERPE y la utilidad de este proyecto. Dice que lo religioso es importante pero además, les habla de derechos a los campesinos, comparados con los de los otros hombres, del derecho a la civilización como el resto. Es decir, para la diócesis los indígenas en este momento no estaban civilizados y solo la educación, alfabetización y reivindicación social a través de ERPE era fundamental para salir de ese sitio en el que se encontraban. Hacia allá fue la labor de ERPE en la construcción de todas las labores y proyectos que se realizaron. A partir de allí el medio construyó su discurso.

2.3 1965- 1971

En esta fase es importante analizar el pensamiento que fueron imprimiendo los directivos, sacerdotes y trabajadores al medio. El periódico *Jatari Campesino* a partir de 1965, publicó noticias y se expresaba el pensamiento del medio que estaba en constante construcción. Entre los años 1965 y 1967, *Jatari* estuvo apoyado por el equipo de *El Comercio* de Quito, que imprimía y repartía 7000 ejemplares en doce provincias del país.

Durante tres años se publicaron 25 ediciones, de las cuales tuvimos acceso a ocho. En esta primera fase, *Jatari* contaba con más páginas, secciones, información. La posición del medio reflejada daba cuenta de la variedad de temas de los que se hablaba, siendo recurrente el tema de la situación del indígena y campesino, desde los primeros pasos organizativos, a partir de la promulgación de la primera ley de reforma agraria en el país en 1964.

Estamos comprobando, con mucho optimismo, que se ha despertado últimamente un gran interés por prestar la debida atención al campesino: se han expedido leyes, se han firmado convenios, se han preparado proyectos y han sido sometidos a estudio varios programas que benefician a quienes viven y trabajan en el agro.⁶

⁶ Editorial, "Buenas noticias", *Jatari*, febrero 1966.

La posición de ERPE a través de Jatari, en estos primeros años consistía en topar temas de interés del campesino, pero colocándolo en el contexto, se utilizaba la función referencial del lenguaje para relatar los hechos sobre la situación política y social del país, pero con respecto a su situación. El pensamiento de Jatari estaba destinado a la ciudadanía en general. Aún no se mantenía una comunicación directa y en primera persona con el indígena o campesino, todavía se le hablaba en tercera persona informándole lo que sucedía, estableciendo un proceso de comunicación referencial (figura 1).

Para poder votar en las elecciones es necesario, de una parte, haber cumplido 18 años de edad y saber leer y escribir y, por otra parte, tener la CEDULA ÚNICA. Esta cédula hay que reclamarla en las oficinas de Registro Civil. Anhelamos que todos nuestros lectores cumplan con este deber de ecuatorianos.⁷

Figura 1. Portada de Jatari Campesino, editorial “Tú y las elecciones”



Fuente: Jatari Campesino, junio de 1966

Las palabras que se usaron con mayor frecuencia en estos editoriales fueron campesinos,

⁷ Editorial, “Tú y las elecciones”, *Jatari Campesino*, junio de 1966

derechos, libertad y reforma agraria. En estos editoriales, se infiere que el directorio estaba interesado en dar a conocer la situación del indígena con respecto a la realidad del país y socializar los efectos de la primera Ley de Reforma Agraria, pero el destino de los mensajes eran aún de forma extensa y general.

La opinión del medio estaba plasmada en el editorial y columnas que se publicaban mensualmente. Sin embargo para cumplir con el proceso de comunicación era necesario obtener una retroalimentación o feedback. En este punto, es donde Jatari rompe con los esquemas de medios tradicionales. Jatari pidió a los lectores que envíen cartas para conocer qué les parecía el periódico y pedía sugerencias sobre nuevos temas.

La respuesta fue inmediata y masiva, en un inicio, las cartas eran escogidas para su publicación y eran respondidas en este mismo espacio, y las demás cartas se procuraba, responder por correo. En la sección de cartas se puede leer “Campesino: escribe tus cartas a este periódico, que está hecho para ti” (figura 2), animando a los lectores que interactúen con el periódico. En estos años ERPE desarrollaba la etapa de alfabetización.

Figura 2. Invitación a escribir en Jatari

The image shows a page from the newspaper 'Jatari Campesino'. At the top, it says 'Jatari Campesino tiene sabor de una buena tierra...'. The date is 'Loja, Noviembre 8 de 1965'. The director is 'Escuela Radiofónica Populares del Ecuador en Riobamba, Riobamba'. The main headline is 'CARTAS DE LOS CAMPESINOS'. Below this, there is a call to action: 'CAMPESINO: ESCRIBE TUS CARTAS A ESTE PERIODICO, QUE ESTA HECHO PARA TI'. At the bottom, there is a section titled 'LA NAVIDAD DE MI PUEBLO' with a small illustration of a child in traditional dress.

Fuente: Jatari Campesino, diciembre- enero 1965

Las cartas que llegaban a la edición, fueron el termómetro de medición de cómo estaba caminando el periódico. En su contenido se puede identificar el tipo de lenguaje utilizado, las temáticas de las que se hablaba, las ocupaciones de los actores, hacia quién iban destinadas estas cartas, los lugares desde donde se enviaban más cartas y el conteo de palabras que permiten identificar la relevancia de sus escritos. En esta fase se publicaron 25 cartas de lectores. Los campesinos en esta etapa se inclinaron sobre temas de educación y alfabetización, fue el periódico una de las maneras de saludar, preguntar e informar sobre cómo iban sus escuelas, los aprendizajes y curiosidades que tenían.

Escribo estas líneas mal redactadas y con faltas de ortografía para por medio de ellas, saludar muy cariñosamente a Ud., al Sr. Director de “Jatari Campesino” y a los señores profesores. Le agradezco muy cariñosamente a nombre de mis alumnos y de todas las escuelas del Cañar al señor Director del periódico, Sr. Rodrigo Villacís Molina que nos está levantando a los campesinos en forma progresiva, a todo el Ecuador, y en especial al Cañar. ⁸

La función del lenguaje utilizado en la mayoría de estas cartas, fue referencial, los campesinos relataban cómo eran sus escuelas. Aún no manifestaban demandas sociales, lo primordial era enviar saludos e informar como marchaban sus actividades. Se entiende entonces que los emisores de tales cartas fueron los auxiliares inmediatos y que las cartas estaban dirigidas en su mayoría a los dirigentes del medio. Las palabras que más se mencionan son campesinos, periódico, alumnos, Dios y escuela (figura 3). Una parte importante de cartas fueron enviadas desde Imbabura y Chimborazo en estos tres primeros años.

Figura 3 . Frecuencia de palabras 1966- 1977



Fuente: SPSS. En base a programación ERPE 1966- 1977

⁸ Manuel Chimbo, carta al editor, *Jatari Campesino*, diciembre 1965 a enero 1966.

De los ocho ejemplares recopilados entre octubre de 1965 y septiembre de 1967, años en el que Jatari fue editado e impreso por El Comercio, el periódico se convirtió en un referente para la lectura de los indígenas y campesinos que estaban aprendiendo a leer y a escribir por la radio, “pero también a través de este periódico la gente podía estar informada y conectada con otras realidades” (Pérez 2016) . En esta primera etapa de Jatari, el director fue Rodrigo Villacís, un reconocido catedrático, periodista y columnista de varios periódicos nacionales.

En estos años la programación de ERPE se basaba fundamentalmente en la alfabetización. La distribución de sus horarios estaban pensados en las clases que se impartían por radio. Eran cuatro horarios de alfabetización en el día: 3:30 a 4:30; 5:30 a 6:30; 17:00 a 18:00; 19:00 a 21:00. Se estudiaban lecturas y números para principiantes y adelantados, una materia fundamental, y todas las clases en castellano. Después de cada sección de alfabetización, habían diez minutos de evangelización en quichua. Existía una Revista radiofónica popular llamada “El Campesino” todos los días a las 12:00. Los domingos en la mañana se transmitía un programa llamado “Somos la iglesia”, otro programa de cooperativismo en la tarde, y a partir de las 18:00 se transmitía el Santo Rosario, la Misa desde la catedral y finalmente los avisos del padre director a las 20:00 (figura 4).

Figura 4. Programación ERPE 1965- 1966

PÁGINA 18		JATARI CAMPESINO	
ESCUELAS RADIOFONICAS POPULARES			
Frecuencia : 3.985 Kcs. Banda: 75 Mts.			
(Lunes a Viernes)			
(Del 13 de Setiembre al 4 de Junio de 1966)			
ENSEÑANZA FUNDAMENTAL		INFORMACIONES	
5:15 a. m.	Música variada	8:00 a. m.	Programa: Música y Noticias.
5:22 a. m.	Identificación, oraciones, presentación del curso.	8:02 a. m.	Informaciones de la prensa campesina.
5:30 a. m.	Lectura Principiantes (castellano)	8:05 a. m.	ENSEÑANZA FUNDAMENTAL (Sierra)
5:40 a. m.	Número Principiantes (castellano)	8:08 a. m.	Presentación del curso.
	— Lunes: Civica y Urbanidad.	8:10 a. m.	Lectura Principiantes (Castellano)
	— Martes: Ceroa Campesinos.	8:12 a. m.	Número Principiantes (Castellano)
	(Advanados)	8:14 a. m.	Lectura Avanzados (Castellano)
	— Miércoles: Historia y Geografía.	8:16 a. m.	Número Avanzados (Castellano)
	— Jueves: Salud, temas para la zona tropical y la Sierra.	8:18 a. m.	Lectura Principiantes (Quichua)
	— Viernes: Mejoramiento del Hogar	8:20 a. m.	Número Principiantes (Quichua)
6:30 a. m.	Lectura Avanzados (Castellano)	8:22 a. m.	Materia Fundamental (Quichua)
6:35 a. m.	Evangelización (Castellano)	8:24 a. m.	Lectura Avanzados (Quichua)
6:40 a. m.	Lectura Principiantes (Quichua)	8:26 a. m.	Número Avanzados (Quichua)
6:45 a. m.	Número Principiantes (Quichua)	8:28 a. m.	Evangelización (Quichua)
6:50 a. m.	Materia Fundamental (Quichua)	8:30 a. m.	Cierre de emisión.
6:55 a. m.	Lectura Avanzados (Quichua)		
7:00 a. m.	Evangelización (Quichua)		
7:05 a. m.	Despedida del curso y música nacional.		
7:10 a. m.	Cierre de emisión.		
	PROGRAMA CULTURAL		
11:45 a. m.	Música Variada.		
12:00 a. m.	Revista Radiofónica Popular "El Campesino".		
12:30 p. m.	Despedida del programa.		
1:30 a. m.	Cierre de emisión.		
	ENSEÑANZA FUNDAMENTAL (Costa y Oriente)		
3:30 a. m.	Música variada.		
3:40 a. m.	Música tropical.		
3:55 a. m.	Identificación, oraciones, presentación del curso.		
4:00 a. m.	Lectura Principiantes (Castellano)		
4:10 a. m.	Número Principiantes (Castellano)		
4:20 a. m.	Materia Fundamental (Castellano)		
4:30 a. m.	Lectura Avanzados (Castellano)		
4:40 a. m.	Número Avanzados (Castellano)		
4:50 a. m.	Evangelización (Castellano)		
	PROGRAMA DOMINICAL		
3:30 a. m.	Música variada.		
4:00 a. m.	Programa "Somos la Iglesia".		
4:30 a. m.	Recreación.		
5:00 a. m.	Programa Campesino.		
5:40 a. m.	Desarrollo de la Comunidad y Cooperativismo.		
6:15 a. m.	Variadas (S.B.C.)		
6:30 a. m.	Música Nacional.		
6:45 a. m.	Santa Rosario.		
7:00 a. m.	Transmisión de la Santa Misa desde la Iglesia Catedral.		
8:00 a. m.	Aviso del Padre Director General.		
8:55 a. m.	Cierre de emisión.		

Fuente: Periódico Jatari Campesino

En estos primeros años la labor de ERPE estaba encaminada totalmente hacia el sistema de alfabetización, pero complementada con la evangelización y misión eclesial. En aquellos años se hablaba de las reflexiones del Concilio Vaticano II, que se llevó a cabo en Roma entre 1962 y 1965. Las reflexiones de este Concilio, en el que Monseñor Proaño participó activamente, dieron paso en Latinoamérica al surgimiento de la Teología de la liberación, que se inserta ya a partir de los siguientes años en la labor pastoral de la diócesis de Riobamba y en consecuencia en ERPE.

Era sumamente importante la acción de la iglesia junto al pueblo en la provincia. Ya se había hablado de la opción preferencial hacia los pobres y este mensaje resaltaba en cada uno de los discursos, alocuciones e intervenciones que tenían los sacerdotes y miembros de la pastoral en Chimborazo. En estos primeros años la labor que cumplía ERPE estaba muy apegada a la que realizaba la iglesia. Como patrona de la institución se había nombrado a la Virgen de Guadalupe y cada doce de diciembre se celebraba una misa en la catedral con todo el equipo que conformaba escuelas radiofónicas en honor a su patrona. Monseñor Proaño ofició una misa con la asistencia de auxiliares inmediatos, estudiantes, y trabajadores de la radio.

La catedral estuvo repleta, era una misa especial porque la habían preparado los indígenas de varias provincias con la presencia de sacerdotes y misioneros de México y Colombia. Los adornos y vestimenta que tenía Monseñor Proaño fueron elaboradas por manos indígenas. Las ofrendas que se rindieron fueron preparadas y representaban cada una de las provincias en la que ERPE estaba presente. Cuando Monseñor Proaño oficiaba la misa, el sermón era el momento más importante y no era una simple disertación eclesial sino que se convertían en discursos llenos de simbolismos y de un mensaje político que llamaba a la acción del campesino.

He oído frases muchas veces de vuestros labios que me han impresionado hondamente, no podías pronunciar esas palabras si no era por que habéis llegado a descubrir a Cristo y por eso hablaba de esa manera y he escuchado en días últimos cómo se expresaban campesinos que llevaban una semana de encuentro de estudio... Dentro de pocos años quizá de unos 10 años viendo los resultados que se van obteniendo con la acción cada vez más mancomunada de diversas organizaciones. Dentro de 10 años nuestro cambio será mucho más notable... Para que el mundo descubra a través de vuestra vida, a través de vuestros actos, a través de vuestro progreso, a través de vuestra acción, a través de vuestra palabra, a través del poncho que

llevais sobre vuestros hombros, que descubras a ese Cristo Salvador y que cuando les digan cómo es posible que hayas alcanzado tal progreso, cómo es posible que ahora sepas leer y escribir, cómo es posible que ahora te presentes en público con mayor dignidad con mayor decencia de que habéis conquistado ya vuestra propia conciencia de hombre. Cómo es posible todo eso sepais decir el evangelio nos lo ha enseñado Cristo nos lo ha enseñado.⁹

Las palabras de Monseñor Proaño parecerían una premonición de lo que sucedió a futuro, pero que demoró más de los 10 años que menciona en el sermón. Proaño dice que solo con la educación es posible alcanzar el progreso y solo con la presencia de Cristo en sus vidas. Es un mensaje que combina la evangelización, la acción eclesial de la iglesia junto a la labor alfabetizadora de ERPE, este mensaje iba junto siempre no podía separarse. Proaño apela a la acción del indígena, siempre que hablaba utilizaba la función conativa del lenguaje. En este sermón en particular se dirige hacia los campesinos (figura 5). El discurso de la teología de la liberación estaba impregnado en las palabras de Proaño y después migró hacia el discurso indígena, surgiendo un lenguaje y discurso propios.

Figura 5. Frecuencia de palabras misa patronal.



Fuente: SPSS. En base a frecuencia de palabras. Misa ERPE

2.4 1971- 1977

En la segunda fase del periódico Jatari, luego de sufrir una crisis económica interna que no podía financiar más la modalidad de impresión con El Comercio, pasaron varios años para que Jatari regrese en 1971. con una edición más corta de páginas, información y temáticas.

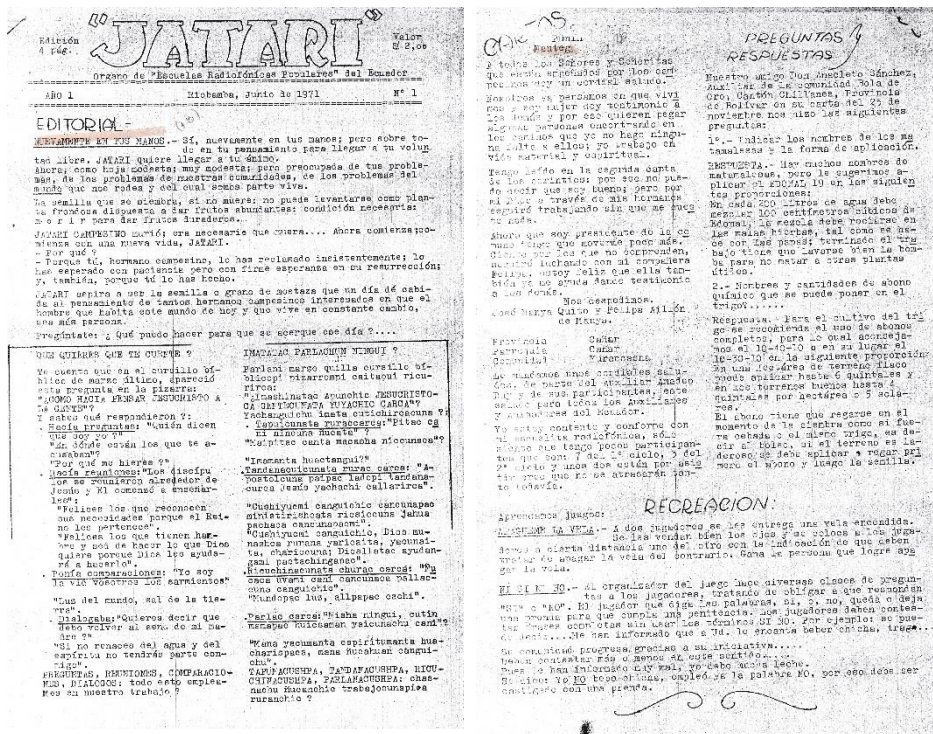
⁹ Monseñor Leonidas Proaño. *Misa patronal en honor a la Virgen de Guadalupe*. 1972. Aniversario de ERPE, archivo en MP3, 24:30- 30:05, ERPE.

Debieron existir varios debates para evaluar cuál tenía que ser el objetivo de poner a circular de nuevo un periódico.

Una de las reflexiones, era cómo incidir con la información que viene del campo y que está hecha con otra perspectiva, cómo incursionar en la gran ciudad porque el Jatari se distribuía a diferentes ciudades e instituciones en el país. Entonces yo entiendo que eso tenía una intencionalidad que se visualice y se haga público un trabajo de ERPE, pero un proceso de cambio que se estaba sintiendo en las comunidades y en la gente (Pérez 2016).

Se decidió entonces sacar a la luz la nueva versión del Jatari (figura 6), impreso ahora en un mimeógrafo que la institución había adquirido, redactado a máquina de escribir. Ya no serían los 7000 ejemplares impresos, ni el mismo número de páginas, pero se hizo el empeño de ponerlo nuevamente en circulación. Se conformó un equipo que apoyaría en la edición del periódico, eran trabajadores de la radio y de la institución, no se podía contratar más personal, debían hacer un mayor esfuerzo. Se nombró como Director del periódico a Clemente Muñoz, imbabureño y buen amigo del Padre Rubén Veloz.

Figura 6. Nueva edición de Jatari, junio 1971



Fuente: Periódico Jatari Campesino junio 1971

Entre los años 1971 y 1976, son 21 los ejemplares a los que se tuvo acceso. En este período se continuaba con los programas de alfabetización, previo a iniciar el sistema de teleducación en 1977. En esta fase, el discurso del medio, de acuerdo a sus editoriales, se mantenía como en los años anteriores, topando la situación del indígena y el pobre con respecto a la política del país, pero aquí ya utilizando un lenguaje que apelaba de forma directa al “compañero indígena y campesino” ya no se hablaba de forma general para toda la ciudadanía, el contenido del editorial tenía ya un destinatario específico, no solo un receptor.¹⁰

Las palabras con más frecuencia eran campesinos, trabajo, patria, educación y pensamiento. Ya se nombraba directamente a los campesinos¹¹ como destinatarios, se señalaba el trabajo que realizaban en el campo y con las tierras, los conflictos por la repartición de tierras eran fundamentales en estos años. La educación que recibían con la alfabetización en las clases radiofónicas que formaban un pensamiento propio, y el afán porque sean integrados a la patria eran los temas más recurrentes en los editoriales, pensamiento de Jatari y Radiofónicas.

A nosotros no debe interesarnos organizar grupos que se dediquen solo a la alfabetización o grupos en los que se reciba instrucciones; instrucciones que a veces llegan de personas que no tienen la menor idea de las verdaderas necesidades, aspiraciones y CAPACIDADES de los campesinos. A nosotros tiene que interesarnos que se organicen grupos sí, pero sobre todo para pensar, para intercambiar ideas; y como fruto de esa reflexión conjunta, podrá aparecer la necesidad de aprender la lectura y escritura para tener un medio más de comunicarnos con los demás. ¿No es cierto que esto piensan y que esto sienten uds.?; pero no atinan a decirlo.¹² (las mayúsculas y subrayado son del texto original).

La palabra “nosotros” con la que el editorialista se refiere en las primeras líneas de los párrafos, se entiende a que se desea incluir al medio y lectores en un solo grupo, se habla en primera persona. “A nosotros debe interesarnos la alfabetización dice pero para pensar y e intercambiar ideas”, incluye al campesino en la consigna que está proponiendo, lo incluye

¹⁰ En el proceso de comunicación se dice que el receptor es quien recibe el mensaje del emisor. Pero en el proceso de comunicación que se realiza a través de un medio, existe el receptor y el destinatario. Emisor, todo aquel que recibe un determinado mensaje. Destinatario, aquel en quien fue pensado el mensaje y hacia quien se desea llegar, es decir con una intención previa particular, no general como en el emisor.

¹¹ En estos años los indígenas eran llamados “campesinos” en general, señalando al que trabaja en el campo. Es después que se los diferencia de forma étnica como pueblo indígena.

¹² Editorial, “Más esfuerzos, más decisión”, *Jatari*, noviembre de 1971

para decirle que está bien si se forma para plantear nuevas ideas. Sin embargo en línea final el editorial dice esto es lo que “ustedes” piensan no cierto, solo que no se atreven a decirlo. En un mismo texto se utiliza dos voces y dos posiciones. Aquí se observa claramente la posibilidad que tenían para “dar haciendo” al indígena lo que el no puede solo, en este caso, el editorialista distingue que el indígena piensa lo mismo que él, solo que no se atreve a decirlo. Se publicaron 31 cartas de los lectores en estos 6 años.

La educación y alfabetización siguen siendo las temáticas principales de estas epístolas enviadas principalmente por auxiliares inmediatos. Sin embargo, en este lapsus de tiempo, los emisores de las cartas cambiaron su destinatario, ya no solo se dirigían a los directivos de ERPE, del periódico o miembros de la iglesia, ahora las cartas tenían también una intención de contar lo que sucedía a través de una redacción contextual a sus compañeros indígenas y campesinos de otras escuelas. Las cartas se emitían desde escuelas de Imbabura, Bolívar y Chimborazo en su mayoría.

Las palabras que se repetían en la redacción de las cartas eran “campesinos, Dios, participantes, radio y clases”. Hay que decir que si aparece Dios como una de las palabras más utilizadas, es porque en estas publicaciones se refleja el pensamiento de la teología de la liberación que a partir de la Conferencia de Medellín en 1968, se implantó con fuerza en Latinoamérica. Muchas de las personas que escribían además de ser auxiliares inmediatos o profesores en sus comunidades, eran también miembros de las comunidades eclesiales de base y en estas cartas ellos hablaban de alfabetización pero además de esta nueva forma de pensar de la iglesia que los amparaba. Los campesinos defendían y hacían suya la iglesia. Lo expresaban a través de sus cartas.

Quiero informar de mi trabajo en la Comuna Ambatillo: El sábado 26 de agosto, tuve la oportunidad de manifestarles a los comuneros, todas las cosas que vine aprendiendo y trayendo en mi mente de Escuelas Radiofónicas. Para dialogar, primero dimos comienzo comentando la palabra de Dios y para escuchar llegaron 60 personas, algunos no comprendían, tuvimos que traducir al quichua.¹³

Además de clases de alfabetización, por la radio se transmitían programas de evangelización.

¹³ Vicente Toaza, carta al director, *Jatari Campesino*, noviembre de 1972 .

radioescuchas en un formato de programa particular, pues se hacía una reflexión bíblica, después se hacía la reflexión en torno a variadas temáticas sociales, culturales, políticas, económicas. Seguía el momento informativo en el que relataba sobre sus visitas a comunidades, los conflictos de tierras de los indígenas, información de la diócesis y finalmente se dejaban preguntas para que los oyentes durante la semana respondan. Se recibían muchas cartas con las respuestas a las preguntas planteadas por Monseñor y él trataba de responderlas todas y eran leídas también en el programa.

Para conocer el formato y discurso que se construyó en estos programas se tomaron tres emisiones para su análisis “tomar las cosas en serio”, “teología desde los pobres” y “el pecado”. En estos programas Monseñor Proaño abordó las temáticas de derechos, educación, alfabetización, en los espacios de reflexión y en el espacio informativo se informó sobre la designación de nuevos diáconos en la pastoral, se leían las cartas de los campesinos que informaban su situación en Toctezinín por los conflictos de la tierra, y se informó del viaje que tendría que hacer el obispo. En una de las cartas recibidas por los habitantes de la comunidad de Santa Ana se lee:

Ahora que sabemos los sufrimientos grandes por los que están pasando nuestros hermanos de Yuyuchi perteneciente a la parroquia de Quimiag, no podemos quedarnos callados porque sabemos que las acusaciones que les hacen son injustas y que están apresados injustamente, como la palabra de Dios nos ha dicho en esta noche que la Fe sin obras es muerta, queremos solidarizarnos con la caecido con los moradores del sector de Yuyuchi, como expresión de esta solidaridad, los moradores de Santa Ana han enviado la contribución económica de 150 sucres, así la solidaridad se va haciendo efectiva (Programa hoy y mañana, Leonidas Proaño).

Y también se iba haciendo efectivo un lenguaje que combinaba las reflexiones bíblicas, con las acciones solidarias a compañeros de otras comunidades que lo necesitaban por su rebelión ante las injusticias. El discurso de los personeros de ERPE iba influyendo en el discurso de los campesinos que interactuaban con la radio, era importante para ellos hacérselo saber a todos los radioescuchas a través del programa de Monseñor Proaño (figura 8).

Figura 8. Frecuencia de palabras. Programa “Hoy y mañana” 1971- 1976



Fuente: SPSS. En base a programación ERPE 1971- 1976. Programa Hoy y mañana.

2.5 1977- 1984

A partir del año 1977 se inicia con la segunda gran fase de Escuelas Radiofónicas: el sistema de Teleducación, como un programa de educación no formal que cumpliría con la primaria y secundaria de todos aquellos que ya fueron alfabetizados en los años anteriores. Y se da paso a una tercera y última fase del periódico Jatari, que se enfoca en publicar y ser un suplemento de la radio entorno al programa de teleducación y de los procesos organizativos indígenas que ya empezaron a surgir y desarrollarse en la provincia y en los andes ecuatorianos. El formato de impresión también había cambiado, porque ya se cambió el mimeógrafo por una impresora offset, que facilitó el trabajo de producción del periódico. En esta fase fue necesario rearmar el equipo del periódico y contar con información de las comunidades. “Toda la información era traída del campo y cuando llegaba a la radio, se transcribía y nosotros traducíamos al quichua” (Rubén V, comunicador indígena, ERPE, 2016).

Los artículos se realizaban con ayuda de los profesores y de la gente que estaba vinculada con el programa de teleducación. Ellos recogían la información de las comunidades y los directores escribían los artículos de opinión y los editoriales. Así se configuraba un boletín pequeño que luego se diagramaba de forma artesanal y empírica colocando manualmente las fotos. (Pérez 2016).

En estos ocho años se tuvo acceso a 16 ejemplares. En esta fase el periódico salía con mayor distancia entre ejemplar y ejemplar, ya no era mensual, sino a veces trimestral y otras más semestral, llegando a tener en un año incluso no más de dos publicaciones. Las temáticas en estos años se diversifican, se hablan de varias coyunturas y de la situación política del país y

la siguiente temática relevante es el proceso organizativo que venían configurando los indígenas y campesinos. La función del lenguaje utilizada es netamente conativa, apelando e instando a sus lectores a reflexionar sobre los distintos temas que se suscitaban en el país.

Porque no debemos confundir el saber leer y escribir con el saber pensar, seamos hoy más que antes del referéndum, críticos; es decir, pensadores, repensadores; digamos en otras palabras “mastiquemos” y volvamos a masticar los que nos ofrezcan los políticos, antes de decidimos por quien votaremos en el mes de Julio próximo, cuando debamos elegir Presidente de la República y a otras personas que deberán representarnos en los más altos cargos nacionales.¹⁵

En este inciso del editorial que se refiere a la campaña política que vive el país, con objeto del retorno a la democracia, el periódico manifiesta claramente el afán de llamar a la reflexión del voto porque se están eligiendo cargos importantes en el país y el llamado a discernir entre los discursos políticos. En estos años se vivían una época de cambios sociales y políticos en el país, con el retorno de la democracia todos esperanza en que se podría tener mayor y mejores atenciones para con los indígenas. En agosto de 1979 asumió Jaime Roldós Aguilera la presidencia del Ecuador con un apoyo mayoritario y popular. Iniciando la década de 1980 1980 se enfrentó a varias medidas económicas que afectaron a indígenas y campesinos. Frente a ello el editorial de mayo de 1981 dice:

El gobierno prometió, anates de entrar al Palacio de Carondelet el 10 de agosto de 1979, que ayudaría al pueblo a conseguir el CAMBIO. Pero este cambio como debe ser, positivo, no se lo ve hasta el momento... Parece que lo que debemos hacer los campesinos, es fortalecer la organización de nuestras comunidades, de nuestras asociaciones, de nuestros barrios, de nuestros centros. Para que podamos hacer un solofrente de fuerzas, para que no abusen de nosotros con la oferta electoral y peor aún, encareciendo la vida como ha sucedido siempre. Y UNIDOS, podremos identificar a los que nos oprimen y están haciendo que la vida nos cueste menos, porque todo está valiendo más y más.¹⁶ (mayúsculas son del texto original).

El presidente Roldós murió a los pocos días de este editorial y asumió la presidencia Oswaldo Hurtado. Se identifica en este pequeño texto sustraído del editorial, que el pensamiento del

¹⁵ Editorial, “Campañas políticas”, *Jatari*, agosto 1977- enero 1978.

¹⁶ Editorial, “El costo de la vida”, *Jatari*, mayo de 1981.

medio tenía una posición más política y organizativa, no había dejado de lado información sobre la iglesia y la labor pastoral, pero sí se había puesto un énfasis en los temas organizativos indígenas.

Sus editoriales y temas principales en primera página eran los encuentros campesinos que se hacían con mayor frecuencia (pensando ya lo que sería el MICH en Chimborazo y la CONAIE a nivel nacional), las huelgas nacionales que surgieron después de la muerte del Presidente Roldós y la recesión de 1982, entre otros fueron temas de gran importancia en estos años. Por ello las palabras más pronunciadas en los editoriales fueron “problemas, trabajo, pueblo, campesinos y derechos (figura 9) . El lenguaje de contienda empieza a emerger.

Figura 9. Frecuencia de palabras 1977- 1984

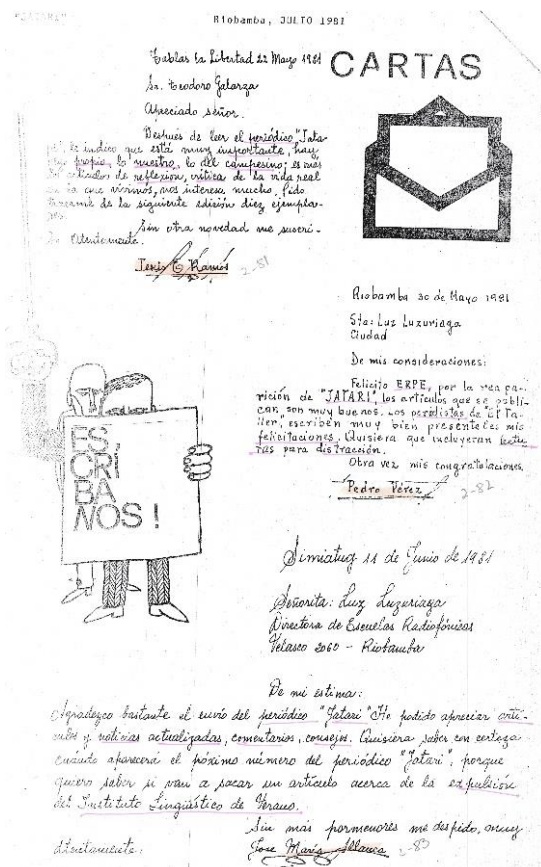


Fuente: SPSS. En base a programación ERPE 1977- 1984

Con respecto a las cartas recibidas en estos ocho años, 44 cartas se analizaron en los ejemplares a los que se tuvo acceso. El formato de publicación de las cartas también cambio porque ahora con la impresión offset, se hacía una copia de la carta original, tal cual venía escrita, se la reducía y en el espacio de una hoja se publicaban junto con otras cartas visiblemente a manuscrita y con diferentes tipo de letra (figura 10).

La temática principal sobre lo que escribían los campesinos era sobre el sistema de teleducación. A finales de la década del 70, el programa de teleducación por radio tuvo el mayor número de estudiantes que seguían el programa a distancia. Las cartas que enviaban fueron la mejor retroalimentación de todo lo que estaban aprendiendo.

Figura 10. Cartas de lectores



Fuente: Jatari, julio 1981

Quienes escribían con mayor frecuencia eran los coordinadores y estudiantes de cada centro, contaban cómo se iban dando los procesos de aprendizaje con los alumnos y además relataba los análisis y reflexiones que tenían después de las clases, acerca de los problemas del país y de su situación propia.

Mi deseo grande es que con este programa de Teleducación el hombre comience a renacer con un conocimiento claro para personalizar a las demás personas, hacerse útil en la comunidad, hacer un hombre nuevo a través de los conocimientos que ERPE está dando, que el campesino vaya cambiando de actitud y vaya liberándose de la opresión.¹⁷

Las cartas en este periodo eran una comunicación más directa entre profesores de los centros de teleducación y coordinadores del sistema y directivos de ERPE porque se relataban las actividades del centro y estudiantes. Al menos las que se publicaron, porque conocemos que

¹⁷ José López, carta al editor, *Jatari*, marzo- julio 1977.

se recibían muchas más cartas pero que ya desde el año 1982 hasta el último ejemplar en 1984, se publicaban más las cartas que tenían relación con la temática de la correspondiente edición y cartas con saludos a ERPE y a la iglesia. El lenguaje referencial fue más utilizado antes que la función conativa de denuncia.

Analizando editoriales y cartas para distinguir la línea discursiva que se iba conformando, ¿Cómo se puede entender que por un lado, en los editoriales se manifieste y publique acerca de los procesos organizativos de los indígenas con un claro mensaje y retando a los campesinos a mejorar su situación a través de la organización; y por otro lado las cartas de los campesinos no tengan este mismo tono enunciativo desde la organización, sino que se mantenían todavía desde la formación educativa? Esto se puede comprender analizando varios factores. En primer lugar recordemos que en esta tercera fase de Jatari, ya no se mantenía una continuidad de publicación permanente, se publicaba un ejemplar entre tres y seis meses, por lo que colocar en el periódico todas las cartas recibidas, era imposible.

Por otro lado, dado lo difícil de publicar continuamente y con el objeto, de que el programa de teleeducación se mantenga activo, se priorizó en colocar las cartas que mantenían estas temáticas. Otra explicación puede ser como analizamos anteriormente, Monseñor Proaño en su programa también recibía cartas cada viernes y en estas emisiones se leían las cartas con problemas coyunturales de conflictos, movilizaciones y procesos de organización indígena. También es importante señalar que en enero de 1981, muere el Padre Rubén Veloz, Director de la radio, y a partir de allí se observa en varios ejemplares de Jatari que ya no se publican cartas de indígenas, y en otros ejemplares se insertan cartas de autoridades que expresaban felicitaciones a la labor de ERPE.

En 1984 se editó y publicó el último ejemplar del periódico Jatari, varios también fueron los factores para la suspensión del trabajo del medio escrito. “Se mantuvo el periódico hasta el año 84 porque el proceso de producción era en función del sistema de teleeducación y este sistema también estaba tambaleando” dice Fernando Amores.¹⁸

No contábamos con un equipo solamente para el periódico, teníamos la obligación de emitirlo

¹⁸ Fernando Amores (comunicador popular de ERPE y colaborador del periódico Jatari), en conversación con la autora, Riobamba, 23 de mayo de 2016.

mensualmente, pero teníamos otras prioridades y trabajos en la radio, lo que llevaba a que nos retrasemos una, dos semanas y otras veces, incluso meses. Ese era el problema que al no contar con una estructura no hay un equipo que se haga cargo permanentemente del periódico. Hasta el año 84 hay el registro del último periódico (Pérez 2016).

Septiembre de 1984 es el último Jatari del que se tiene registro, en su contenido se realizó un homenaje a Monseñor Leonidas Proaño, por los 30 años de trabajo en la diócesis de Riobamba y a poco tiempo de concluir sus funciones como Obispo en la ciudad. Ese último ejemplar lleva titulado en su primera plana “ERPE realiza cuarto encuentro nacional campesino” (figura 11) . El discurso organizativo de ERPE sin duda había calado hondo.

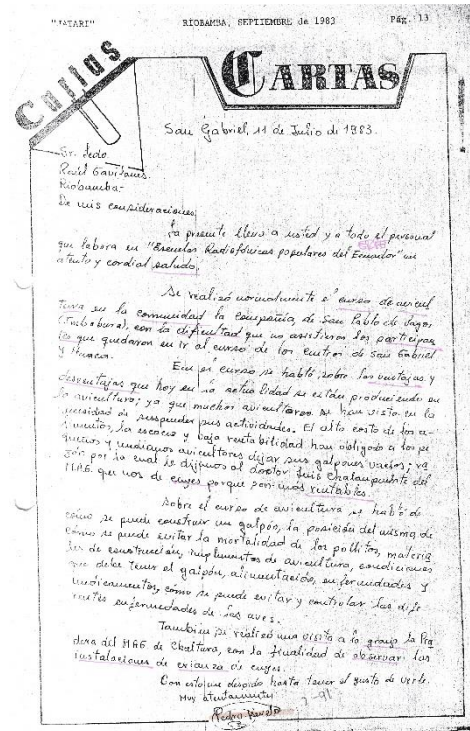
Del 30 de agosto al 1ro de septiembre se realiza en el Centro de Capacitación “Padre Gabriel Moncayo”, el CUARTO ENCUENTRO NACIONAL CAMPESINO. Como en años anteriores, campesinos de varias provincias del país, se han reunido con el personal de ERPE, para contarse sus experiencias, reflexionar sobre la realidad que viven en sus comunidades, tratar de encontrar solución a los graves problemas que afectan a los pobres y pensar en las acciones que podamos desarrollar para mejorar la vida de cada persona y de las comunidades a través de la educación. ¹⁹

El análisis de contenido realizado al periódico Jatari, los discursos y programas de radio en periodo de 20 años, fueron primordiales para identificar los elementos del discurso que ERPE constituyó a lo largo de estos años. Un discurso que se desarrolló junto a las consignas de la corriente eclesial de la teología de la liberación y que fue expuesta desde el obispo, sacerdotes, párrocos de las iglesias y los miembros de la pastoral indígena.

Las palabras que eran abiertamente expuestas a la gente en los espacios de trabajo cotidiano, también fue insertándose en el discurso de los indígenas cuando recibían clases de alfabetización o teleducación. Esta forma de transmisión de mensajes y de comunicación fue incrustándose además en el proceso organizativo que estaba emergiendo en varias provincias del país. El discurso fue mutando pero el lenguaje iba constituyéndose en reivindicativo y de lucha.

¹⁹ “Escuelas Radiofónicas Populares del Ecuador organiza el tercer encuentro nacional campesino”, *Jatari*, septiembre de 1983.

Figura 11. Último registro de Jatari en archivos



Fuente: Jatari, septiembre de 1983

Tabla 2. Síntesis de Análisis de Contenido Discurso ERPE 1965- 1984

Período de análisis	Formato	Ejemplares /programas analizados	Tema	Funciones de lenguaje	Emisor	Destinatario	Lugar de emisión	Frecuencia de palabras
1965-1971	Editorial	8	Situación del indígena	Referencial	ERPE	Campesinos en general	Riobamba	Campesinos, derechos, libertad, reforma agraria
	Cartas de lectores	25	Educación, alfabetización	Referencial	Auxiliares inmediatos	Dirigentes del medio	Chimborazo, Imbabura	Campesinos, periódico, alumnos, Dios, escuela
	Misa patronal	1	Educación, evangelización	Conativa	Monseñor Leonidas Proaño	Indígenas de varias provincias y equipo pastoral	Riobamba	Cristo, hermanos, iglesia.
1971-1977	Editorial	21	Conflictos de tierras, educación, integración indígena	Conativa	ERPE	Campesinos en particular	Riobamba	Campesinos, trabajo, patria, educación, pensamiento
	Cartas de lectores	31	Educación, alfabetización, teología de la liberación	Referencial	Auxiliares inmediatos, miembros de pastoral indígena	Compañeros indígenas	Imbabura, Bolívar, Chimborazo	Campesinos, Dios, participantes, radio, clases
	Programa “Hoy y mañana”	3	Derechos, educación, alfabetización	Conativa	Indígenas, campesinos, organizaciones	Monseñor Leonidas Proaño	Riobamba	Dios, hermanos, pecado, confianza, padres, jóvenes.
1977-1984	Editorial	16	Situación política del país, proceso organizativo indígena	Conativa	ERPE	Indígenas y organizaciones	Riobamba	Problemas, trabajo, pueblo, campesinos, derecho
	Cartas de lectores	44	Sistema de teleducación	Referencial	Coordinadores y estudiantes de centros de teleducación	Compañeros estudiantes de centros	Imbabura, Bolívar, Chimborazo	Teleducación, organización, indígenas, derechos

3. Creación del Movimiento Indígena de Chimborazo

Un día de 1982 se acercaron a Monseñor Proaño un grupo de indígenas preocupados por la división que se estaba suscitando entre los indígenas en las comunidades. Después de la creación del ECUARUNARI en 1972, era necesario fortalecer una organización al interior de la provincia que pueda responder a las necesidades de los indígenas y que combata las divisiones que se habían creado en las comunidades por la llegada de sectas religiosas, por la incursión de movimientos políticos y por la ambición de ganar espacios en los territorios que antes no eran tomados en cuenta.

En las provincias con mayor presencia indígena de la Sierra, desde los años 40's se había constituido la Federación Ecuatorina de Indios, filial campesina del sindicato marxista Confederación de Trabajadores del Ecuador (CTE), cercano al Partido Comunista que mantuvo una fuerte presencia en la sierra centro y norte con reivindicaciones en la mejora de las condiciones de trabajo y salarios (Altmann 2014, 3). La FEI tenía objetivos de reivindicación clasista, sindicalista y con tintes ideológicos de izquierda radical. En los 60's nace la Federación Nacional de Organizaciones Campesinas (FENOC) que originalmente fue Federación de Trabajadores Agropecuarios (FETAP) filial de la Confederación Ecuatorina de Obreros Católicos (CEDOC) "un intento de la Iglesia Católica y del Partido Conservador de crear un sindicato ajeno a las tendencias de la izquierda" (CONAIE 1989) y que en los 80's se vinculó con el Partido Socialista Ecuatoriano (PSE). En 1972 surge el ECUARUNARI, aún con una ideología política no muy clara pero sí acompañada por la corriente progresista de la iglesia y con intereses étnicos de los indígenas, pero sin perder completamente la idea de clase (Breton 2003).

Las organizaciones del movimiento indígena del Ecuador tienen una estructura "piramidal" (Breton 2003: 219) cuya base son las organizaciones locales, de primer grado (OPG) o de base (comunidades, cooperativas, asociaciones, centros u otras organizaciones de pequeños grupos). Las organizaciones de primer grado están agrupadas a nivel provincial en organizaciones de segundo grado (OSG). Éstos, por su parte, están agrupadas en federaciones a nivel regional o de tercer grado (OTG) (Altmann 2014, 2).

Dentro de todo este entramado estructural de organizaciones que querían disputarse el territorio indígena y campesino en la serranía ecuatoriana, existían varios matices que se fueron configurando de acuerdo al surgimiento de estas. La promulgación de primera y

segunda Ley de Reforma Agraria impulsó a las organizaciones a construir plataformas más solidas que visibilicen sus demandas ante el gobierno. Pero también develaron una serie de confrontaciones ya no solo ideológicas sino de violencia y muerte dentro de los territorios indígenas por mantener una presencia fuerte en las provincias. Tales contiendas dejó un rezago importante dentro de los territorios que mantuvo por años “una considerable fuerza organizativa y que contribuyó a la politización y concientización en los indígenas de la Sierra” (Altmann 2014, 4).

Al iniciar la década del 80 con el retorno a la democracia, también debieron renovarse los planteamientos de las organizaciones sindicales, puesto que muchos indígenas y campesinos empezaron a tener un vínculo más cercano y organizarse dentro del ECUARUNARI, porque se planteaba como una organización completamente liderada por indígenas y sin intervenciones políticas externas. El ECUARUNARI para ganar terreno en las provincias necesitaba mayor fuerza organizativa en estos espacios y de mano con la iglesia progresista lo estaba logrando en varias provincias que antes fueran bastion de FEI y FENOC.

Toda esta disputa a nivel nacional no era lejana y se mantenía aún viva en la provincia de Chimborazo. Observando todo esto es que con preocupación se acercan las bases y organizaciones de primer grado (OPG) a Monseñor Proaño en el 82.

En los años 80 estaba aún aferrada la disputa organizativa en Chimborazo, que además fue avivada por una cuestión de definición ideológica. La FEI que era de entre un movimiento de izquierda revolucionaria que existía en todo el país, la FENOCIN, que era de los socialistas y el ECUARUNARI que no le daba una identificación ideológica, en medio de todo eso los indígenas y organizaciones no tenían cabida, no podían entender incluso todo lo que pasaba.²⁰

En los años 70 y 80 llegaron a las comunidades toda una invasión de los evangélicos. Eso hizo que se dividan las comunidades. Otra causa por la que se creó el movimiento indígena en Chimborazo, fue que los partidos políticos querían llevar a la indígena de un lado al otro. En esa época también existió bastante presencia de instituciones financieras que ofrecieron bastante dinero. Las ONG´s además de instituciones gubernamentales, partidos políticos,

²⁰ Pedro Torres (sacerdote amigo de Monseñor Leonidas Proaño, seguidor de la teología de la liberación, acompañó a los indígenas en sus procesos de organización), en conversación con la autora, Riobamba, 18 de junio de 2016. Para posteriores referencias a este sacerdote se le nombrará por su apellido.

religiones, generan división en las comunidades. Frente a esa problemática fue la iniciativa de los dirigentes de unirse y organizarse para lograr una organización que no esté dividida sino llevarnos por otro camino crear una organización fuerte y autónoma. ²¹

Se realizó un primer encuentro en el Colegio Salesianos de Riobamba, se reunieron alrededor de 160 delegados entre dirigentes, catequistas y misioneros indígenas de más de 14 parroquias, toda la conducción del encuentro estaba en manos de los indígenas y todo el encuentro fue hablado en su idioma propio, el quichua. Después de varias reuniones de organización y reflexión, finalmente en abril de 1984 se constituyó oficialmente el Movimiento indígena de Chimborazo. “Monseñor Proaño propició la creación de nuestra organización provincial, él mismo redactó el acta con su puño y letra pero no interfirió en lo que nosotros debíamos hacer, por eso se nombraron directivos indígenas propios y yo fui elegido presidente” (Amboya 2016).

Acta de constitución del Movimiento Unificador Indígena de la Provincia de Chimborazo

En Santa Cruz, el 12 de abril de 1984, al terminar un Curso sobre el Movimiento Indígena de Chimborazo, los que abajo firmamos nos comprometemos a pertenecer al Movimiento y a realizar las siguientes actividades, por lo pronto:

1. Dar a conocer lo que es el Movimiento Indígena a la comunidad a la que pertenecemos;
2. Participar en reuniones mensuales y otras que se resuelve realizar;
3. Organizar reuniones y cursos que se crea conveniente a cualquier nivel;
4. Trabajar para que las comunidades que se adhieren al Movimiento contribuyan a los objetivos del Movimiento con una cantidad de dinero, principalmente para la Caja campesina;
5. Estar dispuesto a aceptar encargos o comisiones que se vea necesario.

Leonidas E Proaño
Obispo de Riobamba

El MICH nació con tres consignas importantes: liberación económica, rescate de la cultura

²¹ Carlos Amboya (dirigente indígena, primer Presidente elegido del Movimiento Indígena de Chimborazo en el año 1984), en conversación con la autora, Riobamba, 22 de junio de 2016. Para posteriores referencias a este dirigente se lo nombrará por su apellido.

indígena y la búsqueda de una política propia, que en palabras de Monseñor Proaño eran las finalidades del Reino de Dios (Proaño 2011, 243). Es a partir de este momento que se puede hablar ya de movimiento indígena en Chimborazo dice el Padre Pedro Torres, que acompañó a los indígenas en los conflictos por las tierras en la provincia. Desde allí surge ya proceso organizativo consolidado en el que se fueron vinculando organizaciones de base, comunas, cooperativas, cabildos. Antes de la consolidación de esta estructura se hablaba solo de indios, campesinos o pobres. Con las reflexiones que se tenía en cada reunión y con el impulso de los sacerdotes que mantenían las deliberaciones desde la teología de la liberación, se fueron topando temas importantes: económicos, culturales, étnicos pero siempre desde la reflexión bíblica, constituyendo así una de las estructuras organizativas indígenas más fuertes de la Serranía ecuatoriana.

Y a partir de allí, ya se comenzó a adquirir una voz propia, más que nada una estructura propia. Porque los indígenas ya fueron estructurando una presencia, una organización propia. Aunque la voz todavía seguía en manos de quienes querían hacer de voceros de los indios hasta el año 88, en que *todavía había quienes daban hablando por los indígenas*. Pero los inicios del año 80 fue el despegue y este comienzo fue siempre muy difícil (Torres 2016), (el énfasis con letra cursiva es de la autora).

Los procesos que los indígenas vivían en la provincia y junto a la iglesia no eran aislados. Este recuento histórico sobre la creación del Movimiento Indígena de Chimborazo, es importante en este trabajo, para poder entender los conflictos internos que suscitan el cambio de discurso y la gradual eliminación de formas ventrilocuas de representación que se vivían al interior de las instituciones que trabajaban con los indígenas en la provincia. ERPE fue una de ellas.

4. Conflictos internos de ERPE

ERPE se crea en 1962 bajo el amparo y financiación de la Diócesis de Riobamba, liderada por Monseñor Leonidas Proaño. La labor que el obispo cumplía en la provincia desde su llegada en 1954 se enfocó en acompañar al indígena en un proceso de conversión y de liberación de todas las situaciones que le oprimían, entre ellos el poder económico instaurado en la provincia mediante el sistema hacendatario, el analfabetismo de un gran porcentaje de indígenas y la falta de conciencia propia de su situación. Con estas consignas empezó su trabajo en la ciudad y provincia.

Pero así como esta labor le propició muchos seguidores y fieles, también aparecieron otros tantos, enemigos terratenientes, hacendados y autoridades locales, a quienes no les convenía el despojo de su proveedor de servicios gratuitos, que era el indígena para ellos. Además de ellos, Proaño inusitó un rechazo sustancial de parte del ala conservadora de la iglesia que no veía con buenos ojos esta especie de acción pastoral politizada decían, a las actividades que realizaba en Chimborazo. Este eco se hizo más grande y llegó a oídos del Papa en el Vaticano. En 1975 envían un Visitador Apostólico a la provincia. Este visitador era una especie de investigador de la Santa Sede para verificar si las denuncias contra el Obispo (comunista, guerrillero, rojo, como se le llamaba), eran ciertas.

Frente a estas acciones que ya se veían venir, Monseñor Proaño quiso resguardar las instituciones que se habían creado desde la diócesis pero que ya tenían un caminar propio. Tenía miedo de que el obispo pueda ser retirado y si se nombraba a otro, el destino de todos estos proyectos sería incierto. ERPE estaba entre estas instituciones, por lo que a partir del año 1975, la Diócesis de Riobamba deja de ser la propietaria legal de ERPE y pasa a tener una estructura societal y asamblearia. Sin embargo, esta forma jurídica no cambió en nada el acompañamiento de la iglesia a la institución porque la financiaba, y tenía la potestad de dar lineamientos dentro de su accionar espiritual y administrativo. Monseñor Proaño era el Presidente Vitalicio, el Padre Ruben Veloz fue el Director de ERPE desde su creación. En la línea seguía el Directorio conformado por el Departamento de Radiodifusión , el Departamento Andragógico y dos delegados de la Asamblea General (documento de archivo: Evaluación de los 24 años de trabajo educativo de ERPE). Su autoridad máxima era la “Asamblea de Miembros”, que fundamentalmente eran los mismos trabajadores. La Asamblea elegía un Directorio y ese directorio elegía un Director Ejecutivo, este proceso se daba cada cuatro años (Pérez 2016).

Con esta estructura interna se siguió trabajando a partir de 1975. Proaño no fue retirado de la Diócesis, el veredicto del Visitador Apostólico fue favorable y las actividades dentro de ERPE, en particular, continuaron con cierta normalidad y cumpliendo sus etapas; hasta la llegada de la década de 1980. El 4 de enero de 1980 llega al escritorio del Padre Ruben Veloz el “Acta Constitutiva del Sindicato de Trabajadores de ERPE de las Escuelas Radiofónicas

Populares del Ecuador”²² para informarle que el 31 de diciembre de 1979 se había constituido el sindicato. El 13 de enero de 1980 es dirigido hacia el Padre Director y el Directorio: el “Pliego de peticiones de los trabajadores de ERPE”²³ de la Asamblea General de Trabajadores.

Entre febrero y abril de 1980 existen una serie de comunicados entre la Asamblea General de Trabajadores, El Pre Sindicato de Trabajadores, y los no sindicalizados hacia el Padre Veloz, Director de ERPE y el Comité Ejecutivo. Varios pedidos, críticas, cuestionamientos del Sindicato hacia las acciones que se está tomando desde la Dirección, expresando el disgusto de muchos trabajadores por los despidos de varios de sus compañeros, el malestar por el trato diferenciado entre Comité Ejecutivo hacia los demás trabajadores. Hasta que finalmente un comunicado fuerte de parte del grupo de trabajadores, llega a manos de Monseñor Proaño donde se propone la salida del Padre Veloz como Director, piden que se replanteen las finalidades de ERPE de acuerdo al pensamiento del Concilio Vaticano, los documentos de Medellín y Puebla. Se solicita que Monseñor Proaño intervenga en esta crisis interna.

Este intento de Sindicato, nunca se constituyó en lo legal, y fue la primera crisis interna del personal de radiofónicas. Finalmente Monseñor Proaño intercede, se reúne con ambas partes y llegan a un acuerdo. En este tiempo nunca se paró con las actividades que tenían planificadas los departamentos. Los primeros días de enero de 1981 debido a un paro cardiaco muere el Padre Ruben Veloz, quien por 19 años dirigió ERPE con la confianza y línea de pensamiento de Monseñor Leonidas Proaño. La señorita Luz Vicenta Luzuriaga, secretaria hasta entonces de la institución, asume el cargo de la Dirección, el 11 de enero de 1981 y con ello una nueva visión de trabajo se implementa en ERPE.

ERPE se encontraba trabajando el sistema de teleeducación que iniciando la década, decayó por falta de estudiantes. En 1979 el porcentaje de deserción llegó al 45.2 %, debido a la migración campesina hacia las ciudades, porque no se logró certificar los estudios de educación no formal y porque la radio ya no estaba cumpliendo con las “necesidades actuales

²² Documento de Archivo. Biblioteca Diócesis de Riobamba. 4 de enero de 1980

²³ Documento de Archivo. Biblioteca Diócesis de Riobamba. 13 de enero de 1980

del sistema”²⁴ al seguir operando en onda corta.

Los rezagos de la crisis anterior, empiezan a resurgir y con el paso de los años se agudizan. Al año siguiente, en el Informe de Evaluación de ERPE de 1981, entre las observaciones al trabajo interno se expresa:

ERPE es una institución de la Iglesia de Riobamba, pero es de lamentar que de parte de algunos de quienes la conforman, en calidad de sacerdotes o miembros de los distintos equipos pastorales, no hayamos recibido respuesta positiva a la colaboración solicitada en más de una oportunidad para promover, crear o mantener los centros de teleducación para el trabajo y la organización. (Archivo. Informe Evaluación ERPE 1981).

Este último informe fue elaborado por el equipo de trabajadores del Departamento Andragógico que se encargaba del programa de teleducación. Ellos eran en su mayoría jóvenes que empiezan a expresar su malestar con la iglesia, con el directorio actual y a la falta de apoyo. A finales del año 81 se realiza la adquisición de nuevos equipos para ampliar la cobertura en señal AM y FM a nivel nacional y con ello se enfrentan a nuevos retos.

El Informe²⁵ del Departamento de Radiodifusión de noviembre de 1983 analiza la programación de ese año y sugieren agregar varios programas a la parrilla como el “Programa de Historia de la Música Nacional”, el programa “Encuentro y Diálogo” que tenía invitados especiales para las entrevistas, los programas del calendario católico, y programas cívicos. Se estructuran los noticieros, debiendo transmitir noticias locales, nacionales, internacionales, deportivas y entrevistas; y se pidió regular el tarifario de publicidad para tener mayores ingresos. Esto en cuanto a la programación en castellano.

En cuanto a la programación quichua, lo único que se sugirió es que a petición de los radioescuchas, se aumente una hora más al programa que realizaban dos compañeros indígenas sobre medicina natural y que se refuercen las visitas a las comunidades por parte de estos mismos compañeros, que traían la información para ser traducida en los noticieros. Se entiende en este informe que la mayoría de sugerencias se hacía a la programación en castellano, quedando relegada la programación en idioma quichua.

²⁴ Informe de la evaluación realizada al programa de teleducación de RR.PP.E 1980. Documento de Archivo

²⁵ Documento de Archivo. Biblioteca de la Diócesis de Riobamba. Viernes 25 de noviembre de 1983

El “grupo de jóvenes”²⁶ fue generando expresiones críticas y cuestionando el trabajo del Directorio de ERPE:

Éramos jóvenes que no teníamos formación académica la mayoría, pero descubrimos que se estaba perdiendo el horizonte de la radio, porque estaba convirtiéndose en un poco elitista, se empezaron a contratar buenos locutores, de prestigio de la ciudad. Pero eran locutores que no estaban vinculados con la opción y con la ideología de la liberación de los pobres como habíamos trabajado desde antes. Empezaron a poner programas de música clásica y nos preguntábamos ¿qué indígena iba escuchar un programa de música clásica? (Pérez 2016).

En el “Informe²⁷ del Comité Ejecutivo de 1983” elaborado por el Directorio se manifiesta “Creemos que se han dado esfuerzos por superar la falta de comunicación, de entendimiento interno”. Se apela al aporte del grupo de jóvenes que “debe analizar seriamente la situación para no dejarse utilizar con mala fe” dice el comunicado.

En 1984 asume la Presidencia del Ecuador, León Febres Cordero por la Alianza Conservadora Frente de Reconstrucción Nacional liderada por el Partido Social Cristiano. En plena campaña electoral se dieron una serie de amenazas a medios alternativos y grupos supuestamente de izquierda, entre ellos estuvo ERPE. En una publicación a página entera en todos los medios de la ciudad se decía que en ERPE eran “enemigos violentos de todos aquellos que no piensan igual. Con la mentira y la violencia pretenden aplastar toda otra idea como ya lo han hecho en muchos otros países que han caído bajo el dominio del comunismo”. Frente a todas estas denuncias ante la opinión pública, la radio debió trabajar con mucha cautela rechazando toda propuesta para promocionar distintos partidos políticos. (Documento de Archiv. Biblioteca de la Diócesis. Informe del Comité Ejecutivo de ERPE. 4 de enero de 1984).

En el año 1987 se celebraba los 25 años de ERPE, para esta celebración el departamento andragógico propone dedicar el año 86 para hacer una evaluación de la situación actual de ERPE. Sobre esta propuesta, el Padre Estuardo Gallegos, conversa con el personal de ERPE y opina que:

²⁶ Se les denominó así y a partir de ahora los llamaremos de esta manera en el transcurso del trabajo.

²⁷ Documento de Archivo. Biblioteca de la Diócesis de Riobamba. Informe 1983

Observando a ERPE desde fuera, da la impresión de que ha entrado en un período de decrepitud, porque luego de la propuesta innovadora que significó el programa de teleeducación, la Institución no tiene respuestas nuevas que respondan a la nueva dinámica que viven las comunidades campesinas, particularmente las indígenas, además se observa que la institución se ha urbanizado, alejándose de los destinatarios originales que fueron los indígenas, pese a ello se valora el trabajo y la influencia que ERPE tiene en la ciudad como *orientadora de la opinión pública y como canal de expresión de los sectores populares*.²⁸ (el énfasis es mío).

Para el año 86 se había ya cumplido con el tiempo establecido para cambiar el Directorio. Era necesario realizar una Asamblea porque la actual directora y jefes de departamentos se mantenían en dichos cargos por más de cuatro años. El 25 de febrero la Srta. Luz Luzuriaga actual directora, realiza una consulta al abogado Antonio Mucarsel, solicitando el “criterio jurídico para constituir la Asamblea General de ERPE y el procedimiento para elegir sus autoridades”²⁹. El abogado con fecha de 6 de marzo responde y analiza que la norma estatutaria de ERPE es amplia y a la vez general, que no encuentra disposiciones que regulen el acto electoral y es necesario construir un Reglamento Interno, por ello concluye y sugiere “no realizar el acto eleccionario alguno en tanto no existen normas claras y concretas sobre los requisitos previos y modus operandi”³⁰

Pasan varios meses y al no existir la convocatoria a elecciones por parte del Directorio vigente, proceden a reunirse el 2 de julio de 1986 después de haber realizado la convocatoria a la Asamblea Extraordinaria de ERPE a todos los miembros activos, en la que se trataría un solo punto: la elección de los nuevos directivos de la institución. A esta asamblea asisten 11 de los 17 miembros activos. No están presentes el Presidente Vitalicio Monseñor Leonidas Proaño y la Directora vigente Srta Luz Luzuriaga. De esta manera se procede a realizar la elección, quedando representado de esta manera:

- Director General: Sr. Rubén Viñán;

²⁸ Estuardo Gallegos (sacerdote amigo de Monseñor Leonidas Proaño, seguidor de la teología de la liberación, acompañó a los indígenas en sus procesos de organización), en conversación con la autora, Riobamba, 25 de mayo de 2016. Para posteriores referencias a este sacerdote se lo nombrará por su apellido.

²⁹ Documento de Archivo. Diócesis de Riobamba. Ofic. 041-86-D-ERPE. 25 de febrero de 1986.

³⁰ Documento de Archivo. Diócesis de Riobamba. 6 de marzo de 1986

- Representante del Departamento Administrativo: Srta. Jenny Andramuño;
- Representante del Departamento de Radiodifusión: Sr. Luis Ramos; y
- Representante del Departamento Andragógico: Sr. Juan Pérez.

El Sr. Rubén Viñán, manifiesta “a medida de nuestras posibilidades surgirá el trabajo de ERPE; la actividad deberá ser en el campo con los indígenas y también con las organizaciones de la ciudad y de la provincia. Los ex directivos tienen que seguir compartiendo con nosotros; no habrá revanchas, seremos amigos y compañeros”³¹. El Acta de la Asamblea Extraordinaria y lo que se decidió en esta, es informada mediante un comunicado³² del 3 de julio a Monseñor Proaño y a la Srta. Luzuriaga, invitándolos al cambio de mando, en la semana siguiente. Se origina con este hecho la crisis interna más fuerte de la vida institucional de ERPE.

Al ver que estábamos en crisis nosotros tuvimos una asamblea en la que me eligieron a mí como director provisional. Pasaron algunos días y nos llegó una boleta diciendo que nosotros estábamos sublevando en la ERPE yendo contra la orgánica, yéndonos contra el estatuto. La directora en ese entonces nos puso una boleta y todos quienes fuimos electos por la asamblea de ERPE nos mandaron a la calle a unos 30 días y a otros 40 días. Nosotros decíamos que se debería seguir con las mismas ideas de Monseñor Leónidas Proaño de estar en la calle con la gente y como los indígenas con el pueblo y no hubo ningún cambio, la misma directora no tenía ninguna relación con la gente. Entonces no podía orientar y no podía haber otra relación con los objetivos y la ideología y las metas de ERPE y ellos no aceptaron. Ellos aducían dos cosas uno que éramos muy jóvenes y no teníamos experiencia y dos que estábamos llevados por el MPD³³ o el FADI³⁴ y que éramos guerrilleros o comunistas.

El 4 de julio, los miembros que fueron elegidos como parte del nuevo Directorio en la Asamblea Extraordinaria, reciben en sus lugares de trabajo una notificación³⁵ de la Inspectoría del Trabajo de Chimborazo, comunicándoles la suspensión de sus funciones, a petición de la Srta. Luz Luzuriaga, quien argumenta, que “pretendiendo desconocer la autoridad del

³¹ Documento de Archivo. Diócesis de Riobamba. Acta de Asamblea General Extraordinaria de los Miembros Activos de “Escuelas Radiofónicas Populares del Ecuador”. 2 de julio 1986

³² Documento de Archivo. Diócesis de Riobamba. 3 de julio de 1986

³³ Movimiento Popular Democrático

³⁴ Frente Amplio de Izquierda

³⁵ Documento de Archivo. Diócesis de Riobamba. 4 de julio de 1986

Comité Ejecutivo de la Institución, vulnerando lo que disponen los artículos 15, 17, 18, de los estatutos de Escuelas Radiofónicas, con el fin de destruir las jerarquías y principio de autoridad de la institución” se den por terminadas las relaciones laborales de los notificados con la institución ERPE.

Se tensionan las relaciones al interior de la institución por lo que Monseñor Leonidas Proaño es llamado reiteradamente a interceder en este nuevo conflicto. Proaño para esta fecha ya no es más obispo de la diócesis de Riobamba, por cuanto en 1985 al haber cumplido con el límite de edad para ocupar el cargo, debió presentar su renuncia. Recibe el nombramiento de Presidente del Departamento de Pastoral Indígena de la Conferencia Episcopal Ecuatoriana. En el año 1986 además es nominado como Candidato al Premio Nóbel de la Paz por lo que se encontraba en una campaña a nivel nacional e internacional.

Proaño envía un comunicado³⁶ a ERPE dirigido hacia las dos partes del conflicto, expresando “un último esfuerzo de mi parte por contribuir a la restauración de la paz y el entendimiento, con miras a salvar la vida de la institución” y propone renunciar a los compromisos y viajes a conferencias que tenía pendiente por la nominación, pide a ambas partes suspender toda acción jurídica y de presión social que se piense tomar y reitera el compromiso de su tiempo para empezar un diálogo de mediación y solucionar este conflicto.

De nuevo una serie de comunicados se realiza de parte y parte entre Monseñor Leonidas Proaño, el grupo de los jóvenes y el grupo del Directorio liderado por la Sra. Luz Luzuriaga. Entre el 11 y 16 de julio Monseñor Proaño dirige sus cartas pidiendo a los dos grupos abrirse al diálogo y dar propuestas concretas para encontrar una solución al conflicto, pero no lograron encontrar puntos de común acuerdo. Con un comunicado de fecha 17 de julio de 1986, Monseñor Leonidas Proaño les expresa: “Con un profundo dolor en el alma, tengo que comunicarles, por no haber encontrado las condiciones necesarias para llevar adelante un diálogo desapasionado y constructivo. Doy por terminado mi compromiso de mediación entre los grupos en conflicto” (Documento de Archivo. Diócesis de Riobamba. Santa Cruz, julio 17 de 1986).

³⁶ Documento de Archivo. Diócesis de Riobamba. 10 de julio 1986

Durante los días que transcurría el diálogo escrito con Monseñor Proaño las organizaciones sociales, instituciones y movimientos de la ciudad y país al enterarse de la crisis por la que estaba atravesando ERPE enviaron sendas comunicaciones. La mayoría de los comunicados apoyaban al grupo de jóvenes, sobre todo organizaciones indígenas y campesinas que solicitaban se resolviera pronto este impase interno por cuanto sentían que la ERPE es del pueblo y debe trabajar por ello.

Así también fueron publicados en la prensa local varias notas de prensa por parte de organizaciones y otras de instituciones que en palabras de Carlos Ortíz Arellano, historiador y antiguo colaborador de ERPE en un comunicado abierto a la ciudadanía manifestó “A esta altura del problema, no tiene ninguna explicación la presencia de personas o de grupos que aparecen como defensores de una obra con la cual nunca participaron ni siquiera para expresar críticamente posiciones de inconformidad” (Documento de Archivo. Diócesis de Riobamba. Comunicado abierto. Riobamba, julio 28 de 1986). Proaño expresó que todas estas terceras personas e instituciones: “hicieron evidente la presión social interesada en alentar una solución por la vía de las medidas de hecho” (Documento de Archivo. Diócesis de Riobamba. Comunicado abierto. Riobamba, agosto 7 de 1986).

Las organizaciones, instituciones y personas que hicieron llegar sus comunicados son los siguientes:

- Frente de Solidaridad de Chimborazo (FSCH)
- Comité Central pro Candidatura de Monseñor Leonidas Proaño al Premio Nobel de la Paz
- Federación de Trabajadores Libres de Chimborazo (FETLICH)
- Confederación Ecuatoriana de Organizaciones Sindicales (CEOSL)
- Federación Unitaria de Trabajadores de Chimborazo (FUTRACH)
- Central Ecuatoriana de Organizaciones Clasistas (CEDOC)
- Confederación Ecuatoriana de Organizaciones Clasistas Unitarias de Trabajadores (CEDOCUT)
- Comité Pro Defensa intereses de Zula
- Movimiento Indígena de Chimborazo (MICH)
- Centro de Información y Documentación Popular (CIDOP)
- Movimiento de los Agentes de Pastores Seglares de la Diócesis de Riobamba

- Organización de Mujeres de Chimborazo (OMCH)
- Asociación Indígena Evangélica de Chimborazo (AIECH)
- Centro de Estudios y Acción Social (CEAS)
- Unión de Organizaciones Campesinas de San Juan (UCASAJ)
- Sindicato de Trabajadores ERPE
- Monseñor Víctor Corral Mantilla
- Carlos Ortiz Arellano
- Nelly Arrobo Rodas
- Jacinto Collahuazo
- Balda Lupaxi
- entre otras.

Días después se reanudan las conversaciones para finalmente, el 22 de agosto elegir una Directiva Provisional con dos miembros del Comité Ejecutivo saliente y dos miembros del grupo de los jóvenes. Se nombró a Monseñor Leonidas Proaño como Director General y poseedor del voto dirimente en las decisiones a tomar. Esta directiva provisional se encargaría de preparar los nuevos estatutos y reglamento de elecciones que se realizarían en los posterior cuando se tengan todos los documentos listos y a través de una Asamblea se logre elegir a la directiva definitiva. Se empezó a trabajar nuevamente pero con muchas tensiones internas, y sin el pago de remuneraciones por cuanto también se estaba viviendo una crisis económica y se estaba priorizando el pago de otras deudas.

Por pedido de Monseñor Leonidas Proaño se nombra a Monseñor Víctor Corral Mantilla, quien había sido nombrado recientemente Obispo de Riobamba para que tome el papel de mediador, mientras se dan los proceso para que las relaciones y actividades vuelvan a la normalidad. Además deja a cargo del Obispo Corral la realización de los documentos previstos para la elección de la directiva definitiva. Transcurren las actividades hasta el mes de mayo del año siguiente, cuando Monseñor Corral presenta los nuevos estatutos a la Asamblea de ERPE para que sean aprobados.

Entonces monseñor Corral ya para terminar con esta crisis nos citó a una reunión en la curia para socializarnos el nuevo estatuto y que debíamos a probarlo porque nosotros éramos miembros de la asamblea. Nosotros rechazamos ese estatuto porque llevaba a ERPE a ser de

nuevo jurídicamente dependiente de la Diócesis de Riobamba y ahí sí que se desató la crisis más fuerte. Empezaron ya las publicaciones en periódicos las citas a debates públicos desde la Iglesia hacia la sociedad y desde nosotros hacia la Iglesia y todos los ataques. (Pérez 2016).

Ante la negativa del grupo de jóvenes a aprobar esta nueva propuesta de estatutos al argumentar que la Asamblea General de Trabajadores en 1982 aprobó unos estatutos con la anuencia de Monseñor Proaño, en los que se reconoce que ERPE es “una institución privada, autónoma, de servicio educativo y social, cuya opción es el compromiso con los sectores populares del campo y de la ciudad”³⁷. El Obispo Corral y un sector del clero de la Iglesia de Riobamba publican un comunicado de prensa titulado “La Iglesia de Riobamba y el despojo de la ERPE”, el sábado 9 de mayo de 1987 en donde refutan la actitud del grupo de jóvenes que “decide desvincularse de la Diócesis, rechazan la presencia de Mons. Víctor Corral y así pretende adueñarse de esta obra diocesana”³⁸ y ante estos hechos:

1. Denuncia con dolor pero con firmeza, el rechazo inaudito a la Diócesis y la apropiación inmoral de la institución.
2. Hace pública su decisión de desligarse totalmente de este grupo, que posiblemente, busca fines, organización y programación propia.
3. Por un elemental sentido ético y de respeto a la voluntad de los donantes, exige la devolución de sus equipos y de todos lo aportado y el traspaso de la frecuencia a la Diócesis.
4. Reconoce la valentía del grupo minoritario que permanece fiel a la Diócesis.
5. Pide el apoyo y respaldo del pueblo católico para que no se consuma este despojo y, en cambio, se mantenga la finalidad pastoral y social de esta obra diocesana.
6. No busca interés alguno particular. Si quiere hacer valer sus derechos, es para mejor servir a los intereses populares especialmente de los indígenas.

El Obispo Corral ordena a los párrocos de todas las iglesias de Riobamba que lean este comunicado en la misa de domingo. Mucha gente se abarrota al día siguiente a la radio a preguntar qué es lo que pasaba.

³⁷ Diario El Espectador Riobamba, “Grupo mayoritario de ERPE a la opinión pública”, comunicado de prensa, miércoles 13 de mayo de 1987.

³⁸ Diario El Espectador Riobamba, “La Iglesia de Riobamba y el despojo de la ERPE”, comunicado de prensa, 9 de mayo de 1987.

Me quisieron hacer firmar un documento donde decía que los jóvenes estaban queriendo quitarle la radio de la diócesis, qué cómo van a quitar la radio que fue fundada por Monseñor Proaño y que ahora los jóvenes se quieren adueñar y quitar la radio, me dijeron así y me pidieron que firme, y yo como no tenía mucha idea firmé. Esa carta llegó firmada donde monseñor Proaño y él me mandó a llamar porque él creía bastante en el diálogo y en el proceso, él no imponía las cosas y me dice entonces si tú firmaste tienes que ver el proceso, me mandó a la radio y ahí yo pude observar todo lo que estaba pasando. (Asadobay 2016).

En respuesta al comunicado del Obispo el grupo de jóvenes responden con otro el 13 de mayo de 1987, en el que manifiestan el rechazo enérgico a las imputaciones que se les habían hecho, insistiendo en que ellos cumplen con lo dispuesto en los estatutos vigentes y mencionan que “es inconstitucional propalar rumores falsos, peor aún valerse de estos para pedir el respaldo al pueblo católico. Cuando la ciudadanía vaya conociendo la verdad sabrá dar la razón a quien la tenga”

El Obispo Corral envía un comunicado a todas las comunidades, llamando a que se vengán a tomar ERPE, porque nosotros estábamos tomados “sus” instalaciones, y la gente venía a preguntar qué está pasando con la radio, nosotros les explicamos lo que estaba pasando y la gente empezó a mandar firmas pero no en apoyo a la Iglesia sino a favor de nosotros. Entonces a nosotros nos salieron gratis las firmas. Esta crisis duro alrededor de año y medio pero lo más fuerte fueron seis meses en los que los empleados no cobramos los sueldos. (Pérez 2016).

Finalmente Monseñor Proaño desde Quito, envía un comunicado final de tres hojas completas en los medios de prensa locales en los que hace una evaluación profunda de lo que él quiso que fuera ERPE, en lo que se convirtió y en lo que desea que sea. En ese análisis menciona que ERPE:

Dejó de ser la institución puesta preferentemente al servicio de los indígenas. Es cierto que continuaron emitiéndose programas traducidos al quichua. Pero también es cierto que estas traducciones tenían el sabor de simples justificativos y que la atención a los indígenas ocupó, durante algunos años, solo un lugar secundario. Los indígenas y el pueblo en general han crecido mucho en conciencia y en aspiraciones y es vital aprender a caminar al ritmo de los cambios cada vez más rápidos de la sociedad y sus integrantes. (Comunicado de Prensa. “ Por la vida de Escuelas Radiofónicas Populares del Ecuador. Riobamba, martes 26 de mayor de 1987).

Monseñor Proaño nombra al Padre Julio Gortaire para que retome los diálogos y pueda asumirse de nuevo la mediación. Para eso, el grupo de los ex Directivos colocan su renuncia y envían a Quito unas demandas de indemnización patronal dirigidas a Monseñor Leonidas Proaño en muy malos términos. “Esto fue algo que le causó mucho dolor, porque ellos sabían que Monseñor Proaño nunca fue su patrón ni tenía ninguna posición legal en ERPE”³⁹ Entonces finalmente, quedan a cargo y asumen el liderazgo y coordinación de ERPE el “grupo de los jóvenes”.

5. A manera de síntesis

Muere la crisis (ventriloquía) y nace el lenguaje de contienda (comunicación popular)

Andrés Guerrero (2010, 112) retoma a Habermas (1988, 88) para entender las nociones del “mundo de la vida”. Para Guerrero es necesario poder encontrar al indio en ese espacio cotidiano de interconexión entre la personalidad de los individuos, la cultura y la sociedad que está atravesado por la “acción comunicativa”. En el estudio que hace Guerrero sobre la administración de poblaciones en el sistema hacendatario, las relaciones de poder que eran ejercidas por los terratenientes hacia los indios mediante la acción comunicativa en el espacio del mundo cotidiano, hacía que este mecanismo de dominación se heredara y se reprodujera de generación en generación.

Sin embargo, se puede entender según Habermas, que así como estos mecanismos de dominación se insertan en las relaciones cotidianas a través de la acción comunicativa, es posible que mediante esta misma vía, estos procesos muten y progresivamente se inserten sistemas no de opresión, sino de liberación.

Es el objetivo de esta investigación determinar cómo a través de la comunicación y formas de lenguaje alternativos dados en un medio de comunicación popular, se pueden acabar con estas formas de dominación étnica, con estas formas ventrílocuas de representación y verificar a través de procesos de comunicación popular cómo emergen procesos contrahegemónicos de lenguaje. Guerrero retoma de nuevo a Habermas para tratar de encontrar una “coyuntura de remisión”, dice él:

³⁹ Julio Gortaire (amigo personal de Monseñor Leonidas Proaño, seguidor de la teología de la liberación, acompañó a los indígenas en sus procesos de organización), en conversación con la autora, Riobamba, 13 de junio de 2016. Para posteriores referencias a este sacerdote se lo nombrará por su apellido.

Esto es, busco un malentendido, desacuerdo o conflicto que torne problemáticos ciertos aspectos referenciales de la comunicación cotidiana; un momento en el que se interroga a ese denso tejido de significados “triviales y de solidez incuestionada”, condición imprescindible para entender lo que se dice. Una situación en la que se transparente el acervo ignorado del “mundo de la vida” de los participantes (Guerrero 2010)

Este conflicto del que habla Guerrero, se dio sin duda en ERPE, cuando un grupo de trabajadores se subleva y empieza a cuestionar las relaciones cotidianas al interno de la institución, y se molestan frente a las actuaciones de un directorio que ya no estaba cumpliendo los objetivos de comunicación popular con los que el medio se creó y que se habían relegado. Se desató con estos cuestionamientos un conflicto que devela todos esos significados triviales y que parecían sólidos o incuestionables según Guerrero. Cuando la Iglesia interviene con el nuevo Obispo al querer mantener el control de ERPE, entonces el mundo de la vida de los trabajadores de ERPE tambalea y la acción comunicativa muta y se expande hacia otras organizaciones sindicales que se manifestaron públicamente defendiendo el carácter popular del medio. Cuando se chocan ambos intereses es que empiezan a cambiar las relaciones cotidianas y a emerger un nuevo lenguaje en colectivo.

En este proceso existió apoyo de varias organizaciones de base, del equipo misionero sindicatos organizaciones sociales de indígenas que estaban con nosotros. Esto coincidió con el sector campesino que estaba empezando a fortalecerse una lucha muy fuerte de reclamos por la tierra que cada vez iba subiendo de tono. Los jóvenes asumimos el liderazgo de ERPE en estos momentos de lucha por la tierra y ya los que quedamos a cargo de la radio decidimos salir a cubrir con nuestras grabadoras todo lo que la gente quería decir. Y la radio desde el año 87 empieza a hacer otras cosas. Entonces nos dimos cuenta que la radio empieza a ser una herramienta para estas luchas. (Pérez 2016).

El conflicto interno de ERPE no fue un problema administrativo aislado, todo esto confluyó con las luchas por las tierras de los indígenas y con el fortalecimiento organizativo que estos problemas desataban. Y al ingresar la Iglesia al querer administrar de nuevo la radio, los indígenas se volcaron a defender el medio que consideraban suyo.

Nosotros como dirigentes de nuestras organizaciones observamos todo lo que pasó y eso nos permitió decidir con quién seguir caminando. Yo recuerdo que en mi organización hablamos y dijimos que lo que queríamos era una iglesia no jerárquica, una iglesia que no venga con

órdenes desde el Vaticano porque monseñor Proaño mismo sufrió bastante con el Vaticano, sufrió bien duro con los sacerdotes obispos que no tenían la misma línea de él, tuvo mucho ataque y muchas calumnias. Entonces nosotros dijimos si el trabajo de la iglesia fuera realmente liberadora y eso hiciera el Papa entonces todo el mundo fuéramos iguales estuviéramos sin opresores y oprimidos sin pobres y ricos. Pero no era así la cosa, entonces nosotros no teníamos que confundirnos y con una asamblea de todas las comunidades hicimos llegar un oficio a la radio de apoyo al grupo de los jóvenes. (Anaguarqui 2016)

Se termina la crisis interna cuando se disipan los ataques con el nuevo Obispo. Monseñor Proaño finalmente apoya al grupo de los jóvenes y en común acuerdo determinan que el Directorio quedaría conformado por dos miembros de la Iglesia: el Padre Julio Gortaire, párroco de Guamote y Maximiliano Asadobay representante de la pastoral indígena. Y por tres miembros activos de ERPE. “Cuando estábamos en esta situación decidimos con Monseñor Leonias Proaño al saber que venía una fuerte corriente del Opus Dei con un interés en la Diócesis de Riobamba, que Radiofónicas debía estar dirigida por seculares con el pensamiento y la acción de la Iglesia Viva” (Gortaire 2016).

Ahí se puede decir que al interior de la Iglesia de Riobamba hubo tres o cuatro grupos que se formaron a propósito del conflicto interno de Radiofónicas. Unos estaban a favor de la vieja guardias, otros estaban a favor de la nueva guardia, otros que querían mantener su vinculación con radiofónicas y otros que decíamos si nosotros nos metemos como Iglesia, eso no va a mejorar los conflictos ni las tensiones y si ellos quieren caminar solos que caminen solos, esa era mi postura. Dijimos ya son mayores de edad y pueden caminar solos (Torres 2016).

Para retomar las actividades la situación económica había quedado muy debilitada y Monseñor Proaño les dice “estoy contento con que se haya terminado esta crisis pero ustedes deben lograr la independencia total porque ser libre es lograr ser independientes ideológicamente, financieramente, y administrativamente” (Pérez 2016). Para ello Proaño viajaba a Europa y les propuso que presenten un proyecto para obtener fondos, así lo hicieron. Proaño regresa con recursos financieros y ERPE comienza con una nueva forma de sostenibilidad financiera a través de proyectos con pequeños productores de Chimborazo en el cultivo de productos orgánicos, que tiempo después se llamaría “Sumak life”

Después de esta crisis el sistema de teleeducación fenece definitivamente y con ello también la

educación y alfabetización popular, un sistema al que ERPE se había dedicado por más de 25 años. Hasta antes de que se desate la crisis interna, la programación ya estaba debilitada y fue ese mismo uno de los detonantes que hizo que suscitara todo el conflicto. Desde el año 1962, años de creación de ERPE la alfabetización y teleeducación eran transmitidos en castellano y después la programación que era dedicada a la población quichua como noticias, evangelización y unos cortos programas de medicina natural, todos ellos eran elaborados por los otros trabajadores mestizos de la radio, guiones, noticias, todo era preparado por los periodistas, mientras los comunicadores quichuas habían sido contratados solamente para *traducir* todos estos programas al quichua y leerlo a través de los micrófonos. Su papel era este, el de ser traductores, no el de preparar, elaborar, producir contenidos propios.

Ese es un tema que también hay que reconocer que se debía a un proceso. En el discurso de inauguración de ERPE el padre Rubén Veloz hablaba mucho de integrar al indígena a la cultura del país, teníamos la idea que el indígena es inculto y donde el fin último de esta formación era integrarle a la cultura o a la sociedad nacional. Eso tuvo también sus implicaciones en el trabajo de ERPE, porque sus programas de evangelización, alfabetización y los programas técnicos de educación tenían su equipo de comunicadores quichuas (y eso se extendió hasta el año 86) que siempre cumplían el papel de traductores. Es decir había un cura o un profesor que preparaba el programa de evangelización y el de alfabetización, que escribía en una hoja y el comunicador quichua grababa el mismo mensaje, el mismo texto en quichua. Entonces durante todo este tiempo desde el año 1962 hasta el año 1986 el trabajo de la radio en lengua quechua una traducción de lo que producían los mestizos, lógicamente los mestizos estaban sumamente comprometidos con el proyecto de liberación de los pobres y de la línea ideológica de Proaño, Pero ellos eran quienes pensaban el mensaje y el comunicador quichua traducía. Que estaba empatado en la ideología podríamos decir, pero que no era una producción propia pensada desde la cabeza por el indígena. Entonces eso es una cosa que yo todavía no me explico muy bien por qué pasó. (Pérez 2016).

Guerrero menciona que la ventriloquía no permite oír la voz propia de los indios, pues a través del traductor se coloca un filtro que es quién debe hablar en vez del indio. Guerrero llama “transescritura” al proceso de redacción que hacía el traductor o protector del indios en el caso hacendatario, al pasar a un documento escrito lo que quería decir el indio para poder representarlo en el espacio público. Este traductor sin embargo nunca colocaba por escrito las intenciones del indio, porque eso hubiese significado perder contra los terratenientes y el escribano o supuesto “protector de indios” no estaba a favor del indio. Es por lo que el

proceso de ventriloquía hacía desaparecer el pensamiento y voz del indio de la imaginario colectivo y público.

En cambio la ventriloquía practicada al interior de ERPE en estos años tiene un proceso diferente. Recordando como decía el mismo Guerrero que no toda forma de ventriloquía era perversa o perniciosa, colocamos aquí un término que bien podría interpretar el proceso de ventriloquía que se efectuó en ERPE durante estos años. Llamaremos “translocución” en referencia a la transescritura que menciona Guerrero, al proceso por el cual el indígena emitía a través de su propia voz y de su idioma un mensaje que no era pensado por él. Ubicamos el término “locución” en dos sentidos semánticos. Por una parte retomamos la teoría de los actos del habla de Austin (1955) como *acto locutivo*, cuando el sujeto habla y expresar cualquier mensaje. Y tomamos al término locución del verbo *locutar* al hecho de hablar a través de los micrófonos de una radio. El indígena realizaba mediante la radio un acto locutivo, este acto era parte de su mundo de la vida y de la acción comunicativa a la que estaba habituado. Y lo hacía además traduciendo un mensaje que estaba escrito y pensado por otro. Por eso la translocución podría ser el acto de traducir y emitir un mensaje sin haberlo pensado. El ventrílocuo era el otro que le daba pensando lo que él tenía que decir. Lo ideal era que el acto locutivo se transforme en ilocutivo y esto fue lo que sucedió con el fin de la crisis interna.

Hasta 1986 las fuentes de información eran los periódicos locales y los grandes diarios de Quito y Guayaquil. Antes de ello no se producía información propia. Después de varios meses que ocurrió la crisis interna se reunieron en una Gran Asamblea General con la presencia de los trabajadores de ERPE, los sacerdotes que los apoyaron, y los dirigentes de organizaciones y movimientos indígenas. Allí se decidió que ERPE sería el medio que acompañe al pueblo, que iba a abrir sus micrófonos pero también con capacitaciones y se propone poner en marcha el proyecto “El Chasqui” para crear un grupo de reporteros populares que sean personas elegidas por sus comunidades u organización, para producir información propia de sus comunidades. Se inaugura así la tercera etapa de ERPE: “La comunicación popular masiva”.

6. Surge el lenguaje de contienda

Cuando ERPE se propone caminar con este nuevo proceso de comunicación, regresa a ver el proceso organizativo que estaban viviendo los indígenas. En noviembre de 1986 habían creado la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE), la primera

gran plataforma organizativa indígena que aglutinó a tres importantes organizaciones a nivel nacional. Ecuador Runakunapak Rikcharimuy (ECUARUNARI), Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Amazonía Ecuatoriana (CONFENAIE) y Confederación de Nacionalidades y Pueblos Indígenas de la Costa Ecuatoriana (CONAICE).

Esta organización fue creada después de los constantes conflictos de tierras que se vivían en el país, además de la crisis ideológica que también se plasmaba en las organizaciones indígenas con la incursión de partidos políticos. Cuando deciden realizar un movimiento propio y nacional se reflejan sus luchas por la identidad indígena, por su etnia, que se reconozca el derecho a la diferencia, a su política, educación, idioma propio. El padre Pedro Torres menciona que la crisis de ERPE fue también una expresión de la crisis del sector indígena, de la disputa que venía dándose con los indígenas, y es recién a partir de la creación del MICH, CONAIE y las diferentes organizaciones que se puede hablar de “movimiento indígena” hasta antes no, porque solo se hablaba del campesino, el pobre o el indio, pero no del “indígena” (Torres 2016).

En el año 1988, sale del poder León Febres- Cordero y asume Rodrigo Borja, es otro hecho que se vincula al resurgimiento del movimiento indígena, ERPE y los sacerdotes seguidores de la teología de la liberación en menor medida, porque la Iglesia estaba también cambiando, Monseñor Proaño gravemente enfermo, pero fueron varios los sacerdotes que acompañaron en todos los procesos organizativos de los indígenas en Chimborazo y en el país.

Había toda una serie de situaciones sociales que venían siendo represadas, había una serie de luchas y reivindicaciones que no se pudieron expresar durante el gobierno de Febres Cordero. Cuando viene el nuevo gobierno, todo eso revienta y es como una efervescencia, como la cerveza y la espuma que se riega y de pronto en el año 90 eso explota (Torres 2016).

Sidney Tarrow (2012) utiliza categorías planteadas por Charles Tilly (2008). En esta se realiza un análisis microscópico de las palabras que los actores usaban para involucrarse en los actos de contienda. Tarrow plantea la idea de que en un “repertorio de contienda” el lenguaje utilizado por los actores no son circunstanciales sino que reflejan los contextos de cambios sociales y políticos que los actores atravesaron. Buscar el enlace entre el actor y el contexto en donde se realiza el acto de lenguaje, es la idea original de esta obra.

El repertorio de la acción colectiva en tanto que concepto estructural y cultural, contribuye a describir lo que sucede cuando se identifican un conjunto limitado de esquemas que se aprenden, se comparten y se realizan mediante un proceso relativamente deliberado de acción, en donde al mismo tiempo los contendientes pueden experimentar con formas nuevas de actuar en busca de ventajas tácticas, a pequeña escala, en la periferia de los esquemas establecidos (Tilly 1992, 7).

Sobre este planteamiento que propone Tarrow, queremos abordar en este punto de la investigación la posibilidad de que el discurso construido por el movimiento indígena a través del canal en el que se constituyó ERPE, no fue una simple composición de palabras evocadas al aire al calor de los distintos conflictos a los que se enfrentaron. Sino que en primer lugar tuvieron la influencia de la teología de la liberación y después, estas palabras fueron mutando hasta construir un discurso propio.

Para profundizar esta idea, es necesario volver al capítulo I, dado que este trabajo sigue una línea secuencial de tiempo y empírica. Para entender la importancia del enmarcamiento de los “actos del lenguaje⁴⁰ entendemos que “las relaciones de poder que intervienen en la interacción contenciosa entre los actores, el estado y los medios de comunicación” (Gamson y Modigliani 1987). Se determinan las formas del lenguaje y de esta manera el modo en que el actor interpreta el asunto es imprescindible para definir un “paquete ideológico” y emitir un discurso. El paquete ideológico a diferencia del paquete cultural que describimos en el capítulo 1, tiene que ver con la comprensión y la interpretación que hace el actor antes de emitir un discurso, pero en este caso se acompaña de la ideología que está constituyendo a través de los actos de contienda

En el trabajo metodológico de este trabajo, pudimos discernir el progreso del discurso de los indígenas conforme pasaban los años. Lo que eran locuciones plenamente religiosas que venían de un proceso de evangelización, se convirtieron en discursos de reivindicación y lucha por sus derechos. Con esto logramos darnos cuenta que tal como plantea Tarrow, las mismas palabras utilizadas por diferentes actores y en distintos contextos pueden producir cambios en el comportamiento.

⁴⁰ Denominaremos actos del lenguaje a todo momento locutivo que realizan los actores (indígenas, sacerdotes, trabajadores ERPE) con la intención de posicionar una idea de contienda en el contexto que está atravesando.

En efecto Tarrow (2013) plantea algo que Guerrero (2010) también menciona y es que la elite, autoridades y religiosos en los andes ecuatorianos definieron a través de sus mecanismos de opresión –como la ventriloquía- el discurso dominante y la ideología política hegemónica en el país. Porque el pobre era analfabeto dice Tarrow hasta el siglo XIX. En Chimborazo lo fue hasta 1962 más del 90% de indígenas. Cuando comienza el proceso de alfabetización en ERPE el pobre ya no es más analfabeto y empieza a construir su propia ideología, su propio discurso. Pero el discurso dice Tarrow se innova y muta a lenguaje de contienda cuando aparecen los “ciclos de discordia”:

Estos cambios marcan etapas importantes en la construcción, la durabilidad y la difusión de nuevos lenguajes de contienda, así como las formas de acción que describen. Pero la mayor innovación tienden a agruparse en momentos críticos de interacción en la contienda: Guerras, revoluciones religiosas, y conflictos nacionales, e incluso en los ciclos ordinarios de discordia (Collier y Collier 1991). Estos “ciclos de discordia” son fuentes de mayores cambios en el lenguaje tanto como en las formas de contenidos (Tarrow 2013, 14) (traducción de la autora)

ERPE tuvo su ciclo de discordia cuando se desata el conflicto administrativo interno en el que se independiza de la Iglesia, pero este ciclo de discordia como vimos no se redujo al espacio administrativo de ERPE, sino que potenció nuevas formas de lenguaje y acción de los actores involucrados en la institución: trabajadores, movimiento indígena y sacerdotes. Cuando la estructura interna cambia, cambian también las formas de emitir los mensajes, se elimina la traducción ventrilocua, se construye programación y producción indígena propia y el lenguaje de contienda que se inicio en este conflicto representó la fuerza para lo que venía en 1990.

Tarrow también menciona que en estos procesos para poder difundir los mensajes y que se den a conocer, algunas veces actúan los “brokerages” o mediadores. “Por mediación me refiero al proceso mediante el cual un tercero actúa para crear una conexión entre dos actores que permanecerán desconectados, excepto a través de la acción del agente (McAdam, Tarrow y Tilly 2005). En el proceso de comunicación que se dio en ERPE, los sacerdotes se convirtieron en mediadores, que siguiendo la corriente de la teología de la liberación manifestaron su trabajo incondicional hacia los indígenas. Existieron varias tendencias entre los sacerdotes pero fueron varios quienes acompañaron en el proceso organizativo y pastoral. Delinearon un discurso y mucho de este discurso fue adquirido por los indígenas en la

construcción del suyo propio, porque dice Tarrow:

las palabras que surgen como símbolos de la discordia casi nunca fueron inventados en los lugares que se usan. Vienen de un lenguaje corriente en los cuentos populares o la música, los medios de comunicación comerciales o del comercio, de experiencias previas de guerra o de conflictos, y declaraciones autorizadas del derecho y la política (Tarrow 2013, 12) (traducción de la autora).

Las palabras que surgieron de los indígenas en los conflictos y luchas que se constituyeron en esta década, no fueron tampoco solo desde la influencia de la teología de la liberación. Fueron también una consecuencia de toda la herencia histórica acumulada de repertorios anteriores puestos en marcha. Fueron producto de los levantamientos en comunidades indígenas en contra de las haciendas dados en los siglos XVIII y XIX , donde murieron muchos defendiendo a su “raza”.

Los que murieron y lucharon antes también construyeron su discurso junto al contexto que estaban viviendo, y los de ahora que estaban formando nuevos repertorios de lucha ajustaron sus discursos a este nuevo contexto con los elementos y conocimientos que fueron aprehendidos en el camino y se constituyó su lenguaje de contienda. La forma como se difunde el lenguaje de contienda será siempre colectivo, desde la reunión de actores que tienen finalidades comunes. “Las palabras contenciosas emergen mediante la interacción y constitución de actores contenciosos” (Tarrow 2013, 15). Un lenguaje de contienda que junto a las ideas de transformación y de construcción de nuevos sentidos desde el pensamiento indígena subalterno se convierte en comunicación contrahegemónica en el levantamiento de 1990.

Capítulo 4

Comunicación Contrahegemónica

*Aunque por lo general pensamos a las palabras
como la expresión de una cierta cosa,
las palabras mismas pueden movilizar, unir,
dividir e incluso conquistar.
Las palabras se vuelven herramientas
y también armas
(Tarrow 2013, 7).*

En el presente y último capítulo de este trabajo de investigación, después de haber hecho un recuento histórico y empírico a través de las categorías de la teoría de la acción colectiva y movimientos sociales en los anteriores capítulos, nos corresponde ahora analizar el último repertorio de contienda que va a concluir con la hipótesis planteada en un inicio. ERPE constituyó un espacio de articulación entre actores, que fue el desencadenante en Chimborazo de uno de los eventos que marcó un antes y un después en la configuración social de nuestro país: el Levantamiento indígena de 1990.

En el primer capítulo sostuvimos que la *interpretación de marcos colectivos* permitieron a los indígenas comprender y otorgar significado a las injusticias que estaban viviendo, para modificar sus comportamientos hacia la acción colectiva. Este capítulo nos ayudó a caracterizar a ERPE como un espacio de interrelación alfabetizadora, evangelizadora y de naciente organización. Partiendo de ello en el segundo capítulo identificamos los procesos de organización indígena mediante la categoría de *identidad colectiva*. La conformación del ECUARUNARI y posteriores movimientos indígenas en las provincias fueron resultado de un alineamiento de marcos y de reconocimiento que conformaron una identidad colectiva. En el tercer capítulo mediante un análisis de contenido del pensamiento de ERPE y de los indígenas que se relacionaban con la institución, verificamos ambos discursos, para identificar los procesos de *ventriloquía* internos y el proceso de producción *de lenguaje de contienda* posterior a una crisis interna.

Tilly (2008) diría que el levantamiento de 1990, fue un repertorio de contienda heredado de

los antiguos levantamientos indígenas, pero que suscitaron nuevas formas de acción colectiva propias. Guerrero (2010, 155) por su parte dice que el levantamiento indígena fue un acto político y ritual en donde los indios dejaron de ser sujetos del Estado, “se cortó el sistema de comunicación –el canal y código imagen- de la ventriloquía”. Y Tarrow (2012) por su parte podría decir que el levantamiento indígena de 1990 suscitó nuevos lenguajes de contienda que iba a dar cuenta en este caso si las palabras y el sentido que los actores les dieron al utilizarlas, permanecieron desde los primeros años en los que se creó ERPE y que después se convirtieron en elementos de contienda.

Este recuento teórico y metodológico de nuestro estudio nos permite llegar al presente capítulo para plantear que el levantamiento indígena de 1990 fue una posibilidad de *comunicación contrahegemónica*. Esta categoría de llegada la planteamos a través de un autor italiano prolífico que nos ayuda a entender, que todo este proceso de interrelación de actores (indígenas, sacerdotes, movimiento organizativo) en un espacio determinado (ERPE) logró disputar la hegemonía de poder y dominación en la que se mantenían. Antonio Gramsci nos plantea que los procesos construidos por un grupo social dependen de su propia concepción del mundo y que al poseer un lenguaje, sentido común y sentidos propios pueden lograr diferentes formas de liberación. De esta manera se apela a que las clases subalternas, categoría que Gramsci propone para referirse a las clases dominadas, han construido a lo largo de la historia con sus acciones, diferentes formas de emancipación a esta forma de dominación permanente.

Hemos propuesto en este último capítulo describir un capítulo de llegada, es decir, analizar las categorías teóricas estudiadas en los capítulos anteriores, pero vinculándolo al análisis gramsciano de la hegemonía y subalternidad. Los estudios de Tarrow siguen la línea teórica de Gramsci en muchos de sus planteamientos y por eso la teoría de la acción colectiva y movimientos sociales nos sirvió para terminar con el análisis de Gramsci, planteando que todo el proceso colectivo indígena formado en Chimborazo junto a ERPE, llegó en 1990 a convertirse en prácticas contrahegemónicas asumidas desde los subalternos.

Para manifestar todo lo anterior es necesario detallar varias de las categorías planteadas por Gramsci. Es importante explicar el proceso de construcción de hegemonía a la que los indígenas estaban sometidos, para desde allí definir cómo se suscita la contrahegemonía pero

a través de un proceso de comunicación popular y de un lenguaje de lucha y reivindicación. De esta manera se podrá comprender el proceso recorrido por ERPE, indígenas y sacerdotes que colocaron todo su empeño para poder hacerse visibles, para construir un lenguaje y pensamiento propio, que eclosionó en el levantamiento de 1990.

1. Hegemonía en Gramsci

Uno de los mayores aportes teóricos de Antonio Gramsci es su concepto de “Hegemonía” que define de manera extensa en sus escritos y es uno de los ejes conductores de sus *Cuadernos de la cárcel*. Antes de caer preso ya hizo algunas reflexiones sobre hegemonía retomando conceptos del marxismo y en su intento entender de qué manera es ejercido concretamente el poder en la sociedad. La respuesta llegó al estudiar la forma en qué los trabajadores se organizaban y eran influenciados por la prensa, la educación, iglesia y las costumbres burguesas en su vida cotidiana.

Gramsci retoma el concepto que hiciera Lenin sobre la hegemonía, se refiere a él a menudo como “el teórico de la hegemonía”, describiendo a los escritos de Lenin que iban en “defensa de la hegemonía del proletariado en la revolución democrático-burguesa” (Gerratana 2013). Reconoce el aporte de un problema que ya se pensaba desde Marx, el de sintetizar un análisis entre lo teórico y lo práctico. Gramsci señala que para Lenin: “la realización de la hegemonía significa la crítica real de una filosofía, la puesta en marcha de su dialéctica real dentro de la doctrina y la práctica política” (Gramsci 1975, 464).

Los primeros esbozos que hiciera Gramsci sobre la hegemonía *en Escritos sobre la cuestión meridional y Carta al Comité Central del Partido comunista*, lo hace pensado en las visiones de Lenin de la hegemonía como un proceso de “dirección política” de un sector social sobre otro. Gramsci dice que esta “dirección” se ejerce en el plano político, pero también en el plano cultural e ideológico. Esta concepción ampliada la explicaría en los *Cuadernos*.

Es en la cárcel que Gramsci logra distinguir sus conceptos propios de hegemonía, a diferencia de los conceptos de “dictadura del proletariado” o “dirección política” del marxismo de la I Internacional. “Aunque muy próximo al de Lenin, el concepto gramsciano de hegemonía se separan en un punto nodal: la preeminencia de la dirección cultural e ideológica, mientras que Lenin da mayor importancia a la visión político- militar de la clase obrera”(Portelli 1978, 70).

Gramsci en cambio retoma el concepto de hegemonía y lo complejiza porque “así podrá servirle como llave maestra para desarrollar la teoría adecuada para conceptualizar el proceso que pudiera llevar a la clase obrera a la toma del poder del Estado” (Gerratana 2013). Gramsci señala que la hegemonía se manifiesta cuando:

Se logra la conciencia de que los propios intereses corporativos, en su desarrollo actual y futuro, superan los límites de la corporación, de un grupo puramente económico y pueden y deben convertirse en los intereses de otros grupos subordinados. Esta es la fase más estrictamente política, que señala el neto pasaje de la estructura a la esfera de las superestructuras complejas, es la fase en la que las ideologías germinadas anteriormente se convierten en ‘partido’, entran en confrontación y se declaran en lucha hasta que una sola de ellas o al menos una sola combinación de ellas, tiende a prevalecer, a imponerse, a difundirse por toda el área social determinando además los fines económicos y políticos, la unidad intelectual y moral, planteando todas las cuestiones en torno a las cuales hierva la lucha, no sobre un plano corporativo sino sobre un plano “universal” y creando así la hegemonía de un grupo social fundamental sobre una serie de grupos subordinados. (Gramsci 1975, 36-37).

En este sentido la hegemonía del proletariado, según Gramsci, no sólo se relaciona con procesos aislados que se manifiestan en un solo momento histórico. Gramsci apunta que todo proceso hegemónico lleva implícito el intento de generalización hacia todo el sistema social que sea capaz de dirigir a otros grupos sociales. De allí surge la idea de Gerratana de que:

Hegemonía, en general, es sólo capacidad de guiar, en la medida en que esta capacidad se traduce en efectiva dirección política, intelectual y moral. Pero una clase que consigue dirigir, y no sólo dominar, en una sociedad basada económicamente sobre la explotación de clase, y en la cual se quiere perpetuar tal explotación, está obligada a servirse de formas de hegemonía que oculten esa situación. (Gerratana 2013).

Estas formas ocultas de hegemonía que menciona Gerratana, es la otra forma de ejercer hegemonía en la sociedad. Según Anderson existen dos conceptos de hegemonía: “a) al interior de las clases dominadas, en relación a la formación de un nuevo bloque histórico, o b) entre clases antagónicas, que buscan obtener un consentimiento voluntario y activo de las clases subordinadas.” (Anderson 1981, 32-34).

El *consenso* sale a relucir desde este punto, como la capacidad que tienen los grupos sociales que ejercen hegemonía para dominar pasiva y permanentemente sobre los subordinados.

Sobre esto Gramsci señala que:

El ejercicio “normal” de la hegemonía en el terreno devenido clásico del régimen parlamentario se caracteriza por la combinación de la fuerza y el consenso, que se equilibran en formas variadas, sin que la fuerza rebese demasiado al consenso, o mejor tratando que la fuerza aparezca apoyada por el consenso de la mayoría que se expresa a través de los órganos de la opinión pública -periódicos y asociaciones-, los cuales, con ese fin, son multiplicados artificialmente. Entre el consenso y la fuerza está la corrupción-fraude (que es característica de ciertas situaciones de ejercicio difícil de la función hegemónica, presentando demasiados peligros el empleo de la fuerza), la cual tiende a enervar y paralizar las fuerzas antagónicas atrayendo a sus dirigentes, tanto en forma encubierta como abierta, cuando existe un peligro inmediato, llevando así la confusión y el desorden a las filas enemigas. (Gramsci 1975, 81)

Esta hegemonía de las clases dominantes es la que Gramsci teoriza para revelar la forma en cómo el poder es ejercido en la sociedad. Analiza la influencia que a diario reciben los trabajadores a través de las instituciones de la “Sociedad civil” para ejercer hegemonía sobre las clases subalternas. La hegemonía de la clase dominante y del Estado tiene que ver con el dominio como dirección intelectual y moral. Un grupo social es dominante de los grupos adversarios que tiende a ‘liquidar’ o a someter incluso con la fuerza armada y es dirigente de los grupos afines y aliados. (Gramsci 1975, 387).

Gramsci describe a la sociedad civil como un tercer tipo de instituciones, además de las instituciones económicas y de Estado. La sociedad civil serían las instituciones intermedias entre las dos anteriores: medios de comunicación, sistema educativo, partidos políticos, sindicatos, sociedades de fomento, iglesia. Gramsci dicen que estas instituciones tienen la finalidad de ejercer Hegemonía en la sociedad.

La hegemonía que ejercen las clases dominantes, es un proceso permanente y que ocurre de forma pasiva, gracias al consenso entre aliados y dirigentes. Este consenso hace que el consentimiento de las clases subalternas se refleje en la vida cotidiana, sin coerción pero con dominio, en el campo del mundo de la vida diría Habermas. Terry Eagleton indica: “la

hegemonía, no es solo una forma de ideología eficaz, sino que podemos distinguir entre sus diferentes aspectos ideológicos, culturales, políticos y económicos” (Eagleton 1997, 150).

Hegemonía es algo en constante redefinición a partir de las características de los vínculos que la clase dominante establece con las demás clases. La hegemonía se realiza en relación de alianza o de enfrentamiento de la clase dominante con las otras clases. Y cada vez, en cada momento histórico, en contextos económicos, políticos, culturales, institucionales, cambiantes y en evolución. La hegemonía de clases no es el resultado del engaño, o de un tipo específico de actividad discursiva confinada a un espacio superestructural. Es el resultado de la capacidad, mantenida por esa clase, de lograr una imbricación específica (acorde a sus intereses) de la multilateralidad de formas de actividad práctica socialmente existentes. (Acanda 2007, 144).

Pero Gramsci estaba consciente de la fragilidad de la hegemonía por eso su fin último era estudiarla a fondo para poder transformarla. La dinámica a la que está sujeta la hegemonía en la sociedad la garantizan las instituciones de la sociedad civil. Estas tienen la responsabilidad de que el consenso logre permanecer o convertirse en una forma de lucha contra estas formas de dominación. Los grupos sociales subordinados o clases subalternas estarán sometidas al sector que ejerce la hegemonía en el tiempo histórico imperante, pero siempre tendrán la posibilidad de impulsar intentos que reviertan estas situaciones a través de sus condiciones subjetivas que lleven a una unificación cultural, organización política y social. A estos intentos Gramsci los denominó: *Contrahegemonía*.

2. Construcción de hegemonía en Chimborazo

Los indígenas en Chimborazo desde la llegada de los españoles en el siglo XV, han tenido que atravesar distintos tipos de dominación. El proceso de conquista y colonización más que hegemonía fue un período de despojo y violencia epistémica. Desde la conquista española, pasando por la emancipación en 1830, la constitución de la República y las posteriores dictaduras y gobiernos militares hasta el retorno a la democracia. Durante todos estos procesos históricos el indígena ha sido un actor casi invisible sino solo por el pago de impuestos que permitían el desarrollo del Estado.

La hegemonía dice Gramsci se constituye cuando se llega a un consenso entre sectores dominantes aliados. El proceso de hegemonía en la provincia de Chimborazo desde la época

republicana consistió en un acuerdo implícito entre Gobierno, Iglesia y Hacienda. Estos tres poderes mantenían el sistema imperante en la serranía ecuatoriana. Los indígenas estaban fuertemente abusados por estos tres sectores. El clero de aquel tiempo era un tirano más que se aprovechaba del sector indígena.

Nosotros teníamos que pagar un impuesto a los curas que se llamaban “las primicias”. Este consistía en que debíamos entregar la primera cosecha de nuestros terrenos que habíamos sembrado, todo lo mejor era para los curas. Ellos sentados esperaban para que les entregáramos todo. ¹

La iglesia fue un aliado importante en Chimborazo para mantener la hegemonía sobre el indígena. Como lo explicamos en los capítulos anteriores era la Diócesis quien entregaba las grandes haciendas propiedad del clero en arriendo a terratenientes, para que las administraran y dentro de éstas abusaran y torturaran a los indígenas. Era la iglesia una de las instituciones de la sociedad civil a las que se refiere Gramsci que mantenían la hegemonía en la provincia hasta la mitad del siglo XX.

Las otras instituciones de la sociedad civil en Chimborazo tampoco existían para los indígenas. Un sistema educativo casi nulo, el 90% de analfabetos indígenas en los años 60. Y como ya lo señaló Guerrero el indio en el discurso público y político era invisibilizado y ejercido por otro en nombre del indio. Los medios de comunicación en Chimborazo estaban en manos de las élites, el indígena casi nunca aparecía generando información y menos opinión pública.

Este sistema de dominación social y étnica estuvo fuertemente afianzado hasta la llegada de instituciones de sociedad civil alternas que empezaron a ocuparse del indígena. Como ya se mencionó la llegada incluso de organizaciones de carácter internacional que alineados a un plan de corte desarrollista intervinieron en la provincia con proyectos de desarrollo rural y destaparon un sinnúmero de problemas del indígena en la provincia. Las instituciones de la sociedad civil: Iglesia, Sistema educativo, medios de comunicación desde los años 60

¹ Aurora Chinlli (dirigente indígena de Educación Bilingüe y Presidenta del Cabildo de Flores), en conversación con la autora, Riobamba, 23 de junio de 2016. Para posteriores referencias a esta dirigente se la nombrará por su apellido.

plantearon en Riobamba y en la provincia una alternativa y bloque para afrontar la hegemonía dominante.

3. Grupos subalternos y prácticas contrahegemónicas

La hegemonía que ejercen las clases dominantes mediante los aparatos de coerción de la sociedad política, hace que las clases subalternas otorguen un consentimiento pasivo a sus condiciones sociales. Gramsci utilizó los términos clases *subalternas* o grupos subalternos para identificar a la capa social que se encuentra subordinada ante las instituciones de la sociedad civil.

Gramsci describe a las clases subalternas como imposibilitadas de revertir su situación sino logran tomarse el Estado y conformar a través de sus luchas una nueva hegemonía. Explica que las clases subalternas no han logrado una integración que permita tal situación. De esta manera expresa que la historia de los grupos subalternos es:

Necesariamente disgregada y episódica. No hay duda de que en la actividad histórica de estos grupos hay una tendencia a la unificación, aunque sea a niveles provisionales; pero esa tendencia se rompe constantemente por la iniciativa de los grupos dirigentes y, por tanto, sólo es posible mostrar su existencia cuando se ha consumado ya el ciclo histórico, y siempre que esa conclusión haya sido un éxito. Los grupos subalternos sufren siempre la iniciativa de los grupos dominantes, incluso cuando se rebelan y se levantan. En realidad, incluso cuando parecen victoriosos, los grupos subalternos se encuentran en una situación de alarma defensiva. (Gramsci 2000, 178-179).

En estos pasajes se describe de forma clara que para Gramsci, las clases subalternas seguirán siéndolo incluso cuando hayan logrado asumir su estado de sumisión e iniciar un intento de insurgencia. Esto lleva a pararnos en un terreno subjetivo que implica observar más a fondo cuáles son las instituciones de dominación ideológica y subjetiva que ejercen sobre las clases subalternas el poder de mantenerlas dominadas. Luciano Gruppi apunta que las clases dominantes utilizan canales para moldear una hegemonía permanente en la conciencia de los subalternos (Gruppi 1978, 92).

Educación, medios de comunicación e iglesia son parte de las instituciones de la sociedad civil que actúan juntas pero de forma tácita para evitar que los subalternos logren lo que Gramsci denomina la toma del Estado. Las acciones contrahegemónicas entonces deben

incluir la toma de estas instituciones de la sociedad civil y revertirlas hacia la nueva clase hegemónica su manejo.

Uno de estos canales es la escuela. Sobre ella Gramsci concentra su atención. Caracteriza en la división escuela profesional y gimnasio-liceo, la típica fractura de clase de la escuela italiana: la escuela profesional para los que irán a trabajar en actividades subalternas y el gimnasio-liceo para los cuadros dirigentes de la sociedad (...) Otra vía intermediaria es la religión, la Iglesia. Esto explica, por ejemplo, la atención de Gramsci hacia el catecismo, considerado como un libro fundamental, elaborado con extrema sabiduría pedagógica, para imprimir precozmente a grandes masas una determinada concepción del mundo. (Gruppi 1978, 93).

Los intentos que las clases subalternas impulsan para lograr esta reversión de hegemonía solo son posibles cuando a través de un estado de *catarsis*² permite llegar a lo que Gramsci denomina *filosofía de la praxis*.³ Es decir “el paso de lo objetivo a lo subjetivo y de la necesidad a la libertad. La estructura, de fuerza exterior que subyuga al hombre, lo hace pasivo, se transforma en medio de libertad en instrumento para crear una nueva forma ético-política” (Gramsci 2000, 142).

Para Gramsci el momento de construcción hegemónico es decisivo, es en estas circunstancias en donde las prácticas contrahegemónicas cobran sentido: en el plano político y cultural. Se está conformando el contra poder popular que dé paso a nuevas concepciones de las clases subalternas. La integración entre política y filosofía, entre teoría y práctica. Conformar además un *bloque histórico*⁴ que permita sobrepasar solo acciones y voluntades conjuntas, sino además subvertir los sentidos de la experiencia de subordinación hacia la transformación política.

² Momento decisivo en la construcción de la subjetividad, el paso de una situación de subordinación a una actividad transformadora por parte de las clases subalternas. (Campione 2005, 58).

³ El italiano no considera a la filosofía de la praxis como un “sistema” de pensamiento, sino como una “concepción del mundo” cuya difusión en las grandes masas tendrá un efecto de verdadero cambio civilizatorio, en un proceso comparable a la reforma protestante, que supere el elitismo liberal, incapaz de construir una “filosofía” con penetración de masas. (Campione 2005, 34).

⁴ Estructura y superestructura componen un “bloque histórico”, una suerte de unidad entre la naturaleza y el espíritu, unidad de los contrarios y los distintos. (Gramsci 2000, 248).

En este sentido, el concepto de subalterno se coloca entre el ser social y la conciencia social, aludiendo a una *experiencia desde la subordinación*, una combinación de espontaneidad y conciencia que se manifiesta tendencial y progresivamente, usando la fórmula de Thompson, como “disposición a actuar como clase”. Al mismo tiempo, las combinaciones desiguales entre espontaneidad y conciencia tienden a modificarse a favor de la segunda en la medida en que se avanza de la subalternidad a la autonomía. (Modonesi 2012, 6).

La autonomía de las clases subalternas es también una forma de convergencia con otros grupos sociales aliados. “Esa adhesión se alcanza en la medida en que desarrollan una “contrahegemonía” que cuestiona la visión del mundo, los modos de vivir y de pensar que las clases dominantes han logrado expandir entre vastos sectores sociales” (Campione 2005, 43). Las prácticas contrahegemónicas que impulsan las clases subalternas deben manifestarse por los mismos canales que nos hablaba Gruppi.

Si la hegemonía utiliza estrategias de dominación permanentes y pasivas, las clases subalternas deberían también allanar esos canales, pero además lograr una reforma más profunda. Gramsci la denomina *reforma intelectual y moral*.⁵ De esta manera las prácticas contrahegemónicas se convierten en constructoras de nuevos sentidos que dan paso a las acciones colectivas. Las clases subalternas reconocen su situación de dominación por las clases dirigentes, y estas últimas a su vez, niegan toda forma de construcción de identidad subalterna diferente. Pero como analizamos en el segundo capítulo a través del espíritu de escisión o distinción es posible identificar al adversario, diferenciarse de él y lograr una identificación propia.

Las prácticas contrahegemónicas entonces dan paso a formas diversas de expresión de las clases subalternas que luchan contra las formas impuestas desde la hegemonía. Una construcción de comunicación subalterna se manifiesta en el lenguaje y en la toma de acciones que inspiran una contrahegemonía emancipadoras del sistema imperante.

4. Contrahegemonía desde la comunicación

En este apartado se desarrolla con mayor profundidad la articulación entre comunicación

⁵ La tarea de la “reforma intelectual y moral” significaba afianzar el papel de impulsora de la iniciativa popular de la filosofía de la praxis, sacarla del caparazón doctrinario para encarnarla en el pensamiento y acción de las masas. (Campione 2005, 69).

contrahegemónica y comunicación popular. Se desarrolla a partir de este momento porque la propuesta es que este es un capítulo de llegada en el que se plantea la relación de ambas como resultado de los anteriores episodios estudiados.

Varias nociones gramscianas, así como autores de la teoría de la acción colectiva, movimientos sociales y de la comunicación popular y comunitaria, nos serán de mucha utilidad para sustentar teóricamente la construcción de comunicación contrahegemónica. Si bien en los anteriores capítulos nos remitimos a caracterizar e identificar a ERPE como un espacio de vinculación entre actores, un espacio detonador de acciones y un espacio de construcción de discursos. Es imprescindible llegar a este capítulo para determinar cómo todos estos procesos concluyeron en un evento que acumuló todas las experiencias y repertorios anteriores para crear nuevos sentidos y acción colectiva, es decir generar contrahegemonía.

Queremos proponer un proceso contrahegemónico no solo como proceso político, que es hacia donde se han enfocado la mayoría de estudios, sino como proceso comunicacional que se inserta en el sistema cultural al que apunta Gramsci para disputar la hegemonía vigente. “La comunicación es uno de los espacios centrales de disputa cultural y de sentidos frente a un sistema que tiene monopolios y oligopolios mediáticos y ha consolidado el pensamiento hegemónico capitalista” (López 2011). La propuesta que planteamos es determinar un modelo de comunicación contrahegemónico, en el que se tome en cuenta a los grupos subalternos desde la producción de un lenguaje para la contienda que dé lugar a nuevos sentidos a través de canales de comunicación populares y comunitarios.

A Gramsci le interesa la organización paradigmática, la organización del sentido. Pero es consciente que el sentido no depende de la articulación de las palabras solamente. Que ellas se refieren siempre en un contexto histórico político, a un orden en las relaciones sociales. Es en función de esas relaciones que se organiza y reorganiza el sentido (Paoli 1989).

No solo plantear un ejercicio diferente de producción de información o de acceso a medios alternativos frente a los medios dominantes. El proceso de comunicación contrahegemónica debe estar presente tanto en los medios populares como en el sentido de lucha y contienda social que mantienen los movimientos sociales. Y romper de esta manera, con los esquemas conductistas de los medios hegemónicos.

No se trata, según nuestra perspectiva, de competir con los medios establecidos como parte de un sistema de dominación hegemónico, reproduciendo sus nociones sobre qué es comunicar, ni sus lenguajes y técnicas, sino aportar otra visión de la comunicación que tenga en cuenta realmente a los sectores populares y no solo las ideas y propósitos de los medios y los intereses que están detrás de estos. Damos cuenta críticamente de cómo —inclusive desde los proyectos y movimientos emancipadores— se tiende en la generalidad de los casos a reproducir el modelo comunicativo hegemónico y con ello nuevas formas de enajenación y dominación (Vidal 2009).

Entonces, podemos decir, que no se construye comunicación contrahegemónica solamente por difundir contenidos diferentes, sino también, por los procesos que impulsa, y por los sentidos que le inyecta al momento de comunicar. El proceso de comunicación contrahegemónica debe pasar de la cotidianidad del *mundo de la vida*, que plantea Habermas, al que estamos acostumbrados, por la pre existencia de un *sentido común* habitual, del que nos habla Gramsci, a detonar procesos de construcción de significados colectivos, dotados de buen sentido, concientizando, acumulando todas las demandas y formas de expresión de la gente para poder difundirlas con un modelo diferente.

La comunicación contrahegemónica no debe quedarse solo en el proceso de comunicación popular y aislarse al espacio en el que el sector dominante le ha relegado, debe pasar de ser alternativo o llamado “tercer sector” para disputar el espacio de los dominantes. No quedarse en el proceso de creación de agendas de información diferentes, o en el solo intento de poseer medios, sino ir más allá y saltar a configurar un sector propio. Nathalia Vinelli (2014, 64) menciona que no “no hay pureza en lo alternativo, dejando de lado las lecturas esencialistas o románticas que ven resistencia a toda práctica popular por el solo hecho de venir desde abajo” (Vinelli 2014, 64).

Es decir no todo medio comunitario o proceso de comunicación popular es contrahegemónico. Cabe tomar en cuenta que de todas maneras nos encontramos en el sistema hegemónico, que es el capitalista y que las prácticas sino son tomadas desde la radicalidad de crear nuevos sentidos, irán impregnándose de los mismos modelos y formas de hacer del sistema dominante.

Es importante la contrainformación⁶ planteada por Vinelli como un proceso de creación de contenidos diferentes y como ejercicio periodístico, pero también es necesario que se cree un nuevo modelo de comunicación que genere un cambio cultural, en donde ingresen todos los procesos y medios de comunicación populares. Un modelo de comunicación que de origen a procesos de concientización, participación y vinculación de nuevos actores sociales y colectivos con la capacidad de producir nuevos lenguajes y discursos.

El estudio del lenguaje está presente en la obra de Gramsci. Le preocupaba cómo las clases hegemónicas logran mantener el dominio bajo la imposición de una lengua nacional por sobre los dialectos populares (Balsa 2011, 71). Gramsci menciona en sus Cuadernos de la Cárcel, algunos apuntes sobre el lenguaje. Dice que “todos los hombres son filósofos, porque participan aún inconscientemente, de una determinada concepción del mundo” y porque cada “lenguaje es una filosofía” (Gramsci 2000, 204). Dice además que el “lenguaje significa también cultura y filosofía (aunque sea en grado de sentido común)” (Gramsci 2000, 10). Y señala “todo hombre que puede hablar tiene su propio lenguaje individual, es decir, su propia forma de pensar y de sentir” (Gramsci 2000, 44).

Son todas estas formas de lenguaje de las que habla Gramsci, las que encontramos en los procesos de construcción de un *lenguaje de contienda* (Tarrow 2013), porque este da cuenta de las formas de pensar y filosofías propia de los actores sociales y el cómo este lenguaje es expresado a través de palabras o discursos en un contexto determinado por varios factores, que apelan a las clases dominantes para que sus demandas sean escuchadas.

Gramsci señala que los grupos dominantes y los grupos subalternos están en constante disputa y lucha. No asume a los grupos subalternos como pasivos, pero entiende que su accionar es producto de repertorios previos y no siempre autónomos. La hegemonía trabaja siempre buscando las formas para ejercer el dominio, Roseberry plantea que las maneras en que las “palabras, imágenes, símbolos, formas, organizaciones, instituciones y movimientos” utilizados por los grupos subalternos para “hablar sobre, comprender, confrontar, acomodarse a, o resistir su dominación”, están configuradas por los procesos de dominación y los

⁶ “Entendemos por contrainformación no solo el proceso de dar vuelta la información hegemónica sino también, y sobre todo, a las maneras en que los medios populares forman sus propias agendas y construyen otra subjetividad” (Vinelli 2014, 66).

esquemas interpretativos previos (Roseberry 1994, 7).

Tarrow (2013) señala, que las palabras casi nunca vienen del lugar en donde se las usa, los lenguajes cambian, se acomodan y mutan hacia el contexto en el que se encuentra su emisor y con la finalidad que tenga al expresarlas. Además también puede sustraer términos de las mismas clases dominantes pero cambiarles el sentido y subvertir las instancias de poder por los mismos canales y configurar otro modelo de comunicación.

Será realmente contrahegemónica la comunicación que reivindique el valor de las historias y las culturas diversas pero interconectadas que cohabitan en este espacio y tiempo que nos acoge, que estimule el pensar, que forme la capacidad crítica para el discernimiento. No depende entonces sólo de discursos, ni de medios, es sobre todo de ética, de comprensión real del horizonte emancipador que preconizamos que no se puede reducir a quién ostenta el poder, sino sobre todo a cómo se socializa éste. (Vidal, 2009: 24).

5. ERPE como Modelo de Comunicación Contrahegemónica

Los procesos por los que atravesó ERPE a lo largo de su historia han constituido modelos de aprendizaje, gestión, accionar y lucha. Las etapas alfabetización, teleducación y comunicación popular masiva en el transcurso de 28 años (previos al levantamiento de 1990) configuraron prácticas internas y externas que marcaron la hoja de ruta del espacio comunicacional popular en el país y latinoamérica. Creada en 1962, fue la primera radio popular en el Ecuador, que alfabetizó a miles de indígenas. Impulsó la creación de la Asociación Latinoamericana de Educación Radiofónica (ALER) en 1972, con la unión inicial de 18 radios católicas.

Fundadora de la Coordinadora de Radio Popular Educativa del Ecuador (CORAPE) en enero de 1990. Y miembro de la Asociación Mundial de Radios Comunitarias (AMARC) creada en 1983.

Todas estas etapas han sido resultado de muchas reflexiones y prácticas entorno al trabajo comunicativo, educativo y participativo de las radios populares y comunitarias. El período histórico que hemos investigado en ERPE corresponden a una época llena de cambios y convulsiones socio políticas en el Ecuador y en Latinoamérica. Este contexto unido a la situación del indígena en Chimborazo fueron la condición de emergencia en la que surgió ERPE. Cada paso que la radio daba hacia la consecución de la integración del indígena al espacio público de la provincia y el país, -sin a veces asimilar lo que estaban construyendo-,

constituyó una ruptura de la comunicación tradicional y vertical en el sistema comunicacional del Ecuador. Tomando en cuenta los errores y procesos internos que toda institución tiene y que en ERPE dieron paso a la conformación de una comunicación liberadora. Gramsci dice que las transformaciones sociales se logran disputando la hegemonía y que el lenguaje/discurso es el terreno en donde plantear estas disputas.

Los 28 años de vida de ERPE, previo al levantamiento, han sido también el reflejo de los procesos del movimiento indígena. Las etapas identificadas en el trabajo interno, también han sido periodos de cambios en la construcción organizativa de los indígenas. Este acompañamiento y caminar conjunto alinearon un modelo de comunicación diferente. Un modelo de comunicación popular y comunitaria que tomó en cuenta las voces, ideas y producción de sentidos del indígena para constituir un nuevo espacio público con la participación de un actor social antes invisibilizado. Desde la concepción teórica de este trabajo de investigación nos atrevemos a decir que ERPE planteó un *modelo de comunicación contrahegemónico*, que tal como lo argumentamos teóricamente en el apartado anterior, debe ir más allá de una forma alterna de producción de contenidos, debe llegar a una verdadera producción de *sentidos*.

Un modelo trata de explicar un fenómeno social entorno a un esquema interpretativo. Para ello es necesario contar con un sustento teórico que logre definir varios de los elementos de este modelo. Luis Ramiro Beltrán señala que “las definiciones son el producto de las reflexiones sobre la experiencia y, a su turno, al menos hasta cierto punto, orientan la práctica” menciona que “la conceptualización tradicional de la comunicación y su paradigma clásico fueron el resultado de la experiencia en comunicación en los Estados Unidos de América y en Europa Occidental” (Beltrán 2000, 6). Este modelo que pretendemos establecer, ha sido resultado de la experiencia comunicacional colectiva lograda en 28 años por el trabajo de ERPE, fundada desde el impulso de la teología de la liberación, corriente eclesial surgida en Latinoamérica. De allí la importancia de proponer un modelo que dispute con los occidentales.

Para objeto de este trabajo, trataremos de proponer las bases para la formulación de un modelo de comunicación contrahegemónico, pertinente a las acciones colectivas del movimiento indígena de Chimborazo junto a ERPE. El modelo propuesto parte desde la teoría

de la hegemonía y la propuesta de contrahegemonía planteada por Gramsci, como teoría general de estudio. Dentro de la teoría de comunicación, proponemos tomar la teoría crítica de Habermas: *teoría de la acción comunicativa*. Surge de la corriente macro-sociológica que observa la “tendencia a considerar la comunicación como una acción simbólica y creadora de sociedad (comunicación como producción coordinada de sentido)” (Habermas 1987, 83). Nos enfocaremos en la perspectiva de la acción comunicativa de Habermas porque para él, “la dinámica de entendimiento intersubjetivo que funda tanto la naturaleza de la sociedad como la condición de posibilidad del conocimiento, se explicita desde el uso del lenguaje” (Habermas 1987). Es decir, el lenguaje como productor de sentido, de otra concepción del mundo.

Lo planteamos desde el estudio de categorías gramscianas para tratar de integrar un modelo de liberación contrahegemónico mediante la intervención pública y de protesta colectiva como lo hizo ERPE en junio de 1990. Vamos a detallar varios de los elementos que configuran el modelo de comunicación contrahegemónica de acuerdo a un compendio teórico y al proceso que se vivió en el levantamiento.

Contexto: El modelo de comunicación contrahegemónico, siempre será un proceso colectivo que refleje las acciones de reivindicación y procesos de lucha de un movimiento social. Se desarrolla inmerso en el sistema hegemónico dominante, que es el capitalista. Está en constante disputa frente a un escenario mediático monopólico y oligopólico saturado de medios de comunicación privados.

No se trata, según nuestra perspectiva, de competir con los medios establecidos como parte de un sistema de dominación hegemónico, reproduciendo sus nociones sobre qué es comunicar, ni sus lenguajes y técnicas, sino aportar otra visión de la comunicación que tenga en cuenta realmente a los sectores populares y no solo las ideas y propósitos de los medios y los intereses que están detrás de estos. Damos cuenta críticamente de cómo —inclusive desde los proyectos y movimientos emancipadores— se tiende en la generalidad de los casos a reproducir el modelo comunicativo hegemónico y con ello nuevas formas de enajenación y dominación. (Vidal 2009).

La comunicación contrahegemónica enfrenta la pasividad y la desafección de la población hacia la política y procesos de reivindicación social. Una población dotada del sentido común

conservador y cotidiano del mundo de la vida. Posee una filosofía espontánea de las masas o de los “simples”, está lleno de dogmas y mitos recurrentes. Gramsci diferencia a los simples de los intelectuales. Los simples son aquellos que mantienen una posición intelectualmente subalterna y de estratos inferiores intelectuales. Los simples están sumergidos en su filosofía primitiva de sentido común. Intelectuales dice, son todos aquellos que tienen un pensamiento y filosofía propia. (Acanda 2007, 144). Es una población que permanece estática frente a los cambios y no desea involucrarse en procesos diferentes, porque está acostumbrada al ritmo de vida que le permite desarrollarse sin mayores complicaciones. Este es el sistema dominante.

Cada estrato social posee su ‘sentido común’ que en el fondo es la concepción de la vida y la moral más difundida. Cada corriente filosófica deja una sedimentación de ‘sentido común’: es éste el documento de su realidad histórica. El sentido común no es algo rígido e inmóvil, sino que se transforma continuamente, enriqueciéndose con nociones científicas y opiniones filosóficas introducidas en las costumbres. El ‘sentido común’ es el folklore de la ‘filosofía’ y constituye el punto medio entre el ‘folklore’ auténtico... y la filosofía, la ciencia, la economía de los científicos (Gramsci 2000, 140).

El contexto en el que se desarrolla el modelo de comunicación contrahegemónico aunque pareciere adverso, tiene sus rupturas y el movimiento social puede aprovechar las oportunidades de apertura que el sistema provee y que el movimiento social crea. Las oportunidades dice Tarrow se dan cuando los movimientos sociales crean las condiciones y demuestran sus fuerzas para enfrentarse a las clases dominantes (Tarrow 1998). Las oportunidades pueden aparecer por varios factores cuando estas aparecen es el momento de los movimientos sociales de crear nuevas situaciones y palabras. “Cuando las personas están lanzándose juntas en nuevas combinaciones contra objetivos nuevos o diferentes bajo nuevas configuración de oportunidades y amenazas, ambos producen nuevas formas de acción y nuevas palabras para describirlo” (Tarrow 2013, 14).

El contexto al que se enfrentó el movimiento indígena en 1990 fue bastante adverso, un gobierno que al igual que los anteriores, no tomaba en cuenta sus demandas y exigencias. Una población que no tenía en cuenta al indígena como parte de la configuración de su país. Las autoridades locales de las provincias de la Sierra tenían sus intereses propios y eran junto a grupos económicos de sus provincias. Estos grupos económicos en su mayoría eran parte de

un sistema hacendatario que perdía su predominio por las acción de leyes y pérdida de sus tierras que estaban siendo entregadas a los indígenas. Para ellos los indígenas eran un gran obstáculo para mantener su influencia y supremacía en posesiones e influencia. Sin embargo la fortaleza del proceso organizativo del movimiento indígena, resultado de años de reflexiones, encuentros, y definiciones conjuntas hicieron que decidieran lanzarse a ejecutar un repertorio de contienda nacional, al que no midieron consecuencias. Es en estos momentos en que los “simples” advierten de un nuevo actor social en el país.

En Chimborazo la configuración social y mediática era mayoritariamente privada. ERPE era una radio, que después de 1987 volcó su acción comunicacional hacia los indígenas. Para la población de Riobamba, “radiofónicas era una radio creada por Monseñor Proaño que les alzó a los indios, porque antes no eran así, no eran tan resabiados” (Isabel García). Su trabajo era a contra corriente, y en 1990 su labor era informar todo cuanto sucedía en el levantamiento y cierre de carreteras en la provincia. En un inicio fue complicado trabajar en este contexto, pero al pasar de los días encontró también sus aliados y oportunidades para posicionarse como el canal de los indígenas.

Emisor: El emisor de este modelo definitivamente será un grupo subalterno, un movimiento, organización, colectivo, institución, un actor dotado de conciencia propia y experiencias previas que le permitan expresar todos los mensajes, pensamientos, sentimientos, discursos, un actor que ponga en práctica su “agencia”. Gamson menciona a la agencia como una de las tres dimensiones que configuran la conciencia política estudiada a través de los marcos para la acción colectiva y se refiere al entendimiento con el que los actores son capaces de modificar las situaciones sociales a través de la acción colectiva (Gamson 1992a).

El emisor contrahegemónico debe ser un intelectual orgánico, dirigente y guía cultural con la capacidad de formar intelectual colectivo. “Propugna a estos fines un nuevo tipo de intelectual, distinto al de los tradicionales, más ligado a funciones efectivas de dirección, incluso en la esfera económica” (Campiono 2005, 44). El emisor debe hacer uso de su buen sentido, cuestionador, anticonformista y potencialmente transformador.

Al hablar de “buen sentido” se refiere a la presencia, en el sentido común, de elementos de humanización y racionalidad, de elementos de un pensamiento crítico y verdaderamente

contrahegemónico. El buen sentido ejerce una función crítica con respecto a las cristalizaciones y dogmatizaciones presentes en el sentido común. La tarea no es la de aceptar la cosmovisión popular y las normas prácticas de conducta de las masas, sino la de construir un nuevo sentido común, pues el ya existente en la sociedad capitalista es incapaz de crear libremente una conciencia individual y colectiva coherente, crítica y orgánica (Acanda 2007, 230).

El emisor en el levantamiento de 1990 fue el MICH en la provincia, y a nivel nacional representado por la CONAIE. Los indígenas son un grupo subalterno dominado por años por el sistema hacendatario y abusado por grupos de poder económico en las provincias de la sierra. El movimiento indígena llegó a este momento con conciencia y lenguaje propio. Cambió el sentido común que tenían impregnados de años de dominación, por el buen sentido catártico que hizo posible lograr ese momento decisivo en la construcción de la subjetividad. La catarsis dice Gramsci:

es el paso de una situación de subordinación a una de actividad transformadora por parte de las clases subalternas. La clase que pasa del plano económico-corporativo al ético-político comienza a disputar poder, a romper su subordinación y cobrar iniciativa histórica: Se puede emplear el término de “catarsis” para indicar el paso del momento meramente económico (o egoísta-pasional) al momento ético-político, esto es, la elaboración superior de la estructura en superestructura en la conciencia de los hombres. Esto significa también el paso de lo “objetivo a lo subjetivo” y de la necesidad a la libertad. (Campione 2005, 58).

Fuente:

“Fuente o repertorio es el conjunto de signos disponibles para constituir el mensaje y el tipo de relación que existe entre ellos. Se distingue del código en que es previa a la constitución del mensaje, mientras que el código es posterior (el código "transcribe" el mensaje para poder transmitirlo de forma más eficaz y adaptada al canal)” (Aguado 2004, 28).

La fuente en el modelo de comunicación contrahegemónico se constituye del cúmulo de conocimientos y experiencias previas que tiene el movimiento social. Es el depósito cognitivo del proceso de alineación de marcos que los actores han interpretado mediante encuentros, actos organizadores y la micromovilización. Todos los momentos vividos en el pasado y que

hicieron posible después de un proceso de concientización, organizar la experiencia y orientar la acción. La fuente en este modelo son los marcos de interpretación en común, que definen por lo que se lucha y que impulsan al emisor a tomar acciones y emitir un mensaje de reivindicación. Los marcos de injusticia determinados por todos los procesos previos llevados a cabo por los actores en los ciclos de discordia y repertorios es desde donde los actores seleccionaran sus contenidos para construir los mensajes de contienda.

El conjunto de conocimientos y signos que los indígenas tomaron para construir sus mensajes en junio de 1990, fueron desde el marco de interpretaciones que definieron mientras construían su proceso de organización. Las injusticias vividas por años de despojo de su cultura, idioma, dignidad, los largos periodos de abusos y violencia sufridos, sirvieron para formular los mensajes de contienda desarrollados durante los días de levantamiento. Además de sus conocimientos sobre su propia situación, también una fuente importante de la que se valieron para precisar sus mensajes, fue todo el aprendizaje apostólico y evangelizador que recibieron de los sacerdotes que los acompañaron, a la par que construían su organización, también iba en conjunto su formación pastoral dentro de la iglesia. La fuente de signos con la que el movimiento indígena de Chimborazo formuló sus mensajes también vino de todos los conocimientos católicos, del discurso de la teología de la liberación.

Código: “es el sistema de transcripción que permite enviar el mensaje” (Aguado 2004, 29). Es el tipo de lenguaje con el que se transmite el mensaje. En un proceso de comunicación contrahegemónica el lenguaje será de contienda, un conjunto de nociones y conceptos formados desde el impulso de reivindicación y de disputa de hegemonía. El lenguaje de contienda está constituida de palabras que “pueden movilizar, unir, dividir e incluso conquistar, palabras que se vuelven herramientas, a menudo armas” (Tarrow 2013, 12). Estas palabras pueden ser ambigüas y polisémicas, esto ayuda para que puedan adaptarse a diferentes contextos y circunstancias con el mismo poder de convencimiento y denuncia. A esto Tarrow lo llama resonancia simbólica y modularidad estratégica. El idioma utilizado también es código, en este modelo, el idioma es un elemento de mucha importancia. Es la idea de prevalecer el idioma propio en un sistema que quiere ocultarlo, el idioma por el que se expresan los mensajes contener de igual manera un lenguaje de contienda. El idioma es el sostén donde se almacena el lenguaje de contienda. El lenguaje de contienda que utilizan los actores lo pueden expresar en tantos idiomas como tipos de emisores sean.

Los efectos de la toma de palabra colectiva van mucho más allá de sus resultados inmediatos para convertirse en parte de la cultura de la contienda; y la exitosa invención y difusión de un plazo depende en gran medida del contexto político y las respuestas de los antagonistas, la prensa y las autoridades. (Tarrow 2013, 21).

Una de las armas del movimiento indígena en junio de 1990 fue el lenguaje que utilizaron. El discurso construido para este repertorio vino de un lenguaje de contienda combinado entre las consignas de reivindicación étnica y de clase popular. También tenían influencia de la iglesia católica que los acompañaba. Un elemento de modularidad estratégica utilizado por los indígenas fue el idioma Kichua. Hablaban en kichua como en clave para no ser entendidos por los policías mestizos que querían amedrentarles. Una de sus consignas principales fue dicha en idioma propio y tuvo un poder de resonancia simbólica que reafirmó una cultura propia y su lucha por la diferencia pero por la inclusión.

Mensaje: Es el conjunto de signos utilizados por el emisor para construir un contenido que debe ser emitido al destinatario. El mensaje se formula a partir de los conocimientos previos adquiridos de la fuente y se transmite mediante la codificación del lenguaje de contienda y un idioma. Será el discurso en concreto que los grupos subalternos quieran dar a conocer y emitirlo a la luz de la opinión pública, un mensaje dotado de otro sentido que confronte al sistema hegemónico vigente, que construya una conciencia social para la nueva dirección cultural que se quiere implementar.

El mensaje del movimiento indígena se reflejó mediante los discursos asumidos por los dirigentes. Las palabras utilizadas en estos días de repertorio estaban cargadas de un buen sentido, expresadas en un momento de catarsis y a pesar del contexto adverso al que se enfrentaron, hicieron resonar sus palabras, muchas de ellas que ya habían sido utilizadas en protestas previas y otras que fueron creadas al calor de la contienda las fueron modulando estratégicamente para llegar hacia sus cometidos. Estos mensajes fueron emitidos a dos destinatarios: a los indígenas que los acompañaban estaban movilizados y también a las autoridades y representantes de las provincias en las que se movilizaron. En Chimborazo estos mensajes fueron emitidos a través de un canal que fue ERPE.

Canal: El canal en un sistema de comunicación común es el medio por el cual es transmitido

el mensaje o el soporte por donde los mensajes son conducidos hacia el receptor. En el modelo de comunicación contrahegemónica es uno de los elementos claves que hace la diferencia frente a la hegemonía marcada de los medios de comunicación privados tradicionales. La comunicación contrahegemónica es un tipo de comunicación pública y colectiva que quiere cambiar de concepción la forma de mirar la comunicación de masas.

En un proceso de comunicación contrahegemónico los canales son aquellos que estén junto a los grupos subalternos y no los vean como simples audiencias, sino como actores sociales capaces de emitir sus propios mensajes. Los medios de comunicación hegemónicos frente a los populares y comunitarios tienen fuertes diferencias que han hecho que los segundos estén relegados a un minúsculo espacio dentro del sistema mediático. Sin embargo, estos canales “son herramientas de construcción de poder implica que una de sus tareas principales está al servicio de los movimientos sociales como difusores de las construcciones de sectores subalternos” (López 2011).

Como señalamos anteriormente, la comunicación popular debe ir más allá de la difusión de contenidos de sectores populares deben también convertirse en “comunidades humanas que intercambian y comparten experiencias, y establecen relaciones que pasan de la existencia individual aislada a la existencia social comunitaria” (Kaplún 2004). También serán canales los medios populares y comunitarios que permitan a los sectores subordinados sentirse identificados, porque lo que se dice a través de estos canales serán las realidades de los actores subalternos; “lo que se dice”, lo dirán ellos mismos.

Los canales del modelo de comunicación contrahegemónico serán el espacio en donde alinear marcos en común para la acción colectiva, serán el espacio donde se formará el nuevo “sujeto social” con identidad colectiva latinoamericana, “entendida como el compendio de prácticas, sueños y proyectos de los distintos actores sociales involucrados en las redes de comunicación radiofónica, educativa, popular y comunitaria en América Latina” (Peppino Barale 1998, 28).

Los medios de comunicación populares son constructores de sentido en un complejo proceso, en donde articulan pequeñas y lejanas experiencias para ir conformando una cosmovisión, donde la comunidad de la comunicación va generando un proceso de liberación. Esta nueva construcción de sentido es aportada por los análisis de la situación política elaborados por

movimientos sociales o individuos particulares y con el enriquecimiento de los debates colectivos, que se oponen al discurso único, que proponen valores nuevos y procuran ir generando una contrahegemonía. La relación de los medios, entonces, está atada fuertemente a la construcción y el trabajo de los movimientos sociales y, en este sentido, a la construcción de poder popular. (López 2011).

Hablar de un canal contrahegemónico, es también mencionar la forma en cómo este se sostiene, parte también de allí la forma en cómo liberarse del sistema dominante, porque generalmente se sabe que es la publicidad quien financia a los medios de comunicación y la publicidad viene a ser otra forma de injerencia sobre el pensamiento del medio. Los medios populares deberían entonces colocarse en la posición de construir una propia estructura económica e institucional que sostenga la producción de sentidos propios, pero sin alejarse o aislarse del objetivo, que es el sistema mediático al que se disputa. Este es un tema que tendría mucho debate aún, pero la liberación es en todos los sentidos.

ERPE logró en el levantamiento de junio de 1990, en los días previos y posteriores del momento de contienda pública, ser un canal determinante para la lucha del movimiento indígena. Se convirtió en el lugar de articulación de los actores sociales, al llegar la mayoría de dirigentes indígenas y nacionales junto con la gente de sus comunidades a copar las instalaciones de la radio. Desde allí planificaban sus acciones, hacían sus manifestaciones públicas, utilizaban la radio para emitir sus comunicados, para convocar a la gente de las comunidades a cerrar las carreteras, para escuchar cómo marchaban las actividades desde las comunidades y desde otras provincias.

En los días en los que duró el levantamiento fue un transmisor de la lucha indígena. Los reporteros populares visitaban las comunidades para informar a la ciudadanía y traer notas de la gente que estaba tomadas las carreteras, que tomaron rehenes a los militares y que ponían sobre la mesa los 16 puntos que exigían al gobierno. La expectativa que se generó en esos días fue resultado de la opinión pública que generó ERPE a través de sus transmisiones.

Un nuevo sentido de lucha indígena se emitía a través de sus micrófonos, nuevas voces, nuevas emociones colectivas que se insertaban en el mismo espacio público de los grandes medios. La población urbana de Riobamba y la provincia escuchaba la radio porque era la

única que tenía las últimas noticias sobre el levantamiento y la gente de las comunidades y otros cantones estuvieron pendientes para saber qué medidas tomar y seguir apoyando el levantamiento.

ERPE desde 1987 aprendió a sostenerse sola ya sin el auspicio financiero de la Diócesis, gracias al proyecto de cultivo de productos orgánicos y de la quinua como su proyecto emblema en el que participan cooperativas de pequeños productores de las comunidades, ERPE pudo sostener financieramente sus actividades a lo largo de los años. Con esta actividad, además de producir información que es producción social de sentido, empiezan también a producir productos, que es una producción material de sustento. Se liberan intelectual y materialmente. Es por ello que en 1990 pueden sin frenos apoyar al movimiento indígena y abrir sus puertas y micrófonos, recordando que no era un medio propiedad del MICH, sino un medio autónomo que tenía como prioridad la comunicación popular y ser un canal por el cual se transmitan los mensajes de demanda y exigencia de derechos de los sectores indígenas y subalternos.

Destinatario: “es el punto de convergencia del proceso de comunicación. Todo el proceso comunicativo se organiza en función del destino: canal, mensaje, código, contexto, etc. El destino es la instancia descodificadora, la que transforma nuevamente la transmisión codificada en mensaje” (Aguado 2004, 29).

El destinatario no es lo mismo que el receptor⁷, el destinatario en el modelo contrahegemónico tiene dos objetivos: las clases dominantes y la sociedad civil. Los mensajes contruidos y emitidos por los grupos subalternos prioritariamente con contenidos de interpelación y demanda se dirigen hacia quien puede hacer posible que estos requerimientos se cumplan, las clases dominantes con sus autoridades, grupos de poder, élites de poder. Los mensajes se dirigen hacia ellos porque son con quienes se disputa la hegemonía y son quienes mantienen la situación de dominación y subordinación de las clases subalternas.

Pero aquí aparece otro destinatario y es la sociedad civil con sus instituciones y con la ciudadanía en general, los simples e intelectuales relegados a su espacio de confort. Los

⁷ Revisar página 84.

mensajes que envían los movimientos sociales también van dirigidos a ellos, porque son los que pueden hacer posible con su impulso y buen sentido que un cambio de hegemonía se realice. La sociedad civil es cómplice de los procesos de progreso y retroceso de los países, es importante que los mensajes de contienda y reivindicación lleguen también a sus oídos porque de esta manera podrán en primer lugar concientizarse sobre las situaciones que pasan en su entorno pero a veces por no tener canales cercanos o por comodidad no se percatan.

Y en segundo lugar, los que llegaron a un proceso de alineamientos de marcos y de descubrir desde la conciencia los marcos de injusticia que se suscitan a diario con los grupos subalternos y sobre todo después de descubrir que ellos mismo son agentes activos, podrán empezar a militar y trabajar en un movimiento u organización social que necesita de todo el contingente humano y de conciencia para pugnar por las demandas sociales. De esta manera la respuesta de las dos dimensiones del destinatario, puede lograr que que el proceso de comunicación contrahegemónico cumpla su cometido.

En el episodio de 1990 los mensajes, discursos, pronunciamientos y pedidos de los indígenas los recibió el gobierno a través de sus instancias de poder como los ministros y el mismo Presidente, y lo recibieron también el mayor porcentaje de población ecuatoriana que estuvo atenta a las noticias y medios de comunicación. Fue la primera vez en el país que todos los medios y en su mayoría privados se volcaron a saber qué es lo que pasaba con un sector que durante mucho tiempo permaneció pasivo y que ahora había paralizado el normal funcionamiento del país. La ciudadanía estaba pendiente por saber qué ocurría en el país, muchos con malestar por no poder trasladarse a otras ciudades, y otros tomando conciencia de lo que pedían era justo y empezaron a solidarizarse con su causa.

Retroalimentación: o Feedback, se refiere a la respuesta o condición, que según la teoría comunicativa, cierra el proceso de comunicación. Se dice que al existir una respuesta es que se ha comprendido el mensaje por parte del destinatario, que el lenguaje, código y canal utilizados han cumplido sus funciones a cabalidad. La retroalimentación es la condición que permite que existe comunicación, porque de otra manera el mensaje sería lineal, solo de una vía. Sin existir respuesta no habría comunicación, sino solo información. En nuestro proceso contrahegemónico, recordando que tenemos dos destinatarios, tendremos también dos tipos de respuesta y además en dos sentidos: positiva o negativa.

La una está enfocada en la reacción que tengan las clases dominantes frente a las demandas de los grupos sociales, pueden establecer un canal de vuelta para negociar o simplemente pueden bloquear toda comunicación, no manifestarse y no dar paso a los requerimientos. La otra respuesta que debería venir desde la sociedad civil, sería por un lado ganar simpatizantes y militantes para los movimientos sociales si los mensajes que fueron emitidos por los grupos subalternos organizados logró concienciar sus mentes para unirse al trabajo en colectivo. O por el otro lado, que la población permanezca impávida frente a los conflictos de reivindicación social y siga con su vida sin darse una opción de cambiar de sentidos y objetivos de vida.

Los indígenas en el levantamiento tuvieron las dos respuestas, la del Gobierno Nacional dando paso por primera vez a sentarse en el Palacio Presidencial a negociar los 16 puntos de exigencia indígena. A debatir sobre las solicitudes con las instancias pertinentes y mandos medios del Estado. Pero tuvieron también una respuesta sorpresiva de la población, sobre todo de otros grupos sociales organizados, como federaciones de otros pueblos y nacionalidades, sindicatos de trabajadores, obreros, asociaciones de trabajadoras de las plazas y mercados, gremios de choferes, entre otros fueron solidarios con la lucha indígena y apoyaron mediante varias acciones en estos días de levantamiento. Y también tuvo una respuesta a largo plazo con los contactos y alianzas que se formaron con otros sectores para lograr medidas de presión más fuertes.

Ruido: Existen modelos que consideran al ruido como un elemento más del proceso de comunicación, el ruido sería la interferencia, interrupción o entorpecimiento del proceso normal de comunicación. Significaría un elemento obstructor por decirlo así entre el emisor y destinatario que no permitiría que el mensaje llegue a su meta y que cumpla su misión.

El ruido es todo factor externo a la comunicación que afecta negativamente a ésta. Es lo que solemos denominar "interferencias" y hace referencia a cualquier distorsión de la transmisión de la señal que afecte a la integridad del mensaje. El ruido es, pues, "el lado oscuro" de la información, lo que podríamos denominar como "anti-información" (Aguado 2004, 29).

El ruido en el modelo de comunicación contrahegemónica decimos que vendría a ser la

“ventriloquía”.⁸ Ese proceso que no permite que el mensaje que desean transmitir los grupos subalternos llegue de forma íntegra al destinatario. Las formas ventrílocuas que se pueden dar en el proceso de comunicación tienen que ver con la injerencia de terceros en el transcurso de la contienda, es decir querer influir en el discurso, en las intenciones, inclinar intereses personales dentro de la intencionalidad de la reivindicación social que se esté planteando. Es la llegada de un tercero, no orgánico al movimiento social, que quiere construir los discursos o mensajes aduciendo que los quiere plantear de mejor manera o hacerlos políticamente correctos. Quien quiere figurar como actor de las demandas sociales para ganar protagonismo público para sus intereses políticos. El ventrílocuo que causa ruido en el proceso de comunicación contrahegemónica es todo aquel que no demuestra tener compromiso con la causa militante del movimiento social, pero que manifiesta su intromisión en los procesos de organización y comunicación de las acciones colectivas de los movimientos sociales. En los días de levantamiento existieron actores que causaron ruido y fueron infiltrados que quisieron boicotear las acciones indígenas, pero que finalmente fueron descubiertos y se logró despejar el proceso comunicacional.

En los días en los que estábamos reunidos en la radio, haciendo las reuniones con los compañeros, nos dimos cuenta que había un infiltrado que escuchaba todo lo que decíamos, cómo nos organizábamos y cuál era nuestra próxima acción. Después nos enteramos que había sido un militar en servicio pasivo que informaba al gobierno y a los militares todo lo que íbamos a hacer, por eso cuando nos dimos cuenta le sacamos y armamos mejor las estrategias porque ya sabíamos que nos iban persiguiendo y ahora debíamos comunicarnos mejor entre los compañeros. (Chinlli 2016)

Brokerage/Mediador: En el sentido original del “corretaje o correduría” viene a ser un agente especial del mercado o de la bolsa que se permite tratar con las dos partes de un conflicto o un posible contrato para lograr acercar a ambas partes para llegar al acuerdo o la firma del contrato empresarial o privado. Tarrow (2013) en su obra sobre el lenguaje de contienda retoma este concepto inicial para explicar cómo lograr a través de este tercer actor en mecanismo de difusión del lenguaje de contienda. Retoma a dos autores para explicar mejor este concepto:

Por "brokerage" me refiero al proceso mediante el cual un tercero actúa para crear una

⁸ Revisar capítulo III. páginas 64-66, 77, 108-112.

conexión entre dos actores que permanecerán desconectados, excepto a través de la acción del agente (McAdam, Tarrow y Tilly 2005). (traducción de la autora)

De esta manera, decimos que el brokerage, sería un elemento del proceso de comunicación contrahegemónico por cuanto hay circunstancias en las que es necesario contar con un mediador que logre difundir y hacer llegar los mensajes de contienda de los grupos subalterno hacia el destinatario. Este mediador tiene que obligatoriamente comulgar con los compromisos, ideología y forma de pensar de la organización o movimiento social. Tiene que ser un tercero sí, pero simpatizante, quizás no militante a tiempo completo de esa causa social, pero una persona en la que el movimiento social tenga confianza para atribuirle la concesión de entregar o mediar en el proceso de comunicación con las clases hegemónicas.

El brokerage es el opuesto al ventrílocuo. Mientras el ventrílocuo quiere figurar por traducir mensajes que no son los originales y nada tienen que ver con la causa por la que se movilizan las organizaciones. El brokerage es quien consciente con el compromiso de las reivindicaciones de los movimientos sociales aporta su contingente para poder acercar y mediar en el conflicto suscitado para lograr que se cumplan las demandas de los subalternos y negociar un plan a seguir con los dominantes.

Se puede acudir a un mediador, siempre y cuando sea necesario y el movimiento social así lo considere. Tomando en cuenta que tanto el ventrílocuo como el brokerage no son elementos indispensables para que el modelo de comunicación contrahegemónica se desarrolle en el ámbito público.

En el levantamiento indígena de junio de 1990 existieron ambos actores ventrílocuo y brokerage que entorpecieron por un lado y apoyaron por el otro, en los días de conflicto. Fueron situaciones y personajes a los que se enfrentaron aún sin asimilar aún bien todo lo que estaba pasando, pero que configuraron el repertorio de contienda más grande y significativo que los indígenas hayan hecho en el país y una de las más importantes y simbólicas acciones colectivas de movimientos sociales indígenas en Latinoamérica (figura 12). En el siguiente apartado podremos conocer cronológicamente cómo se dio este proceso, que ha sido la base e inspiración para el modelo de comunicación contrahegemónica desarrollado en este capítulo.

Figura 12. Modelo de Comunicación Contrahegemónica



Fuente: Prezi. En base a propuesta de modelo de comunicación contrahegemónica

6. A modo de cierre

Nuestro idioma y palabras han sido nuestra mejor arma para la lucha

Arriba, en la torre colonial del templo de Santo Domingo de Guzmán, un fraile abría sus brazos en gesto de bienvenida. Abajo, en la plaza dominada por el monumento al Libertador Sucre, un millar de manifestantes con bocinas y banderas, carteles y machetes, respaldaba a 200 indios que acababan de ocupar la Iglesia. Era el lunes 28 de mayo de 1990. Así comenzó el levantamiento indígena (Espinosa en Almeida et al 1991, 16).

La 5ta Asamblea de la CONAIE, se reunió en Pujilí, en mayo de 1990. Después de horas de reflexiones sobre su situación y de las promesas que no habían sido cumplidas por el actual gobierno. La Asamblea decide convocar a toda la población indígena y campesinos que pertenecen a los organismos que conforman la CONAIE, al levantamiento y paralización de actividades que se realizaría entre los días 4 y 6 de junio. Exigían al gobierno una respuesta para los 16 puntos del “Mandato por la vida y los derechos de las nacionalidades indígenas

del Ecuador”⁹ (*mensaje*). Esta lista de peticiones la habían elaborado tomando en consideración las exigencias sociales, educativas, étnicas, con énfasis en la legalización de sus tierras.

El 10 de agosto de 1988 asume la Presidencia del Ecuador, el jurista Rodrigo Borja Cevallos, candidato del partido socialdemócrata Izquierda Democrática. Después de cuatro años de constantes amenazas y violencia sistemática contra los movimientos sociales y colectivos obreros sindicalistas por parte de León Febres Cordero. Borja asume la presidencia con muchos polos por atender y las demandas de los sectores sociales que habían estado represadas durante los cuatro años anteriores.

El compromiso de la Asamblea era que cada dirigente debía recorrer su comunidad en la provincia. Para convocar, socializar el levantamiento y coordinar las acciones para el cierre de carreteras y toma de los espacios. Un grupo debía viajar a Quito a la toma de la Iglesia de Santo Domingo y todos los demás en sus provincias debían organizarse para los tres días de paralización de actividades que tenía que ser a nivel nacional.

Nosotros los de la educación bilingüe trabajábamos en la mañana, pero desde las 6 de la tarde, toda la noche íbamos de casa en casa de comunidad en comunidad, dormíamos una hora y corríamos de nuevo al trabajo el otro día. Todas las noches sábados y domingos, incluso todos los compañeros con sus hijos chiquitos pero no importaba. Luego nos tocaba los talleres más fuertes, les hablábamos sobre la política organizativa, sobre la manera de hacer proyectos, propuestas y como tenemos que liberarnos para salir adelante. Conversábamos sobre cuál era la misión para nuestro pueblo, reflexionábamos sobre lo que queremos con la educación bilingüe. Con el padre Julio Gortaire nos reuníamos en el Hatun Ayllu de Guamote y en cada organización. Así nos fuimos organizando para el levantamiento (Chinlli 2016).

El MICH tenía una oficina pequeña en la Casa Indígena de Riobamba, que la estaba construyendo la Diócesis. Los dirigentes indígenas de los cabildos, organizaciones de primer y segundo grado que estaban aglutinados en el MICH, tenían reuniones permanentes los días

⁹ RICCHARISHUN Boletín No. 2. Levantamientos indígenas. ECUARUNARI, Quito s/f, en José Almeida, Hernán Carrasco, Luz María de la Torre y otros, Sismo étnico en el Ecuador: varias perspectivas (Quito: CEDIME-Ediciones Abya-Yala, 1993), 167-68

previos al levantamiento. Unos se reunían en la oficina del MICH y otros en una oficina de la Curia.

Nosotros estábamos reunidos en el Palacio episcopal, el sábado 2 de junio en la tarde y nos llega un telegrama que decía: “mañana inicia la minga”. Nos asustamos porque nosotros teníamos previsto iniciar el lunes 4. Entonces nos llegaba información de por dónde iban a estar los del ejército y la policía; nos lanzamos el domingo a la madrugada a organizar y cerrar todo. El lunes amaneció todo cerrado (Chinlli 2016).

Para ese año, después de la crisis, ERPE estaba cumpliendo sus actividades con la nueva visión de trabajo junto a los indígenas. “Desde el 88 que comenzamos con el micrófono abierto llegaban los compañeros indígenas de las comunidades ya planteados como organizaciones, con metas y objetivos propios. Nosotros hemos difundido todas las demandas y los conflictos por la tierra de esos años”¹⁰

El trabajo de la radio fue progresivo, porque no fue una cosa que salió al unísono sino que se fueron dando de a poco. Radiofónicas servía de portavoz y amplificador, porque tenían programas que ayudaban a generar opinión y eso fue algo muy importante. Hubo momentos y oportunidades en que la radio generaba a través de su programación, diferentes puntos de vista y conciencia ciudadana, de opción por los pobres. No era una programación sosa, ni una lectura de notas de prensa, sino que eran declaraciones, programas de opinión que generaba debates dentro de la sociedad. En los años 88 y 89 ya se fue generando toda una corriente de opinión que fue fundamental en el levantamiento, sin esa corriente de opinión las cosas no hubiesen salido al público y el levantamiento no hubiese tenido la aceptación y apoyo de otros sectores como pasó (Torres 2016).

Los dirigentes que estaban reunidos en la oficina de la Casa Indígena visitaban permanentemente las oficinas de ERPE, ubicadas al frente de la casa. Llegaban a la oficina de los compañeros comunicadores quichuas para pedir la máquina de escribir y papel para redactar sus comunicados.

¹⁰ Rubén Viñán (comunicador popular de ERPE, fue parte del “grupo de los jóvenes” que disputó la dirección de la radio en 1986), en conversación con la autora, Riobamba, 9 de junio de 2016. Para posteriores referencias a este comunicador popular se lo nombrará por su apellido.

La oficina del MICH era chiquita, no contaba con máquina de escribir, no contaba con teléfono, no contaba con sillas para sentarse. Entonces la directiva vio que nosotros sí teníamos y nos vinieron a pedir, no teníamos ningún problema en que vengan. Nosotros éramos tres integrantes quichuas, a tiempo completo, que hacíamos los programas en la mañana y en la noche. Los compañeros dirigentes venían a pedir lo que necesitaban para hacer oficios para enviar al Obispo, al Gobernador, al Alcalde. Los que venían de las comunidades para apoyar a los dirigentes, seguían llegando a la radio porque ya no les encontraban en la Casa Indígena. Y de pronto ya la oficina pasó a manos de los dirigentes, y los patios se llenaron de indígenas todos los días del levantamiento. Nosotros los comunicadores quichuas ya nos dedicamos a estar a tiempo completo en la radio y a informar todo lo que estaba pasando.¹¹

Con la llegada de los indígenas a la Iglesia de Santo Domingo se dio inicio al levantamiento nacional. La mañana del martes 5 de junio, todos los diarios locales y nacionales, amanecieron con sendas portadas sobre el cierre de carreteras que se había dado el día lunes. “Indígenas cerraron carreteras”, “Ocho policías fueron secuestrados por campesinos”, “Si no hay resolución favorable continuará la protesta” “Interrupción de carreteras”, fueron varios de los titulares del Diario El Espectador de Riobamba.¹² Con ello se informaba a la ciudadanía que el anuncio de días pasados, en la toma de la Plaza de Santo Domingo en Quito se estaba cumpliendo.

La población urbana leía los periódicos locales o veía las noticias de canales nacionales para informarse sobre lo que sucedía en su país. Los indígenas que estaban sublevados y tomando las acciones necesarias para exigir sus pedidos, desde las comunidades no solo se informaban sobre la situación en Quito o en las otras provincias desde Radiofónicas; sino que además, recibían indicaciones permanentes de lo que debían hacer por parte de sus dirigentes, que se encontraban organizando todo desde la radio. “La radio fue importantísima, era como que no tuviera dueño, estábamos tomados los indígenas. Todos los que querían comunicar algo o decir cualquier mensaje, la radio estaba día y noche, estábamos llenos los indígenas de diferentes parroquias y cantones” (Anaguarqui 2016).

¹¹ Manuela Cuji (dirigente del Movimiento Indígena de Chimborazo MICH, participó activamente en el levantamiento de 1990), en conversación con la autora, Riobamba, 26 de mayo de 2016. Para posteriores referencias a esta dirigente se la nombrará por su apellido.

¹² Diario El Espectador. Riobamba, Martes 5 de junio de 1990.

Ellos tomaban los micrófonos, y los tomaban para organizarse. El dirigente decía: A ver los compañeros de Gatazo, ustedes deben cerrar la carretera a Cacha, los otros salgamos a acompañar y así. Nosotros aquí en la radio ni siquiera dábamos lineamientos ni nada, eran los mismos dirigentes indígenas que sabían cómo prepararse y organizarse (Pérez 2016).

El día lunes comenzó el primer día de levantamiento, ya las carreteras principales de la provincia y país, estaban cerradas y las instalaciones de Radiofónicas copadas de indígenas. Los dirigentes pendientes de todo lo que pasaba, enviando comunicados, coordinando todas las acciones, varios compañeros sacerdotes que iban y venían de la radio hacia las comunidades. Toda la programación de la radio se volvió una cadena permanente de proclamas, discursos, y avisos hacia los compañeros que estaban unidos en las acciones del levantamiento. Llegaban noticias y partía información. ERPE se había convertido en el *canal* oficial del movimiento indígena de Chimborazo, *emisor* de todas las demandas y exigencias de los indígenas hacia el gobierno, propietarios de haciendas y clases terratenientes (*destinatarios*). En las otras provincias los compañeros hacían lo suyo y en Quito seguían tomados la iglesia y en huelga de hambre.

El eco de todo lo que sucedía en Chimborazo y en Riobamba con los compañeros indígenas llegó a oídos de Monseñor Víctor Corral, que en esos momentos estaba en Quito tratando de ser mediador entre los indígenas y el gobierno de Rodrigo Borja. Cuando las autoridades en Quito se enteraron de todo lo que se estaba diciendo por la radio, querían que se bloquee toda información de los indígenas desde ERPE. El Obispo llama al Director de la radio para que detenga todo lo que estaba pasando. “Me dice te ordeno que saquen toda la gente de la radio y que no hablen más. Yo le dije eso está difícil porque el patio está repleto, todos movilizados y la radio está en manos de la gente” (Pérez 2016). Al siguiente día el Obispo viaja a Riobamba para tratar de parar con lo que estaba sucediendo en radiofónicas.

Entonces Monseñor Corral al observar que la radio estaba con tanta gente, que a él mismo se le dificultó pasar, que los indígenas y los dirigentes estaban súper bien organizados, que tenían todo planificado. Se le suben las emociones y entra a la radio toma los micrófonos y dice ¡ya no voy a ser mediador de nada y me uno al movimiento indígena y les apoyo en su movilización!, entonces se vira el hombre y se da un discurso tan radical, que también después

tuvo sus repercusiones. Pero al final del día seguimos con las medidas tomadas por los indígenas (Pérez 2016).

Las medidas se intensificaron en las comunidades y en el país se empezó a sentir el desabastecimiento de productos porque no podían pasar ningún transporte. En Guamote, Alausí, Chambo, Penipe, Colta, San Juan, Quimiag, Flores, estaba todo tomado por los indígenas, ni una carretera pequeña o camino vecinal por el que pudieron pasar los autos estaba abierta. En varias haciendas de Alausí se tomaron también las instalaciones y exigían que se legalice sus tierras y que los dueños ya hagan justicia. Los reporteros comunitarios, quichuas y todo el personal de la radio se trasladó a las comunidades para obtener toda la información posible, mientras a nadie dejaban pasar, porque estaba todo bloqueado, a la gente de la radio, le abrían el paso para que hagan su trabajo. Ya los conocían y les tenían confianza. “Los reporteros comunitarios salieron a cubrir por cada una de las comunidades y también los dirigentes traían sus propias grabaciones. Ellos mismos fueron los reporteros” (Viñán 2016).

La gente de la radio nos repartimos las funciones. Había un grupo que se quedó aquí en las oficinas, hacíamos turnos porque había que extremar también la seguridad, había cantidad de gente y nosotros no teníamos ni guardianes, ni seguridad, solo la gente venía y lo tomaron como que está fuera su casa. El equipo informativo trabajaba en diferentes niveles, una gente salió a las comunidades y desde allí la gente mandaba sus reportes. Otra gente cubría las manifestaciones aquí en Riobamba. Otra gente también fue a cubrir las fuentes oficiales que es lo que decía al Gobernador y otras autoridades. Había una organización de tal manera que se logró cubrir este tipo de eventos que no lo habíamos hecho antes (Fernando A).

El día miércoles debía terminar el levantamiento, pero el gobierno no llegaba a un acuerdo con el grupo de diálogo que se instituyó entre dirigentes indígenas, sacerdotes y ministros de gobierno. Víctor Corral regresó a Quito para tratar de lograr se dé respuesta a los mandatos propuestos, fue el mediador o *brokerage* del movimiento indígena de Chimborazo. Al no llegar a un acuerdo en Chimborazo y en las otras provincias, se intensificaron las acciones.

En Achupallas, Alausí los indígenas armaron una emboscada a un camión que llegaba para despejar la zona de protesta y abrir las vías. Tomaron de rehenes a un grupo de más de 20 militares, les quitaron las armas y los llevaron a la parte más altas de las comunidades, al

páramo. “Ahí pasaron algunas horas, pero les trataron muy bien, les dieron de comer bien y los tranquilizaron, pero al mismo tiempo les hicieron reflexionar porque les dijeron que ellos también eran pueblo y debían apoyar la lucha indígena” (Gortaire 2016).

Entonces se arma un problema porque el ejército no podía tener rehenes presos en comunidades y se arma todo una confusión de las Fuerzas Armadas. Se da un operativo en grande para impresionar a Monseñor Corral de lo que podría suceder. Ellos demostraron que tenían helicópteros armados y que se iban a tomar las comunidades para recuperar a sus militares y policías. Llegó también el Padre Carlos Vera para interceder, pero mientras todos discutíamos lo que iba a pasar ya los indígenas, habían soltado a los militares en Alausí. Los que estaban “secuestrados”, no dijeron nada en contra de los campesinos que los habían llevado. (Gortaire 2016).

La policía rodeaba todo el tiempo a la radio y estaba buscando apresar a los dirigentes que encabezaban las actividades. Aurora Chinlli, era una de ellas, era dirigente de Educación Bilingüe y Presidenta del Cabildo de Flores, uno de los más fuertes y representativos de Chimborazo. El día miércoles 5, Aurora iba llegando a la radio a reunirse con sus compañeros, los policías la reconocen y la capturan unos pasos antes de la entrada de la radio, forcejean y Aurora no se deja someter, rompen la ropa que tenía puesta. Juan Pérez, Director de la radio, llegaba en ese momento en el carro de la radio y alcanza a ver lo que estaba pasando. Juan abre rápidamente las puertas de la radio y con otros compañeros logran liberar a Aurora y la ingresan de inmediato a la casa de ERPE y cierran las puertas. Todo sucedió muy rápido. Aurora no pudo salir de la radio el resto de la semana, porque la buscaban como incitadora de los indios, recién pudo salir el viernes escondida entre los costales de legumbres que llegó a la radio con pretexto de dejar productos para la gente que estaba adentro.

Mientras en las comunidades, las mujeres se organizaban para cocinar por turnos y ver a los “guaguas”, los hombres salían a seguir cerrando con piedras, palos, zanjas los caminos que los militares iban liberando, llegaba la noche y amanecía de nuevo todo cerrado. En Riobamba, los pobladores de la ciudad conforme pasaban los días supieron que la situación se iba poniendo más fuerte. Mucha gente con miedo no atendía sus negocios y otra ya empezaba a sentir la escasez de productos. El grupo de indígenas que estaba en ERPE, empezó también a necesitar más comida, pero la solidaridad del pueblo no se hizo esperar.

Un grupo de compañeras se organizaban para cocinar en la Casa Indígena y traían la comida para la radio, porque aquí estábamos todos. Entonces la gente de los mercados de la Merced, la Condamine, San Francisco, San Alfonso, se organizaron entre ellos y nos regalaron bastantes legumbres y hortalizas para cocinar. Las panaderías de la gente humilde nos mandaban panes, otros de las tiendas enviaban colas. La gente se dio cuenta porque en los mercados también están los pobres y entendieron nuestra lucha. Los que no estaban de acuerdo, eran los de las grandes tiendas y comerciales, ellos decían que nosotros les hacíamos perder porque estaba todo paralizado. (Cuji 2016).

También ayudaron los párrocos de las iglesias de los cantones que estaban tomados los indígenas. Mucha gente salió a las cabeceras cantonales para también tener controlado las ciudades pequeñas, la paralización era total y no descuidaron ni un solo espacio. Los sacerdotes abrieron las puertas de las iglesias y de los conventos para que los indígenas lleguen y permanezcan allí.

En el levantamiento cuando la gente marchaba, nosotros estábamos ahí con ellos. La gente estaba tranquila porque decía: los curas están con nosotros y nos ayudan. Nosotros nos hemos preocupado por que lleguen al templo para que duerman, por la comida. El levantamiento no todo consistía solo en salir a desfilar sino también en la logística. Llevábamos comida a la carretera donde estaban con los troncos, con las piedras. Nosotros subíamos en un carro pequeño que teníamos, y aunque de eso no se ha hablado tanto, pero los sacerdotes, religiosas y la Iglesia hemos cumplido nuestro deber en diferentes formas de lucha. (Gallegos 2016).

Gortaire menciona que se reunían dos veces al día en la radio con los dirigentes, a los que acompañó todos los días de levantamiento. “Nos reuníamos pero en la misma línea que trabajábamos antes con Monseñor Proaño, los que ordenaban eran ellos, nosotros quizás sugeríamos algo pero todo lo pensaban ellos” (Gortaire 2016). “Los sacerdotes eran nuestros compañeros, ellos de cierta manera no podían aparecer como dirigentes, pero siempre apoyaban, nosotros los líderes enfrentábamos a las autoridades. Pero los curas, la Iglesia de taita Proaño y las radiofónicas, siempre nos apoyaron” (Anaguarqui 2016).

En esos días la señal de la radio comenzó a fallar esos días, recibían amenazas de bomba, de querer quemar la radio, de cortarles la señal. Pero el trabajo no decayó. El quichua fue fundamental para poder comunicarse entre compañeros. La policía estaba todo el tiempo atrás

de ellos y cuando se acercaban, los indígenas hablaban en quichua, igual por la radio para que las autoridades no sepan lo que estaban planeando o lo que estaban diciendo, el mayor tiempo posible se hablaba el quichua. Se dieron cuenta del poder de su idioma y en los días posteriores cuando se proclamó el fin del levantamiento, ERPE comenzó a recibir más amenazas y militarizado a los alrededores para que no pueda entrar la gente a seguir hablando. Entonces se comunicaron en clave.

En ese entonces los militares nos andaban monitoreando y ellos no sabían hablar el quichua y nosotros nos comunicábamos solo mediante nuestro idioma. “Entendimos que el idioma y nuestras palabras eran nuestra mejor arma”. Así que anunciamos por la radio que cuando pongamos una canción que se llama Jaway, que es la canción de nuestra tierra, el himno indígena, que nos da ánimos para la lucha, la gente tenía que salir de sus comunidades, levantarse a las carreteras y podían venir a la radio, que no había peligro. Y que cuando pongamos la canción Vasija de Barro, era porque no había como salir y mejor que se mantengan en las comunidades porque estaban muchos militares en las comunidades y en la radio. Entonces con la gente aprendimos a comunicarnos así en clave y en quichua. Los compañeros estaban pendientes todo el tiempo de la radio. (Cuji 2016).

El jueves 7, las actividades continuaban, retenían a los transportes en las carreteras, la gente no podía movilizarse hacia otras provincias y entre cantones. Se habían paralizado la mayoría de actividades, las ciudades estaban desabastecidas. La población urbana asustada y preocupada. Varias organizaciones de carácter sindical, obrera, cooperativas y de distintos sectores de sectores subalternos enviaban sus comunicados de apoyo hacia las medidas tomadas por los indígenas. Entre ellas la Federación de Organizaciones Indígenas de Chimborazo (FOICH)¹³ y la Asociación de Organizaciones Campesinas Autónomas de Chimborazo (AOCACH)¹⁴, a través de un comunicado de prensa. Así también el Centro Agrícola de Riobamba y la Asociación de Ganaderos de Chimborazo, conformados por los propietarios de las haciendas pedían “sanción para los agitadores...por la ola de violencia del levantamiento indígena promovidos por agitadores de oficio, a los que se suman agitadores de

¹³ Nota de prensa “Pueblo indio espera solución de Gobierno”. Diario El Espectador. Riobamba, jueves 7 de junio de 1990.

¹⁴ Nota de prensa. “AOCACH pide sanción a culpables de muertes de campesinos”. Diario El Espectador. Riobamba, viernes 8 de junio de 1990.

sotana, secundados por clérigos extranjeros”¹⁵. Solicitaban que se declare a la provincia en emergencia porque se sentían amenazados.

La situación había generado una conmoción en la opinión pública, grupos a favor y en contra del levantamiento indígena. Mientras en Quito, Rodrigo Borja después de declarar “que en 500 años ningún gobierno, en la época republicana, ni en la colonial ha hecho tanto por resolver los problemas de las comunidades indígenas, como lo había hecho mi gobierno”¹⁶, cedió a sentarse a dialogar con los indígenas y tratar los puntos del Mandato de la Vida que solicitaban. Al interior de las negociaciones y durante se mantenía el levantamiento, Gortaire señala que hubo una persona¹⁷, que no se ha mencionado nunca en las historias y análisis sobre el levantamiento indígena, pero que sin su intervención, todas las medidas de hecho tomadas por los indígenas, hubiesen terminado en masacre. A pesar de las pérdidas que causó estos días de levantamiento, si esto se hubiese realizado en época de Febres Cordero, no estuviéramos aquí para contarlo, menciona.

Hubo un hombre clave en el levantamiento indígena. Fue un asesor del presidente Borja que logró conseguir que el ejército no utilice las armas a discreción, porque hubiese sido suficiente que alguien disparara al aire para que todos los indígenas respondan con las fuerzas que tenían en colectivo y eso se convirtiera en una conmoción total. Entonces se logró que no haya excesos y mayores detenciones. Eso nos da la capacidad para que podamos crecer. Porque si nos amedrentaban al primer o segundo día, nuestra protesta no hubiese tenido la importancia que tuvo, ese fue un punto muy valioso y desconocido (Gortaire 2016).

El relato de Gortaire nos hace caer en cuenta la estructura de oportunidad¹⁸ que creó las condiciones de posibilidad para que surja el levantamiento y su desarrollo a nivel nacional. A pesar de ello y de las medidas paliativas tomadas por el gobierno, en el sector Gatazo Grande en Colta, en un enfrentamiento entre indígenas y militares, se soltó un proyectil que dejó

¹⁵ Nota de prensa “Piden declarar en Emergencia a Chimborazo”. Diario El Espectador. Riobamba, jueves 7 de junio de 1990

¹⁶ La Hora, 7/6/1990; El Universo 7/6/1990 en (Guerrero 2010, 100).

¹⁷ Gonzalo Ortiz Crespo, recuerda el Padre Julio Gortaire, era asesor del Presidente Rodrigo Borja. Una reseña contada por el mismo Crespo sobre los días de levantamiento, se puede leer aquí:
<http://www.planv.com.ec/ideas/ideas/25-anos-del-levantamiento-indigena/pagina/0/1>

¹⁸ Teoría de la acción colectiva de los movimientos sociales. Revisar Capítulo II, págs. 40-42. (Chihu Amparán y López Gallegos 2007, 129)

herido de gravedad al compañero indígena, Oswaldo Cuvi, lo llevaron de inmediato al Hospital en Riobamba, pero no pudo resistir y murió¹⁹. Este episodio desató la ira colectiva de los indígenas y llevaron en masa a todos los militares que estaban en el sitio hacia Riobamba.

Nosotros solo teníamos palos y piedras para ir a las marchas, no teníamos ningún arma. Solo sabíamos que teníamos que llevar sal en grano para ponernos debajo de la lengua cuando los militares boten las bombas lacrimógenas. Y que debíamos mojar nuestro poncho y bayeta para taparnos. Pero nunca tuvimos armas. Cuando mataron a nuestro compañero Oswaldo Cuvi, eso nos dio más fuerza. Ahí salimos todo el mundo, las mujeres dejaron a sus niños en las casas y otras con los niños a los hombros, salimos miles y miles que trajimos a los militares arriados como borregos a Riobamba. Eran como 300 pero nosotros éramos más. Al día siguiente hicimos la marcha más grande de todo el levantamiento en el país. (Chinlli 2016).

El viernes 8 ya se había terminado el levantamiento en otras provincias. Pero en Chimborazo se había convocado para la Gran Marcha Indígena en Riobamba y a la misa de traslado del compañero Oswaldo Cuvi. Alrededor de 20 000 indígenas pertenecientes a 300 comunidades más todas la gente de organizaciones sociales y el pueblo, marcharon por las calles principales de la ciudad gritando consignas en contra del gobierno, elevaban su voz en contra de la actual situación económica que soportaba el pueblo. Cada consigna significaba un lenguaje de contienda heredado de años de alfabetización, evangelización y preparación política.

“El Estadio Olímpico resultó pequeño para albergar a los miles y miles de indígenas. Se dio el último adiós a Oswaldo Cuvi con la Santa Misa en honor al fallecido”²⁰. La iglesia, sacerdotes, miembros de pastoral y seculares marcharon junto a los indígenas. Estaban impregnadas en sus consignas, en sus palabras la estrecha relación de los indígenas con la iglesia. Con este último repertorio de contienda se da por terminado el levantamiento en Chimborazo. “El sábado y domingo aún nos quedamos en la ERPE evaluando todo lo que había pasado. Nos dijimos aquí se acabaron todas las humillaciones” (Chinlli 2016).

¹⁹ Nota de prensa “Campesino murió en enfrentamiento”. Diario El Espectador de Riobamba. Jueves, 7 de junio de 1990.

²⁰ Nota de prensa. “300 comunidades presentes en marcha campesina”. Diario El Espectador. Riobamba, sábado 9 de junio de 1990

Yo recuerdo que salimos como iglesia a apoyar toda la marcha. Salimos con carteles inmensos grandes cantando nuestras letanías religiosas pero en son de protesta. Decíamos: “Del Ministro de Economía, líbranos Señor, del Ministro de Agricultura, líbranos Señor”. Íbamos marchando pero identificando a nuestra iglesia. Cuando veíamos a los militares en las esquinas les cantábamos: “Ni con las armas, ni la violencia, es como el mundo cambiará” les decíamos que ellos también eran pueblo que se unan a nuestra marcha. A. Y así íbamos caminando, así fuimos haciendo Iglesia; Así fuimos haciendo Patria (Gortaire 2016).

6.1 ¡Shuk yuyaiilla, shuk shungulla, shuk maquilla, runakashpaka!

Consignas de lucha: lenguaje de contienda indígena²¹

Todas las expresiones, discursos, mensajes y emociones que fueron evocadas en los días de levantamiento indígena a nivel nacional fueron resultado de años de preparación previa, pero progresiva. Repertorios de contienda desde los siglos XVIII, años de injusticias y otros tanto para concientizarse sobre su situación que podía ser cambiada. Horas de jornadas, encuentros, discusiones, talleres, cursos se reflejaron en carteles, consignas de lucha y palabras de apoyo recibidas en la semana que duró el levantamiento. La consigna principal y repetida por todos los indígenas fue la que inicia este apartado. “Un solo puño, un solo pensamiento, un solo corazón”. Otras de sus consignas, frases, canciones y discursos fueron:

¡Abajo la burguesía!

¡Viva los 500 años de resistencia indígena!

¡1992 ni una hacienda en el Ecuador!

¡Alerta, alerta que camina los pueblos indios unidos por América Latina!

¡La tierra es para quien la trabaja, caraju!

¡Por nuestros pueblos aquí estamos, caraju!

¡Con ley o sin ley, la tierra será nuestra!

¡Vamos luchando hacia la libertad, con puños en alto hacia la victoria!

¡El indio unido, jamás será vencido!

¡Viva los derechos de los indios!

¡Justicia para los indios!

¡Tierra para los indios!

²¹ Estas expresiones y consignas de protesta fueron obtenidas de las entrevistas a profundidad con dirigentes indígenas, sacerdotes y comunicadores quichuas. También fueron extraídas del documental sobre el levantamiento indígena de 1990. Producción de la CONAIE y del Centro de Estudios y Difusión (CEDIS). Ecuador julio de 1990.

¡Viva el quichua!
¡Viva las nacionalidades indígenas del Ecuador!
¡Justicia y libertad por la tierra y por la paz!
¡Únete indio, únete a luchar contra este gobierno antipopular!
¡Viva el pueblo indio!
¡Viva el pueblo organizado!
¡Viva la fuerza de los indios!
¡Por la tierra y por la paz, justicia y dignidad!
¿Qué quiere el indio organizado? ¡Libertad!
¡Jesucristo Intillimani!
¡Paz en la tierra y justicia entre los hombres!
¡Jóvenes solidarios con la causa del hermano indio!
¡Pero sabrán los canallas que la lucha no termina!
¡El agua es nuestra, la tierra es nuestra, nadie nos va a quitar caraju!
¡Preguntan por el pueblo!, el pueblo ¿dónde está? ¡el pueblo está en las calles, forjando la
unidad!
¡Viva el movimiento indígena caraju!
¡Manuela León presente!
¡Lorenza Abimañay presente!
¡Fernando Daquilema presente!
¡Ni un solo centímetro de tierra para quien no trabaja!
¡La tierra es para quien la trabaja!
¡Una sola voz, un solo corazón y un solo pensamiento para que nadie nos humille!

Canciones

I

A la lucha campesinos, a la lucha y a la unión,
que nosotros somos muchos y uno solo es el patrón
que todos los campesinos empecemos a reunir,
para no vivir sufriendo como la rosa en el viento

II

Hace ya 500 años caraju,

vinieron gringos barbudos caraju,
trajeron sus sucias patas caraju
para robar nuestro oro caraju,
vinieron a incendiar nuestras chozas caraju,
desde entonces son los gringos caraju,
que nos roban el petróleo caraju,
preparemos a los pobres caraju,
para llegar al poder caraju.

III

Soldado de Cristo Leonidas Proaño,
el pueblo que sufre te sigue los pasos,
apóstol de pobres, el indio indefenso
te sigue los pasos a la redención.
Vamos adelante Leonidas Proaño
que estamos contigo tras el pan de amor.
Obispo de pobres del indio humillado,
del analfabeto del hombre y de Dios,
los terratenientes con sus injusticias
son los enemigos del trabajador.
Cual lobos hambrientos
tras los rebaños de gentes sumisas
Leonidas de Dios,
no declines nunca,
no importa el tirano,
tú eres esperanza y canto de Dios.

Quichua:

Shuk shi caimanta
Ama quilla, ama shua, ama
Allpamanta, llaqui causaimanta, quishpirincacam tandanacushunchic

Palabras en el traslado de Oswaldo Cuvi

Nosotros como pueblo organizado, como pueblo unido con más fuerza, con la lucha organizada, aunque uno perdiera la vida, aunque uno perdiera la imagen, pero aun así la historia y la lucha estará presente a nivel nacional junto a los pueblos, junto a los campesinos que estamos organizados.

Primero luchamos contra el imperio incaico, luego contra los conquistadores, y en los actuales momentos luchamos por nuestros derechos colectivos.

Conclusiones

Reflexiones Finales

A lo largo de este trabajo de investigación nos hemos esforzado en describir las relaciones entre tres actores que se incorporaron a raíz de la fundación de un proceso de alfabetización para los indígenas: Escuelas Radiofónicas Populares del Ecuador (ERPE), Iglesia de Chimborazo con la corriente de la teología de la liberación y Movimiento Indígena de Chimborazo entre los años 1960 y 1990, para determinar el papel que cumplió ERPE en la construcción de movimiento indígena de Chimborazo, respondiendo así a la pregunta de investigación inicial.

En esta parte final, no trataremos de repetir las síntesis de cada capítulo, sino de consolidar todo el trabajo en reflexiones que nos permitan mirar el todo y sus partes. De esta manera verificamos los resultados y hallazgos obtenidos para contrastar con las hipótesis y preguntas iniciales, reflexionaremos sobre las limitantes y condicionantes académicas de este trabajo y la invitación a desarrollar perspectivas que no pudieron ser analizadas por completo en esta investigación.

Sustentamos que ERPE cumplió un papel importante en la construcción de movimiento indígena previo al levantamiento de 1990. En el desarrollo del trabajo desgranamos en cada uno de los capítulos, el rol que fue cumpliendo ERPE de acuerdo a sus etapas de trabajo interno. El período analizado se establece entre la génesis de la comunicación popular y comunitaria en el país en 1962 con la creación de ERPE y el origen del reconocimiento nacional del movimiento indígena, un actor social invisibilizado por años, y que logró mediante la organización, levantar un proceso político a partir de junio de 1990.

El apoyo contextual en cada capítulo nos permitió comprender los procesos y dinámicas de

interrelación entre las tres variables analizadas. Fueron primordiales los datos empíricos obtenidos en la investigación de campo para ubicar cada episodio histórico en torno a una categoría conceptual que dio secuencia al trabajo. Esta forma de explicar los episodios cronológicos a la vez que las categorías conceptuales, fue de mucha utilidad para el presente trabajo.

Este estudio abarcó mucha información histórica que inició con la creación de ERPE en 1962, se relata todo el proceso de evangelización, alfabetización y teleducación por alrededor de 20 años; se narra el surgimiento del ECUARUNARI en 1972 y todos los actores que se involucraron en este proceso, años después, la crisis interna administrativa en ERPE en 1986, un episodio inédito, pero que aquí lo narramos como un hallazgo importante de análisis, se analiza toda la correspondencia entre los involucrados en esta crisis y su consecución, hasta llegar al proceso de comunicación popular y comunitaria. Finalizamos relatando lo acontecido la primera semana de junio cuando se produjo el levantamiento indígena nacional, cada día tenía una particularidad, cada actor y cada discurso estudiados se convirtieron en importantes piezas de análisis social.

Todos estos episodios mencionados arriba serían imposible condensarlos sin un hilo conductor que los organice y den cuenta de la articulación de un episodio con otro sino fuera por la incursión de las categorías teóricas utilizadas para cada relato histórico. El análisis de cada parte de esta historia se fortaleció gracias a la imbricación de la variable correcta que permitió comprender secuencialmente los hechos, pero ya no solo como simples narraciones orales sino como episodios cargados de significado y de nuevo conocimiento que nos permitieron conocer las condiciones de posibilidad que consintieron el surgimiento del movimiento indígena de Chimborazo, junto a las actividades y construcción de sentidos dentro de la radio.

En este sentido ubicamos en un inicio a ERPE como el espacio detonante que logró situar a tres actores antes no alineados y que dio paso a grandes transformaciones en Chimborazo, así como el detonante de esta investigación, al poder apreciar a este medio popular más allá de la labor comunicacional, sino también de distintas configuraciones sociales que se fueron dando en el proceso de consolidación del proceso indígena junto a la iglesia de Chimborazo.

Manifestamos en el capítulo uno, que para el desarrollo del enfoque de esta investigación nos alejábamos de teorías conspiracionistas que daban cuenta de ERPE mediante su proceso de evangelización y alfabetización, como un proceso que llegó para acallar la lucha sindicalista de partidos como FEI o FENOCÍN en la provincia. Sin embargo en palabras de los propios dirigentes y de sacerdotes de la liberación, que expresaron que cuando la radio comenzó su proceso de alfabetización y esto desemboca en un proceso de organización indígena, es que se puede empezar a hablar de movimiento indígena propio, ya que desde su concepción, discursos y liderazgos lo habían manejado ellos mismo, con el acompañamiento de la iglesia y de sacerdotes, pero con gestión y administración indígena autónoma.

Es así que este trabajo marca desde el principio para su estudio la categoría teórica de alineamiento de marcos “Antes de que la acción colectiva pueda ponerse en marcha, la gente debe definir colectivamente su situación como injusta” manifiesta Doug McAdam (1982, 51) y Gamson sustenta al considerar que “resulta insuficiente si determinados individuos realizan en privado una interpretación diferente de lo que ocurre. Para que se adopte colectivamente el marco de una injusticia, debe ser compartido por los disconformes potenciales de manera pública” (Gamson 1992, 73).

El proceso de alfabetización ocurrido en ERPE en donde se educaron a más de 15 mil personas en todo el proceso, fue un hecho sin precedentes, que situó a los “procesos enmarcadores” y cada episodio puesto en marcha por los indígenas y campesinos como “esfuerzos estratégicos conscientes realizados por un grupo de personas en orden a forjar formas compartidas de considerar el mundo y así mismos, que legitiman y promueven acciones colectivas” (Snow y Benford 1992).

Junto al proceso de alfabetización, iba de la mano el proceso de evangelización en la programación de la radio y en el mismo trabajo de las escuelas en el campo. La comunidad se reunía en una casa o choza de uno de sus compañeros y antes de empezar con las clases de lectura o escritura, se escuchaba por la radio una oración de agradecimiento dirigida a Dios o la Virgen María. Los equipos de pastoral se fueron conformando en cada comunidad y el acompañamiento de la Diócesis con la presencia de Monseñor Proaño en las comunidades fue fundamental para crear la confianza necesaria de los indígenas y de poder acercarse hacia ellos sin que los consideraran una amenaza o que sintieran que se estaban aprovechando de

ellos.

La presencia del “auxiliar inmediato” como guía y mediador entre la comunidad y la radio fue fundamental para el proceso de aprendizaje de los indígenas, fue este quien asumió la tarea de liderazgo y maestro en su comunidad, se preparaba y asistía a los cursos en la radio y después transmitía las enseñanzas y orientaba a los estudiantes, despejándoles cualquier duda y reforzando sus conocimientos, todo este proceso enmarcado en el sistema de enseñanza de Paulo Freire y la pedagogía liberadora que era transmitido por maestros y Monseñor Proaño a través de la radio. Sin la presencia de este actor, el trabajo en conjunto entre la comunidad no hubiese sido posible. Muchos de los que fueron en su momento auxiliares inmediatos, fueron después los líderes y dirigentes de sus comunidades, quienes propiciaron los procesos de organización y reflexión interna de acuerdo a su situación de injusticia. Podemos decir entonces que los auxiliares inmediatos en el proceso de organización indígena cumplieron un rol importante y que para esta investigación ha sido un hallazgo trascendental dentro de los actores que fueron apareciendo y configurando un nuevo sistema de organización social junto a los indígenas en Chimborazo.

Una vez conscientes del marco de injusticia por el que los indígenas estaban cursando, la Diócesis de Chimborazo había empezado el proceso de entrega de sus haciendas a los indígenas que se capacitaron y formaron sobre cooperativismo. La Iglesia de Chimborazo tuvo un papel importante incluso antes de la promulgación de las leyes de reforma agraria. Ya para el año 1963 el Episcopado Ecuatoriano había presentado una carta de la situación de los indígenas frente al problema agrario:

Ciertamente en nuestro Ecuador es el sector rural el que padece mayores condiciones de inferioridad. Ahora bien, a pesar de las fuertes migraciones del sector rural al sector urbano, cerca de las dos terceras partes de los ecuatorianos viven en las zonas rurales, donde sus condiciones de vida revisten un carácter de notoria marginalidad, Esto agudiza nuestra cuestión social. Porque en nuestro país como en otras partes del mundo, según lo afirma Pablo VI, el campesinado ha adquirido mayor conciencia de su miseria y de las disparidades hirientes entre “una oligarquía que goza de una civilización refinada, y el resto de la población pobre y dispersa” (*Populorum Progressio, N.a*). Obviamente la respuesta mejor para enfrentar este problema podría ser una buena reforma agraria, y así lo consideró la Iglesia Ecuatoriana desde el primer momento (Carta Pastoral del Episcopado Ecuatoriano sobre el Problema

En Chimborazo se repartieron las tierras de la hacienda Zula propiedad de la Diócesis a los indígenas, territorios que hasta ese momento habían estado en concesión de pocos terratenientes que abusaban y trataban como esclavos a los indios, tiempo después estos mismos indios recibirían las tierras para trabajarlas ya bajo su posesión. En 1964 fue promulgada la primera ley de Reforma Agraria por Julio Arosemena Monroy. A pesar de que esta primera ley fue duramente criticada por estudios académicos posteriores, por la inequitativa repartición y por ser parte de una transición primario agrícola hacia el fortalecimiento de una sociedad agrícola exportadora. Las tierras a pesar de todo no fueron repartidas de forma equitativa, las mejores se las quedaron los dueños de haciendas y las más lejanas y difíciles de trabajar se las concedieron a los indígenas.

En 1973 se promulga la segunda ley de Reforma Agraria y se crean instituciones de gobierno para que lleven a cabo este proceso de repartición y transición, sin embargo estas instituciones eran corrompidas por los dueños de haciendas y no lograron tampoco disipar todos los reclamos que estaban ya gestándose de forma organizada desde el sector indígena. Un ejemplo claro de estos conflictos por las tierras fueron los suscitados en Iltus y Toctezinín en el cantón Alausí. En este punto queremos mencionar a los conflictos por las tierras en los diferentes cantones de Chimborazo, también como detonantes del proceso de organización más profundo que se estaba configurando en las comunidades. La solidaridad que empezó a sentirse entre comunidades y los primeros levantamientos en las propias haciendas resultado de los reclamos por la justa repartición de tierras fueron incidentes importantes en los que emergieron importantes figuras y dirigentes indígenas de las comunidades que empezaron a alzar su voz y a exigir un trato justo para con los compañeros.

En estos momentos el papel de la radio fue primordial, estos reclamos y demandas de los líderes indígenas podían ser escuchados a través de programas radiales y se hacía la invitación de luchar por estos atropellos e injusticias. Uno a uno los dirigentes iban a la radio a enviar sus mensajes a invitar a las acciones colectivas en las comunidades y a ser solidarios con sus compañeros de otras comunidades.

Es así que en medio de esta situación se crea el ECUARUNARI como un espacio de

articulación política y organizativa de carácter autónomo desde los indígenas y con liderazgos indígenas visibles. La creación de ECUARUNARI no fue un fin en sí mismo sino que vino a configurar el espacio en el que confluyeron todas estas posibilidades de tensión entre medios y ambiente. Cabe mencionar también que entre las posibilidades decisivas de conformación de este movimiento indígena deben tomarse en cuenta las dinámicas internas de cada una de estas luchas.

Es decir, ni solo ERPE y la iglesia fueron importantes para la configuración del movimiento y de una identidad colectiva, ni tampoco solo las luchas campesinas internas por la tierra que se dieron en diferentes sitios. Y es importante citar una anécdota importante que cuenta Gortaire en estos momentos en los que se gestaba el ECUARUNARI, él menciona que a pesar de que la iglesia venía acompañando estos procesos de lucha indígena, para cuando se dio la reunión definitiva de creación, Monseñor Proaño les prohibió incidir en aquel proceso, alegando que debían ser los mismos indígenas que den paso a sus propias organizaciones con visión y política indígena.

Por ello y en lo que respecta a este estudio se ha hecho un repaso de los conflictos de más impacto en Chimborazo, sabiendo y aclarando que los conflictos desarrollados en otras provincias de la sierra también fueron importantes para conformar la identidad en constante construcción del movimiento indígena del Ecuador plasmado en ECUARUNARI.

De esta manera se desata también una crítica de intelectuales hacia el movimiento indígena que surgió apoyado por la iglesia. Decían que sin la conciencia de clase marxista no se podía transformar el sistema capitalista. Que la iglesia mermó el proceso de formación política que los indígenas venían teniendo con la FEI o FENOCÍN y que lo transformó en una forma de lucha identitaria pero no de transformación social. Sin embargo desde este estudio se afirma justamente que la construcción de identidad colectiva que tuvo el proceso de movimiento indígena surgió desde esta corriente teológica con formas propias de reflexión en la que se resaltó una voz, organización e identidad propias que dieron paso a la conformación de sistemas multipolares de acción en los cuales los individuos buscaron definir permanentemente sus orientaciones en común (Melucci 2010, 2001, 1994), es decir una “identidad colectiva”.

Estos procesos de identidad colectiva los podemos observar en las publicaciones del periódico

Jatari Campesino, medio de difusión escrito que fue creado por ERPE para la práctica de la lectura de los campesinos que iban alfabetizándose y para colocar en la opinión pública temáticas indígenas que los medios y periódicos tradicionales no lo hacían. Para identificar los procesos de identidad colectiva en esta investigación se realizó un análisis de contenido de los editoriales del periódico Jatari Campesino, así como de las cartas que los lectores enviaban al periódico para que fueran publicadas. Este análisis de contenido nos permitió identificar el proceso de transición del discurso evangelizador al discurso organizativo y de carácter social y colectivo que los indígenas iban configurando a la luz de las luchas y conflictos por las tierras que iban desatándose.

En este capítulo metodológico puntualizamos la importancia de manejar el análisis de contenido para estas descripciones por cuanto esta herramienta nos otorga una visión completa con un enfoque cuantitativo y cualitativo. Como se observó a través del análisis de contenido realizado al discurso de ERPE con sus distintos voceros y al discurso del campesino que interactuaba con ERPE, pudimos discernir el progreso del discurso de los indígenas conforme pasaban los años. 45 editoriales, 108 cartas de lectores, 4 programas radiales, 1 discurso de inauguración de la radio, 1 homilía sacerdotal y mediante el análisis exhaustivo de la correspondencia interna logramos detallar las formas de comunicación interna y la construcción del discurso indígena que dio paso a las formas identitarias colectivas con las que se presentaba el movimiento indígena de Chimborazo.

Lo que eran locuciones plenamente religiosas que venían de un proceso de evangelización, se convirtieron en discursos de reivindicación y lucha por sus derechos. Con esto logramos darnos cuenta que tal como plantea Tarrow, las mismas palabras utilizadas por diferentes actores y en distintos contextos pueden producir cambios en el comportamiento. Antes los indígenas eran descritos por los discursos de las élites, de hacendados que marcaban lo que tenían que decir o no, después los propios indígenas fueron creando sus palabras, sus discursos de lucha, fueron eliminando los discursos que los hacían repetir como si fueran propios, fueron anulando las traducciones de mestizos a indígenas, fueron creando discursos propios, apareció el “lenguaje de contienda”.

Toda una serie de cuestiones de carácter organizativo, de conflictos de tierras, de educación, entre otras demandas habían estado represadas por varios años mientras duró el gobierno de

León Febrescordero, de 1984 a 1988. El sistema de gobierno y de terror que implantó Febrescordero para con la protesta social, que durante cuatro años fue duramente criminalizada, sufriendo violencia extrema con desaparición de líderes y de organizaciones, fue causante de que las organizaciones mantengan sus luchas acalladas por varios años a la espera de que llegue otro sistema de gobierno. Este síntoma de hacer callar toda forma de protesta social y de mantener bajo vigilancia estricta lo que se decía o hacía fue también síntoma que se venía sintiendo en ERPE durante estos años.

El reflejo de lo que se vivía hacia afuera con el gobierno y el sistema organizativo, también se vivía hacia dentro en el proceso interno de la radio, que desde su creación en el año 1962 hasta el año 1984 había pasado ya por varios procesos sociales. Entre esos 13 años de alfabetización y 9 de teleducación, habían pasado ya 26 años en los que ERPE se había dedicado exclusivamente a procesos de evangelización, alfabetización, teleducación y de pastoral indígena junto a los procesos de formación cooperativa y de servicios sociales.

Pero no es sino hasta el año 1986 en el que una revolución al interior de ERPE, da paso al sistema de comunicación popular masiva en la radio y a la radicalización de la organización indígena en Chimborazo, ambas iban de la mano y eran el reflejo de lo que ocurría con la sociedad en el exterior. Un ciclo de discordia importante se gesta al interior de la radio cuando un grupo de jóvenes decide desconocer a la directiva de aquel momento y pretende hacer cambios importantes en la estructura y en la programación de la radio. En esta transición se identifican procesos de traducción y ventriloquía que se estaban produciendo al interior de radiofónicas con la imposición de discursos que debían ser solo leídos y traducidos por los indígenas, más no creados y producidos originalmente por ellos. Es en este momento en el que se origina la ruptura de la ventriloquía para originar la creación de lenguajes de contienda y la asimilación de un nuevo proceso de comunicación popular y comunitaria.

En efecto Tarrow (2013) plantea algo que Guerrero (2010) también menciona: la elite, autoridades y religiosos en los andes ecuatorianos definieron a través de sus mecanismos de opresión –como la ventriloquía- el discurso dominante y la ideología política hegemónica en el país. Porque el pobre era analfabeto dice Tarrow hasta el siglo XIX (Tarrow 2013, 11). En Chimborazo más del 90% de indígenas pobres eran analfabetos hasta 1962. Cuando comienza el proceso de alfabetización en ERPE el pobre empieza un proceso de acceso a la educación

que le permite pensar por cuenta propia, y hablar de la misma manera con un discurso propio. Pero el discurso dice Tarrow se innova y muta a lenguaje de contienda cuando aparecen los “ciclos de discordia”:

Estos cambios marcan etapas importantes en la construcción, la durabilidad y la difusión de nuevos lenguajes de contienda, así como las formas de acción que describen. Pero la mayor innovación tienden a agruparse en momentos críticos de interacción en la contienda: Guerras, revoluciones religiosas, y conflictos nacionales, e incluso en los ciclos ordinarios de discordia (Collier y Collier 1991). Estos “ciclos de discordia” son fuentes de mayores cambios en el lenguaje tanto como en las formas de contenidos (Tarrow 2013, 14) (traducción de la autora)

ERPE tuvo su ciclo de discordia cuando se desata el conflicto administrativo interno en el que se independiza de la Iglesia, pero este ciclo de discordia no se redujo al espacio administrativo de ERPE, sino que potenció nuevas formas de lenguaje y acción de los actores involucrados en la institución: trabajadores, movimiento indígena y sacerdotes. Cuando la estructura interna cambia, cambian también las formas de emitir los mensajes, se elimina la traducción ventrílocua, se construye programación y producción indígena propia y el lenguaje de contienda que se inicio en este conflicto representó la fuerza para lo que venía en 1990.

Tarrow también menciona que en estos procesos actúan los “brokerages” o mediadores para poder difundir los mensajes y que se den a conocer hacia el exterior. “Por mediación me refiero al proceso mediante el cual un tercero actúa para crear una conexión entre dos actores que permanecerán desconectados, excepto a través de la acción del agente (McAdam, Tarrow y Tilly 2005). En el proceso de comunicación que se dio en ERPE, los sacerdotes se convirtieron en mediadores, que siguiendo la corriente de la teología de la liberación manifestaron su trabajo incondicional hacia los indígenas. Existieron varias tendencias entre los sacerdotes pero fueron varios quienes acompañaron en el proceso organizativo y pastoral. Delinearon un discurso y mucho de este discurso fue adquirido por los indígenas en la construcción del suyo propio, porque dice Tarrow:

las palabras que surgen como símbolos de la discordia casi nunca fueron inventados en los lugares que se usan. Vienen de un lenguaje corriente en los cuentos populares o la música, los medios de comunicación comerciales o del comercio, de experiencias previas de guerra o de conflictos, y declaraciones autorizadas del derecho y la política (Tarrow 2013, 12)

Las palabras que surgieron de los indígenas en los conflictos y luchas que se constituyeron en esta década, no fueron tampoco solo desde la influencia de la teología de la liberación. Fueron también una consecuencia de toda la herencia histórica acumulada de repertorios anteriores puestos en marcha. Fueron producto de los levantamientos en comunidades indígenas en contra de las haciendas dados en los siglos XVIII y XIX , donde murieron muchos defendiendo a su “raza”.

Los que murieron y lucharon antes también construyeron su discurso junto al contexto que estaban viviendo, y los de ahora que estaban formando nuevos repertorios de lucha ajustaron sus discursos a este nuevo contexto con los elementos y conocimientos que fueron aprehendidos en el camino y de esta manera se constituyó un nuevo lenguaje de contienda. La forma como se difunde el lenguaje de contienda será siempre colectivo, desde la reunión de actores que tienen finalidades comunes. “Las palabras contenciosas emergen mediante la interacción y constitución de actores contenciosos” (Tarrow 2013, 15). Un lenguaje de contienda que junto a las ideas de transformación y de construcción de nuevos sentidos desde el pensamiento indígena subalterno se convierte en comunicación contrahegemónica en el levantamiento de 1990.

En este punto vale la pena mencionar el porqué no se profundizó desde el inicio la noción de comunicación popular y comunitaria, a pesar de que se menciona en la introducción que el entramado conceptual del trabajo toma esta categoría como elemento que marca la problematización de la investigación. Fue una de las limitantes académicas de este trabajo y es partir del capítulo 3 que se retoma a la comunicación popular y comunitaria. Esto se explica por cuanto fue necesario analizar las circunstancias sociales de ERPE en estos 30 años de estudio, para entender que no fue sino hasta el año 1986 cuando se habla de comunicación popular y comunitaria dentro de ERPE, antes de ello se venían llevando a cabo procesos de evangelización, alfabetización, organización y ventriloquía al interior de la radio, pero no es sino hasta que el ciclo de discordia de la separación ERPE- IGLESIA sucede, que se puede hablar de esta noción de la comunicación.

La mencionamos como limitante y lo fue para este particular estudio, porque al estar atravesada por las otras ramas de las ciencias sociales, la sociología ganó espacio en este estudio

priorizando las categorías de alineamiento de marcos, identidad colectiva y lenguaje de contienda. Sin embargo y es en cambio lo original del presente trabajo articular a partir del capítulo 4, a la comunicación popular y comunitaria como un concepto que debe ir más allá de la coyuntura o del contenido solamente, para lograr un proceso de comunicación contrahegemónica que dispute los sentidos de la comunicación misma, para dar paso a procesos de transformación de sistemas impuestos de los que Gramsci da cuenta como hegemonías totalizantes y totalizadoras. La comunicación entonces desde este punto, viene a ser un proceso que se una a la educación y religión por ejemplo para el cambio de paradigmas y hegemonías periódicas. A pesar de ello creemos que es una ventana para posteriores trabajos que vendrán a abrir nuevos horizontes de sentido y problematización teórica desde esta visión fundamental de la comunicación.

El punto de llegada de este trabajo es el levantamiento indígena de junio de 1990, describimos con detalle cada uno de los sucesos de los siete días que duró la protesta y acciones colectivas en Chimborazo, desde la organización del levantamiento hasta la muerte y sepelio del compañero Oswaldo Cuvi, que fue un detonante sin precedentes que logró unificar el discurso y la lucha indígena entorno a la muerte simbólica de unos de sus compañeros de lucha. Las anécdotas que cuentan los protagonistas de estos hechos que se dieron en estos días fueron importantes para poder comprender los episodios importantes que se habían gestado en aquellos días.

Gortaire menciona que este ciclo de contienda ocurrido en junio fue una oportunidad bien aprovechada por los indígenas y una apertura del campo político por parte del gobierno de Rodrigo Borja. Borja llegó después de Febrescordero y restableció el campo político y la apertura al diálogo que todos los movimientos y organizaciones sociales estaban esperando. Recuerda Gortaire que en los días en los que se producía el bloqueo de carreteras y la toma de éstas por indígenas de toda la Sierra Centro, varios tomaron el papel de interlocutores o *brokerages*. Luis Macas, por parte del movimiento indígena, Monseñor Víctor Corral por parte de la Iglesia, varios obispos y otros sacerdotes más en las provincias, y por parte del gobierno de Borja, el Dr. Gonzalo Ortíz Crespo, secretario de Gobierno.

Ellos lograron mediar e impedir a toda costa el uso de armas y de violencia por parte de las Fuerzas Armadas, Gonzalo Ortíz “fue un hombre clave”, manifestó Gortaire al propiciar que el

uso de la fuerza violenta no fuera parte de estos episodios de contienda, al mantener la apertura del gobierno de Borja para con los indígenas y sacerdotes que los apoyaban y al aceptar en ese momento el “mandato por la vida y los derechos de las nacionalidades y pueblos” que los indígenas presentaron como expresión de sus mayores demandas . Este hecho que no había sido contado antes llega a esta investigación como un hallazgo importante para identificar los actores importantes que dieron paso al levantamiento indígena como un episodio sin precedentes y que marcó en la región los procesos de lucha indígena y campesina en los países del cono sur.

Para concluir estas reflexiones finales queremos remarcar el proceso de comunicación contrahegemónica como el proceso trascendental y propuesta académica de análisis profundo, que resultó de todos estos procesos de organización, lucha y construcción de discursos propios al interior del movimiento indígena y de ERPE como canal de estos discursos hacia la exteriorización de sus luchas.

Quisimos proponer un proceso contrahegemónico no solo como proceso político, que es hacia donde se han enfocado la mayoría de estudios, sino como proceso comunicacional que se inserta en el sistema cultural al que apunta Gramsci para disputar la hegemonía vigente. “La comunicación es uno de los espacios centrales de disputa cultural y de sentidos frente a un sistema que tiene monopolios y oligopolios mediáticos y ha consolidado el pensamiento hegemónico capitalista” (López 2011). La propuesta que planteamos es determinar un modelo de comunicación contrahegemónico, en el que se tome en cuenta a los grupos subalternos desde la producción de un lenguaje para la contienda que dé lugar a nuevos sentidos a través de canales de comunicación populares y comunitarios.

No solo plantear un ejercicio diferente de producción de información o de acceso a medios alternativos frente a los medios dominantes. El proceso de comunicación contrahegemónica debe estar presente tanto en los medios populares como en el sentido de lucha y contienda social que mantienen los movimientos sociales. Y romper de esta manera, con los esquemas conductistas de los medios hegemónicos.

Entonces, podemos decir, que no se construye comunicación contrahegemónica solamente por difundir contenidos diferentes, sino también, por los procesos que impulsa, y por los sentidos que le inyecta al momento de comunicar. El proceso de comunicación contrahegemónica debe

pasar de la cotidianidad del *mundo de la vida*, que plantea Habermas, y al que estamos acostumbrados, por el *sentido común* habitual que pre existe en cada uno de nosotros, que menciona Gramsci, hacia el detonar procesos de construcción de significados colectivos, dotados de buen sentido, concientizando, acumulando todas las demandas y formas de expresión de la gente para poder difundirlas con un modelo diferente.

Es así que este trabajo de investigación después de indagar a detalle durante 30 años, los procesos que los indígenas en Chimborazo iban desatando junto a la labor evangelizadora y alfabetizadora de ERPE con la orientación de sacerdotes seguidores de la teología de la liberación, coloca en el campo de la discusión académica y científica de las ciencias sociales este aporte al estudio de la comunicación popular y comunitaria y de las acciones colectivas de los movimientos sociales, la producción de sentidos y construcción simbólica de otros discursos, de otros lenguajes, de otras formas de hacer comunicación y contar la historia: desde los subalternos, construyendo contrahegemonía y hacia la disputa de la hegemonía comunicacional y social vigentes.

El movimiento indígena logró resituar esta disputa, es menester de organizaciones sociales actuales tomar en cuenta el rol de la comunicación y de los medios de comunicación vigentes para lograr la democratización e instituir un modelo de comunicación que responda a las necesidades de los pueblos, hace falta que otras investigaciones logren indagar a profundidad los ciclos que pudieron pasarse por alto en este trabajo, pero que sin embargo lograron examinar en el espectro social lo que los indígenas quisieron manifestar en estos procesos de organización y lucha. La hegemonía está establecida hasta que otros actores sociales lo disputen y hasta que otras investigaciones logren dar cuenta de estos procesos como manifestaciones propias de la transformación social.

Lista de siglas

AIECH. Asociación Indígena Evangélica de Chimborazo

ALER. Asociación Latinoamericana de Educación Radiofónica

AMARC. Asociación Mundial de Radios Comunitarias

AOCACH. Asociación de Organizaciones Campesinas Autónomas de Chimborazo

CEAS. Centro de Estudio y Acción Social

CEB. Comunidades Eclesiales de base

CEDIS. Centro de Estudios y Difusión

CEDOC. Confederación Ecuatoriana de Obreros Católicos

CEDOCUT. Confederación Ecuatoriana de Organizaciones Clasistas Unitarias de Trabajadores

CELAM. Conferencia Episcopal Latinoamericana

CEOSL. Confederación Ecuatoriana de Organizaciones Sindicales

CEPAL. Comisión Económica para América Latina

CESA. Central Ecuatoriana de Servicios Agrícolas

CIDOP. Centro de Información y Documentación Popular

CORAPE. Coordinadora de Radio Popular Educativa del Ecuador

CTE. Confederación de Trabajadores del Ecuador

ECUARUNARI. Ecuador Runakunapak Rikcharimuy

EOP. Estructura de Oportunidad Política

ERPE. Escuelas Radiofónicas Populares del Ecuador

FADI. Frente Amplio de Izquierda

FEI. Federación Ecuatoriana de Indios

FENOC. Federación Nacional de Organizaciones Campesinas

FENOCIN. Confederación de Organizaciones Campesinas, Indígenas y Negras.

FETAP. Federación de Trabajadores Agropecuarios

FETLICH. Federación de Trabajadores Libres de Chimborazo

FOICH. Federación de Organizaciones Indígenas de Chimborazo

FUTRACH. Federación Unitaria de Trabajadores de Chimborazo

IERAC. Instituto Ecuatoriano de Reforma Agraria y Colonización

JOC. Juventud Obrera Cristiana

MAE. Misión Andina del Ecuador

MICH. Movimiento Indígena de Chimborazo

MPD. Movimiento Popular Democrático

OIT. Organización Internacional del Trabajo

OMID. Organización Misionera Indigenista Diocesana

OMCH. Organización de Mujeres de Chimborazo

ONG. Organización No Gubernamental

OPEP. Organización de Países Exportadores de Petróleo

OPG. Organizaciones de Primer Grado

OSG. Organizaciones de Segundo Grado

OTG. Organizaciones de Tercer Grado

PCE. Partido Comunista Ecuatoriano

PSE. Partido Socialista Ecuatoriano.

TL. Teología de la Liberación

UCASAJ. Unión de Organizaciones Campesinas de San Juan

Lista de referencias

- Acanda, Jorge Luis. 2007. *Traducir a Gramsci*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.
- Adell Argilés, Ramón, y José Manuel Robles Morales. 2000. "Reseña de La construcción de los movimientos sociales de Enrique Laraña". *REIS. Revista Española de Investigaciones Sociológicas* 89: 357- 363.
- Aguado, Juan Miguel. 2004. *Introducción a las teorías de la Comunicación y la Información*. Murcia: Universidad de Murcia.
- Agulhon, Maurice. 1986. *Leçon Inaugurale: Chaire D'histoire contemporaine*. Paris: College de France.
- Almeida , Ileana, José Almeida V., Simón Bustamante C., Simón Espinosa, Erwin H. Frank, Hernán Ibarra C., y otros. 1991. *INDIOS. Una reflexión sobre el levantamiento indígena de 1990*. Quito: Instituto Latinoamericano de Investigaciones Sociales, ILDIS, Fundación Friedrich Ebert.
- Altmann, Philipp. 2014 "Una breve historia de las organizaciones del Movimiento Indígena del Ecuador". *Antropología. Cuadernos de investigación*: 1- 17.
https://downloads.arqueo-ecuatoriana.ec/ayhpwxgv/cuadernos_investigacion/Cuadernos_12_articulo_4.pdf
- Andrade, Susana. 2004. *Protestantismo indígena. Procesos de conversión religiosa en la provincia de Chimborazo, Ecuador*. Quito: Abya Yala.
- Andréu Abela, Jaime. 2016. "Las técnicas de análisis de contenido: una revisión actualizada" *Fundación Centro de Estudios Andaluces*.
<http://public.centrodeestudiosandaluces.es/pdfs/S200103.pdf>
- Arrieta, Modesto. 1998. *Monseñor Leonidas Proaño. Su personalidad a través de algunos hechos de su vida*. Quito: Editorial Mendieta.
- Austin, Jhon L. 1955 *Cómo hacer cosas con palabras*. Escuela de Filosofía Universidad ARCIS. Edición en PDF.
http://www.internet.com.uy/arteydif/GRUPO_INVESTIGA/PDF/TEXTOS%20PARA%20LA%20PROPUESTA/COMO%20HACER%20COSAS%20CON%20PALABRAS.PDF

- Ayala Mora, Enrique. 2008. *Resumen de Historia del Ecuador*. Quito: Coporación Editora Nacional, 2008.
- Balsa , Javier. 2011. "Aspectos discursivos de la construcción de la hegemonía" *Identidades Revista electrónica semestral. Instituto de Estudios Sociales y Políticos de la Patagonia 1*: 70-90. <https://iidentidades.files.wordpress.com/2011/03/4-identidades-1-1-2011-balsa.pdf>
- Barrera, Augusto. 2001. *Acción colectiva y crisis política: el MOVIMIENTO INDÍGENA ecuatoriano en la década de los noventa*. Quito: Abya Yala.
- Becker, Marc. 2008. *Indians and Leftists in the Making of Ecuador's Modern Indigenous Movements*. Durham: Duke University Press.
- Bellini, Luciano. 2009. *Palabras de liberación. Discursos y homilias de Monseñor Leonidas Proaño 1985- 1987*. Quito: Ediciones Abya Yala.
- Beltrán, Luis Ramiro. 2000. "Adiós a Aristóteles: La Comunicación Horizontal" *Comunicación y Sociedad 6*: 5-35
- Bennett, Lance, y Alexandra Segerberg. 2013 *The logic of Connective Action*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bourdieu, Pierre. 2001. *¿Qué significa hablar?* Madrid: Ediciones AKAL S.A.
- Brassel , Frank, Patricio Ruiz, y Alex Zapatta. 2008. "La estructura agraria en el Ecuador: una aproximación a su problemática y tendencias" En *¿Reforma agraria en el Ecuador?: viejos temas, nuevos argumentos*, editado por Frank Brassel, Stalin Herrera y Michel Laforge, 17-30. Quito: Sistema de Investigaciones sobre la problemática agraria en el Ecuador (SIPAE).
- Bravo Muñoz, Agustín. 1998. *El soñador se fue, pero su sueño queda*. Riobamba: Fondo Documental Diocesano de Riobamba, Tierra Nueva- Vicaría Quito Sur, Centro Bíblico, Fundación Pueblo Indio del Ecuador.
- Bravo, Agustín. 1992. "La iglesia de Riobamba y Monseñor Proaño unidos para siempre" En *Riobamba en el siglo XX*, editado por el Ilustre Municipalidad de Riobamba, 432- 508. Riobamba: Editorial Pedagógica Freire.

- Bretón Solo de Zaldívar, Víctor. 2001. *Cooperación al desarrollo y demandas étnicas en los andes ecuatorianos. Ensayos sobre indigenismo, desarrollo rural y neoindigenismo*. Quito: Flacso Ecuador, Universitat de Lleida, Giedem.
- _____. 2007. "De la ventriloquía a la etnofagia o la etnitización del desarrollo rural en los andes ecuatorianos" En *Intelectuales, mediadores y antropólogos. La traducción y la reinterpretación de lo global en lo local*, coordinado por Mónica Martínez Mauri y Eugenia Blanco Rodríguez, 113- 135. Quito: Ministerio de educación y ciencia.
- _____. 2009. "La deriva identitaria del movimiento indígena en los andes ecuatorianos o los límites de la etnofagia" En *Repensando los movimientos indígenas*, compilado por Carmen Martínez, 69- 121. Quito: FLACSO, Sede Ecuador.
- _____. 2003 "Desarrollo rural y etnicidad en las tierras altas de Ecuador" En *Estado, etnicidad y movimientos sociales en América Latina. Ecuador en Crisis*, editado por Víctor Breton y Francisco García, 217- 253. Barcelona: Icaria.
- Campione, Daniel. 2015 "Antonio Gramsci. Orientaciones introductorias para su estudio" *Rebelión..* <http://www.rebellion.org/docs/13842.pdf>.
- Cepeda Astudillo, Franklin. 2012. *Riobamba: imagen, palabra e historia*. Riobamba: Casa de la Cultura Núcleo de Chimborazo.
- Cevallos, Salvador. 1961. *Una contribución a la reforma agraria*. Quito: Editorial Don Bosco.
- Chihu Amparán, Aquiles. 2012. "La teoría del Framing: un paradigma interdisciplinario". *Acta sociológica* septiembre- diciembre 2012: 75-101.
- Chihu Amparán, Aquiles, y Alejandro López Gallegos. 2007. "La construcción de la identidad colectiva en Alberto Melucci" *Polis: Investigación y Análisis Sociopolítico y Psicosocial* 3: 125- 159.
- _____. 2004. "El análisis de los marcos en la obra de William Gamson" *Estudios Sociológicos* 22 (mayo-agosto) : 435-460.
- _____. 2011 "Símbolos, lenguaje y espectáculo en la democracia: el escepticismo político de Murray Edelman" *Espiral. Estudios sobre Estado y Sociedad* 50 (Enero-abril): 101- 139.

- Collier , David, y Ruth Collier. 1991. *Shaping the Political Arena: Critical Junctures, the Labor Movement, and Regime Dynamics in Latin America*. Princeton: Princeton University Press.
- CONAIE. 1989 *Las nacionalidad indígenas del Ecuador. Nuestro proceso organizativo*. Quito: Abya Yala.
- Delgado Salazar, Ricardo. 2007 "Los marcos de acción colectiva y sus implicaciones culturales en la construcción de ciudadanía". *Universitas Humanística* 64(julio-diciembre): 41-66.
- Dussel, Enrique. 1988. *Teología de la liberación y marxismo*. México D.F: UNAM, Universidad Autónoma Metropolitana.
- Ecuarunari. 2013. *Una mirada a nuestra historia. Movimiento Nacional Runakunapak Rikcharimuy*. Quito: CAAP- SAL.
- Encalada, Eduardo, Fernando García , y Kristine Ivarsdotter. *La participación de los pueblos indígenas y negros en el desarrollo del Ecuador*. Informe de desarrollo sostenible, Washington, D.C: Banco Interamericano de Desarrollo, 1999.
- ERPE, Escuelas Radiofónicas Populares del Ecuador. 2010. *Historia ERPE*. Documento de trabajo.
- Favre, Henri. 1996. *L'indigénisme*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Fondo Documental Diocesano. 2010 "La iglesia, los pobres y la opción de una diócesis" *Cuadernos Populares 2*. Riobamba: Fondo Documental Diocesano.
- Freire, Paulo. 1976. *Pedagogía del Oprimido*. México: Siglo XXI Editores.
- Gallegos, Estuardo (editor). 1990. *Monseñor Leonidas Proaño El profeta del pueblo. Selección de sus textos*. Ecuador: FUNDACIÓN PUEBLO INDIO DEL ECUADOR-CIUDAD- FEPP- CEDEP.
- Gamson, William. 1985. "Goffman´s Legacy to Political Sociology" *Theory and Society* 5 (septiembre): 605- 622.
- . *Talking Politics*. 1992. Cambridge: Cambridge University Press.

- Gamson, William, y Andre Modigliani. 1987 "The Changing Culture of Affirmative Action" En *Research in Social Movements, Culture and Change*, editado por Louis Kriesberg, 37-77. Greenwich: CT: JAI.
- Gamson, William, y Catherine Lasch. 1983 "The political Culture of Welfare.» En *Evaluating the Welfare State*, editado por S. E. Spiro y Yaar Yechtman. New York: Academic Press.
- Gerratana, Valentino. 2013. "El concepto de hegemonía en la obra de Gramsci" *matricola7047*. 13 de octubre de 2013.
<https://matricola7047.wordpress.com/2013/10/13/el-concepto-de-hegemonia-en-la-obra-de-gramsci/>.
- Goffman, Erving. 1974. *Frame Analysis: An Essay on the Organization of Experience* . Londres: Harper and Row.
- Gramsci, Antonio. 1981. "Apuntes sobre la historia de las clases subalternas". En *Escritos Políticos (1917-1933)*, 359- 361. México D. F: Siglo XXI.
- . 2000. *Cuadernos de la Cárcel. Tomo I*. México, D.F: Ediciones Era.
- . 2000. *Cuadernos de la Cárcel. Tomo III*. México, D.F.: Ediciones Era.
- . 2000. *Cuadernos de la Cárcel. Tomo IV*. México, D.F.: Ediciones Era.
- . 2000. *Cuadernos de la Cárcel. Tomo V*. México D.F: Ediciones Era.
- . 2000. *Cuadernos de la Cárcel. Tomo VI*. México, D.F.: Ediciones Era.
- . 1976. *Introducción a la filosofía de la praxis*. Barcelona: Ediciones Península.
- . 1977. *Pasado y presente*. Barcelona: Granica Editor S.A.
- Gruppi, Luciano. 1978. "Los cuadernos de la Cárcel" En *El concepto de Hegemonía en Gramsci*, editado por Luciano Gruppi, 89-111. México D.F.: Ediciones de la Cultura Popular.
- Guerrero, Andrés. 1997 "Conversación con Andrés Guerrero: Se han roto las formas ventrílocuas de representación". En *Iconos. Revista de Ciencias Sociales 1*: 60- 66.

- _____. 2000. "El proceso de identificación: sentido común ciudadano, ventriloquía y transescritura" En *Etnicidades*, editado por Andres Guerrero, 9-35. Quito: Flacso Sede Ecuador.
- _____. 2010. "Una imagen ventrílocua: el discurso liberal de la desgraciada raza indígena". En *Administración de poblaciones, ventriloquía y transescritura. Análisis históricos: estudios teóricos*, editado por Andrés Guerrero, 99- 160. Lima: IEP.
- Gutiérrez, Gustavo. 2009. *Teología de la liberación. Perspectivas*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Habermas, Jürgen. 1988. *Pensamiento Postmetafísico*. México D.F: Taurus Humanidades.
- Hunt, Scott, Robert Benford, y David Snow. 1998. *Marcos de acción colectiva y campos de identidad en la construcción de los movimientos*. Madrid: CIS.
- Hurbert Mazurek y Pierre Gondard. 2001. "30 años de Reforma Agraria y Colonización en el Ecuador (1964-1994)" *Estudios de Geografía 10*: 15-40.
- Ibarra, Alicia. 1992. *Los indígenas y el Estado en el Ecuador*. Quito: Ediciones Abya Yala.
- Jordán, Fausto. 2003. "Reforma Agraria en el Ecuador". En *Proceso agrario en Bolivia y América Latina*, editado por Posgrado en Ciencias del Desarrollo CIDES- UMSA, 285- 317. La Paz: Plural Editores.
- Kaplún, Mario. 2004. *Las redes de comunicación popular en Venezuela*. Caracas: Fundación Gerencia Social.
- Klandermans, Bert. 1994 "La construcción social de la protesta" En *Los nuevos movimientos sociales: de la ideología a la identidad* editado por E Laraña y J Gusfield, 183- 220. Madrid: CIS.
- . 1997. *The social psychology of protest*. Chicago: Blackwell Publishers.
- Lamas, Ernesto y Lewin Hugo. 1995. "Aproximación a las radios de nuevo tipo" En *Causas y Azares*, 70- 86. Buenos Aires.
- Laraña, Enrique. 1996. "La actualidad de los clásicos y las teorías del comportamiento colectivo". *REIS. Revista Española de Investigaciones Sociológicas*: 15-43.
- Laraña, Enrique, y Joseph Gusfield. 1994. *Los nuevos movimientos sociales. De la ideología a la identidad*. Madrid: CIS, Colección Academia.

- Larrea, Carlos. 2006. *Hacia una historia ecológica del Ecuador*. Quito: Ecociencia, Corporación Editora Nacional, Universidad Andina Simón Bolívar.
- León Trujillo, León. 1991. "Las organizaciones indígenas: igualdad y diferencia. La afirmación de los conquistados" En *INDIOS. Una reflexión sobre el levantamiento indígena de 1990*, editado por ILDIS, 373- 417. Quito: El Duende.
- López, Carina. 2011. "Comunicación y movimientos populares. Avances y desafíos en la construcción de poder popular" *Herramienta debate y crítica marxista. N° 47 Medios y Comunicación*.
- López, Esteban. 2012 "Administración de poblaciones y ventriloquía en el Ecuador: Análisis de la obra de Andrés Guerrero" Tesis de pregrado. Pontificia Universidad Católica del Ecuador.
- Maldonado Lince, Guillermo. 1980. "La reforma agraria en el Ecuador" *Cahiers du monde hispanique et luso-brésilien* 32: 33-56.
- Marradi, Alberto, Nérida Archenti, y Juan Ignacio Piovani. 2007. *Metodología de las ciencias sociales*. Buenos Aires: Emecé Editores.
- McAdam, Doug. 1982. *Political Process and the Development of Black Insurgency, 1930-1970*. Chicago: University of Chicago Press.
- McAdam, Doug, J McCarthy, y M Zald. 1996 "Oportunidades, estructuras de movilización y procesos enmarcadores: hacia una perspectiva sintética y comparada de los movimientos sociales". En *Movimientos sociales: perspectivas comparadas*, editado por Doug McAdam, J McCarthy y M Zald. Madrid: Istmo.
- _____.1996.*Movimientos Sociales: Perspectivas comparadas. Oportunidades políticas, estructuras de movilización y marcos interpretativos culturales*. Madrid: Ediciones Istmo.
- McAdam, Doug, Sidney Tarrow, y Charles Tilly. 2005. *Dinámica de la contienda política*. Barcelona: hacer editorial.
- Melucci, Alberto. 1999. *Acción colectiva, vida cotidiana y democracia*. México D.F: El Colegio de México.

- . 1994 "Asumir un compromiso: identidad y movilización en los movimientos sociales" *Zona abierta*: 153- 178.
- . 1989. *Nomads of the Present. Social Movements and Individual Nerds in Contemporary Society*. Londres: Hutchinson.
- Modonesi, Massimo. 2012. "Subalternidad". En *Conceptos y fenómenos fundamentales de nuestro tiempo*, editado por Instituto de Investigaciones Sociales, 2-12. México D.F: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Morales Almeida, Roberto. 1979. *Semblanza de Monseñor Leonidas Proaño Villalba*. Ibarra: Taller ERPE.
- Nelson, Thomas E. , Rosalee A. Clawson, y Zoe M. Oxley. 1997 "Media Framing of a Civil Liberties Conflict and its Effect on Tolerance" *The American Political Science Review*: 567- 583.
- Pachano, Simón. 2003. "Democracia, orden y conflicto Ecuador 1979- 1994" En *Democracia, gobernabilidad y cultura política*, editado por Felipe Burbano de Lara, 107- 142. Quito: FLACSO- Ecuador.
- Paoli, Antonio. 1989. *La lingüística en Gramsci. Teoría de la comunicación política*.
- Peppino Barale, Ana María. 1998. "Radio educativa, popular y comunitaria en América Latina. La formación de un nuevo sujeto social" *Signo y pensamiento. Universidad Javeriana Departamento de Comunicación*: 27- 34.
- Pinto Mascareño, Raquel Mercedes. 2010 "Los marcos de acción colectiva compartidos que legitiman las luchas contra la precariedad laboral de una red de activismo autónoma" *Athenea Digital* 18: 143-156.
- Prebisch, Raúl. 1963. *Hacia una dinámica del desarrollo latinoamericano*. México- Buenos Aires.
- Proaño Villalba, Leonidas. 2011. *Abriendo surcos indígenas. Vol 1. Escritos de Pastoral Indígena 1952- 1985*. Riobamba: Fondo Documental Diocesano.
- . 2011. *Creo en el hombre y en la comunidad. Autobiografía*. Quito, Ecuador: Casa de la Cultura Ecuatoriana "Benjamín Carrión" Núcleo de Imbabura.

- Ramon, Galo, Antony Bebbington, Hernán Carrasco, Víctor Hugo Torres, y Jorge Trujillo. 1992. *Actores de una década ganada. Tribus, comunidades y campesinos en la modernidad*. Quito: COMUNIDEC.
- Rodgers, Daniel T. 1987. *Contested Truths: Keywords in American Politics since Independence*. New York: Basic Books.
- Roseberry, William. 1994. "Hegemonía y el lenguaje de contienda" En *Everyday Forms of State Formation. Revolution and the Negotiation of Rule in Modern México*, editado por Joseph Gilbert y Daniel Nugent, 355-366. London: Duke University Press.
- Sánchez, Francisco. 2008. *¿Democracia no lograda o democracia malograda?* Quito: FLACSO Ecuador.
- Santana, Roberto. 1983. *Campesinado indígena y el desafío de la modernidad*. Quito: Abya Yala.
- . 1995. *Ciudadanos en la etnicidad*. Quito: Abya Yala.
- . 1988. "En la Sierra del Ecuador.Reivindicaciones técnicas y agrarias. El caso del movimiento indígena" En *Indianidad, etnocidio e indigenismo en América Latina*, editado por Instituto Indigenista Interamericano, 279-295. México: Centre d'Etudes Mexicaines et Centroamericaines.
- Smith, Dorothy. 1996. "Women's perspective as a radical critique of sociology" *Sociological Inquiry* 4: 1-13.
- Snow, David, y Robert Benford. 1992 "Master Frames and Cycles of Protest" En *Frontiers in Social Movements Theory*, editado por Aldon Morris y Carol McClurg Mueller, 133-155. New Haven/ Londres: Yale University Press.
- Tarrow, Sidney. 1998. *El poder en movimiento. Los movimientos sociales, la acción colectiva y la política*. Madrid: Alianza Editorial.
- . 2013. *The Language of contention. Revolution in words 1688- 2012*. New York: Cornell University.
- Taylor, Verta. 1995. "Social movement continuity: The women's movement in abeyance" *American Sociological Review* 54: 761-775.

- Tilly, Charles. 1992. *Coercion, Capital, and European States, AD 990- 1992*. Oxford: Blackwell.
- . 2008. *Contentious Performances*. Cambridge: Harvard University Press.
- . 1995 "Los movimientos sociales como agrupaciones históricamente específicas de actuaciones políticas" *Revista Sociológica No. 28. División de Ciencias Sociales y humanidades*. México: Universidad Autónoma Metropolitana.
- Touraine, Alain. 1987. *¿Podremos vivir juntos?* México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- . 1987. *Actores Sociales y Sistemas Políticos en América Latina*. Chile: PREALC OIT.
- . 1984 "Los movimientos sociales: ¿Objeto particular o problema central del análisis sociológico?" En *El regreso del actor*, editado por Alain Touraine, 93- 106. Argentina: Editorial Universitaria de Buenos Aires.
- . 1995. *Producción de la sociedad*. México: IIS-UNAM/ IFAL.
- Velasco Abad, Fernando. 1979. *Reforma Agraria y movimiento campesino indígena de la Sierra. Hipótesis para una investigación*. Quito: Editorial El Conejo.
- Vidal, José. 2009. *La Ventana. Portal informativo de la Casa de las Américas*. 11 de marzo de 2009. <http://laventana.casa.cult.cu/noticias/2009/03/11/por-una-alternativa-de-comunicacion-contrahegemonica/>.
- Vinelli, Natalia. 2014. *La televisión desde abajo: historia, alternatividad y periodismo de contrainformación*. Buenos Aires: Editorial Cooperativa El Río Suena: El Topo Blindado.