

**FACULTAD LATINOAMERICANA DE CIENCIAS SOCIALES**

**FLACSO – SEDE ECUADOR**

**MAESTRÍA EN CIENCIAS SOCIALES**

**MENCIÓN CIENCIA POLÍTICA**

**TEMA:**

**APORTE DE LAS COMUNIDADES INDÍGENAS DE COLTA Y  
GUAMOTE A LA FORMACIÓN Y ACTUACIÓN DE  
PACHAKUTIK NUEVO – PAÍS**

**AUTOR**

**LUIS ALBERTO TUAZA CASTRO**

**DIRECTOR**

**FERNANDO GARCÍA**

**LECTORES**

**CARLOS DE LA TORRE**

**SIMON PACHANO**

Quito, agosto 30 de 2006.

#### DEDICATORIA.

Dedico esta tesis a la Reverenda Madre Bernardita Echeverría, a las Hermanas Concepcionistas Franciscanas de Riobamba y al Reverendo Padre Julio Gortaire S.J. por su amistad y apoyo incondicional.

## SUMARIO

INTRODUCCIÓN	2
<b>CAPITULO I</b>	
<b>CONTEXTUALIZACIÓN : EL MOVIMIENTO INDIGENA ECUATORIANO</b>	8
La problemática de los indígenas ecuatoriano	8
El itinerario reivindicativo de los indígenas del Ecuador	14
Los primeros pasos del movimiento indígena ecuatoriano	14
La lucha agraria y el surgimiento de las organizaciones indígenas	15
Planteamiento reivindicativo entorno el tema de lo étnico	20
Levantamiento indígena de 1990	23
Levantamiento indígena de 1994	31
La relación del movimiento indígena con los partidos políticos de izquierda	39
Factores que favorecieron a la reivindicación de los indígenas ecuatorianos	41
<b>CAPITULO II</b>	
<b>PROCESOS REINVINDICATIVOS DE LOS INDIGENAS DE COLTA Y GUAMOTE</b>	46
La problemática social y política de los indígenas de Colta y Guamote	46
La vida en la hacienda	48
Las relaciones interétnicas: indígenas y blanco-mestizos en Colta y Guamote	55
Consecuencias	57
Los primeros pasos de lucha y organización	63
Luchas agrarias de 1960-1970	67
Las estrategias de lucha	70
Las reivindicaciones de los años 80	75
El ejercicio político	81
<b>CAPITULO III</b>	
<b>EL APORTE DE LA IGLESIA CATÓLICA AL PROCESO REINVINDICATIVO DE LAS COMUNIDADES INDÍGENAS DE COLTA Y GUAMOTE</b>	90
El trabajo pastoral de la iglesia católica de Riobamba con los indígenas de Colta y Guamote antes del Concilio Vaticano II	90
La percepción de la problemática indígena	99
El trabajo pastoral de la iglesia de Riobamba con los indígenas a la luz del Concilio Vaticano II, II, III y IV Conferencia del Episcopado Latinoamericano	106
Experiencias del trabajo pastoral en Colta y Guamote	120
Acción integral Guamote	121
<b>CAPITULO IV</b>	
<b>MOVIMIENTO UNIDAD PLURINACIONAL PACHAKUTIK – NUEVO PAIS EN COLTA Y GUAMOTE</b>	132
Formación y organización del Movimiento Unidad Plurinacional Pachakutik-Nuevo País en Colta y Guamote	139

Organización del MUPP-NP en Colta y Guamote	146
Los objetivos del MUPP-NP en Colta y Guamote	147
Resultados electorales alcanzados por el MUPP-NP en Colta y Guamote	150
La valoración organizativa	152
Proceso de consolidación del Movimiento Unidad Plurinacional Pachakutik – Nuevo País en Colta y Guamote	153
Resultados de gestión	155
Los militantes del MUPP-NP en Colta y Guamote	159
Los mecanismos de selección de candidatos	164
La comprensión del ejercicio político	168
Los mecanismos de financiamiento	170
Las proyecciones del MUPP-NP en Colta y Guamote	173
<b>CONCLUSIONES</b>	<b>175</b>
<b>BIBLIOGRAFÍA</b>	<b>181</b>

## **RESUMEM**

El presente trabajo estudia el aporte de las comunidades indígenas de Colta y Guamote a la formación y actuación del Movimiento Unidad Plurinacional Pachakutik-Nuevo País. La investigación esta dividido en cuatro capítulos: el primero señala el contexto general en el que surge el movimiento indígena, el segundo se centra en la contextualización de la explotación de la hacienda y el surgimiento de las organizaciones indígenas en Colta y Guamote, el tercero contrasta el rol de la iglesia católica antes y después del Concilio Vaticano II y el trabajo de los agentes de pastoral, al mismo tiempo la aportación de esta institución a los procesos organizativos. El cuarto capítulo explica el surgimiento de Pachakutik en esta zona y analiza como este partido se relaciona con las organizaciones indígenas.

## INTRODUCCIÓN

El presente trabajo investigativo analizará en que medida las comunidades indígenas de Colta y Guamote aportaron a la formación del Movimiento Unidad Plurinacional Pachakutik- Nuevo País (MUPP-NP) y al mismo tiempo, señalará las razones que han permitido que este movimiento político logre consolidar su presencia en estos dos cantones de la Provincia de Chimborazo.

La pregunta central que guiará a esta investigación será: ¿Cuál ha sido el aporte de las comunidades indígenas de Colta y Guamote a la formación, desarrollo organizativo, actuación y consolidación del Movimiento Unidad Plurinacional Pachakutik- Nuevo país? Las preguntas secundarias por su parte serán : 1) ¿Cuáles son los elementos de la praxis política de los indígenas de Colta y Guamote que asume el MUPP-NP? 2)¿Cuáles son las razones que explican la consolidación de este movimiento político al interior de estos dos cantones?

La elección de las comunidades indígenas de Colta y Guamote para este trabajo investigativo obedece a que por un lado, precisamente en estos dos cantones, las luchas por la tierra, tuvieron mayor impacto y por otro lado, se dieron los primeros pasos del surgimiento de las experiencias organizativas. Asimismo, los primeros actores que con sus comunidades y organizaciones de segundo grado se unieron y dieron paso a la formación del Movimiento Indígena de Chimborazo fueron los indígenas de los cantones de Colta y Guamote.

Cabe destacar también que las propuestas de educación intercultural bilingüe, el respeto a los derechos indígenas orientadas a la reivindicación étnica fueron adquiriendo madurez en el seno de las organizaciones indígenas de Colta y Guamote. A esto se une el surgimiento de varios dirigentes indígenas que a partir de la década de los ochenta del siglo pasado empezaron a participar en el escenario político para acceder a cargos de representación política dentro del gobierno local<sup>1</sup>, primero formando parte de las filas

---

<sup>1</sup> Sobre todo de candidatos a alternos de los concejales y a los finales de los ochenta de candidatos a concejales. Sólo con el surgimiento del Movimiento Unidad Plurinacional Pachakutik –Nuevo País, presentaron por primera vez a candidatos a la alcaldía.

de los partidos políticos tradicionales (entre ellos ID, MPD, PRE), y posteriormente a través de su propio movimiento político el MUPP-NP.

Teniendo en cuenta estas realidades se hace necesario hacer un estudio del MUPP-NP desde las comunidades indígenas de Chimborazo. Si bien es cierto, existen varios estudios con respecto al Movimiento Unidad Plurinacional Pachakutik-Nuevo País desde la perspectiva organizacional y partidista los trabajos académicos de Flavia Freidenberg y Manuel Alcántara (2001), y desde el enfoque social y político en los planteamientos de Augusto Barrera (1998). Sin embargo, no hay un estudio específico del movimiento en sus orígenes, sobre todo en cuanto al aporte directo que recibe en su formación y actuación de parte de un grupo indígena en su particularidad. En este sentido el presente trabajo investigativo podría contribuir a ampliar el conocimiento con respecto a este movimiento político y suscitar futuras reflexiones.

El trabajo está dividido en cuatro capítulos: en el primer capítulo se analiza los diversos procesos reivindicativos en cuanto a la tierra, la cuestión étnica, el acceso a la participación política del movimiento indígena ecuatoriano. Para empezar sostengo que la participación del movimiento indígena en el escenario político ecuatoriano, en estos últimos tiempos, ha sido muy significativa, no sólo por que ha puesto en cuestionamiento al Estado construido sobre el imaginario blanco- mestizo, sino porque su presencia ha permitido plantear la posibilidad de la construcción de un Estado que acoja en su seno a las diversas identidades indígenas y afroecuatorianas ignoradas hasta la década de los noventa<sup>2</sup>.

En la primera parte se señala la problemática de exclusión, de explotación de los indígenas ecuatorianos que se había venido generando desde la época de la colonia y como esta situación ha provocado la estigmatización de « personas inferiores, menesterosa de tutela, incapaces de participar en la actividad política, sin poder de decisión ». En la segunda parte se describe sobre el itinerario reivindicativo de los indígenas ecuatorianos empezando por la formación de las primeras comunidades y organizaciones indígenas bajo las garantías ofrecidas por la Ley de comunas de 1937, la

---

<sup>2</sup> En este sentido el movimiento indígena ecuatoriano propone el reconocimiento de la plurinacionalidad por parte del Estado ecuatoriano.

creación de la Federación Ecuatoriana de Indios con el apoyo del Partido Comunista Ecuatoriano en 1944, el conflicto agrario de las décadas de sesenta y setenta del siglo pasado, la formación de organizaciones regionales : ECUARUNARI, CONFENIE, la constitución de una organización nacional en este caso la CONAIE en 1986, los planteamientos de reivindicación entorno al tema de lo étnico con la demanda de la educación bilingüe, la independencia de los partidos de izquierda en la década de los ochenta y concluyendo con la búsqueda de la participación de los indígenas en el escenario político en 1990.

En la tercera parte se analiza los acontecimientos que de alguna manera, permitieron la participación directa de los indígenas en el escenario político del país : el levantamiento indígena y popular realizada en el mes de junio de 1990, la « Movilización por la vida » de 1994 donde la mayor parte de la población indígena expresó su desacuerdo con el Estado ecuatoriano, por medio de múltiples movilizaciones que lograron concluir con las negociaciones con el gobierno central, quien se comprometió en responder a las demandas presentadas por los indígenas. Sin duda, los dos levantamientos indígenas constituyeron en un espacio de negociación con el gobierno y permitieron obtener las respuestas a algunas de las demandas que presentaron. Sin embargo, los indígenas ecuatorianos vieron necesario canalizar sus peticiones en el escenario político por medio de un movimiento político, que represente y al mismo tiempo permita llegar al ejercicio del poder dentro del orden estatal. Esta preocupación de los indígenas se concretizó en la creación del Movimiento Unidad Plurinacional Pachakutik- Nuevo País<sup>3</sup>. Finalmente se señala el aporte de las organizaciones no gubernamentales, la ejecución de las políticas públicas por parte del Estado, el trabajo pastoral de la iglesia católica en las provincias de Chimborazo, Cotopaxi, Morona Santiago, Tungurahua, Azuay en las luchas por las tierras, la formación y consolidación de las organizaciones indígenas, y del movimiento indígena ecuatoriano.

En el capítulo II se analizan los procesos reivindicativos de los indígenas de Colta y Guamote desde las luchas indígenas a finales de la época de la colonia. Se explica

---

<sup>3</sup> La denominación de “movimiento político” en vez de partido obedece a la propuesta de la CONAIE y de los otros movimientos sociales de construir un movimiento político alternativo al sistema de partidos tradicionales de Ecuador.



ampliamente sobre la problemática social de explotación tanto en las haciendas como en los centros parroquiales a los indígenas durante las décadas de los treinta a los setenta del siglo pasado y las consecuencias generadas en su situación. En la mitad de este capítulo se describe los primeros pasos de lucha y organización en los años treinta, especialmente en el sector Galte del cantón Guamote con la conducción de Ambrosio Lasso, luego las luchas agrarias de las décadas de los sesenta y setenta. Se indica las diversas estrategias de lucha que utilizaron los indígenas: la valoración de lo comunitario, la creación de sus propias organizaciones, el acceso a la educación, la resignificación de los preceptos vigentes en las haciendas (*Ama Shwa, Ama Llulla, Ama Killa*), la búsqueda del apoyo de las ONGs, la iglesia católica, la exigencia del cumplimiento de la ley agraria los mismos que les permitió alcanzar sus objetivos de la tenencia de la tierra y de la libertad.

Previo a la finalización de este capítulo se describe la participación de las comunidades indígenas de Colta y Guamote en el levantamiento indígena de 1990 y en la movilización por la vida de 1994. Se concluye con un estudio sobre el ejercicio político, los mecanismos de selección de la directiva al interior de las comunidades indígenas durante las décadas de los treinta a los ochenta, los cambios en estas prácticas en los años posteriores y los primeros pasos de la participación política de los indígenas en calidad de candidatos a cargos de representación pública dentro de los gobiernos locales a través de los partidos de izquierda.

El capítulo III se refiere al aporte de la iglesia católica, específicamente de la Diócesis de Riobamba a los procesos reivindicativos de los indígenas de Colta y Guamote. En el análisis se distinguen tres momentos : en un primer momento el trabajo pastoral de la Iglesia de Riobamba anterior al Concilio Vaticano II, caracterizado por una acción pastoral orientada a fortalecer la vivencia de la práctica ritual-sacramental, de algún modo en alianza con los hacendados ; no obstante preocupada por incorporar a los indígenas a la vida nacional, la evangelización en su propia lengua, la formación de los primeros dirigentes indígenas<sup>4</sup>. En un segundo momento, la percepción de la

---

<sup>4</sup> Los misioneros Redentoristas se habían procurado formar a los “rezachidores” con el objetivo de dar continuidad a las misiones populares realizadas en los anejos libres y en las haciendas. Los rezachidores

problemática de exclusión social de los indígenas chimboracenses por parte de Mons Leonidas Proaño, su compromiso pastoral por permitir la superación de esta situación a través de la parcelación de la hacienda Monjas Corral, la creación de la granja experimental Tepeyac, la fundación del Centro de Estudios Acción Social como organismo promotor de las cooperativas en los contextos indígenas y campesinos de Chimborazo, la campaña de alfabetización de ERPE(Escuelas Radiofónicas Populares del Ecuador). En un tercer momento, los cambios generados por las orientaciones del Concilio Vaticano II, la II, III y IV Conferencia del Episcopado Latinoamericano que influyeron en el fortalecimiento de la praxis pastoral de Proaño en favor de la « liberación de los indígenas », estigmatizados por Puebla (1979) « los más pobres entre los pobres » y posteriormente en la generación de nuevas propuestas pastorales como la creación de la Vicaría de Pastoral Indígena en los años ochenta. Se concluye este capítulo con la descripción de las experiencias pastorales en Colta y se realiza el estudio del caso de la Acción Integral Guamote y su rol en la formación y consolidación de los procesos organizativos en el cantón Guamote.

En el capítulo IV se estudia al Movimiento de Unidad Plurinacional Pachakutik-Nuevo País en Colta y Guamote. Se inicia con la presentación de este movimiento político en cuanto a su formación, sus propuestas políticas, sociales, económicas y su estructura organizativa en el ámbito nacional. Atravesando las teorías de la emergencia de los partidos políticos en la literatura politológica, se asume la propuesta teórica de Lipset y Rokkan, quienes sostienen el origen de los partidos políticos a partir de los clivajes socio-culturales y políticas al interior de una sociedad, en un intento por explicar la formación, el desarrollo y organización de MUPP-NP en Colta y Guamote.

En la segunda parte de este capítulo se discute sobre la formación, desarrollo y organización del Movimiento Unidad Plurinacional Pachakutik-Nuevo País en Colta y Guamote, los objetivos que percibe, las distintas prácticas del ejercicio político que tienen las comunidades indígenas, la valoración organizativa y la manera como estas han sido asumidas por este movimiento político. Se analizan también los procesos de consolidación de MUPP-NP, los resultados de gestión política por parte de las

---

fueron en su mayoría jóvenes que en la época de los conflictos agrarios se convirtieron en dirigentes del cabildo.

autoridades electas por Pachakutik a los cargos de representación política en los municipios de estos dos cantones y las proyecciones futuras.

En cuanto a estrategias metodológicas de investigación se realizó: 1) el análisis histórico sobre los procesos reivindicativos de los indígenas ecuatorianos y el caso de los indígenas de Colta y Guamate desde la década de 1930 hasta 1990, los factores que influyeron en su formación y organización política a través de la revisión de la literatura social y política; 2) entrevistas a fondo a los principales dirigentes de las comunidades y de las organizaciones indígenas, especialmente a aquellos dirigentes ancianos que condujeron los procesos de reivindicación. Estas entrevistas se realizaron entre los meses de febrero y julio de 2005. El criterio básico que propuse fue la de recuperar la memoria histórica de los pasos que se habían dado en la lucha, en la construcción y consolidación de la organización indígena que permitieron desembocar en Pachakutik. El uso de la metodología etnográfica obedece a que no se puede entender los fenómenos sociales y políticos solamente desde el ámbito de la reflexión académica sino desde el contacto directo con los actores. Esto no resta la importancia del estudio desde la revisión del material bibliográfico. El entrevistar y dialogar permite hablar con confianza mutua, entrar de algún modo en el mundo interior de los actores, conocer sus inquietudes y aspiraciones profundas que impulsaron a la lucha, descubrir el significado del compromiso con la comunidad en cada una de las experiencias vividas por ellos.

A la hora de realizar mi investigación me sitúo en el campo del compromiso social con las comunidades indígenas de Colta y Guamate con las que vengo realizando mi trabajo pastoral desde hace cinco años. Por tanto el propósito que tengo es la de entender los diversos procesos reivindicativos y organizativos que se han dado en estos cantones de la provincia de Chimborazo, comprometiéndome a seguir aportando desde la investigación social y política.

## CAPITULO I

### CONTEXTUALIZACIÓN: EL MOVIMIENTO INDÍGENA ECUATORIANO

La búsqueda de participación en el escenario político ecuatoriano y la necesidad de ser reconocidos en sus diferencias por parte del Estado, expresada en el levantamiento indígena y popular de 1990, no es únicamente puntual o el momento inicial de la lucha indígena por la reivindicación de sus derechos, sino que este levantamiento, fue de algún modo, el punto culminante de todo un proceso de liberación que se había venido gestando desde los fines de la década de 1920 e inicio de 1930<sup>5</sup>.

#### **La problemática de los indígenas ecuatorianos**

Alain Touraine en su propuesta teórica sobre la formación de los movimientos sociales, sostiene que hay tres principios fundamentales, por los que se constituyen. En primer lugar, todo movimiento social tiene una identidad, “es decir la definición del actor en relación con el conflicto”. En segundo lugar, definen a la oposición, es decir, buscan un adversario a quien enfrentar; en cuanto que “un movimiento no se organiza si no puede nombrar a su adversario”. Y, tercero, tienen una visión de “totalidad”, en la medida que invocan los valores universales, opuestos a los propósitos de los adversarios, con el cual “señalan el sistema de acción histórico”<sup>6</sup>.

Tomando como base este planteamiento teórico de Touraine en la formación y en la constitución del movimiento indígena ecuatoriano sostengo que durante la década de 1930 – 1970, los indígenas del Ecuador se identificaron como un grupo excluido del sistema político, explotados por doquier por los hacendados, la sociedad blanca-mestiza, sin protección por parte del Estado (Malo, 1988:17). A partir de la década de los ochenta aparece una nueva definición del ser indígena, así “los indios” son los que tienen derechos, su cultura, su cosmovisión, tienen prácticas propias de impartir la

---

<sup>5</sup> Incluso, autores como Segundo Moreno sostienen que la lucha de los indígenas viene desde la época colonial e inicios de la vida republicana, sólo que sus demandas no fueron acogidas y reconocidas por el Estado (Moreno, 1985).

<sup>6</sup> Con respecto a estos principios podemos encontrar de manera detallada en la traducción preliminar del Cap. VI, “Les Movements Sociaux”, de la obra de Alain Touraine, Production de la Societé (París, Editions du Sivil, 1973) de Gonzalo Flores, p. 14-17. La traducción ha sido hecha para el curso de Formación de Jóvenes Investigadores en el marco del proyecto “Movimientos Regionales y la dinámica de la Fuerza de Trabajo en Bolivia y Ecuador”. CERES y CIESE.

justicia, pueden proponer sus propias visiones de desarrollo... Posterior al levantamiento indígena de 1990, los indígenas afirmaron que tienen diversas identidades, se concibieron como pueblos y nacionalidades que quisieron ser incluidos y ser reconocidos en su particularidad dentro del Estado Ecuatoriano y al mismo tiempo participar directamente en el escenario político. Toda esta definición identitaria en cuanto movimiento indígena se dio en el marco del conflicto agrario, étnico y político.

Los adversarios directos que lograron determinar los indígenas fueron por un lado los dueños de las haciendas y por otro lado, la sociedad blanca – mestiza y el Estado ecuatoriano. “Adversarios” que históricamente han excluido a los “indios”, considerándoles “inferiores racial y socialmente (...) han hablado de los indios en el sentido de un insulto, cargado de agresividad y desprecio, han acuñado términos despectivos injuriosos para designar a los indios: mitayos, rocotos, verdugos”... (Malo, 1988:17). De este modo se ha visto a los indígenas como “lastre aborigen, bravo, tímido, objeto fácil de explotación. En otros casos se ha considerado como “el pobrecito, el mamítico”, menesteroso de la compasión y de la tutela.

En el imaginario de los “adversarios” los indígenas dada su condición “inferior” no podían aspirar a tener una formación académica adecuada, ni si quiera asistir a un plantel educativo, aunque sea de primaria. “Por naturaleza, ellos no podían estudiar. Además la letra es hecha para los blancos no para los indios”, “lo propio del indio es el azadón, la hoz, el cuidado de los animales, la *Chakra*”<sup>7</sup>. “De cuando acá los indios van a estudiar, no hay que dejar que conozcan la letra sino pronto se van a convertir en indios ociosos, comunistas y revoltosos”. Así, “mientras los hijos de los hacendados y de los blanco–mestizos pasaban estudiando en los mejores centros educativos, los niños y jóvenes indígenas llevaban la peor parte: a pico y pala se vieron obligados a trabajar en las tierras, en las construcciones de la carretera y los ferrocarriles, en las selvas y los páramos de manera gratuita” (Malo, 1988:39).

En la mentalidad de los hacendados y de los blanco-mestizos, los indígenas eran concebidos “políticamente incapaces de decidir por sí mismos”. Cuando había

---

<sup>7</sup> Término Kichwa que hace referencia al terreno cultivado de papas u otros cultivos.

problemas por litigios de tierras entre los miembros de la comunidad, no se podían resolver sin antes consultar con los compadres del pueblo. “No puedo decir esto o lo otro. Voy avisar primero a mis compadres, ellos sabrán lo que dicen”<sup>8</sup>. Esta concepción permitió el fortalecimiento del gamonalismo<sup>9</sup>, sistema que a su vez se fundamentaba en el siguiente razonamiento: “los indios no están preparados para organizar su vida, su economía por su propia cuenta y mantener las formas tradicionales de explotación de su trabajo, ofrecerle tutela, es hacerle un favor, ya que abandonando a su suerte, su situación sería mucho peor” (Malo, 1988:15). Amparándose en este criterio tanto el hacendado y los blanco-mestizos se sintieron tener todo el derecho de decidir sobre la vida de los indígenas. “Si peleábamos entre los compañeros de la comunidad, uno de los involucrados en el conflicto iba inmediatamente a comunicar al patrón de la hacienda, o a los compadres. Estos a su vez en el día de la feria, al encontrar en la calle amenazaban diciendo: no te metas con mi compadre, si sigues molestando ya verás lo que te va pasar”<sup>10</sup>. En efecto era el compadre mestizo, el patrón blanco los responsables directos de tomar la decisión sobre los problemas del protegido “incapaz” de resolver sus conflictos. Frente a una posible derrota de una de las partes en confrontación, la opción viable que podían tomar era la de ir a negociar en secreto con los protectores, quienes garantizaban una resolución en favor de los solicitantes, aunque esto sea la decisión equivocada y traiga desventajas a los súbditos.

Esta concepción de “los indios incapaces políticamente de decidir por si mismos”, suscitó en la mentalidad de los indígenas ecuatorianos la necesidad de tener intermediarios que permitan presentar sus demandas ante los hacendados, el teniente político, el cura párroco, en sí ante todas las autoridades. Las personas considerados capaces de ser intermediarios se les conocía con el nombre de los *tintirillus* indígenas y no indígenas<sup>11</sup>, mediadores que ejercían liderazgo por su influencia al interior de las comunidades, y asimismo gozaban de un buen prestigio ante los hacendados y los blanco-mestizos del pueblo, en virtud de las fiestas que habían logrado pasar o por la

---

<sup>8</sup> Con estas palabras los compañeros se resistían a tomar decisiones por si mismos( Entrevista a Atupaña, 2005 – 02 - 27)

<sup>9</sup> “El gamonalismo es una forma de poder político local rural, resultante de una estructura estamental o de castas en la que se han naturalizado la dominación étnica” (...) Normalmente “el gamonal era un mediano propietario con suficiente influencia independientemente de un cargo representativo” (Ibarra, 2002:138).

<sup>10</sup> Entrevista a Francisco Coro, 2005-03-03.

<sup>11</sup> Que en kichwa significa mediador.

relación de compadrazgo (Sánchez – Parga, 1986). A esto se unía el conocimiento elemental del castellano y la capacidad de lectura mínima que tenían algunas personas, especialmente varones provenientes de las comunas libres. “Taita José sabe leer, hablar en castilla, pidamos a él que ayude a hablar ante el comisario. A nosotros no ha de querer entender ni hacer caso” (Atupaña, 2005-02-27). En efecto, los *tintirillus* mediaban en los litigios por las tierras, acompañaban a realizar trámites ante el abogado, solicitaban los servicios rituales del cura de la parroquia, presentaba súplicas al patrón de la hacienda, acudía a pedir que un blanco-mestizo acepte ser compadre...en nombre de su protegido. Los *tintirillus* recibían a cambio de estos favores un día de trabajo gratuito por parte de quienes demandaban sus servicios o la recompensa en productos alimenticios, pero sobre todo la honra de su nombre en toda la comunidad y de las comunidades aledañas. Además de los intermediarios intra-comunales, habían intermediarios fuera de la comunidad, como fue el caso de los compadres mestizos en los centros parroquiales y cantonales. Estos últimos resultaban ser en muchos de los casos los intermediarios más efectivos dada la vinculación que tenían con el hacendado y las autoridades locales. Los servicios eran pagados con dos días de trabajo gratuito y el *kamari*<sup>12</sup> y la sumisión a la voluntad que impongan.

Dada la situación de exclusión a la que estuvieron sometidos los indígenas se sentían incapaces de hablar con las autoridades ni de saludar estrechando las manos, en caso de hacerlo se cubrían las manos con el poncho y la bayeta con lo que podían tocar las manos de quienes tenían el poder. Esto permitió buscar constantemente a los intermediarios que favorezcan sus aspiraciones. Generalmente las autoridades escuchaban primero al *tintirillu* sobre el asunto que quería resolver el indígena, sólo después interrogaba al verdadero interesado diciendo: “Hijito que disque pasa, como fue, que quiere” pregunta que respondía con la voz baja, por la que la autoridad manifestaba: “hable duro, no entiendo” (Atupaña: 2005-02-27). La aclaración no se dejaba esperar por cuanto que el intermediario asumía inmediatamente su rol, especificando el asunto de fondo que traía el protegido.

---

<sup>12</sup> Ofrenda, un plato grande de papas y cuy.

Económicamente los indígenas dependían en su totalidad del sistema hacendatario. La hacienda ofrecía seguridad, garantizaba la obtención de recursos. Por la labor agropecuaria, generalmente el trabajador no recibía la remuneración económica, pero lograba asegurar el libre acceso al pastoreo, a la utilización del agua, la leña, el *chaqui ñan*,<sup>13</sup> la recolección de los restos de la cosecha. Asimismo el trabajo en fidelidad al “patrón”, otorgaba los derechos a tener el huasipungo. Pero no todos los indígenas podían tener acceso a este derecho.

Conforme la familia de los huasipungueros iba creciendo no quedaban espacios suficientes de tierra para ser repartidos entre los herederos, por otra parte estaban los indígenas de las comunas libres que demandaban trabajo al hacendado. Esta situación permitió que muchos indígenas vivieran en condiciones de *yanapak*,<sup>14</sup> arrimados a la hacienda o a los huasipungueros. “Mi papá era huasipunguero, pero cuando crecí no tenía donde trabajar, entonces, él me sugirió colaborar con él en las tareas que realizaba en la hacienda. De este modo conseguía al menos la alimentación para mi familia”<sup>15</sup>. La dependencia total a la hacienda estaba determinada en otros casos por las deudas que tenía el indígena con el hacendado. Estas deudas eran contraídas por la obligación de realizar la fiesta ritual<sup>16</sup> que tenían los indígenas, quienes al no contar con los recursos económicos necesarios pedían prestado al hacendado. Algunos de los deudores morían sin haber cancelado la deuda, por lo tanto la responsabilidad de pagar quedaba a cargo de los hijos y en caso de no tener hijos en los familiares próximos. Sobre estas personas y los huasipungueros, los hacendados se sentían dueños y señores para imponer su fuerza y explotar a su antojo, pero en otros casos sentían ser padres, protectores de los indígenas, a los mismos que extendía la “compasión de padres” otorgándoles un favor, ofreciéndoles la fiesta, la comida y la bebida.

En este contexto resultaba imposible para los indígenas la formación de sus organizaciones, la preparación de sus líderes. Por parte de los hacendados había un

---

<sup>13</sup> Camino de a pie.

<sup>14</sup> *Yanapak* es la persona que colabora en el trabajo.

<sup>15</sup> Entrevista a Francisco Coro, 2005-03-03.

<sup>16</sup> Estas fiestas estaban consagradas a los santos. Los indígenas eran designados priostes por los blanco-mestizos de los pueblos que tenían el título de *apu* o fundador. Esta obligación era impuesta aun a costa del rechazo de parte de los indígenas. Los argumentos para designar el priostazgo eran: “si no pasas la fiesta no vales, sigues siendo *wampra*, nadie te va a respetar”. (Aguilló, 1987).



fuerte temor de ver a los indígenas sublevados en pos de la adquisición de las tierras o por el reclamo de sus derechos. Por lo que imponían un control estricto sobre el indigenado sin tomar en cuenta el reconocimiento jurídico de organizarse en comunidades que el Estado ecuatoriano le concedía a través de la ley de las comunas.

Los indígenas del Ecuador, insertos desde el tiempo de la colonia a la situación de exclusión, de miseria y de dominación, en la medida que buscaron las alternativas viables de superación, propusieron de principio orientador de su lucha el ideal de la liberación. Al vivir bajo el sistema hacendatario se dieron cuenta de que no eran totalmente libres. Sus vidas, sus ideales estaban determinadas con anterioridad de acuerdo a la lógica dominante de los hacendados y de los blanco-mestizos. La condición básica para conquistar la libertad apareció ser la de acceder a la posesión de la tierra. Es precisamente con la tenencia de la tierra cuando inicia el proceso histórico de los indígenas. Una vez adquirida la tierra apareció la necesidad de conquistar la libertad étnica, es decir la facultad de presentarse ante la sociedad como indígenas sin temor a ser rechazados y humillados por los demás sectores de la sociedad. Posteriormente la libertad alcanzada va ser la libre expresión de los planteamientos indígenas en el escenario de lo político.

“La justicia para todos” fue otro de los principios más anhelados por los indígenas. En la mentalidad de los terratenientes, los blanco-mestizos la justicia, el cumplimiento de las leyes sólo son para ellos, pero en caso de aplicar una sanción sólo “los indios” debían cumplir con la ley. Esto despertó duda en los indígenas, en efecto había resoluciones emitidas por la autoridad judicial que desfavorecían a los indígenas. Aunque los indígenas tengan la razón y la posibilidad de ganar un juicio, en la práctica la conclusión de los juicios terminaban otorgando ventajas a quienes tenían el control sobre sus manos. En el fondo para los indígenas la justicia se traduciría en la obtención de un veredicto imparcial de la justicia aplicada a todos por igual. “Cuando íbamos donde el comisario que haga justicia en un problema por los linderos, éste no era justo, basta que pasen dinero se ponía parte del que le pagaba. Sin plata no se podía hacer nada. Frente a esta situación más bien cualquier arreglo realizábamos en la

comunidad”.<sup>17</sup> El principio de la igualdad fue otro de los valores que con urgencia los indígenas buscaron al interior del Estado ecuatoriano. La sociedad construida sobre la base piramidal de castas y con fuerte influencia colonial había permitido a los hacendados y blanco-mestizos a creerse “racial y socialmente” superiores a los indígenas. Con el transcurso del tiempo los indígenas llegaron a comprender que todos son iguales, con los mismos problemas, aspiraciones, derechos y deberes. “Si los mestizos estudian porque nosotros no podemos aprender, si todos somos la misma gente” eran las afirmaciones para motivar al estudio y a la superación. Pero la igualdad en la mentalidad de los indígenas no fue precisamente el asumir en su totalidad los elementos culturales de los blanco-mestizos. Esto implicaría el desaparecimiento y la absorción de lo indígena a la cultura dominante. La factibilidad de la equidad estaría determinada por el reconocimiento y la valoración de la diversidad cultural de cada pueblo sean estos indígenas o no.

### **El itinerario reivindicativo de los indígenas del Ecuador**

#### **Los primeros pasos del Movimiento Indígena Ecuatoriano**

En 1927, se organizó el sindicato de “El Inca” en Pesillo, tierra libre de Muyurcu, perteneciente a Cayambe, provincia de Pichincha. Este sindicato fue organizado por los “huasipungueros, arrimados y yanaperos” con el objetivo de terminar con los extremados abusos de los hacendados contra los indígenas. En 1934, se realizó la movilización de las cabecillas indígenas que buscó caminos para construir una organización a escala regional y nacional, no obstante no logró concretizarse debido a la expedición de la ley de comunas en 1937<sup>18</sup>. Esta ley permitió el fortalecimiento de cada una de las comunidades, pero impedía la posibilidad de crear una organización de carácter regional y nacional tal como proponían los principales “cabecillas”<sup>19</sup>. Entre otros aspectos esta ley de las comunas favorecía a los hacendados a tener el control directo sobre los “súbditos” en cuanto eran comunas constituidas al interior de las mismas haciendas. La comunidad no poseía una extensión de territorio suficiente, cada comunero contaba con el pequeño lote de terreno alrededor de su choza, poco favorable

---

<sup>17</sup> Entrevista a Manuel Atupaña, 2005-02-27.

<sup>18</sup> La ley de comunas fue promulgada por el gobierno de Alberto Enríquez Gallo. Ycaza(1989)

<sup>19</sup> Este es el nombre con que se conocía a los dirigentes indígenas.

para la agricultura; lo cual generaba la permanente dependencia del indígena hacia el hacendado que tenía bajo su dominio las mejores tierras.

En 1944, se constituye la Federación Ecuatoriana de Indios (FEI), con el asesoramiento del Partido Comunista y de la Confederación de trabajadores del Ecuador (CTE). La FEI, recogió por primera vez en su seno a los sindicatos, las comunas; y posteriormente las acciones de esta organización quedaron restringidas por las presiones de los hacendados hacia el gobierno. En los primeros años de fundación, la FEI fue dirigida por Dolores Cacuango y posteriormente por Tránsito Amaguaña, líderes indígenas que lucharon por la tenencia de la tierra y un trato más justo a los indígenas por parte de los hacendados y de las autoridades. Entre los objetivos que percibía la FEI estaba el de impulsar el cumplimiento de leyes laborales por un lado, y por otro, llevar los conflictos huasipungueros al centro del Estado y a la escena política nacional, asumiendo un papel mediador de los indios, es decir la FEI tomó la función de traducir las formas de lucha y las reivindicaciones de los comuneros indígenas de las haciendas, de los sujetos huasipungueros al orden simbólico de la ciudadanía. Para esto elaboró el discurso sobre los derechos de clases como trabajadores semi-proletarios agrícolas que tenían los indígenas, pero no como ciudadanos étnicos o como pueblos que exigen un reconocimiento colectivo en sus vínculos con el Estado (Guerrero, 1992:104).

### **La lucha agraria y el surgimiento de las organizaciones indígenas**

En julio de 1964, la Junta Militar expidió la primera ley de reforma agraria. El objetivo fundamental de esta ley era apoyar la modernización del campo conforme al avance del capitalismo en el país. Entre los motivos de la ley se anotaba la deficiente estructura de tenencia de la tierra que causaba una baja producción de alimentos y el encarecimiento del costo de la vida. En efecto, el sistema tradicional de la hacienda y el huasipungo pretendían auto-abastecerse y apenas producía para el mercado local. La masa campesina atada a la hacienda con las relaciones semif feudales no constituían una masa de trabajadores libres y organizados para ser controlada en la industria, ni tampoco demandaban productos en el mercado nacional (Rodríguez, 1989:122). Para quebrar esta estructura, sostiene Rodríguez, era indispensable eliminar la relación de

huasipungo-latifundio, transformando a los huasipungueros en jornaleros de la hacienda, finca, plantaciones costeñas y en obreros de la industria y de la construcción.

Con la expedición de la ley de la reforma agraria, las comunidades indígenas se sintieron impulsados a luchar por la tierra. No obstante, a pesar de que esta ley concedía a los indígenas el derecho de tener la tierra suficiente, en la práctica, la mayor parte de los hacendados se resistían a entregarla. En algunos lugares de la sierra ecuatoriana donde fueron aplicadas las exigencias de esta ley, las tierras que pasaron a las manos de los indígenas fueron las peores: áridas, laderas, pedregosas, pajonales(Chiriboga, 1984). De este modo la forma de distribución de la tierra fue inequitativa. Esta situación creó conflictos permanentes en las diferentes provincias.

Esta lucha por la tenencia de la tierra desatada en todas las provincias de la sierra permitió que en 1972, la mayor parte de los dirigentes indígenas provenientes de las provincias de Azuay, Cañar, Chimborazo, Tungurahua e Imbabura reunidos en Tepeyac<sup>20</sup>, provincia de Chimborazo formaran el movimiento indígena denominado “ECUARUNARI” (*Ecuador Runakunapac Rikcharimui*), que posteriormente se constituyó en una organización que fue aglutinando a los indígenas de todas las provincias de la región sierra. El objetivo propuesto por esta organización fue la “posición, la legalización de tierras, la educación, la libertad de organización, la participación en la toma de decisiones políticas” (CONAIE, 1999:63). Uno de los motivos que condujeron a la constitución de la ECUARUNARI fue la de no contar con un espacio organizativo propio que procese las demandas de los indígenas ante el Estado. Si bien es cierto, la FEI se había convertido en una organización clasista en favor de los indígenas, en la práctica, los indígenas obedecían a las resoluciones asumidas por quienes les asesoraban, en este caso los militantes mestizos del Partido Comunista. Al respecto sostiene Anaguarqui<sup>21</sup>:

---

<sup>20</sup> Granja experimental de la Diócesis de Riobamba al servicio de las comunidades indígenas situado en la parroquia Juan de Velasco (Pangor), la misma que estuvo en funcionamiento hasta 1982.

<sup>21</sup> Valeria Anaguarqui es líder indígena de San Juan, trabajo de cerca con Mons Proaño en la lucha por las tierras. Es cofundadora del Movimiento Indígena de Chimborazo junto con Ana María Guacho y cofundadora de ECUARUNARI.

“Sabíamos la posibilidad de contar con el apoyo de la Federación Ecuatoriana de Indios. No podemos negar el apoyo que nos brindaron, pero lo que no nos gusto es que ellos tenían todo planificado, decían “compañeros esto vamos hacer” en contra de nuestra voluntad, que más nos tocaba sino el obedecer. A la larga esto no nos gustó, por eso decidimos crear nuestra propia organización, que sea dirigida por nosotros mismos” (Anaguarqui, 2005-03-02).

En 1965, las organizaciones indígenas, campesinas y negras, crearon la FETAP<sup>22</sup> (Federación de Trabajadores Agropecuarios), organización de carácter nacional, cuya preocupación fue la de coordinar las diversas manifestaciones sociales de los sectores indígenas y campesinas del país, presionar a la oligarquía ecuatoriana, al Estado y de orientar en forma adecuada sus demandas reivindicativas<sup>23</sup>.

En 1970 los indígenas de Cotacachi formaron la UNORCAC<sup>24</sup> con la finalidad de luchar contra la discriminación racial que enfrentaban los comuneros de parte del pueblo mestizo. Al respecto, Andrango sostiene: “la formación de la organización se debe al trato social discriminatorio que reciben los indígenas, al trabajo forzado al que eran sometidos, a la relación colonial que se establecía en la vinculación comercial, en el crédito usurero, en los bajos salarios percibidos”<sup>25</sup>. Para poder alcanzar los objetivos que permitan combatir la discriminación vieron conveniente enfatizar en los temas de concientización en los derechos y en las nociones de igualdad en relación con los mestizos, con este ideal preorizaron tener un amplio programa de capacitación donde se combinaban contenidos socio-políticos y la valoración de la cultura indígena.

Los indígenas de la amazonía ecuatoriana por su parte, en 1980 crearon la CONFENIAE (Confederación de las Nacionalidades Indígenas de la Amazonía Ecuatoriana). Pero anterior a esta fecha en 1960 fue creada la Federación Shuar. Esta organización estuvo fundamentalmente ligada al impacto de la colonización que amenazaba a los territorios ocupados por el pueblo indígena Shuar (Chiriboga,

---

<sup>22</sup> FETAP, actualmente es la FENOCIN, que a su vez desde 1999 se le denomina con el nombre de la Confederación Nacional de Organizaciones Indígenas y Negras.

<sup>23</sup> [www.fenocin.org](http://www.fenocin.org).

<sup>24</sup> Unión de Organizaciones Campesinas de Cotacachi.

<sup>25</sup> Esta cita corresponde al trabajo investigativo de Chiriboga (1989:93).

1989:94-95). La década de los setenta representó para la Federación un tiempo de negociación con el Estado, lo que permitió lograr convenios orientados a garantizar las actividades en la zona de asentamientos indígenas. Esto supuso para la Federación consolidar un aparato de gestión complejo, la formación de cuadros profesionales y una delimitación más sutil de las relaciones con el Estado. A diferencia de los indígenas de la sierra, los objetivos que propuso la CONFENIAE, fue los de: “el reconocimiento de sus territorios, la legalización de los territorios comunitarios, la protección del medio ambiente, las áreas de reserva en contra de las amenazas de las empresas petroleras, agroindustriales y madereras..., el derecho a la tierra y a la cultura de los pueblos”<sup>26</sup>.

En el caso de los indígenas evangélicos, en 1980 crearon la FEINE (Federación Ecuatoriana de Indígenas Evangélicos), con el propósito de armonizar el desarrollo integral de las organizaciones, comunidades y pueblos indígenas evangélicos del Ecuador<sup>27</sup>. Entre los planes de desarrollo integral que propusieron los indígenas evangélicos agrupados en la FEINE fue la búsqueda del fortalecimiento de las Iglesias evangélicas indígenas en el Ecuador, la vigencia de la ley de la libertad de cultos, la “creación de una identidad indígena bajo las orientaciones de Cristo” y al mismo tiempo canalizar las demandas de los indígenas evangélicos ante el Estado. En la medida en que esta organización se fue consolidándose se convirtió en la máxima organización de representación de los indígenas evangélicos.

En 1986, bajo la iniciativa de varias organizaciones indígenas, entre ellas las organizaciones regionales como ECUARUNARI, CONFENIAE, se dio paso a la creación de la CONAIE (Confederación de las Nacionalidades Indígenas del Ecuador), organización de carácter nacional y en representación de las demandas de todos los indígenas ecuatorianos. El objetivo con el que surgió esta organización fue el de “constituirse en una organización autónoma, independiente de los partidos políticos, de las instituciones estatales, extranjeras o religiosas”. “Responder a la necesidad histórica de luchar por los derechos de los pueblos indígenas de construir un Estado plurinacional”<sup>28</sup>.

---

<sup>26</sup> [www.unii.net/confeniae/espanol](http://www.unii.net/confeniae/espanol).

<sup>27</sup> [Feine.nativeweb.org](http://Feine.nativeweb.org)

<sup>28</sup> [conaie.nativeweb.org](http://conaie.nativeweb.org).

Entre las razones para constituirse en una organización autónoma, independiente de los partidos políticos, las ONGS, instituciones religiosas están en que los indígenas se han sentido “engañados” por estas instituciones. La presencia de los partidos políticos en medio de las comunidades indígenas sólo coincidía con el tiempo de la campaña electoral. En esta perspectiva se puede decir que “Las masas populares han sido vistas como fuentes de mayor número de votos, tiendas clientelares que a cambio de una promesa de aparente redención terminan votan por quien más ofrece. Entre las filas partidistas no contaba la presencia indígena, no habían candidatos indígenas a los gobiernos locales. Si hubo la conexión de los partidos políticos con las organizaciones, estos sólo vieron a las organizaciones indígenas como la fuerza electoral que permitían sumar votos, pero no acogían sus propuestas. En algunos casos los miembros de los partidos políticos, por ejemplo el Partido Comunista se presentaba como un partido representante de las aspiraciones del pueblo, entre estos, el de los indios. En la práctica la oferta de protección desaparecía inmediatamente después de las elecciones.

Con respecto a las instituciones estatales y las ONGs se dieron cuenta que los proyectos de desarrollo, de alfabetización, de salud no respondían a la problemática concreta de los indígenas. El diseño del proyecto era realizado con una visión occidental totalmente extrañas al medio. “Cuando llegaron los proyectos de la letrización a la comunidad no conocíamos las ventajas que tenía. De parte de la institución nos dijeron reciban las letrinas, aceptamos, luego vino otra institución a ofrecer el mismo proyecto, pero por último terminamos sin aprovechar ni lo uno ni lo otro”<sup>29</sup>. Este testimonio revela hasta que punto las políticas públicas obedecían a un esquema de desarrollo previamente elaborado desde las oficinas sin contar con las demandas reales de los indígenas. No obstante al ser ofertas económicas significativas terminaban creando la cadena de dependencia entre la comunidad y las instituciones. Con toda seguridad, eran esquemas técnicamente diseñadas y por ende con la factibilidad de ser aplicadas, pero al no contar con la participación directa de la comunidad, resultaron ser proyectos extraños que no llegaban a concretar los fines por los cuales habían empezado sus acciones.

---

<sup>29</sup> Entrevista al dirigente de la comunidad de Rodeo pampa, Columbe 2005-02-25.

Por otro lado, cabe destacar que a la hora de hablar de los indígenas, las instituciones estatales, las ONGs, los diversos análisis sociales los estigmatizaban con el término de “campesinos” o de manera despectiva con el nombre de “los indios”. Se desconocía por completo hasta a mediados de los ochenta de la existencia de varias nacionalidades indígenas en el Ecuador. De allí que la propuesta de la CONAIE desde sus orígenes fue la de proponer al Estado el reconocimiento de la plurinacionalidad.

En cuanto a la relación con las instituciones religiosas, los indígenas sintieron que en el fondo estas organizaciones sólo buscaban los intereses de cada agrupación, el crecimiento numérico de adheridos, sin poner énfasis en la reivindicación integral de los indígenas. En esta perspectiva uno de los entrevistados afirma: “No pudimos entender como con la Palabra de Dios nos confundía. Los unos hablaban de la liberación, los otros del fin del mundo y del castigo eterno en caso de no aceptar a Cristo, más bien nos dividieron y provocaron peleas entre los mismos hermanos indígenas”(Curichumbi, 2005-02-27). Situación de confusión religiosa que en muchos casos no permitieron la consolidación de las organizaciones ni de las comunidades, debilitando de alguna manera con sus “campañas evangelizadoras”<sup>30</sup> al nacimiento de las iniciativas organizativas<sup>31</sup>.

### **Planteamiento reivindicativo entorno al tema de lo étnico**

Si las cuatro décadas anteriores a los ochenta fue para los indígenas ecuatorianos épocas de lucha por la tierra, el respeto a sus derechos, la libertad, el “rechazo a las formas opresivas de discriminación racial de tipo colonial” (Chiriboga, 1989:90), la creación de las diversas organizaciones que representen sus demandas ante el Estado ecuatoriano. Los años ochenta se caracterizan por ser un tiempo en que aparecen nuevas necesidades e inquietudes. En esta década plantearon la necesidad de la existencia de una educación que parta desde los indígenas y sea capaz de responder a sus realidades emergentes y que a su vez fortalezca las lenguas propias de cada

---

<sup>30</sup> “Campañas evangelizadoras” ha sido un término utilizado por la Unión Misionera Evangélica para explicar sus acciones religiosas de propagación en las comunidades indígenas de Chimborazo.

<sup>31</sup> Si bien es cierto la presencia de la Unión Misionera Evangélica permitió el surgimiento de la organización indígena a nivel provincial con la creación de la Asociación Indígena Evangélica de Chimborazo, en ciertas comunidades (Miraflores, Secao San Isidro, Sasapug, Troje Chico) las fronteras religiosas no han sido superadas, lo cual genera inestabilidad al interior de la organización comunitaria.



“nacionalidad”. Esta aspiración fue concretada con la creación de la Dirección de Educación Intercultural Bilingüe por parte del Estado.

“Los modelos educativos vigentes en las décadas de los sesenta, setenta y ochenta resultaban ser extrañas para los indígenas, con teorías poco asimilables. Las escuelas en el área rural, eran escuelas unitarias en proceso de formación, la infraestructura educativa y deportiva ausentes. Además hubo la imposición de la lengua castellana en las comunidades, en efecto el kichwa era considerado como un idioma de baja categoría. Si por descuido algún niño o niña terminaba hablando el kichwa era reprimido por el profesor o la señorita profesora” (Curichumbi, 2005-02-27).

A esta situación se unía el alto porcentaje de analfabetismo, especialmente en la población femenina. No hubo la educación secundaria. Eran pocos los ancianos de las comunas libres que sabían leer y escribir, lo que les permitía poca capacidad de relación con la población mestiza de los centros parroquiales y de resolver conflictos ante las autoridades”.

Si bien es cierto, no se puede negar la preocupación por parte del Estado por la educación de los indígenas. En efecto la escolarización avanzó a pasos acelerados. A partir de 1963, el Estado asumió oficialmente el proceso de alfabetización, a través del aparato regular y de sucesivas campañas alfabetizadoras como la de 1963-72, el Proyecto piloto de Alfabetización de 1967-72 y el Programa de Alfabetización 1972-75, 1977-79 (...) el Programa de Alfabetización Jaime Roldós Aguilera de 1980-84, la Campaña de Alfabetización Mons Leonidas Proaño de 1988-90 (Ramón, 1992:18). Pero estas iniciativas buscaban incorporar a los indígenas al proyecto nacional blanco-mestizo.

Sin embargo, sostiene Ramón: los indios lejos de desindianizar e integrarse como mestizos al proyecto nacional, se han revitalizado enormemente. Más aún, parecería que mientras más escolarizados como los otavaleños, saraguros, salasacas, chibuleos, shuaras, más étnicos se muestran. Que mientras mejor hablan y escriben el español, más conscientes se tornan. Que mientras más tierras hayan logrado y que más económicamente viables se muestren, mejor han rehecho sus redes familiares, su

sistema de autoridad y sus elementos culturales comunitarios. Que mientras más cristianizados sean, como los indios de Riobamba, en el trabajo eclesiástico ha sido muy penetrante a tal punto de tener oficiantes indios, más levantiscos se vuelven; en fin, que mientras más usan el sistema político electoral, más encuentran las limitaciones del proyecto nacional blanco-mestizo (Ramón, 1992:19).

Con la creación de la Dirección de Educación Intercultural Bilingüe, institución que desde el inicio fue dirigida por los indígenas, permitió de algún modo, la modificación de la situación antes descrita. Las comunidades vieron surgir a sus propios profesores, profesionales, promotores de los programas de alfabetización, de salud, de agricultura...De este modo se dio paso al nacimiento de una “élite indígena” y de nuevos cuadros de dirigentes. Se proyectaron contenidos de formación académica teniendo en cuenta el *modus vivendi* de los indígenas, aumentaron el número de las escuelas y se crearon colegios en las comunidades indígenas.

Entre las demandas planteadas en esta década estuvo también la necesidad del reconocimiento de la diferencia étnica no sólo de parte del Estado sino de la sociedad ecuatoriana. Hasta los años ochenta en la mentalidad de las autoridades gubernamentales, de los ecuatorianos en su conjunto, estaba presente el concepto del ecuatoriano blanco y mestizo. A la hora de referirse a los indígenas, aludían al término “campesino”, o en su defecto a “indios”, “runas”, que era sinónimo de “inferior, incapaz, inmoral”, el “pobrecito” necesitado de protección que sólo el blanco “patrón” y “superior” podía conceder.

En la visión de los partidos de izquierda los indígenas eran considerados como los “compañeros campesinos”, “la clase oprimida” a la que había de “liberar por medio de la concientización en su problemática y en sus derechos” (Pacari, 1993). En caso de reconocer la diferencia étnica de los “indios”, solamente se reconocía a los indígenas de la sierra, pero de estos, sólo a los grupos más significativos: los otavaleños, los saraguros, por tanto, eran ignorados los demás indígenas de la amazonía y de la región litoral. Aún esta concepción racista se percibe en la mentalidad de algunos dirigentes indígenas:

“Cuando nosotros apoyamos la creación de la ECUARUNARI pensábamos que sólo estábamos los indígenas de la sierra, no nos preocupamos de los compañeros del oriente. Para nosotros ellos eran los jíbaros o los yumbos totalmente extraños con quienes no se podía dialogar y encontrar acuerdos. Por esta razón creamos nuestra organización sólo en la región sierra. Con el tiempo llegamos a comprender que ellos también sufrían como nosotros, que tenían los mismos problemas y derechos que reclamar” (Anaguarqui, 2005-03-02).

Durante la década de los ochenta se fortalecieron y se consolidaron las organizaciones indígenas al interior de las comunidades, en el ámbito parroquial, cantonal, regional, algunas de ellas creadas ya en los años 1970. La particularidad del periodo 1980 –1989 es que en este lapso de tiempo los indígenas posibilitaron la creación de una organización grande, de alcance nacional, con la capacidad de aglutinar a todas las organizaciones. Así en 1986 crearon la CONAIE, organización que permitiría alcanzar la efectualización de las demandas indígenas entorno a la reivindicación étnica, el reconocimiento de la plurinacionalidad por parte del Estado, con la cual llegaría la justicia, la libertad, la valoración de su cosmovisión, la participación directa en los procesos políticos.

### **Levantamiento Indígena de 1990**

El levantamiento indígena de 1990 fue un acontecimiento histórico fundamental del proceso reivindicativo de los indígenas ecuatorianos. Con esta acción pusieron en cuestionamiento al Estado construido sobre el imaginario blanco-mestizo. El punto principal de este levantamiento fue la petición de “la declaración del Ecuador como Estado plurinacional”(CONAIE,1999:51). El argumento básico para plantear esta demanda fue que históricamente los indígenas ecuatorianos no habían sido tomados en cuenta por el Estado, ignorados por la sociedad ecuatoriana y por ende exigían ser reconocidos en la particularidad de cada grupo étnico<sup>32</sup>. A este punto se unieron las

---

<sup>32</sup> En los discursos de la CONAIE no se habla directamente de grupos étnicos sino de las nacionalidades indígenas, a saber: Chachi, Afroecuatoriano, Epera, Awa, Otavalo, Kayambi, Tsachila, Panzaleos, chibuleos, Kisapincha, Waranka, Puruhá, Cañari, Saraguros, Cofán, Siona, Záparo, Quichua amazónico, Huarani, Shuar (CONAIE, 1999).

exigencias de la congelación de los precios de los artículos de la primera necesidad, el gas; el respeto real a los derechos del niño sin demagogia, recursos para la educación intercultural bilingüe, la resolución de los conflictos agrarios, la condonación de deuda con el FODERUMA(Fondo de Desarrollo Rural Marginal) y el Banco Nacional de Fomento...

Estas demandas presentadas al gobierno central fueron conocidas con el nombre de “mandato de los pueblos indígenas” (Maldonado, 1992) que el gobierno tenía que asumir a fin de solucionar el conflicto. De este modo los indígenas se presentaron ante la sociedad ecuatoriana como los portadores de las aspiraciones de todos los sectores sociales pobres.

A diferencia de los levantamientos anteriores<sup>33</sup>provocó la reacción general de los indígenas de seis provincias de Ecuador: Cotopaxi, Chimborazo, Tungurahua, Imbabura, Pichincha, Bolívar quienes durante las primeras semanas del mes de junio de 1990, paralizaron las actividades productivas y comerciales, detuvieron el tráfico en las principales vías, amenazaron con cortar el servicio de agua potable de las principales ciudades y cantones, hubo desabastecimiento de alimentos..., acciones que permitieron llegar a la mesa de negociación con el gobierno. Asimismo no “hubo muertos, tal como sucedió en los levantamientos de siglos XVIII y XIX<sup>34</sup>. No hubo masacres, por que se actuó con tino, con mensura y respeto” (Ortiz, 1992:108).

Durante la realización del levantamiento indígena, los medios de comunicación tanto nacional e internacional difundieron ampliamente los acontecimientos suscitados. Esto provocó mucha sensibilidad entre los indígenas y la adhesión cada vez más creciente de personas tanto del campo como de la ciudad, permitiendo el éxito de “la lucha indígena”. En la comunidad internacional se despertó muchas expresiones de solidaridad.

---

<sup>33</sup> En el caso de Chimborazo, el levantamiento indígena de 1803.

<sup>34</sup> “Todos los anteriores levantamientos, los de los finales del siglo XVIII, los del siglo XIX, incluido el de Fernando Daquilema, concluyeron en masacres. En el levantamiento de junio de 1990 falleció un indígena, Oswaldo Cuvi, como consecuencia de la agresividad que lamentablemente se desató” (Ortiz, 1992: 108).

Si en el pasado, las antiguas luchas indígenas tenían un impacto local<sup>35</sup>, con el levantamiento indígena de 1990 pasa a tener un impacto regional y nacional, despertando el interés por la lucha en las seis provincias serranas y en la amazonía ecuatoriana, convocando multitudes y creando la unidad significativa de los actores en conflicto. Al respecto uno de los participantes manifiesta:

“Dijeron vamos compañeros al levantamiento, es hora de despertar, siempre los otros nos han humillado, han tratado como a animales; esta es la oportunidad de demostrar que si podemos, es el momento de reclamar nuestros derechos, de pedir que al fin aprendan a respetar, consideren que también nosotros somos ecuatorianos necesitados de la atención del gobierno. Al principio nos daba un poco de miedo, venían los tanques del ejército, retiraban los obstáculos colocados en las vías. Pero cuando escuchamos por la radio que el levantamiento no era solo en Tungurahua, Cotopaxi, sino en todo el Ecuador; entonces nos sentimos animados”.<sup>36</sup>

Pese al impacto generalizado, en un primer momento pocas fueron las comunidades que entraron directamente en esta escena de la lucha reivindicativa. Pero con el transcurso de los días se unieron más comunidades.

“Cuando se inició el levantamiento de nuestra parroquia salieron apenas dos comunidades. De estas ambas eran católicas; las comunidades donde la mayoría son evangélicos no quisieron salir, manifestaban que no “hay que atentar al orden establecido, Dios pide que oremos por los gobernantes...” Pero al ver que la lucha era seria, ellos también se sintieron animados para unirse a éste levantamiento” (Cocha, 2005-03-01).

De este modo se rompieron los muros de separación religiosa que desde hace dos décadas anteriores a 1990 se habían implantado al interior de las comunidades provocando la división de los indígenas en católicos y evangélicos, impidiendo así la posibilidad de un diálogo abierto y la búsqueda de objetivos comunes.

---

<sup>35</sup> El levantamiento indígena de 1803 fue impactante en la zona de Columbe y Guamote (Yáñez, 1992).

<sup>36</sup> De los testimonios recogidos por Jorge León en su artículo titulado “Versiones de los protagonistas” (1993:113-143)

El poder de convocatoria de los dirigentes indígenas fue significativo en esos días. En varias comunidades los presidentes del cabildo llamaban por el parlante o por bocinas a la multitud a congregarse con prontitud en las riberas de los caminos, en los mercados, en las plazas... Por parte de los dirigentes se mantenían en comunicación permanente tanto en los centros parroquiales, como en las casas de las organizaciones indígenas en los cantones, quienes a su vez mantenían en conexión con los dirigentes de la CONAIE, que desde Quito planteaban las demandas de los indígenas al gobierno presidido por Rodrigo Borja.

Si la primera estrategia de lucha fue el cierre de las carreteras, la siguiente fue la toma simbólica de los centros parroquiales y cantonales. En los levantamientos de la época de la colonia e inicios de la república la entrada de los indígenas “amotinados” se caracterizaba por la quema de casas, “saqueos” (Moreno, 1985:302-305), esta vez no había muestras de violencia. Sin embargo, la población blanco-mestizo sintió el temor de ser objetos de maltratos.

“Cuando tomamos los centros parroquiales, los mestizos estaban llenos de temor, pero cuando dijimos que ellos también debían unirse a la lucha, aclaramos que nosotros estábamos en la calle por una vida digna para todos; entonces ellos comprendieron, apoyaron y se unieron a nosotros”. “Recuerdo como la gente del pueblo nos animaba a continuar con la protesta, la toma de las calles, de plazas, los cierres de carreteras; ellos también nos ayudaron a cortar los árboles, como ellos tenían las sierras a motor permitieron que la tarea de tumar los eucaliptos, los pinos o cualquiera de los árboles que se encontrara al filo del camino fuera más rápida; regalaron alimentos, prestaron las ollas y con esto preparamos la comida en abundancia que alcanzaba para todos los participantes. La preparación de la comida y el compartir eran realizadas en la plaza central o en la casa parroquial” (Coro,2005-03-03).

Con ocasión del levantamiento indígena los escenarios públicos: las casas parroquiales, las casas municipales, las oficinas del registro civil, las plazas centrales fueron ocupadas por los indígenas. “Cuando por primera vez tomamos sin miedo el palacio municipal, sentimos en nosotros una inmensa alegría, lloramos porque por fin sentíamos como llegar a nuestra casa y esto nos dio la dicha de ser indio”<sup>37</sup> De este modo el levantamiento indígena de 1990, permitió la reconciliación de dos grupos étnicos que en las décadas anteriores se encontraban separados “por la frontera étnica”(Guerrero, 1998:112) que a los blanco-mestizos les permitía creer

---

<sup>37</sup> Entrevista a Pedro Avendaño, 2005-02-22.

superiores frente a los indígenas, provocando así la exclusión y la dominación. En este sentido podemos decir que la lucha por la causa de la justicia, la igualdad, la dignidad de junio de 1990 despertó la estrecha solidaridad de ambas partes que con esta ocasión se pusieron en un mismo nivel de consideración y fueron capaces de encontrar problemas comunes, que sólo podían ser resueltas por la fuerza de la unidad.

Por otro lado, la toma de la plaza central, la casa parroquial, oficinas, plazas propiedades del Estado, era símbolo de la victoria indígena sobre quienes siempre habían negado la utilización de estos espacios, considerándola posesión exclusiva de la población blanco- mestiza. Al tomar estos lugares públicos vencieron el miedo, sintieron que tenían todo el derecho de acceder a estos espacios, de hablar sin necesidad de esconder. Si antes las decisiones trascendentales de lucha eran asumidas en el silencio de una choza, ahí lejos en el pajonal de manera clandestina, con el levantamiento de 1990, se abrió los espacios de toma de decisiones en el centro mismo de ejercicio del poder local.

Si los levantamientos indígenas de fines del siglo XVIII e inicios del XIX fueron caracterizados por el temor, tanto para los indígenas en cuanto pronosticaba un fracaso seguro de su lucha y con ello la imposición de más castigos, el cobro exagerado de impuestos, el rechazo, la humillación por parte de los hacendados o de los blanco- mestizos; como para los habitantes de los centros poblados por los saqueos, los asesinatos y castigos rigurosos que podían recibir de los indígenas; el levantamiento de 1990 fue percibido por los indígenas y los blanco- mestizos como una gran fiesta, es decir, la fiesta de la liberación y reconciliación entre grupos antagónicos que mutuamente se rechazaban. Al respecto uno de los dirigentes afirma: “ No sólo los mestizos del pueblo o los hacendados eran racistas y trataban a nosotros de indios, sucios, brutos, sino que nosotros también éramos racistas y decíamos *tutitus, tsala, mishus, irki*”<sup>38</sup>.

Con el levantamiento disminuyeron estos estigmatismos negativos de ambos lados. En la mentalidad de los mestizos, ahora los indios eran “los señores indígenas, los

---

<sup>38</sup> Palabras del kichwa, *tutitu* = no puro, *tsala* = flaco, *mishu* = mezclado, *irki* = moribundo, flaco.

taitas, nuestros hermanos, los que tenían la razón, a quienes habría que apoyar uniéndose a la lucha, a la protesta” (Males, 1993:145-147). Por su parte los indígenas empezaron a considerar a los mestizos como “hermanos y pobres que atraviesan dificultades y han sido víctimas de los políticos de siempre”(Gortaire, 2001). Si en el pasado el “contrario” directo del indígena aparecía ser el hacendado, el cholo; los adversarios de los cholos, los indios “revoltosos”, “alzados”. Con el levantamiento de alguna manera se dieron cuenta de que ninguno de los dos era enemigo sino que había un adversario común: el Estado conducido por la oligarquía que lo había empobrecido, que negaba los derechos básicos de educación, de salud y que les mantenía condenados a la marginación.

Si en el pasado los indígenas estaban obligados a asumir paradigmas culturales ajenos a ellos, y de este modo poder ser aceptados por la sociedad blanco mestizo; por ejemplo en la costa o en las grandes urbes ecuatorianas abandonando sus hábitos: los vestidos y las costumbres, finalmente reestructurando su hábitos, cambiando las formas mentales de percepción y las disposiciones de comportamiento, intentaban costezarse o urbanizarse (Guerrero, 1998:118). Con el levantamiento indígena de 1990, ya no era necesario asumir lo ajeno, sino que lo propio valía, que ser indio no era ninguna vergüenza. Se dieron cuenta de que siendo indio y desde su identidad, podían aportar al crecimiento del país, a otros grupos étnicos.

“ Antes nos daba miedo de decir que somos indios o de poner un poncho, de llevar la bayeta, de hablar el kichwa, ahora con el levantamiento nos da mucho orgullo de ser indios y de poner el poncho, acercamos a las oficinas no a mendigar sino a exigir derechos. Decimos valientemente que los indios aquí estamos para pensar y dar nuestros criterios”(Atupaña, 2005-02-27).

El levantamiento de 1990, favoreció según Guerrero, a dar un paso significativo en el imaginario de los indígenas, “de una concepción de personas en la condición de trabajadores semi-proletarios agrícolas<sup>39</sup> a sujetos indios, a la conciencia de

---

<sup>39</sup> Concepción que habían introducido los partidos políticos de izquierda en sus análisis con respecto a la problemática de los “indios”.



ciudadanos étnicos, a una auto percepción de pueblos diferentes que exigen un reconocimiento colectivo en sus vínculos con el Estado. Provocó también un cambio en la mentalidad de los actores preocupados con la causa de los “indios”, “hubo un viraje de la consideración de un otro pasivo, animalizado que hay que liberar para que una vez modificado el carácter peculiar del indio (...) alcance la ciudadanía ecuatoriana dentro del modelo evolucionista y darwinista blanco- mestizo a una propuesta de ciudadano étnico”(Guerrero, 1993:104), capaz de autodeterminarse.

Con la conciencia de ser “sujetos étnicos”, los indígenas se sintieron capaces de aportar al país. A su vez la sociedad ecuatoriana empezó a reconocer a los indígenas como verdaderos ciudadanos con un discurso nuevo de hacer país y de reestructurar las estructuras de la vieja institución estatal profundamente sostenida sobre el modelo social de la época colonial<sup>40</sup>. Ellos percibieron que había surgido una nueva interpretación de la historia desde el punto de vista indígena, articulada en exigencias de autonomías, autogobierno y autodeterminación. En efecto considera Guerrero:

“Las masas indígenas abandonaron los entresijos de la historia nacional y desbrozaron un espacio de nuevas prácticas de lucha. El levantamiento nacional y luego los levantamientos regionales, forzaron al Estado a una práctica política imprevista cargada de simbolismos, recién forjados y de connotación expresivas en el sistema político: me refiero al llamado diálogo a la negociación directa entre ciudadanos distintos que exigen un reconocimiento colectivo – étnico (como pueblo) y la cúpula del gobierno de los ciudadanos blancos- mestizos. Los dirigentes de las organizaciones indígenas serranos y amazónicos sentados en la misma mesa de negociación en el palacio de Carondelet con el ministro de gobierno en la cabecera, ministros, secretarios de Estado, directores y gerentes estatales a sus costados” (Guerrero 1993:108).

En la perspectiva política, el levantamiento indígena de 1990 permitió el surgimiento de un nuevo actor político con características étnicas, pero con propuestas de reivindicación a favor de todos los ecuatorianos. “...De pronto, un personaje, el indio, había saltado al proscenio, como el celebre “fantasma de la ópera” para representar un papel que, a disgusto del director de escena, habría de trastornar no sólo

---

<sup>40</sup> La sociedad de castas donde el indio y el negro ocupan el último lugar.

el acto teatral, sino también la inocente y cómoda posición del espectador. Los viejos y olvidados “guardianes de la tierra” habían acudido al llamado de la concertación nacional, y con sus símbolos y bártulos, ya estaban allí, en el patio de la casa grande, para exigir de su dueño participación y justicia en un proceso que se venía anunciado como el de los grandes cambios” (Almeida, 1993:7-8). Pero este salto hacia el proscenio y la actuación en el escenario no fue con el propósito de expresar un anhelo íntimo a ser concretada en favor del mismo actor, sino buscaba manifestar de algún modo la aspiración conjunta de cuantos actúan en la escena.

Normalmente en situaciones de confrontación étnica, si esto ha sido caracterizado por el conflicto, donde un grupo domina a otro y en algún momento, el otro grupo logra superar aquella realidad de opresión se convierte en otro ente opresor. Pero en el caso de los indígenas ecuatorianos, las consecuencias fueron distintas. Los principales líderes afirmaban: “Sabemos que hemos sido dominados por más de quinientos años, que nuestros abuelos sufrían en las haciendas, no podíamos llegar a los pueblos, no teníamos libertad, pero no por esto vamos a declarar enemigos o contrarios de los hermanos de la ciudad o de los centros parroquiales. Todos somos pobres tenemos las mismas necesidades”<sup>41</sup>.

En definitiva, entre las demandas que plantearon los indígenas con este levantamiento fueron: la búsqueda de los espacios de representación pública, la participación política. Si bien es cierto que la constitución de 1979 abrió la posibilidad del voto universal y con ello el derecho de los analfabetos a participar en las elecciones, no obstante el pueblo indígena no podía participar abiertamente en los procesos políticos. La mayor parte de la población analfabeta estaba conformada por ellos, de allí que la situación política era un mundo extraño a ser descubierta con el transcurso de los años.

Con la apertura constitucional de 1979, en algunas parroquias donde la población indígena era numerosa, las comunidades solicitaban de los gobiernos de turno la

---

<sup>41</sup> Entrevista a Francisco Coro, 2005-03-03. Esta afirmación demuestra que el movimiento indígena se preocupa por la situación de los sectores más pobres del país, con la cual desdice las consideraciones de racista, de esencialista que se han dado con respecto del movimiento indígena.

designación de las autoridades indígenas electas por ellas, para que ocupen los cargos de tenientes políticos, jefes de área de Registro Civil, pero en la práctica no se dio, con cada gobierno aparecían gente nueva que había favorecido en la campaña electoral, ocupando los cargos de representación pública<sup>42</sup>, lo que les contradecía por completo las aspiraciones de los indígenas.

Anterior a 1990 los indígenas vieron la posibilidad de que sus demandas podían ser canalizados por el IERAC, la Dirección de Educación Intercultural Bilingüe, entes institucionales diseñados por el gobierno ecuatoriano para responder a las demandas de la tenencia de la tierra y del acceso a la educación<sup>43</sup>. Pero para el contexto de 1990 vieron la necesidad de encauzar sus propuestas directamente en el ámbito de lo político. Esta aspiración fue motiva por no encontrar las respuestas satisfactorias y favorables a sus demandas Por parte de los indígenas de la amazonía vieron con desconfianza los trámites del IERAC que en su mayoría favorecía a los colonos, deslegitimando así las posesiones comunitarias de la amazonía<sup>44</sup>.

### **Levantamiento Indígena de 1994**

Otro de los acontecimientos decisivos que permitió el fortalecimiento de la reivindicación indígena, la consolidación de la búsqueda de la participación política, el propósito de acceder a los cargos de representación política, empezando por los gobiernos locales, la creación del Movimiento Pluricultural Pachakutik Nuevo-País fue sin lugar a dudas el levantamiento indígena de 1994, conocidos por los indígenas como “la Movilización por la vida”.

---

<sup>42</sup> “En caso de Cacha, pedimos al señor presidente de la República que designe teniente político de la parroquia a un compañero previamente elegido por las comunidades que conforman la parroquia. Cuando se inauguro como parroquia, Jaime Roldós aceptó nuestra propuesta, pero con la llegada del Ing León Febres Cordero, la situación cambió, el gobierno nombró para el cargo a un compañero indígena sin consultar con el pueblo, les trajo disgustos, hasta que finalmente se tuvo que sustituir al teniente político con un compañero puesto con la aprobación de todos” (Arrieta, 1984).

<sup>43</sup> Aunque las iniciativas de crear estas instituciones no siempre fueron propuestas del gobierno. Por ejemplo en el caso de la Dirección Intercultural Bilingüe, fue la presión de las organizaciones indígenas que permitieron la creación.

<sup>44</sup> Esta situación provocó la marcha de los indígenas amazónicos hacia Quito en 1992, la misma que agilitó los trámites de la legalización de territorios por parte del gobierno en favor de los indígenas de la amazonía ecuatoriana.

La razón fundamental que generó esta movilización por la vida fue el proyecto de la ley agraria enviada por el Presidente Sixto Durán Ballén en los primeros días del mes de mayo de 1994 al Congreso Nacional. Con esta ley el gobierno de Durán Ballén presentó el objetivo de “modernizar y privatizar el agro ecuatoriano”, finalidad gubernamental que resultó totalmente contradictoria con la manera de poseer y trabajar la tierra que tienen los pueblos indígenas.

Frente a esta ley emitida por el gobierno, las organizaciones indígenas pidieron un amplio debate, al considerar que los problemas del agro son de interés nacional. En tal virtud presentaron al Congreso sus desacuerdos. El congreso aceptó la propuesta de los indígenas, por lo cual el 18 de mayo rechazó el proyecto de ley agraria enviada por el ejecutivo. Sin embargo el 3 de junio de 1994 los diputados de los partidos Social Cristiano, Conservador y PUR aprobaron un proyecto presentado por el Partido Social Cristiano y que era casi una copia del enviado por el presidente de la república.

Las organizaciones indígenas del país solicitaron al ejecutivo que vete esa ley y llamaron de nuevo a un debate nacional. Una vez más esta petición fue rechazada y el 13 de junio, horas antes de viajar a Colombia, Sixto Durán Ballén dio el ejecútese.

Ante esta situación, los indígenas se reunieron inmediatamente. El 7 y 8 de junio se realizaron en la Casa indígena de Riobamba la Asamblea Extraordinaria de la CONAIE en la que decidieron emprender la “Movilización por la Vida en rechazo a la ley agraria de Sixto y Nebot”. La movilización era indefinida para “hacerse respetar”. En la opinión de los dirigentes era que el gobierno no podía burlarse de los indígenas. De allí que todos los sectores indígenas llegaron al acuerdo de hacer esta movilización con toda fuerza. En esta asamblea decidieron también hacer gestiones legales ante el Tribunal de Garantías Constitucionales y la Corte Suprema de Justicia.

A más de estas acciones decidieron preparar una propuesta de ley agraria desde los pueblos indígenas. Esta ley fue elaborada con el nombre de “Ley Agraria Integral” y posteriormente presentada al Congreso Nacional, el mismo que se comprometió en estudiar durante la última semana de mayo. Sin embargo el Partido Social Cristiano con

la mayoría de sus diputados en el Congreso impuso la discusión de su proyecto sin tener en cuenta las orientaciones de la constitución que sostiene la necesidad de que ningún proyecto de ley o decreto podrá discutirse sin que su texto haya sido entregado con quince días de anticipación a cada diputado.

No obstante en menos de quince días, la ley agraria propuesta por los social cristianos fue aprobada, evidentemente, sin tener en cuenta la participación de campesinos e indígenas, ni sus opiniones y necesidades. Con la nueva ley se eliminaba la reforma agraria y se violaba nuevamente la Constitución de 1979, que en el artículo 51 garantizaba la reforma agraria.

Entre los artículos de la ley agraria propuesta por los social cristianos, en el artículo 22 permitía la parcelación y venta de las tierras comunales; también las comunidades podían desaparecer para formar otro tipo de organizaciones. El artículo 30 eliminaba las posibilidades de afectación de tierras. Según este artículo, quien necesite tierras sólo podrá comprarlas a los precios del mercado. El agua se entrega con escrituras. Las demandas de tierras serán tratadas por los jueces de lo civil y de lo penal. En definitiva esta ley estaba pensada por empresarios y para el beneficio de los empresarios. Constituyendo así en una amenaza para los indígenas, por cuanto que supondría la destrucción de la estructura comunal, la imposibilidad de acceder a la tierra, el control sobre libre acceso a los recursos naturales y la mercantelización de las tierras comunitarias.

La “Movilización por la Vida” empezó el lunes 13 de junio paralizando las provincias de Cotopaxi, Tungurahua, Bolívar, Chimborazo, Cañar, Azuay, Loja, Napo, Pastaza y Morona Santiago. En Quito y Guayaquil, los mercados sufrieron el desabastecimiento de productos agropecuarios. Al principio no le llamó la atención ni de los medios de comunicación ni del gobierno. “Algunos pensaban que este levantamiento era la decisión únicamente de la CONAIE y de Luis Macas. Pero tuvieron que reconocer que no era juego. Estaban actuando juntos la CONAIE, FENOCIN y FEINE, las bases por su parte se mantenían firmes en las carreteras, día y noche. En los cantones y en las ciudades se realizaron grandes movilizaciones con el apoyo de la ciudadanía”(Atupaña,

2005-02-27). Nuevamente este levantamiento permitió la unidad de todos los sectores indígenas del país y de la población blanco-mestizo por el derecho a la tierra de los pueblos indígena y a la seguridad alimentaria.

En el intento por superar la crisis de la paralización del transporte, el desabastecimiento de los productos en los mercados...varios fueron las acciones que empezaron a ser emprendidas: en el Congreso, la Democracia Popular propuso la suspensión de la ley por sesenta días para poder discutir ampliamente, la Izquierda Democrática propuso que el Congreso derogue la ley. Por parte del gobierno a través del ministro de agricultura, invitaron a un diálogo a Luis Macas, pero la respuesta inmediata de Macas fue que “los indígenas no queremos dialogar con ningún funcionario del gobierno sino con el mismo Presidente de la República (...)Necesitamos garantías que nuestros planteamientos van a ser tomados en cuenta y pedimos la mediación internacional de una comisión de derechos humanos”(Macas, 1994).

El lunes 20 se realizo la reunión en Quito. No se permitió la entrada de cientos de delegados de las organizaciones. Se lanzo bombas para disolver y entro una sola delegación. Sixto Durán Ballén propuso formar una comisión para redactar el reglamento del diálogo. Pero por parte de los indígenas decidieron consultar con las bases y luego de la consulta decidieron mantener la movilización.

Ante la ausencia de resolución del conflicto gobierno - indígenas, el 21 de junio la Conferencia Episcopal pidió a los sectores involucrados “Que intensifiquen los diálogos para superar las crisis”. Los obispos del Ecuador sostenían también que “Los enfrentamientos hacen mal a los ecuatorianos. Las reformas a la ley agraria deben tomar en cuenta las legítimas aspiraciones de los indígenas y campesinos pobres” (CEE, 1994:40).

No obstante, el gobierno no atendió a las demandas de los indígenas ni acogió las sugerencias de los obispos ecuatorianos lo cual agravó el conflicto: las carreteras continuaban cerradas, el desabastecimiento de los mercados eran crecientes, lo cual provocó la adhesión de nuevos sectores sociales a la movilización emprendida por los

indígenas. Ante estos acontecimientos el gobierno decretó el estado de movilización colocando sanciones de prisión de uno a tres años a quienes ponen obstáculos en las carreteras y dio orden a las Fuerzas Armadas para despejar las vías.

Esta acción del gobierno, lejos de causar temor a los indígenas y dejen de lado la medida de hecho posibilitó la búsqueda de nuevas estrategias en el plano legal a fin de conseguir la derogatoria de la ley propuesta por el gobierno. El 22 de junio presentaron la demanda de inconstitucional de dicha ley al Tribunal de Garantías Constitucionales y la Corte Suprema de Justicia, por otro lado advertían al gobierno: “Tenemos la seguridad y la confianza que como gobernante honesto y serio respetará dicha resolución y de esta manera cumplirá con su palabra dada a la sociedad ecuatoriana. Además que vuelva la tranquilidad y la paz al país, solicitamos deje sin efecto el estado de movilización que ha provocado una injusta e inhumana represión”(CONAIE, 1994).

Acogiendo el pedido de los indígenas, el Tribunal de Garantías Constitucionales declaró la inconstitucionalidad de la ley agraria. Sin embargo el gobierno afirmó que la decisión del Tribunal de Garantías Constitucionales no tenía importancia y que esperaba la resolución de la Corte Suprema. Los indígenas por su parte al no ser respetados por el gobierno pidieron la visita de delegados internacionales de derechos humanos para que vean las arbitrariedades cometidas por el gobierno. Demostraron querer un diálogo serio, para lo cual pidieron que participen la Conferencia Episcopal y la Comisión de Derechos humanos como garantes.

El gobierno aceptó el diálogo con los cinco representantes de cada una de las organizaciones frente a quince representantes del gobierno. Por su parte las organizaciones plantearon aceptar el diálogo con quince dirigentes de las cinco organizaciones: CONAIE, FENOCIN, FEINE, FEI y FENACLE. Al mismo tiempo sostenían que no podía aceptar un diálogo mientras las comunidades y los locales de las organizaciones estaban militarizados. Finalmente la mesa de diálogo y de negociación se dio el 30 de junio.

Como resultado de estas negociaciones, el gobierno se comprometió a derogar el decreto de movilización. Tanto por parte del gobierno como de los dirigentes indígenas se acordó formar una comisión de trabajo para la elaboración de un nuevo proyecto de ley agraria. Los representantes del Congreso se comprometieron a dar paso a esta nueva ley. Los resultados de esta “movilización por la vida” fueron la anulación de la ley agraria elaborado por el gobierno y un diálogo con dignidad y respeto.

Con estas conclusiones los indígenas y sus organizaciones lograron reivindicar sus derechos, hicieron que sus demandas fueran acogidas y procesadas por el gobierno. Al igual que el levantamiento indígena de 1990, “la movilización por la vida” permitió fortalecer el diálogo como una estrategia eficaz de negociación de conflictos gobierno - indígenas.

Tanto en el levantamiento indígena de 1990, como de 1994, las organizaciones indígenas propusieron al gobierno la necesidad del diálogo para la superación de la crisis. ¿Qué importancia tiene el diálogo para los indígenas? Pablo Andrade, al hacer un análisis del diálogo como “hermeneútica comunitaria”, considera que “en las comunidades indígenas de los pueblos de la serranía ecuatoriana, pasa del mecanismo de encuentro para confrontar posiciones y llegar a acuerdos, a forma radical de participación en los asuntos de la comunidad(...)el tiempo de la comunidad, en el momento en que se abre el espacio del diálogo, asume otra dimensión, se incorpora a las necesidades políticas de la comunidad. Es un tiempo que pertenece a la comunidad en su conjunto, en ese tiempo apropiado, resignificado, la comunidad dialoga”(Andrade, 2001:10-11).

Evidentemente antes de tomar una decisión, la minga, las fiestas, la comunidad entera se inserta en la dinámica del diálogo, del debate. Si no se ha tomado una resolución conjuntamente entre todos, entonces aunque digan que sí no hacen. Si no hay una decisión fruto del diálogo, no importa que pasen toda la noche hablando, discerniendo, aunque se vuelvan a repetir los mismos discursos hasta que por fin haya un consenso, un acuerdo conjunto que involucre y comprometa a todos los miembros de la comunidad.



En la dinámica del diálogo no sólo interviene un tema específico puesto en la agenda a tratar o una posible solución. Está presente la memoria histórica, es decir como los padres han tenido un problema similar y como lo supieron superar. La figura del anciano es importante en el diálogo, con su testimonio de vida, con sus consejos permitirá que la comunidad encuentre una solución eficaz en favor de todos. “El espacio de diálogo que se abre en la comunidad es también un espacio sagrado, pero lo es porque los elementos que lo configuran remiten a una ritualidad misma de la comunidad dentro de los horizontes de lo sagrado, esto es, el tiempo, la palabra, la tradición, la voz de los mayores, la construcción de los sentidos desde el diálogo” (Andrade, 2001:10). Estas valoraciones sobre el diálogo impulsan a los dirigentes y organizaciones a optar por el diálogo como una estrategia eficaz de negociación con el gobierno.

Pero en el imaginario de quienes dirigían los destinos del país no tenía la misma importancia, era uno de los acuerdos más que si querían podían asumir o en su defecto rechazar en el momento en que el peligro del cuestionamiento al orden establecido desaparezca. En este sentido, posterior a las negociaciones, las bases indígenas empezaron a considerar que la lucha había sido en vano, se sintieron traicionados por sus dirigentes. El mismo Presidente de la CONAIE Luis Macas después de las negociaciones con el gobierno en 1990, sostenía: “Desde que se inició el diálogo con el gobierno ha habido entorpecimiento permanente, lo que llevó a la ruptura; no ha existido honestidad; el gobierno no ha cumplido con los compromisos que se comprometió en el momento en que se abrió al diálogo. En ese sentido el diálogo no ha sido un mecanismo que busca soluciones. Por el contrario el régimen lo ha utilizado para amortiguar la protesta del movimiento indígena”(Macas, 1992:32). Sin embargo, el diálogo a más de constituir una estrategia efectiva de negociación, en palabras de Andrade, “apareció como forma procedimental de la democracia que posibilitaría la resolución de conflictos sin llegar a bloqueo, a la negociación desde posiciones maximalistas, o a la indiferenciación de los interlocutores” (Andrade, 2001:14), aunque no logro consolidarse y provocar los cambios esperados por los indígenas.

En todo caso, desde la valoración del diálogo los pueblos indígenas plantearon una manera diferente de entender la democracia. Para ellos la democracia tiene que ser participativa y directa de todos los pueblos y nacionalidades indígenas: “La Democracia se da en la participación directa de los pueblos y nacionalidades indígenas, de todos los ecuatorianos y ecuatorianas en todo el proceso de toma de decisiones, planificación, ejecución de planes y programas de desarrollo, la identidad y autovaloración de formas de organización social”(CONAIE, 1999). Con toda esta propuesta: “La aparición y desarrollo del movimiento indígena en el Ecuador fue visto por muchos observadores como un principio de renovación de la política ecuatoriana, que podía introducir estilos y visiones de la acción social capaces de romper con las formas dominantes de clientelismo, patrimonialismo y populismo” (Bustamante, 2004) propios de la política ecuatoriana.

Si bien es cierto, los indígenas ecuatorianos con todo el proceso de lucha por la reivindicación, la presencia significativa ante el Estado, la sociedad blanco-mestizo suscitada por los levantamientos de 1990 – 1994, vieron que podían negociar directamente con el Estado. Parecía que frente a una propuesta emitida por el gobierno que afecte a los sectores indígenas, basta organizar una marcha, un levantamiento y exigir al gobierno que proponga la mesa de negociación para consecuentemente resolver los conflictos. No obstante, apareció la necesidad de exigir la participación política por las vías normales del juego político, en este caso dentro de un sistema de partidos. Esta situación condujo a que los dirigentes indígenas plantearan la posibilidad de crear un partido político propio de los indígenas que permita entrar en la dinámica de lo político. A esto hay que agregar la apertura institucional para la participación de los movimientos políticos y los candidatos independientes en las elecciones, la misma que se dio en 1995<sup>45</sup>.

El poder de convocatoria mostrado en la consulta y el resultado favorable a la participación de independientes y movimientos políticos permitió que el movimiento indígena creara el Movimiento Unidad Plurinacional Pachakutik Nuevo- País. La

---

<sup>45</sup> En la consulta popular de 1995, las preguntas hechas por el ejecutivo hacían referencia a la participación en las elecciones de candidatos independientes o militantes de un movimiento político sin pertenecer a un partido político, mientras que la constitución de 1979 colocaba como condición necesaria pertenecer a un partido político para poder candidatizarse a un puesto de representación política.

creación de este movimiento político se dio en relación y acuerdo con otros movimientos sociales. Así este movimiento surge en 1996 como un nuevo actor en el sistema político del Ecuador. Este surgimiento lejos de responder a la necesidad de la participación motivada por la coyuntura electoral de ese año, fue parte de todo un proceso reivindicativo de los indígenas del Ecuador anteriormente señaladas, responde también a todo un fenómeno discursivo y analítico entorno a la cuestión étnica que emergió en América Latina, durante la década de los noventa como consecuencia de la reflexión de los 500 años del descubrimiento de América y a la toma de conciencia por parte de los indígenas de su realidad de excluidos por el sistema político. El movimiento indígena, a pesar de entrar en la escena de lo político con este movimiento, que de alguna manera, adquiere características de un partido político, prefirieron llamarlo como “movimiento”, expresando así el propósito de constituir en una alternativa distinta de hacer política.

La participación política del Movimiento Unidad Plurinacional Pachakutik-Nuevo País desde 1996, año de su fundación hasta la actualidad ha sido significativa, no sólo porque es un movimiento político que representa a los indígenas del Ecuador y a otros sectores sociales como organizaciones campesinas, intelectuales, grupos ecológicos, sino porque su presencia ha modificado el sistema de partidos ecuatorianos, anteriormente reservado para los cuatro partidos tradicionales existentes: PSC, ID, PRE, DP(Freidenberg y Alcántara, 2001). El MUPP-NP ha logrado colocar a sus miembros en instancias de los gobiernos locales, en la Asamblea Constituyente de 1998, en el Congreso; y en las elecciones presidenciales de 2002, llegaron al poder ejecutivo en alianza con Lucio Gutiérrez.

### **La relación del movimiento indígena con los partidos políticos de izquierda**

Los dos primeros momentos de la reivindicación de los indígenas del Ecuador dependen en su mayoría de la conexión con los partidos de izquierda, específicamente con el Partido Comunista del Ecuador que desde la década de 1930 en adelante se preocupó de la problemática indígena y al mismo tiempo se constituyó en el portador de las demandas indígenas ante el Estado ecuatoriano. Para poder concretar este trabajo en beneficio del indigenado en 1944 impulsó la formación de la Federación Ecuatoriana

de Indios cuyo objetivo central sería la búsqueda de la tenencia de la tierra, agilizar la emisión de la ley de la reforma agraria por parte del Estado y la aplicación inmediata de esta ley en favor de las comunidades indígenas. Así, en términos de Andrés Guerrero, la FEI se constituyó en una suerte de aparato indigenista no estatal; preciso, un organismo de mediación de expresión y traducción (una ventriloquía política) de sujetos sociales, los indios, carentes de reconocimiento (legalidad y legitimidad) y, por ende de discurso reconocido y acceso directo al sistema político. Tampoco buscó la erección de los huasipungueros a ciudadanos étnicos (Guerrero, 1993).

Uno de los aportes significativos de la Federación Ecuatoriana de Indios fue la de apoyar a la formación organizativa en las comunidades conformadas por los huasipungueros de las haciendas. El discurso fundamental para promover el surgimiento de las experiencias organizativas de las comunidades indígenas fue la necesidad de la creación de sindicatos de trabajadores campesinos conducida por los cabecillas. En efecto el partido comunista a través de la FEI, promovió los lazos de solidaridad entre los trabajadores de las haciendas, los miembros de las comunidades, en fin creó los canales de comunicación, movilización y el universo simbólico comunal. No obstante, a pesar de todo este apoyo la Federación Ecuatoriana de Indios aún mantuvo en su imaginario la concepción blanco-mestizo de un indígena menor de edad necesitado de tutela.

Al trabajo del Partido Comunista por medio de la Federación Ecuatoriana de Indios se unió la preocupación del Frente Amplio de Izquierda en la década de los 70. La meta fundamental de este partido político fue la de concientizar a los indígenas a reclamar sus derechos a la tierra, a exigir el cumplimiento de la aplicación de la reforma agraria de 1973 con lo cual tendrían la posibilidad de una autodeterminación. El discurso que manejaron es que los indígenas habían sido explotados, oprimidos por más de 500 años, que era necesario destruir el antiguo régimen de opresión para crear una nueva estructura social donde los indios tengan su voz y voto.

Con respecto a la relación del movimiento indígena y los partidos políticos de izquierda, Enrique Ayala Mora sostiene:

“Los partidos políticos de la izquierda ecuatoriana han venido actuando en la organización indígena y lo ha hecho en mi juicio, en forma ambivalente. Por un lado ha tenido el mérito indudable de promover la organización indígena, de apoyarla en circunstancias muy difíciles en el país. Los dirigentes indígenas no se dan cuenta de lo importante que fue en un momento dado la acción de las fuerzas socialistas y comunistas en ese sentido. Pero por otra parte, también se han cometido errores muy serios como tratar a los grupos indígenas como sindicatos o tratar de coparlos en términos de la conducción política. Pero es importante notar que hubo un sustrato de años de lucha y de presencia política de los partidos en determinados sectores del movimiento indígena”(Ayala Mora, 1992)<sup>46</sup>

A pesar del apoyo recibido de los partidos políticos de izquierda, ya desde mediados de 1970, al interior de las comunidades indígenas se vino discutiendo sobre la necesidad de autonomía. Los argumentos que permitieron este discernimiento fueron, que si bien es cierto, los partidos de izquierda habían ayudado a la lucha por la tierra, el surgimiento de la organización. No obstante, querían aplicar sus propios modelos de reflexión sin tener en cuenta la cultura, el pensamiento de los indígenas. El discurso analítico de la problemática indígena no se hizo en categorías étnicas sino sobre la base de un esquema propio del marxismo en que el indígena aparecía como el subproletariado agrícola. A esto se añade la visión indigenista que estos partidos manejaron por mucho tiempo.

### **Factores que favorecieron a la reivindicación de los indígenas ecuatorianos**

Los procesos reivindicativos de los indígenas del Ecuador fueron impulsados en un primer momento por la misma apertura institucional del Estado Ecuatoriano con la expedición de la ley de la reforma agraria, el derecho de los analfabetos a votar, las diversas acciones de políticas públicas desarrolladas por el Estado en el campo de la educación, la salud, la agricultura y ganadería, la creación de la Dirección de Educación Intercultural Bilingüe... A esto se agrega, el convenio 169 firmado por el gobierno de Ecuador con la Organización Internacional de Trabajo, el 7 de junio de 1989. Este

---

<sup>46</sup> En Frank Erwin, Patiño Ninfa, Rodríguez Martha (1992)

convenio sostiene la necesidad de la participación de los pueblos indígenas en los procesos políticos de cada uno de sus países, el derecho a un desarrollo integral dentro de su cultura, el gozo pleno de los derechos y sobre todo el derecho a la consulta previa en caso de empresas que lleguen con proyectos para sus territorios, por ejemplo empresas petroleras<sup>47</sup>.

A esto hay que agregar el aporte de la iglesia católica ecuatoriana que acogiendo las orientaciones del Concilio Vaticano II (1962 – 1965), la Segunda Conferencia del Episcopado Latinoamericano realizado en Medellín (1968) y la Tercera Conferencia del mismo Episcopado celebrada en Puebla (1979) optó por los pobres, en este caso los indígenas, considerados por los obispos latinoamericanos como “los más pobres entre los pobres”. Fue precisamente el papel de algunos agentes de pastoral que ayudaron al surgimiento de las diversas organizaciones indígenas como fue el caso de la Federación Shuar en Morona Santiago, la organización de las comunidades indígenas en Zumbahua con el apoyo de los padres salesianos. En el caso de la Diócesis de Riobamba el trabajo Pastoral de Monseñor Leonidas Proaño<sup>48</sup>, dio paso a la formación y consolidación de las organizaciones indígenas a lo largo y ancho de la provincia de Chimborazo. Similares experiencias de trabajo pastoral a favor de la organización campesina y popular se dieron en Tungurahua y en el Azuay.

Tanto Monseñor Proaño como los misioneros salesianos y otros agentes de pastoral sensibles a la situación de exclusión, de amenaza que sufrían los indígenas de parte de los hacendados y de la sociedad blanco – mestiza apoyaron al fortalecimiento de la organización. Los objetivos fundamentales que se plantearon para el trabajo pastoral con los indígenas fueron “conseguir las tierras, legalizar los territorios, fomentar el respeto a la cultura y a la cosmovisión”(CEE, 1985:4). Hay que señalar también que de parte de los nuevos movimientos religiosos, sobre todo la Unión Misionera Evangélica en Chimborazo emprendieron acciones de evangelización y promoción social teniendo en cuenta la identidad indígena, con lo que favorecieron a la toma de conciencia sobre el valor de la cultura y de la lengua kichwa(Andrade, 2004).

---

<sup>47</sup> Este convenio fue ratificado por el Estado ecuatoriano en 1999.

<sup>48</sup> Este tema será analizado ampliamente en el Capítulo III del presente trabajo investigativo.

A más del aporte de la iglesia católica ecuatoriana, la unión misionera evangélica, los procesos reivindicativos de los indígenas a partir de la década de los 70 se vieron favorecidos por el aporte de las organizaciones no gubernamentales, organizaciones de cooperación que se preocupan por la formación de los líderes, el apoyo a la educación, la atención en las áreas de salud, la promoción de capacitaciones en el sector agropecuario, la construcción de los caminos vecinales, la dotación de obras de infraestructura... Varias fueron las ONG's belgas, suecas, que entraron a trabajar en beneficio de la causa indígena.

A manera de conclusión podemos decir que todo el proceso de la lucha por la reivindicación que han tenido los indígenas del Ecuador ha estado caracterizado en un primer momento por la demanda agrario. Si bien es cierto el sistema hacendatario propiciaba cierta seguridad alimentaria, pero prolongaba el sistema de vida tradicional y de explotación superada en Europa hace más de cuatro siglos. El modelo de estructuración de este sistema se sostenía sobre la explotación del indígena. A su vez esta explotación se fundamentaba en la concepción de la inferioridad racial y social del indio, por lo cual los blancos y mestizos desarrollaron frente al indio actitudes de rechazo y desprecio, al margen de cualquier explicación racional y consideración moral (Malo, 1988:17). La ausencia de una propiedad exclusiva impedía una vida libre del indígena. Ni la misma posesión del huasipungo hizo posible la libertad del indio. Solamente con la tenencia de la tierra y la desaparición de las haciendas empezó para los indígenas del Ecuador el inicio de su proceso histórico como pueblo. Sin la tierra pareciera ser que el indígena no goza de todos sus derechos de ser parte de una comunidad. Cuando existen desacuerdos, confrontaciones entre los miembros de una determinada comunidad, si uno de los involucrados en este problema no posee la tierra, es frecuente escuchar la palabra: "*Kanka wayra apamushakanki*".<sup>49</sup> De este modo quien no posee la tierra no tiene derechos en la comunidad para ejercer una autoridad o toma de decisión. La autoridad se fundamenta en la tenencia de la tierra.

En un segundo momento, los propósitos del movimiento indígena se han centrado en el tema de la reivindicación étnica, concretado en la demanda del reconocimiento de sus

---

<sup>49</sup> "Tú eres traído por el viento". Frase de insulto y de desprecio a quien no posee un terreno o proviene de otra comunidad.

derechos en cuanto al acceso a la educación, la salud, las obras de infraestructura, el mejoramiento agropecuario, la consolidación de sus organizaciones independientes de los partidos de izquierda, aún de la misma iglesia católica. Demandas que han sido atendidas por el Estado con la creación de la Dirección de Educación Intercultural Bilingüe, la Dirección de Salud Indígena, el CODENPE (Consejo de desarrollo de las nacionalidades y pueblos indígenas del Ecuador), la Defensoría de los pueblos indígenas (DINAPIN) y FODEPI (Fondo de desarrollo de los pueblos indígenas), la dotación de infraestructura educativa en las comunidades, proyectos de desarrollo agropecuario a través del Ministerio de Agricultura y Ganadería.

El tercer momento corresponde a la búsqueda de la participación en el escenario político desde su identidad indígena y el reconocimiento del “Ecuador como un estado pluricultural”. Entendida esta como “la construcción de una nueva estructura política – administrativa descentralizada, culturalmente heterogénea y abierta a la representación propia y participativa de todas las nacionalidades indígenas y sectores sociales, particularmente de aquellos que han sido marginados y excluidos de la estructura estatal y esquema de desarrollo socio – económico imperantes”(CONAIE, 1999). La aspiración de participar directamente en el escenario político se dio con la creación de Pachakutik.

Así, primero la CONAIE y luego Pachakutik parecían ofrecer a la República la posibilidad de poner en primer plano nuevas temáticas, pero aún más importante de incorporar nuevas formas y estilos de hacer política, así como ajustar las cuentas pendientes con un pasado absolutista y racista que ha negado, subordinado y maltratado secularmente a una parte importante de nuestra nación (Bustamante, 2004), como son los indígenas del Ecuador.

Sin embargo uno de los puntos que se puede cuestionar al movimiento indígena es el no haber logrado la unificación de todas las organizaciones indígenas, claro está que la CONAIE aglutina a varias organizaciones, pero no todas llegaron a constituir parte de la ella como es el caso de FEINE, la FENOCIN, aunque en los dos levantamientos hayan estado juntas. De allí que uno de los desafíos grandes que tiene el movimiento indígena es la de promover una organización nacional sólida que represente a todos y permita



canalizar con efectividad sus demandas ante el Estado. Por otro lado, desde la experiencia de la unidad llegar a ser un aporte significativo a toda la sociedad ecuatoriana.

## **CAPITULO II**

### **PROCESOS REINVIDICATIVOS DE LOS INDIGENAS DE COLTA Y GUAMOTE**

#### **La problemática social y política de los indígenas de Colta y Guamote**

La trayectoria reivindicativa de las indígenas ecuatorianas no es extraña para los indígenas de Colta y Guamote. Desde la época de la Colonia, ellos se han caracterizado por ser pueblos en permanentes luchas por conquistar la tierra y la libertad, el respeto a su cultura. Uno de los acontecimientos significativos que registra la historia al respecto es el levantamiento indígena de 1803, precisamente en Colta (Columbe) y Guamote. Año en que los indígenas cansados por el pago exagerado de los diezmos declararon la negatividad de seguir pagando<sup>50</sup>.

Con la independencia se podría considerar que la situación de opresión y de miseria que padecía las poblaciones indígenas se vería modificada, eliminando así los viejos esquemas coloniales de dominación. Sin embargo la anhelada libertad no llegó a ser efectiva, sencillamente se dio el paso de la dominación del “patrón español”, a un nuevo patrón, “el criollo”(Cueva, 2003:24).

Posterior a la independencia, una vez establecida la república continuaron los atropellos contra la población indígena a través de los cobros de los diezmos, alcabalas y el trabajo gratuito para lo cual de parte de la administración estatal realizaron los censos de la población indígena. Estos censos fueron rechazados por los indígenas, aunque no se lograron eliminar estos atropellos. La forma de constitución del Estado nacional, sigue hasta el 1857, el patrón colonial. Recién en ese año se eliminó el tributo de indios. Este mecanismo hacía que la población indígena se encuentre administrada por el Estado. Se trató de un tema público estatal. La clave ahí fue el empadronamiento de la población, lo que se llamó la numeración de indios que permitió seguir, ubicar y cobrar el tributo. Esto implicaba la existencia de un aparato estatal organizado para hacer este

---

<sup>50</sup> Un estudio amplio de este levantamiento se encuentra en el trabajo académico de Segundo Moreno, titulado “Sublevaciones Indígenas en la Audiencia de Quito”, Pontificia Universidad Católica, 1985:297-238.

reconocimiento. Durante las últimas décadas del siglo XIX fue el principal ingreso del Estado ecuatoriano al menos en la Sierra (Guerrero, 1997: 61).

En 1871 el gobierno de García Moreno emprendió una serie de obras de infraestructura: construcción de carreteras, los primeros trabajos para el ferrocarril, puertos marítimos...obras para las cuales utilizó la mano de obra barata y en muchos casos a los indígenas que concedían el trabajo gratuitamente, sin poder exigir un salario, recibiendo como recompensa por la labor realizada alimentos y el engaño del deber de trabajar para poder tener derecho al camino. No faltaron contratistas mestizos que engañaban a los indígenas con tal de “enganchar” al trabajo con las amenazas de que “el gobierno va a quitar el poco terreno que tiene”, o “los hijos van a ser llevados a las filas del ejército, si niegan a trabajar”. Razones suficientes que permitieron acceder al trabajo de manera inmediata, aunque en la práctica quien se beneficiaba de esto era los contratistas mestizos. Este hecho provocó el descontento de la población indígena de Gatazo<sup>51</sup>, quienes se negaron a trabajar en la construcción de la carretera por lo que terminaron siendo reprimidos y obligados a asumir trabajos pesados de recolección de piedras, el transporte sobre hombros del material petreo sin percibir remuneración (Lozano, 2004:91).

Hasta 1930, habían transcurrido 100 años de la independencia del Ecuador de la dominación española. No obstante para los indígenas de Colta y Guamote no existía la llamada independencia. Si bien es cierto ya no era España que ejercía el control sobre ellos. Sin embargo los hacendados, las autoridades estatales, el teniente político, los curas descendientes de los criollos habían asumido el rol de ejercer el poder sobre “los indios”. Así, prácticamente la mayor parte del territorio de los cantones Colta y Guamote estuvieron parcelados por las grandes haciendas propiedades de las familias: Chiriboga, León, Dávalos, Merino, Zambrano, a esto se agregan las haciendas de las congregaciones religiosas: Jesuitas, Redentoristas, Marianitas, Hermanas de la Caridad, la hacienda Monjas Corral de la Diócesis de Riobamba, todas estas haciendas administradas por arrendatarios blanco-mestizos. Además de estas propiedades, el

---

<sup>51</sup> Comunidad indígena perteneciente a la parroquia de Cajabamba, Cantón Colta.

Estado ecuatoriano era propietario de las haciendas de la asistencia social expropiadas de la iglesia católica por la revolución liberal<sup>52</sup>.

En los años de 1930 hasta 1950 no hubo las experiencias de organización tanto en Colta y Guamote. El 99% de los indígenas vivían insertos en las haciendas, sus vidas dependían de estas y de sus propietarios. Eran contadas las comunidades libres<sup>53</sup>, pero que no gozaban de la libertad, porque ellos también tenían que adherirse al sistema hacendatario en calidad de arrimados o yanaperos, sólo así garantizaban la seguridad económica, el libre acceso al agua, a la leña y al pastoreo. Además, si tenían la obligación de pasar las fiestas y al no contar con los recursos económicos suficientes para este acto, necesariamente pedían el préstamo a los hacendados, ya sea en dinero o en productos alimenticios, montos que en algunos casos no podían ser pagadas a tiempo, por lo que algunas familias indígenas estaban condicionadas a trabajar gratuitamente en las haciendas, y la responsabilidad de pagar la deuda pasaba a los hijos. A este sistema se le conoce en el Ecuador con el nombre de “concertaje”<sup>54</sup>

### **La vida en la hacienda.**

El modo de vida que tenían los indígenas de Colta y Guamote al interior de la hacienda era de completa sumisión a la voluntad del “patrón”. Trabajaban de vaqueros, de agricultores. Normalmente las faenas agropecuarias duraban un tiempo prolongado de 4 a.m. - 5 p.m. Pero en ocasiones no había un horario establecido de trabajo.

“En tiempo de las cosechas madrugábamos a las 4 a.m. y tocaba recoger los frutos, trillar la cebada hasta más de 10 p.m. No importaba ni el viento, ni el frío, ni el hambre. Había que cumplir con el trabajo, caso contrario éramos destinados a recibir los fuetes de los patrones o simplemente se acumulaban las tareas. En caso de aumentar el trabajo no podíamos recibir el apoyo de los compañeros, había que reunir a todos los miembros de la familia para poder concluir la labor, sin que importara la noche” (Comunero de Llinllín, 2005-04-17)

---

<sup>52</sup> Esto fue el caso de las hacienda Colta Monjas, Gatazo Hospital propiedades de la Diócesis de Riobamba que con la revolución liberal pasaron a formar parte del patrimonio estatal.

<sup>53</sup> Comúnmente conocidas con el nombre de anejos y por los indígenas considerados como *wakcha llakta* (pueblo pobre).

<sup>54</sup> El concertaje, era el compromiso por el cual el indio, con el pretexto de haber recibido una suma de dinero, se comprometía a desquitar, junto con los intereses, mediante trabajos agrícolas y entrega también de su hija para que sirva al patrón en la ciudad y en el campo. La deuda nunca se acababa de pagar, mejor se aumentaba y casi siempre pasaba de padres a hijos (Arrieta, 1984:32).

No todos dedicaban al mismo trabajo agrícola o pecuario, eran clasificados: un grupo de personas dedicaba a la crianza y el cuidado de las vacas lecheras, otros a los toros bravos y caballos. Estos eran conocidos por los hacendados como “vaqueros”. Los niños y adolescentes tenían la responsabilidad de cuidar la manada de borregos, chanchos. En las labores agrícolas había grupos encargados de sembrar, de desherbar, de cosechar. Las mujeres por su parte eran destinadas a realizar las labores domésticas en la casa de la hacienda. Las jóvenes de buena presencia recibían las órdenes de ir a trabajar en la casa del patrón en Riobamba o en Quito. Las mujeres a más de las tareas domésticas, tenían la responsabilidad del ordeño.

“Desde muy pequeñita aprendí a trabajar duro. Acompañaba a mi madre sin importar la madrugada, ni el frío, salía a ayudar a mi madre en el ordeño; inmediatamente después de entregar la leche, llegábamos a la casa a cocinar, a atender los animales para inmediatamente disponernos al trabajo de la deshierba, la recolección de granos. La vida en el pasado era dura” (comunera de Llinllín, 2005-04-17).

Si en Europa estaba vigente la clasificación del trabajo, donde el hombre y la mujer asumen distintas labores. En caso de las haciendas de Colta y Guamote no existía esta clasificación, no tenían en cuenta la distinción de género. Claro está que el hombre no asumía el trabajo de “servicias” (sirvientas) en las tareas domésticas, pero las mujeres eran doblemente explotadas. La labor doméstica, el ordeño, se completaba con la labranza de la tierra, el cuidado de los hijos, los animales y las responsabilidades propias del hogar.

Cada grupo de trabajo tenía a los encargados de conducir a todos los miembros y de agilizar las tareas encomendadas por el mayordomo de la hacienda. Estas personas eran conocidas con el nombre de *Jipu*, varones indígenas con dotes de liderazgo, escogidos por los mayordomos, que a cambio de su fidelidad recibían un trato especial, podían tener ganado, manada de borregos junto con el rebaño del hacendado, acceder a ser los propietarios de los primeros *huasipungus*. Con tal de cumplir “con su obligación” no importaba atropellar los derechos de los demás compañeros, de aplicar los castigos en caso de no haber concluido con las tareas, de ir a las comunidades libres para quitar a

las familias de estas comunidades el sombrero, el poncho, los animales o alguna otra pertenencia a fin de obligarles a ofrecer un día de trabajo gratuito en la hacienda.

“Los *jipus* eran personas temibles, a pesar de que eran gente de entre nosotros mismos. Cuando aparecían montados en caballos teníamos que esconder, aunque no era fácil. No había otra opción que ir quiera o no quiera a trabajar un día para poder recuperar el poncho o el sombrero que lograba arrancar” (Dirigente de Pulucate, 2005-03-12).

Por su parte los *jipus* dependían de los mayordomos, quienes generalmente eran personas provenientes de los centros parroquiales. Pocos fueron los indígenas que tenían estos cargos. Entre las razones que explican la presencia de los mayordomos mestizos está en que los hacendados dudaban de la capacidad de los indígenas para responder a este cargo. En el imaginario del hacendado blanco-mestizo estaba presente el concepto del “indio ladrón” y por ende un potencial “traidor”. Mientras que el mestizo podría responder a las exigencias impuestas por el hacendado, lo que a futuro permitiría ser merecedor de la confianza del patrón y llegar a ser propietario de la hacienda<sup>55</sup>.

Las acciones de explotación en contra del indigenado por parte del patrón eran ejecutadas por los mayordomos de las haciendas. Pocos fueron los hacendados que vivían en la “gran casa de hacienda”<sup>56</sup>, la mayoría vivían en Riobamba u otras ciudades del Ecuador. Llegaban a la hacienda con ocasión de las fiestas patronales, el carnaval y en tiempos de cosechas. Durante el tiempo de ausencia de los propietarios, los mayordomos disponía de la propiedad y cometían abusos contra los trabajadores indígenas. “El patrón de esta hacienda fue bueno, pero el mayordomo nos explotaba, obligaba a realizar trabajos duros sin paga, sólo porque mis animales habían pasado a los pastizales del amo”(Dirigente de Letra Totorillas, 2005-05-20).

---

<sup>55</sup> Esto fue el caso de la hacienda Gatazo. El mayordomo de apellido Zambrano proveniente de la costa llegó como mayordomo, con el tiempo se convirtió en el propietario de la hacienda.

<sup>56</sup> En caso de la hacienda de Llinllín (Columbe), los propietarios Juan Bernardo y Cornelio Dávalos vivían en la hacienda.

Las órdenes emitidas por los hacendados, directamente o por medio de los mayordomos, adquirirían de alguna manera, el carácter “sagrado”, en cuanto que los indígenas tenían que cumplir las órdenes sin opción a la contradicción.

“Nadie podía objetar al patrón. Sus ordenes eran como haber recibido de Dios. En caso de no escuchar y no hacerle caso, teníamos que recibir el castigo en el patio central de la casa de hacienda ante la mirada de los demás compañeros. “Porque no obedeces al patrón, indio resabiado” decía el mayordomo. En otras ocasiones los encargados de aplicar el castigo eran los mismos padres “porque nos haces quedar mal. Nosotros siempre hemos obedecido al patrón, hemos mantenido una buena amistad”, nos decían” (Comunero de Guangopug, 2005-04-17).

A más del castigo recibido del mayordomo y de sus progenitores, la persona “desobediente” recibía el rechazo generalizado de sus compañeros “Todos se volvían enemigos, considerando que habíamos dado el “mal ejemplo” desobedeciendo las ordenes del hacendado”(Atupaña, 2005-02-27). Si esto era la situación con los varones, el abuso contra las mujeres fueron peores. “El indígena no tenía capacidad de defensa, tres años antes de mí última llegada un chico de una hacienda invito a los amigos a la hacienda, les dio toros, les dio un gran almuerzo, y después de eso tenía, chicas indígenas solteras, o casadas no importaba para que fueran a gozar sexualmente de ellas” (Gortaire, 2001: 35)

Se dieron casos de hacendados que, pistola en mano, querían imponer su voluntad, no sólo dentro de su hacienda, sino en situaciones propias de las comunas o anejos: “un grupo de indígenas ex-huasipungueros pide al INERHI<sup>57</sup> poder utilizar un poco de agua para riego, agua que después de pasar por la hacienda se va a la quebrada. El hacendado, al cual en nada perjudicaba, va con pistola en la mano y disuelve la reunión en la que discutían la posibilidad de utilizar este recurso entre los comuneros, prohibiéndoles volver a reunirse, porque “el agua no es para los indios”. Los indígenas en reuniones secretas continúan con trámites, el día que venía la autoridad de INERHI a la inspección, estando todos los indígenas reunidos, esperando, el hacendado se presenta, pone la pistola en el pecho de un dirigente, que retrocede, se tropieza, y cae al suelo echando la cabeza hacia atrás. En el suelo le dispara el hacendado. Le entra el

---

<sup>57</sup> Instituto Ecuatoriano de Recursos Hídricos.

tiro en el cuello y los dientes, le atraviesa la boca y el paladar y le sale junto a las fosas nasales: el hacendado le repetía “el agua no es para los indios” (Gortaire 2001: 67).

Toda esta práctica de dominación del hacendado hacia los indígenas de Colta y Guamote se había fundamentado aún en consideraciones teológicas, donde el hacendado aparecía como el representante de Dios en la tierra. “*Taita amito*”, “*Apunchik*”, atributos aludidos a Jesucristo, fue aplicado a los hacendados. De algún modo al dar la tutela a sus súbditos, los hacendados creían ser padres de los indios, dueños de sus vidas, los *Apunchik*<sup>58</sup> o el “niño”, “el amito”.

El título de “niño”, “niña” no eran aplicados a los hijos de los hacendados sino directamente a los hacendados sin importar que tenga 60 o 80 años de edad. “Recuerdo que niño Juanito murió de noventa años, él era bueno con nosotros”, afirma uno de los entrevistados. Conocidos con estos títulos y revestidos del poder que estos nombres les otorgaba, inculcaban al respeto, la obediencia. A las personas que obedecían, aplicando con reverencia los nombres antes señalados les iba bien, recibían el apoyo, el cariño de los hacendados. “Recuerdo que mi papá era bien querido por el niño porque cumplía con todo lo que le ordenaba, trataba al patrón de niño. En recompensa no le trataba mal, permitía tener animalitos, coger la hierba, la leña”(comunero de Gahuijón Alto, 2005-03-20). Pero no todos tenían la misma suerte, la persona que había demostrado un gesto de rechazo al mandato del patrón, recibía el castigo físico inmediato y en otras ocasiones la exclusión de la hacienda. “Cuentan los mayores que antes a alguien que no hacía caso al patrón, éste les mandaba a coger, ordenaba su pronta ejecución tirándoles al peñasco o arrojándoles al río, sin que nadie pueda reclamar”(comunero de Galte, 2005-03-27).

Con estos castigos ninguno de los indígenas de Colta y Guamote al menos en los años 1930 se sentían con la capacidad de cuestionar directamente a los hacendados y al orden que ellos representaban. Claro está en que hubo excepciones de hacendados que tenían otra manera de relacionarse con los indígenas huasipungueros y arrimados. Estas personas se sentían en la obligación de velar, de ofrecer apoyo a los indígenas que en su

---

<sup>58</sup> *Apunchik*, en español significa nuestro Señor.



imaginario conceptual aparecían como “pobrecitos”, lo que les condujo a la creación de una mentalidad paternalista. Se sentían ser los portadores de la misión “sagrada” de dar protección a los “indígenas”. Encontramos también argumentos teológicos para justificar esta actitud frente al indígena: “Diosito nos ha dado a mí y a mi marido estas tierras para vivir junto con los indiecitos, tener trabajo, comida, por eso es que las quiero a mis bonitos como si fueran mis guaguas”<sup>59</sup>.

En la construcción imaginaria de los hacendados, los indígenas, aparecían a más de ser pobres, como niños, menores de edad o seres inferiores (Malo, 1988:15), menesterosos de la protección de “los seres superiores”, en este caso de la tutela de los hacendados, de los curas, de los misioneros evangélicos norteamericanos o de los blanco-mestizos de los centros parroquiales, seres revestidos de poder por su condición étnica blanco-mestiza, por poseer tierras, por saber leer y escribir, por tener varios ahijados entre los indígenas. “No fue extraño encontrar con afirmaciones de los hacendados que decían, “somos de la raza blanca, raza superior, nacidos para mandar y ser dueños de todo”(Gortaire, 2005-03-01).

Con la conciencia de la responsabilidad de tener autoridad de cuidar a los indígenas, a más de ofrecerles el trabajo, garantizar la supervivencia de la familia, pensaban tener la potestad de decidir sobre sus vidas, esto ocurría por ejemplo en la elección matrimonial

“Hijo, tu deberías casar con esta chica, ella es buena, trabajadora, te va a traer fortuna. Pero no era la chica con que deseaba casar. Más por el miedo de perder el trabajo, la consideración de los patrones no había más que hacer y aceptar el matrimonio con la chica designada por ellos”(Comunero de Colluctus, 2005-03-20).

Los hacendados, consideraban tener la obligación de preocuparse también por educar en la fe. La mayor parte de ellos, cuando encontraban las dificultades en los anejos, en las familias, el esposo era infiel o surgía grupo de personas que contradecían al orden establecido, entonces acudían al cura párroco de la parroquia a solicitar las misiones en su hacienda. En la realización de estas misiones, el contenido de los temas se enfocaban con miras a conseguir la sumisión total a la voluntad del hacendado. Durante la

---

<sup>59</sup> Entrevista, Señora Carmen de Erazo, dueña de la hacienda Compañía (Sicalpa), 2005-01-18.

realización de las misiones se disminuía el tiempo de descanso, la gente tenía que asistir a la “doctrina”, una hora antes de ir a trabajar (4am) o en la noche después de la jornada de trabajo. En caso de no participar en estas misiones recibían multas que consistían en asumir doble tarea (Gortaire, 2001:76-77).

Sensibles por la problemática de la marginación de los indígenas por parte del Estado, algunos hacendados creían tener la misión de ofrecer la educación básica a los indígenas. Esto fue el caso de la hacienda Llinllín en 1960, cuando Juan Bernardo Dávalos(Propietario) contrató a una profesora de Riobamba para diera las primeras lecciones de gramática castellana y matemáticas. En otras haciendas, de extensiones pequeñas donde la relación patrón – indígenas eran de amistad, algunas “amas” (dueñas de hacienda)se preocupaban de enseñar a los indígenas, aunque estos estudios tenían por objetivo el “enseñar a firmar” y memorizar ciertas lecciones de la catequesis. Pero estas acciones resultaban peligrosas para los hacendados, en cuanto creían que los indígenas una vez instruidos en el conocimiento de las letras podrían ponerse en contra de sus intereses o llegar a ser “comunistas”<sup>60</sup>, por lo cual estas iniciativas no lograron progresar. A esta duda de los hacendados, influyó la manipulación de los blanco-mestizos en las decisiones de los indígenas por no mandar a la escuela. “Hijitos no mandaran a sus hijos a la escuela de la hacienda, el patrón les quiere mandar vendiendo a otro país, por eso se hace el que enseña la letra”(Coro, 2005-03-03). A pesar de las iniciativas por querer “hacer conocer la letra”, dada la diferencia cultural, los niños indígenas no podían captar lo suficiente, tenían las dificultades de asimilación de los conocimientos impartidos por ser una educación extraña a su cultura.

Teniendo en consideración la preocupación de algunos hacendados de apoyar al surgimiento de los indígenas, aunque esto fuera por ejemplo en el aspecto educativo de “que aprenda a colocar una firma en los acuerdos comunales, las gestiones legales... Algunos de los entrevistados sostienen que no toda la vida llevada en la hacienda fue de opresión, de maltrato. Afirman haber mantenido buenas relaciones con los patrones. “En el pasado, claro que no teníamos nuestros propios terrenos, pero la comida no faltaba, había buena producción, no teníamos la obligación de migrar a otras partes. Hoy

---

<sup>60</sup> Evidentemente, los primeros dirigentes indígenas eran considerados por la gente de los centros parroquiales como comunistas.

tenemos terrenos, pero la producción es insuficiente, nuestros hijos se han ido a Quito, a Guayaquil”(Yépez, 2005-04-12). Recuerdan también como el elemento simbólico ritual se mantenía vivo en el sistema hacendatario: “Anualmente los patrones organizaban tres o cuatro días de fiesta para el disfrute de todos los trabajadores”<sup>61</sup>, fiesta que coincidía con el carnaval y despertaban el interés de los indígenas por vivir las prácticas de solidaridad. Al mismo tiempo estas fiestas permitían expresar la gratitud de los indígenas con el hacendado. Era la ocasión propicia para llevar el *camari* (Ofrenda, agrado)al hacendado y este a su vez concedía la bendición y ofrecía bebida. A criterio de Guerrero esta práctica legitimaba la dominación existente o de algún modo permitía ver en esta relación hacendado- indígena como algo normalmente establecido(1998). En esta misma perspectiva sostiene Pierre de Bourdieu que en la legitimación de un poder y en el proceso de significación de un acto, hay un rito que seguir, unas palabras que deben ser pronunciadas exactamente a fin de que adquiera su autentico significado (Bourdieu, 1982).

### **Las relaciones interétnicas: indígenas y blanco-mestizos en Colta y Guamote**

En el análisis de la relación de los indígenas de Colta y Guamote con los mestizos de los centros parroquiales de Columbe, Pangor, Cajabamba, Sicalpa<sup>62</sup>; Guamote, la Matriz, Cebadas y Palmira, atenderé al término de “relaciones “interétnicas” utilizados por Hugo Burgos en su estudio titulado “Relaciones interétnicas en Riobamba (1968)” en la que el autor aborda la problemática de los indígenas de Chimborazo, particularmente de los indígenas de Licto desde dos enfoques: antropológico y económico<sup>63</sup>.

Planteo que la situación de la explotación y miseria que experimentaban los indígenas de Colta y Guamote, a más de las haciendas, provenía de los habitantes de los centros parroquiales. De ahí que los indígenas sean doblemente humillados. En el imaginario

---

<sup>61</sup> Entrevista Pedro Lema, Comunidad San Jacinto de Collectus, 2005-06-20.

<sup>62</sup> En el Cantón Colta hay dos parroquias que no se mencionan en el presente análisis, a saber: Cañi y Santiago de Quito. En la parroquia de Cañi el porcentaje de la población indígena apenas es de 10% proveniente de Cacha y Cajabamba. Santiago de Quito es una parroquia netamente indígena creada en 1981 posterior a la Reforma Agraria y la anulación del sistema hacendatario.

<sup>63</sup> El estudio de este autor si bien es cierto tiene en cuenta la situación social, cultural y económica global de los indígenas de Chimborazo, no obstante analiza específicamente el caso de la Parroquia de Licto (1977)

cotidiano de los habitantes de los centros parroquiales (blanco-mestizos), los indígenas fueron estigmatizados de “longos”, “rocotos...”, con estas palabras aludían a la supuesta inferioridad de los indígenas.

El día de la feria, los indígenas no tenían el derecho ni siquiera de sentarse en las aceras de las veredas, peor en los parques. Las veredas, los parques, la plaza eran consideradas espacios públicos específicos de los mestizos. Si un indígena se acercaba al parque, inmediatamente la guardia municipal reprendía al suponer que el indígena iba a satisfacer alguna necesidad biológica. Era frecuente escuchar a la policía “¡ay indio! No te acerques al parque vienes a ensuciar, lárgate”. Pero si se trataba de un mestizo no decía nada<sup>64</sup>. A esto se añadía la explotación, el “arranche” de los comerciantes blanco-mestizos. “Cuánto cuesta el cuy”, era el interrogante inmediato del comerciante y la respuesta consistía en comunicar un valor aproximativo al costo normal vigente en el mercado, “vale S/10”, precio al que el comerciante reducía al 50%. Los indígenas no aceptaban vender en este precio, por lo que los comerciantes tiraban el dinero y lo arranchaban. El P Julio Gortaire, al recordar estas situaciones sostiene:

“La justicia no era para los del poncho: al observar la entrada de los indígenas al pueblo de Guamote en un día de feria una chica mestiza de unos 15 o 16 años se acerca a un indígena de unos 45 años y pretende arrancar de un canasto. El indígena se niega a entregarle aduciendo que no es de venta sino que es un regalo para un compadre. Forcejean en el camino hasta que la joven ve una piedra mediana, la toma e introduce en el canasto de huevos que lleva el indígena. Se rompe todos los huevos. El hombre, indignado, va ante las autoridades a reclamar. La autoridad llama a la joven que se presenta con muchos familiares. La solución del comisario fue: S/. 50 (1970) de multa y tres días de prisión para el indígena por haber faltado el respeto a una chica del pueblo. Un indio era nadie, lo normal, por tanto, era explotarle, tratarlo a punta pie. Un niño de tres o cuatro años podía patear a un indio de 45 años, y éste debía aguantarle, sonreírle; es que el niño se sentía dueño del indígena. (Gortaire 2001:67-68).

En estas circunstancias no había la posibilidad de reclamo, de apelar a la justicia. Ni el templo parroquial constituía en un espacio de igualdad y fraternidad. Las primeras filas se reservaban para los blanco-mestizos. El último lugar y el piso podían ser utilizados por los indígenas. En caso de que alguna persona ocupara el primer asiento, pronto

---

<sup>64</sup> Entrevista a Manuel Atupaña, 02-27-2005.

recibía el rechazo. “Este asiento no es para ustedes los indios, el lugar que corresponde a los campesinos son las últimas filas”, decían las beatas de los pueblos con toda la normalidad del caso (Comunero de Sicalpito, 2005-03-12). Ni siquiera la muerte permitía la unidad de los indios y de blanco-mestizos. En la parroquia de Sicalpa hasta el día de hoy, hay un cementerio para los blancos y algunos indios ricos y otra el cementerio de los indios, ambas separadas con un gran muro.

En el imaginario blanco-mestizo, los indígenas de Colta y Guamate no siempre aparecían como los extraños, los inferiores destinados a las faenas agrícolas, los patrocinadores de las fiestas... sino que en la sensibilidad de algunas personas del pueblo eran vistos como los pobrecitos, a quienes tenía que ofrecer protección, ayuda y mediación en caso de conflictos entre los miembros del anejo ante la autoridad competente. El apoyo a ser brindo a largo plazo por parte de estos mestizos quedaba garantizado por el sistema de padrinzago. Así en cada centro parroquial un padrino tenía varios ahijados a quienes defendían en los problemas de la tierra, las confrontaciones familiares... Había personas en calidad de prestamistas que ofrecían el dinero para que los indígenas puedan cumplir con sus obligaciones de pasar las fiestas patronales, paguen a los abogados en caso de demandas familiares. Si estas deudas no podían ser pagadas en el plazo establecido simplemente tomaban los mejores terrenos de los deudores indígenas<sup>65</sup>.

### **Consecuencias**

Teniendo en cuenta esta realidad de opresión que sufrían los indígenas de Colta y Guamate, durante las décadas de 1930 a 1980 tanto de los hacendados como de los blanco-mestizos de los centros parroquiales, el interrogante que surge de inmediato es ¿Cuales son las consecuencias que generó esta situación? Una de las primeras consecuencias fue la desvalorización de la cultura indígena.

“Al ver el rechazo, la humillación de los hacendados, la gente del pueblo llegamos a pensar que lo nuestro no valía. Si había un líder que convocaba a la lucha, a participar en la organización

---

<sup>65</sup> Todavía en estos momentos se repiten estas prácticas con algunos comuneros de las comunidades de la Compañía, Sicalpito, donde los prestamistas de Sicalpa y Sicalpa Viejo ofrecen brindar el apoyo económico, o casos de abogados mestizos que ofrecen ayudar en la resolución de las demandas a cambio de un buen lote de terreno, que si no logran expropiar cultivan gratuitamente por dos o tres años.

simplemente decíamos, éste qué va a saber, si es un indio como nosotros mismos, tal vez está buscando sus propios intereses o a su vez la enemistad con la comunidad” (Dirigente de Columbe Grande, 2005-04-23).

Los indígenas llegaron a dudar de sus capacidades, consideraban que hablar el kichwa era sinónimo de inferioridad<sup>66</sup>. En la escuela se prohibía hablar esta lengua: “no hables el kichwa eso no vale”, eran las expresiones propias de los maestros rurales. Esto poco a poco creaba la mentalidad de considerarse inferiores y la consecuente desvalorización de la lengua materna. Por temor al rechazo y al ser objetos de burla, muchos de los niños indígenas prefirieron ignorar esta lengua y asimilaron el castellano (Linz, 1988:315). Aunque no todos podían asimilar con facilidad la gramática castellana. En esta perspectiva uno de los dirigentes sostiene: “lamento no hablar bien el castellano, sino fuera distinto, pero así también he ayudado a mi anejo” (Dirigente de Letra Totorillas, 2005-05-20).

Ante la situación de exclusión, de rechazo, de la imposibilidad de presentar demandas ante las autoridades, aprender a hablar castellano constituía en una de las aspiraciones emergentes de los indígenas. El desconocimiento y la incapacidad de hablar el español impedían la posibilidad de reclamar sus derechos, de presentar sus demandas. Las autoridades afirmaban que no podían atender a “los campesinos” porque no entendían que decían, aunque estas consideraciones en algunos casos eran simples excusas para no acoger las demandas que traían.

La situación de explotación generó temor y recelo en los indígenas hacia los blanco-mestizos: “Cuando un *mishu* visitaba el anejo, no podíamos brindar cualquier comida, siempre teníamos que buscar un buen cuy, una buena gallina, preparábamos mejor, pero ni así nos hacían caso” (Curichumbi, 2005-02-27). Hasta los alimentos estuvieron clasificados, había unos determinados alimentos solos para los indígenas y otros solos para los blanco-mestizos. Así la dieta alimenticia en carbohidratos, la *mashca*, el maíz, las papas fue considerada alimentos propios de los indios, a su vez, los alimentos ricos en proteínas: huevos, leche, carne eran concebidos como la comida para los patrones y

---

<sup>66</sup> Esta actitud permanece aún en algunas comunidades

los mestizos. Por lo que los indígenas no podían anhelar tener la dieta alimenticia en proteínas. Al respecto cuenta la Hna Laura Melena:

“Sucedió un caso en Guamote: un día el hijo de la señora cocinera de la hacienda (indígena) cogió los huevos de la granja del hacendado, metió al fuego con ganas de probar como era ese alimento raro que sólo el patrón podía comer. Antes de que eso sucediera, llegó la mamá, cogió el huevo quemado y puso en los labios del niño diciendo: ignorante esto no es para nosotros, porque te atreves a robar y querer comer lo que no te pertenece, sólo los amos pueden comer esto” (Melena, 2005-04-12).

Ante la mirada de los blanco-mestizos y de los hacendados la indumentaria que llevaban los indígenas de Colta y Guamote, parecía ser vestimenta de segunda categoría, sin ninguna importancia, además la manera de vestir, los colores era diseñada por cada hacendado a fin de poder ejercer más fácilmente el control de los huasipungueros de la hacienda. Así el color de la ropa que llevaba cada grupo de huasipungueros, de arrimados y yanaperos permitía distinguir y controlar por lo que los indígenas insertos en una determinada hacienda no podían pasar a otra hacienda. “Los domingos de feria en Cajabamba, por el color de ropa que llevaban, decíamos este pertenece a tal hacienda y anejo” (Pedro Lema, 2005-06-20). En efecto, “el dueño de la hacienda la Compañía ordenó que las mujeres lleven la bayeta café, con el *anaco* negro, el *changalli* verde; a los hombres el pantalón blanco y poncho negro. Mientras que el dueño de la hacienda las *Huaconas* ordenó a las mujeres vestirse de bayeta roja y anaco negro hasta el suelo y a los hombres pantalón blanco con ponchos rojos” (Sánchez, 2005-02-15). Este testimonio demuestra las razones por las cuales cada comunidad indígena de la zona tiene su propia indumentaria<sup>67</sup>.

Cada grupo indígena se sentía, orgulloso de pertenecer a una hacienda. En las fiestas de los pueblos frecuentemente se podían escuchar canciones dedicadas a sus patrones: “Gallegos *runami cani*, ¡*Ah carambas!*, *pitapish*, *mana manchani*, *ah carambas*”<sup>68</sup>. De este modo daban a conocer su pertenencia a la hacienda de la familia Gallegos y al

---

<sup>67</sup> Aunque en el mito de la creación de viracocha, él peina a cada étnia con diferentes colores de indumentaria, creencia que los hacendados probablemente tomaron para asignar un tipo de indumentaria a los indígenas huasipungueros.

<sup>68</sup> Soy la gente de gallegos, no tengo miedo a nadie, canto frente a otros indígenas.

mismo tiempo manifestaban la diferencia ante los indígenas provenientes de otras haciendas.

En el ámbito político, durante las décadas de 1930 – 1980, prácticamente el ejercicio de poder político fue negado a los indígenas de Colta y Guamote. Esta situación se explica porque los indígenas estaban insertos en una realidad de exclusión, de opresión por parte de los hacendados y de los blanco–mestizos de los centros parroquiales y cantonales. “En los años 30, hasta los 80, ninguno de nosotros podía ocupar los cargos de Teniente Político, Jefe del Registro Civil” (Avendaño, 2005-02-22). En el imaginario de los blanco-mestizos, los indígenas no tenían derecho de acceder a cargos públicos: “Que van a poder administrar los indios, si ellos no saben nada. Como vamos a ser mandados por los indios”, eran las afirmaciones más comunes emitidas por ellos<sup>69</sup>.

Al vivir en la hacienda y ser sometidos a la voluntad del hacendado, de los blanco-mestizos de los pueblos, los indígenas de Colta y Guamote, habían perdido toda capacidad de decisión. Ninguna opción radical era asumida libremente. Antes de una resolución, el requisito primero fue el de consultar con el patrón, los compadres del pueblo, hasta con los cantineros mestizos quienes aconsejaban tomar tal o cual decisión. Así los litigios por las tierras, los conflictos familiares eran resueltos con la intervención de estos actores extra comunales. En algunos casos, los asuntos de infidelidad, las peleas por las herencias llegaban a ser resueltas con las orientaciones del *yachak*<sup>70</sup>, pero la solución definitiva procedía del beneplácito de los compadres y de los hacendados.

“Me acuerdo que cuando teníamos la pelea por los linderos, pedimos la intervención del *Taita* José. Él ayudó a tomar conciencia de parte a parte y a comprometernos por dar terminado el asunto. Pero no le convenció al compañero, por lo que sostuvo “que no podía aceptar ningún compromiso sin antes consultar con el compadre de Riobamba” (Comunero de Huacona Grande, 2005-04-13).

---

<sup>69</sup> Estas afirmaciones se mantienen todavía en los centros parroquiales tanto de Colta como de Guamote.

<sup>70</sup> Sabios, los ancianos.



Pero la resolución dada por los compadres o el hacendado no siempre favorecía al interesado, por cuanto que terminaba otorgando beneficios al adversario que como muestra de gratitud por el favor recibido entregaba el “agrado”<sup>71</sup>.

“Teníamos el problema de un robo, un compañero había robado unos dos borregos. Pedimos que el compadre del pueblo ayude a recuperar, él quedo comprometido en intervenir en el problema, manifestando que haría todo lo posible por ayudar, pero al día siguiente se hizo parte del ladrón. Después supimos que el compañero había ido de noche, con una bandeja de papas y cuy pidiendo a cambio el fallo a su favor.” (Pucha, 2005-04-13)

La situación de opresión había creado en los indígenas de Colta y Guamote la dependencia absoluta a los hacendados y los blanco-mestizos del pueblo. Se sentían incapaces de acercarse a las autoridades competentes, no podían hablar fácilmente (Guerrero, 1996). Si querían presentar alguna demanda al Teniente Político, al Cura párroco, los funcionarios de los municipios, necesitaban de la mediación del hacendado y de los compadres. Pero al mismo tiempo para los indígenas que no tenían compadres de los pueblos o las buenas relaciones con los hacendados, tenían otros indígenas de las comunas libres encargados de ayudar en la mediación. A estas personas encargadas de mediar en el conflicto se les conocía con el nombre de “*tintirillos*”<sup>72</sup>, y en caso de Colta y Guamote con la denominación de “*kishka*”<sup>73</sup>. No obstante el *kishka* podía ser un indígena que sabía leer y escribir, proveniente de los anejos libres, por tanto en las condiciones similares a los blanco-mestizos. Los *kishkas* gozaban de gran prestigio, tenían muchos ahijados” ofrecían sus servicios de mediación o cambio de la entrega de cantidades considerables de granos, un día de trabajo gratuito por parte de los tutelados.

En el ejercicio de su mediación, el *kishka*, llegaba a las oficinas del Teniente Político, expresaba los motivos de su presencia y presentaba a la persona a quien estaba representando. Luego de escuchar al *kishka* el funcionario le interrogaba al verdadero interesado: “A ver hijito que dizque pasa”. Por temor el indígena no se atrevía a levantar

---

<sup>71</sup> El plato especial de papas, cuyes, pollo que los indígenas entregan a los compadres y las autoridades.

<sup>72</sup> Persona que tiene la tinta o a su vez es el nombre que designa a la persona que sabe escribir y mediar en los conflictos.

<sup>73</sup> Las personas que saben leer y escribir. Es otro de los términos con que designan los indígenas de Colta y Guamote a las personas encargadas de mediar en el conflicto.

la cabeza, no podía comunicar su demanda. Ante esta realidad la solución era dada por el mediador, aunque esto no favorezca al interesado que por miedo terminaba aceptando la solución impuesta por el que tutela.

Durante los años 1940 – 1960 actuaban también de *kishkas* o tintirillos los cantineros de los centros parroquiales conocidos por los indígenas como los *kutus*. Al respecto en un estudio de campo de los años 60 del siglo pasado, Burgos sostiene: “La chichería ejercía un poderoso mecanismo de control político de la indiada parroquial. Casi ninguna actividad social de los habitantes de los anejos se hace sin el conocimiento y aquiescencia de los chicheros” (...) “Estos han detenido por mucho tiempo las construcciones de escuelas y la realización de mingas para caminos, incluso han soliviantando a los indios para que den levantamientos contra los profesores nacionales y los miembros de la Misión Andina” (Burgos, 1977:310).

En efecto, las mingas de servicio comunal han sido detenidas por los chicheros porque afectaban de un modo u otro a los intereses de sus negocios. Entre los argumentos para entorpecer la apertura de nuevos caminos, la construcción de puentes, el mejoramiento agropecuario... que presentaban los chicheros es que “el gobierno se va apoderar de los bienes comunales”, dóciles a esta afirmación algunas comunidades indígenas rechazaron las propuestas de desarrollo de las instituciones gubernamentales y sus líderes fueron considerados de traidores, sólo con el tiempo se dieron cuenta que no era así, entonces se pudo emprender el trabajo. En esta perspectiva señala Arrieta: “las propuestas de cambio fueron fáciles de comunicar a la gente, vieron las ventajas que podían otorgar el trabajo conjunto. Lo difícil fue el de convencer que no dejen manipular por la gente del pueblo” (Arrieta, 1984).

Con tal de mantener el sistema de explotación contra los indígenas y con ello la obtención de las ventajas económicas, los hacendados, los chicheros y los compadres de los centros parroquiales detuvieron en un inicio la llegada de las propuestas de modernización. “No escuchen lo que las instituciones vengán a ofrecer, si quieren tener la escuela, nosotros mismos podemos dar consiguiendo, hasta mis hijas pueden venir de profesoras” fueron las ofertas de los blanco-mestizos con tal de conseguir el

sometimiento de los indígenas y que no abran los ojos<sup>74</sup>. En el anejo Naubug cerca de Guamote, los chicheros alfabetizaban rudimentariamente a los niños indígenas, pero no aceptaban que el Estado cumpliera con esa función (Burgos, 1977:320). De este modo, la estructura del poder de la comunidad indígena siempre ha estado en los anejos, aun con la promulgación de la Ley de comunas de 1937, que tenía como propósito el reconocimiento jurídico del ordenamiento comunitario y el modo de vida al interior de cada anejo. Así por decenas de años, afirma Burgos, se ha venido ignorando que las fuentes del poder indígena tienen más que todas sus bases fincadas en los centros parroquiales y en las haciendas.

### **Los primeros pasos de lucha y organización**

La realidad socio política del Ecuador de los inicios del siglo XX estuvo marcada por las transformaciones políticas y sociales suscitadas por la revolución liberal de 1895<sup>75</sup>. Eloy Alfaro, el viejo luchador y uno de los actores directos de esta revolución presidía el gobierno. Esta revolución trajo como consecuencia una serie de transformaciones para el Ecuador: la ruptura del Estado con la iglesia católica, la laicización de la educación; en el campo agrario, la expropiación de las haciendas de las Diócesis ecuatorianas y de las comunidades religiosas. Uno de los propósitos de esta revolución fue la integración nacional, especialmente entre la costa y la sierra para lo cual impulsaron la construcción del ferrocarril.

Según Agustín Cueva, la revolución liberal sacudió “la superestructura ideológica del Ecuador” (...) trajo la libertad de expresión y de cultos, propuso el laicismo como pauta de acción estatal, la democratización de la cultura fue institucionalizada por el liberalismo, aunque ellos no se hayan aplicado con rigor ni beneficiado directamente a los más pobres” (Cueva, 2003: 22).

El triunfo de la revolución liberal de 1895 y la inmediata toma del poder gubernamental por parte de Alfaro fueron considerados por los terratenientes serranos como un

---

<sup>74</sup> Entrevista al Padre Modesto Arrieta, Párroco emérito de Cajabamba, 2005-05-18. Padre Arrieta fue párroco de Cajabamba en 1982, fue uno de los impulsores de la fundación de la parroquia civil indígena Santiago de Quito.

<sup>75</sup> Conocida en el Ecuador con el nombre de la Revolución Liberal que buscaba la separación del Estado y de la Iglesia.

eminente peligro, en cuanto promovería la idea de la libertad en las masas indígenas y provocaría la decadencia del sistema hacendatario vigente<sup>76</sup>. “Herederos privilegiados de la Colonia, los terratenientes andinos seguían conservando su hegemonía política en escala nacional, hecho que reflejaba y garantizaba, a la vez, la supervivencia de un marco institucional ahora anacrónico para el Ecuador” (Cueva, 2003:20). Prácticamente el control total del Estado ecuatoriano estuvo en las manos de los terratenientes serranos, cuya bandera de acción fue la ideología conservadora y clerical.

“La revolución liberal al quebrar el predominio político de los conservadores y del clero e implantar la educación laica, gratuita y teóricamente universal, forjó un contexto favorable para el desarrollo de ciertos grupos medios, que hasta entonces y por sí mismos muy pocos habían pesado en la vida nacional” (Cueva, 2003: 21), en este caso el blanco-mestizo. En efecto no todos los blanco-mestizos habían alcanzado un lugar privilegiado en el orden estatal. El mestizo empezó hacer personaje de la historia con la transformación liberal de 1895. Pero para los indígenas casi nada había cambiado, aunque muchos de ellos vieron en Alfaro y en la revolución la posibilidad de la transformación social favorable para su sector.

Confiados en Alfaro y en la revolución liberal, entre los “macheteros” de Alfaro también se adhirieron algunos indígenas de Colta y Guamote. Aunque jamás se identificaron ideológicamente con Alfaro, pero vieron en él una posibilidad de liberación. Por ello, y a pesar de que con el advenimiento del liberalismo su situación no cambió, sostiene Rodríguez “nunca olvidaron la participación de su gente en las luchas de Alfaro. Así pasadas muchas décadas luego de la revolución liberal y casi cuando todos los cabecillas indígenas habían fallecido, los danzantes de las fiestas de San Pedro recordaban a Alejo Sáez y a sus ayudantes Guamán y Morocho quienes condujeron a los indígenas a involucrarse en las luchas liberales”(Rodríguez, 1987:103).

---

<sup>76</sup> Aunque en el fondo la aspiración de la revolución liberal no fue alcanzar la libertad para todos los ecuatorianos, sino la búsqueda de romper con la hegemonía de los terratenientes serranos identificados con el Partido Conservador y con la iglesia católica, y a su vez establecer una nueva hegemonía política y social conducida por la burguesía guayaquileña.

Posteriores a la revolución liberal, en 1928 aparecen las primeras luchas por la adquisición de las tierras en las comunidades de Galte, parroquia Palmira con la conocida “*Chuquirá* Guerra”, donde los indígenas lograron despojar al hacendado. En efecto en 1905, los padres Redentoristas, propietarios de la hacienda Galte habían vendido a Ricardo Borja. Con este nuevo propietario los indígenas empezaron a sufrir, “el patrón tenía derecho tanto para reclamar cinco días de trabajo gratuito en la hacienda por cada huasipunguero, como para establecer una lista según la cual las jóvenes indígenas sean solteras o casadas tenían que pasar por la cama del patrón” (Rodríguez 1987:105). La toma de conciencia de este tipo de abusos y la declaración de la *Chuquirá* Guerra, permitió a que los indígenas de esta zona empezaran a organizarse y a reclamar sus derechos.

Mientras por aquellos años esto sucedía en Guamote, los indígenas de Colta no tuvieron aún los enfrentamientos con los hacendados. De alguna manera habían aceptado el modo de vivir y trabajar en la hacienda con toda normalidad. Será en la década de los sesenta cuando empieza una reacción generalizada contra el hacendado y el sistema hacendatario, lo cual conducirá a emprender acciones de lucha y el surgimiento de las primeras organizaciones a lo largo y ancho de todo el cantón hasta tal punto que se va a convertir en el lugar geográfico estratégico donde se lograron que las haciendas pasen en casi en su totalidad de la mano de los hacendados hacia los indígenas<sup>77</sup>.

Los primeros pasos de lucha y de organización en pos de la tierra y de la libertad fueron conducidos por los cabecillas que por esta causa pusieron en riesgos sus propias vidas. Una de las figuras principales en estas luchas durante las décadas de 1930 y 1940 en Guamote fue Ambrosio Lasso. Nacido el 27 de febrero de 1902 en una familia de huasipungueros de la hacienda Pull. Al enfrentar con la constante explotación y opresión de los hacendados desde muy joven dio muestras de rebeldía y de capacidad de orientar a su gente a la organización (Rodríguez, 1987:110).

En su afán de la liberación de su pueblo, Ambrosio desafiaba los peligros que suponía organizar a su pueblo: la persecución del hacendado, la exclusión del sistema

---

<sup>77</sup> Al finalizar la década de los setenta quedaban en el Cantón Colta alrededor de 10 haciendas, la mayor parte, especialmente en Columbe pasaron a las manos indígenas.

hacendatario, el trabajo nocturno en el silencio del páramo, la muerte. Sin el conocimiento de las “letras”, la ley por intuición y profunda conciencia desarrolló un trabajo, según Rodríguez “eminentemente clasista”. “Por tierra propia y contra la esclavitud” fue el ideal de su lucha.

Pero, conquistar la tierra propia y la libertad no fue una tarea fácil para Ambrosio. Por varias ocasiones su casa fue quemada, sus pertenencias robadas, se vio privado de la familia, desterrado hacia Galápagos, frecuentemente despojado de sus tierras. El exilio sirvió para Lasso entrar en contacto con otros líderes indígenas preocupados por la problemática del sector indígena y el Partido Comunista Ecuatoriano. Por su liderazgo en los primeros años de la lucha por la tierra en el Cantón Guamote, el gobierno del Dr. Isidro Ayora le nombró Coronel. Así lo reconocieron todos los indígenas y las autoridades del Ecuador, pese a ello jamás recibió sueldo alguno y sus condiciones de pobreza tampoco fueron factores para detener su grandeza de ideales.

El proceso de lucha por la tierra y la libertad promovido por Ambrosio Lasso y su pueblo pronto lograron sensibilizar al partido comunista ecuatoriano, el movimiento obrero y campesino, organizaciones “clasistas” que no tardaron en brindar su apoyo. Así por ejemplo el partido comunista divulgaba en su prensa escrita “*Llakta*”, la información de los acontecimientos y los resultados de la lucha por la tierra en las comunidades indígenas de Galte, lo que suscitó el apoyo de la sociedad ecuatoriana.

En 1944 Ambrosio Lasso junto con el Dr. Bolívar Bolaños, Enrique Bazantes y Lorenza Avemañay fundaron la Federación Ecuatoriana de Indios (FEI), organización, que llegó a constituirse en el pilar de luchas y conquistas indígenas del Ecuador. Al respecto uno de los entrevistados recuerda:

“En 1967 empezamos a tomar conciencia, queríamos salir de las manos de los hacendados, entonces encontramos el apoyo del Partido Comunista, que a través de la Federación Ecuatoriana de Indios extendió sus manos, dieron la asesoría jurídica, proporcionaba cursos, hablaba de la lucha de clases. El saber que el sufrimiento no había estado presente solo entre nosotros, sino también había sucedido en otras partes del mundo, pero que habían sido superadas por la fuerza

de la organización, entonces sentimos animados a no desfallecernos en nuestra lucha (Coro, 2005-03-03).

La intervención de la FEI no se hizo esperar en los cantones de Colta y Guamote. Su presencia permitió el surgimiento de organizaciones, motivo a la lucha, socializó las ideas sobre los derechos a la posesión de la tierra, el valor del trabajo, impulsó la formación de los líderes.

### **Las luchas agrarias de 1960-1970**

En el Cantón Guamote, el compromiso reivindicativo de Ambrosio Lasso y la primera experiencia de organización de las comunas de Galte y Pull, despertaron las luchas permanentes por la tierra: en 1952 se realizó la huelga de los huasipungueros y se reclamó la devolución de huasipungos arrebatados y tractorados; junto a esta demanda exigían la nulidad del visto bueno para despedir a los dirigentes, el pago de salarios justos...En esta lucha los terratenientes fueron vencidos y se comprometieron a elevar los salarios, a respetar el derecho de los indígenas de acceder a los terrenos de la hacienda, a reconocer el sindicato de los campesinos, y poner en libertad a los 21 campesinos que por ocho meses soportaron la cárcel (Ibarra, 1980:37).

En 1958, los indígenas de Laime, Tiocajas y Atapo presentan pliego de peticiones, el mismo que no logra llegar hasta las autoridades del trabajo, debido a que los campesinos son sitiados por los patrones. En 1960 se dio la huelga en la hacienda Molino, en donde los indígenas reclamaron tener salarios justos; la fuerza policial es movilizadada nuevamente para defender los intereses terratenientes. Posteriormente en Sabloc Grande, Columbe, Columbe Grande, Columbe Chico se desataron una serie de huelgas de los campesinos que permitió la pérdida de fuerza de los terratenientes. La presión generalizada a los hacendados tanto en Colta y Guamote obligó a ceder sus posiciones y a comprometerse en vender las tierras. Sin embargo, algunos hacendados no aceptaron ser derrotados, así en una de las haciendas de Guamote el hacendado había invitado a “cazar un leopardo” al teniente político de la parroquia para amenazar con armas y callar la protesta campesina.

Para los indígenas de Colta y Guamote, las décadas de 1960 y 1970, serán los años decisivos en la lucha por la tierra. En la mayor parte de las haciendas de estos dos cantones poco a poco los indígenas empezaron a organizarse aún a costa de las amenazas recibidas de los hacendados. El silencio del pajonal, la choza clandestina, el camino, la chacra, el diálogo en kichwa durante las jornadas agrícolas, el canto de la cosecha, sirvieron de espacios de reunión, de reflexión, de toma de decisiones.

El Partido Comunista a través de la Federación Ecuatoriana de Indios había traducido la ley de la reforma agraria de 1964 y había divulgado (Coro, 2005-03-03), inmediatamente entre los indígenas trabajadores de las haciendas y de las comunas libres adheridas al sistema hacendatario en calidad de arrimados y yanaperos. El eslogan que introducía a la Ley Agraria traducida al kichwa fue: “*Allpaka llankakkunapakmi kan*” (“la tierra es para quien trabaja”).

Estas palabras desataron un sinnúmero de reflexiones que sirvieron de pautas orientativas de la lucha y la posterior consecución de la tierra. En efecto la Federación Ecuatoriana de Indios a más de divulgar la Ley de la Reforma Agraria en kichwa, realizó talleres de profundización en esta ley y en los derechos de los trabajadores en cuanto a un horario fijo de trabajo, el derecho a un seguro de vida, al sueldo estable.

El eslogan: “la tierra es para quien trabaja”, suscitó la preocupación por ver realmente quien o quienes esfuerzan por trabajar y hacer producir” (Gortaire, 2001). En el pasado lo normal era considerar que el patrón tenía el dominio sempiterno de la tierra y de quien trabaja, por ende resultaba imposible de cuestionar. De ahí que para los indígenas fuese incomprensible aceptar con facilidad que “la tierra sea para quien trabaja”. Aparecieron dudas a la hora de organizarse y de trabajar juntos.

A la luz de las reflexiones entorno a quienes eran los legítimos dueños de la tierra, los indígenas de Colta y Guamote conscientes de que por generaciones, habían trabajado la tierra, empezaron a sentirse seguros de sí mismos y llamados a posesionarse de las haciendas. Los principales cabecillas al contar con la ley de reforma agraria tanto en



kichwa como en castellano explicaban a los comuneros la posibilidad de tomar posición de la tierra.

“Leyendo la Ley de la Reforma Agraria decíamos a la gente. Compañeros ya nadie nos puede explotar. Aquí los hacendados y los *mishus* del pueblo han estado engañando. La ley es clara estas tierras nos pertenecen. Es hora de tomar posición para esto nos favorece el gobierno y las leyes de la Reforma Agraria” (Chimbolema, 2005-04-15).

Algunos de los moradores se convencieron de poder llegar a ser propietarios, pero otros se pusieron de parte del hacendado, hubo conflictos entre los miembros de la comunidad por cuanto que las resoluciones adoptadas llegaban al oído del hacendado que inmediatamente terminaba frustrando las acciones a seguir. “Conseguir la tierra no fue fácil. De entre nuestros mismos compañeros iban a avisar a los patrones lo que íbamos a hacer. Por esto los dirigentes recibíamos amenazas de muerte y castigos” (Comunero de Llinllin, 2005-02-16).

El trabajo de la FEI permitió a los indígenas de Colta y Guamote analizar sobre el valor de sueldos recibidos de la hacienda a cambio de su labor. En estos análisis se dieron cuenta de que no siempre recibían el salario justo, sino que su trabajo había sido gratuito. Con el apoyo de esta organización realizaron los cálculos respectivos. Los resultados dieron ventajas a los indígenas, por lo cual la mayor parte de las haciendas podían pasar directamente a manos indígenas sin necesidad de entregar el dinero para tomar posesión. Pero no fue así. La mayor parte de las haciendas fueron adquiridas con el esfuerzo de los propios indígenas. “A nosotros no nos dieron gratis las tierras. Compramos con nuestro esfuerzo, sacamos la plata en el Banco del Fomento, llegamos a acuerdos con el dueño de la tierra a pagar en un plazo de 5 a 8 años trabajando la misma tierra” (Dirigente de Rodeo Pamba, 2005-02-25).

Unido a estas acciones y la consecución de la tierra por parte de las comunidades indígenas, la FEI propuso la formación de los Sindicatos de Trabajadores Agrícolas, conocido con el nombre del Central de trabajadores agrícolas. En los años 60 esta propuesta se hizo efectiva en las comunas de Galte y en Balda Lupaxi. Los indígenas de estas comunidades consiguieron las tierras de las haciendas y empezaron a trabajar

juntos<sup>78</sup>. Estas iniciativas de cultivar, de trabajar la tierra fueron frustradas por los hacendados y los blanco-mestizos del pueblo que sostuvieron que en estas comunidades se estaban implantando el régimen comunista cubano; que sólo los dirigentes van a llegar a ser propietarios una vez que haya terminado el conflicto agrario. Por esta razón algunos miembros de las comunidades dudaron de la honestidad de los dirigentes.

Más allá del propósito de los indígenas de llegar a ser los dueños legítimos de las tierras es importante ver la importancia que tiene la tierra. Sin la tierra para los indígenas no existe la libertad, ni la historia. Ambrosio Lasso decía: “estamos luchando por la tierra propia y por la libertad”. A esto se une todo el sentido místico que posee la tierra: “para los indígenas la tierra no es un simple medio de producción, una mercancía cualquiera, es la madre que alimenta, permite descansar y recibe en su seno a la hora de la muerte”. (Rosero, 1991:34). Por ella nace la organización, la comunidad e inicia todo el proceso histórico. En la tierra se da el encuentro con sus antepasados. “Cuando vamos a la siembra, antes de colocar la semilla en el surco le pedimos perdón a la tierra, imploramos que haga producir, encomendamos en la tierra a nuestros mayores”. Así la tierra tiene un valor espiritual.

### **Las estrategias de lucha**

La lucha por poseer la tierra no fue una tarea fácil para los indígenas de Colta y Guamote. En repetidas ocasiones, tuvieron que vencer el miedo, las amenazas de los hacendados, el rechazo de los blanco-mestizos. Los líderes tuvieron que asumir el peso del escándalo construido en su contra, de alguna manera la traición de sus propios compañeros que inmediatamente comunicaban a los hacendados sobre las acciones a realizar por el dirigente y la comunidad, la ausencia de apoyo...Pero estos inconvenientes no detuvieron la lucha. Paulatinamente las cabecillas de una hacienda buscaban el apoyo de los cabecillas de otras haciendas. Intercambiaban informaciones, acudían masivamente con su gente a respaldar la toma de hacienda de una comunidad a otra. “Llegamos a saber que la lucha por la tierra no estaba sólo en Balda Lupaxi, sino también en Tungurahuilla, en Llinllín, en Chunchi, nos unimos a esos compañeros. Cuando las autoridades de IERAC llegaban a la hacienda en conflicto, nos

---

<sup>78</sup> En caso de Balda Lupaxi, el sistema comunitario de explotar la tierra se mantuvo hasta 1994 año en que se empezó la parcelación de la tierra.

presentábamos como sí fuéramos de esa comunidad” (Coro, 2005-03-03). A este respaldo mutuo entre comunidades, más tarde se unió el apoyo de Frente Amplio de Izquierda (FADI) y la Diócesis de Riobamba.

La lucha por la tierra permitió la valoración de lo comunitario y sólo como consecuencia del trabajo conjunto, el esfuerzo mutuo, las cuotas económicas en comunidad posibilitó alcanzar los anhelos de ser propietarios de las tierras. Ahora la comunidad no parecía ser un simple anejo del centro parroquial donde se encontraba la administración política y ritual. La comunidad empezó a tener sus propias autoridades, el cabildo con toda la capacidad de tomar decisiones, de administrar justicia, de conseguir el apoyo financiero de las instituciones gubernamentales u otras para las obras de infraestructura educativa, sanitaria... Los miembros de la comunidad aceptaron al cabildo como la verdadera autoridad que representa a los comuneros.

A esta valoración de la comunidad, surgió inmediatamente el pensamiento de valorar la unidad de varias comunidades y las diversas experiencias organizativas a lo largo y ancho de Colta y Guamote. Al final de los 70 aumentó el número de comunidades, de asociaciones, organizaciones de segundo grado (Osg) indígenas. Creció la demanda de los indígenas de Colta y Guamote por conseguir el reconocimiento jurídico de estas experiencias organizativas por parte del Estado ecuatoriano, a través del Ministerio de Agricultura y Ganadería. Durante la década de los 70 surgió en Columbe, la Unión de Cabildos y Comunidades de Columbe; en Cajabamba la Asociación de organizaciones campesinas de Chimborazo (AOCACH), la Organización Rumiñahui; en Cicalpa la Unión de Comunidades Indígenas de Sicalpa, en Pangor Unión de comunidades de la Parroquia Juan de Velasco Pangor; Guamote Unión de comunidades indígenas de Guamote, conocida como el Jatun Ayllu; en Palmira la Unión de Comunidades Indígenas de Palmira; en Cebadas Unión de Comunidades de Cebadas (Carrasco, 1993:42). El objetivo central de estas organizaciones fue el de “unificar criterios, acciones para conseguir juntos la tierra, la educación” (Tambo, 2005-02-17).

La ruptura con los centros parroquiales en lo social y político se dio también en lo ritual. Se empezó a valorar las fiestas patronales, el carnaval, la celebración de los

sacramentos: bautismos y matrimonios. Así la antigua consideración de un Dios presente sólo en el centro cantonal y parroquial iba desapareciendo dando paso a nuevas concepciones. Los indígenas iniciaron a afirmar que Dios está en todas partes y valoraron sus capillas, además celebrar las fiestas en cada una de las comunidades ahorrraba gastos, integraban la vida familiar y comunitaria (Aguiló, 1987).

Por parte del Estado Ecuatoriano a más del reconocimiento jurídico de las comunidades, asociaciones y organizaciones de segundo grado en el Ministerio de Agricultura y Ganadería dio paso a las negociaciones con los cabildos y sus comunas a fin de emprender el trabajo comunitario, los proyectos de desarrollo agropecuario, la capacitación de los líderes, la creación de escuelas, la dotación de carreteras, el impulso a las obras de infraestructura. En caso de Guamote el Proyecto de Desarrollo Integral de Guamote con el financiamiento y asesoramiento técnico de Fondo de desarrollo rural y marginal (FODERUMA) impulso ampliamente los planes de desarrollo a lo largo y ancho del cantón. Todo esto permitió que las comunidades indígenas se sintieran independientes de los centros parroquiales y actores directos de su propio desarrollo (Haney; Turner, 1988:69-75; 172-174).

Claro está que la relación de los indígenas con el centro parroquial y cantonal que en el pasado estuvieron caracterizados por la dominación, adquirió nuevos significados. El espacio de la dominación pasó a ser el espacio donde se acentuaron las sedes de las organizaciones de segundo grado. Si en el pasado los indígenas acudían a las autoridades blanco-mestizos a presentar sus demandas y para poder ser escuchados necesitaban de un intermediario, al contar con sus organizaciones, autoridades y sus sedes los indígenas de Colta y Guamote sentían la libertad de acercarse, la confianza de ser escuchados y de resolver sus problemas sin necesidad de contar con las personas encargadas de mediar en el conflicto.

A pesar de todos estos avances en lo comunitario y organizativo sintieron que era necesario el saber leer, escribir y hablar el castellano. El desconocimiento de la escritura y del castellano hizo que algunos abogados favorecieran los intereses de los hacendados lejos de defender a los indígenas. “Si no sabemos leer, entender la letra, entonces no

podemos salir adelante, los *mishus* siempre nos engañaran”<sup>79</sup> Esta necesidad y estas reflexiones desataron la preocupación de los indígenas por educar a sus hijos. En algunos casos los mismos líderes aprovecharon la campaña de alfabetización de Monseñor Proaño para aprender las primeras nociones de gramática y matemáticas.

Tanto los líderes y las comunidades dieron mucho valor a la letra, consideraron el saber leer y escribir como una arma efectiva de llegar a ser propietarios de las tierras y de ser libres. Esta valoración y el deseo de conocer la “letra”, llevaron a algunos indígenas de Palmira a bautizar a las comunas nacientes del periodo pos-hacienda con el nombre de la letra: “La comunidad Letra Totorillas”, “Letra San Alfonso”.

A esta valoración de la “letra” se unió más tarde la reflexión entorno al concepto de igualdad<sup>80</sup>. ¿Cómo fue entendido el concepto de la igualdad por los indígenas de Colta y Guamote? ¿Qué entendieron por igualdad? La serie de reflexiones sobre la igualdad entre los indígenas, los blanco-mestizos, los hacendados, planteadas por la FEI, FADI, la Diócesis de Riobamba fue interiorizada fácilmente por los indígenas de Colta y Guamote. Pero para ellos ser iguales implicaba ser dueños de las tierras, negadas por muchas generaciones por los terratenientes, el acceder a la educación, la valoración de su cultura, el poder expresar su pensamiento y su lengua sin tener que ocultar o avergonzarse, el ser merecedor del mismo respeto del que goza el hacendado, los blanco – mestizos. Pero llegar a concretar estas aspiraciones no fue una tarea fácil, fueron varios años de continuas luchas.

Otra de las estrategias de lucha que utilizaron los indígenas de Colta y Guamote en su lucha por la tierra, el fortalecimiento comunitario y organizativo fue la “resignificación”<sup>81</sup> de los principios morales: “*ama killa*”, “*ama shua*”, “*ama llulla*” aplicados por los hacendados para lograr el sometimiento de los trabajadores indígenas, empezaron a tener nuevos significados. Si en el pasado, el hacendado inculcaba a no ser ocioso, perezoso, “*ama killa*” para conseguir el máximo rendimiento de los

---

<sup>79</sup> Reflexiones sobre la educación. Encuentro de los catequistas de Pangor 1975.

<sup>80</sup> En el trabajo reflexivo de la Federación Ecuatoriana de Indios, del FADI, de la Diócesis de Riobamba se insistían en que “todos blancos, mestizos, indios eran iguales, con los mismos derechos y deberes.

<sup>81</sup> Alain Touraine, cuando explica el origen del surgimiento de los movimientos sociales sugiere que estos toman una frase, un eslogan del enemigo y lo convierten en su bandera de lucha.

trabajadores en las faenas agrícolas. En la resignificación dieron los indígenas de “*ama killa*” se convirtió en no serás perezoso, ocioso, trabaja por tener la tierra, lucha para ser libre, participa de la vida comunitaria, colabora personal y económicamente por el bienestar de la comunidad, forma parte de una organización.

El mandamiento de *ama llulla* (no seas mentiroso) manejado por los hacendados a fin de conseguir el sometimiento fiel de los indígenas, con la resignificación no solo que condena la mentira, la doble cara, el ocultamiento, sino que en términos positivos significa la valoración de la transparencia, de la autenticidad, de ser lo que se es como condición esencial para poder aceptar el ser del otro. La revitalización de la identidad étnica no sólo como un fin en sí mismo, sino también como un instrumento para conocer y manejar mejor el mundo mestizo (Rosero, 1991:16).

El precepto de “*ama shua*” (no seas ladrón) que en el pasado los hacendados exigían a los indígenas el cumplimiento de esta norma con la finalidad de evitar los robos, la intromisión de los animales de propiedad de los indígenas a las haciendas. En la construcción imaginaria de los indígenas de Colta y Guamote está íntimamente relacionado a las dos normas anteriores pues el trabajo permite a una familia y comunidad ser lo que es y reproducirse biológica y socialmente. Y para que esto suceda es necesaria que se respete el trabajo de los otros, que no se produzca la apropiación gratuita o robo del trabajo ajeno (Rosero 1991:16).

A más de los preceptos anteriormente analizados, las frases como el “*Gallegos runami kani*”, expresión del orgullo indígena de pertenecer a la hacienda de la familia Gallegos, en el proceso de la resignificación dada por los indígenas de Colta y Guamote, se convirtió en *Colta runami kani*, *Columbe runami kani*, *Guamote runami kani*, *pitapish mana manchani*. (No tengo miedo a nadie. Soy el hombre de Colta, de Columbe y Guamote). De este modo se convirtieron en palabras que favorecían la afirmación de los indígenas y encaminaron los procesos reivindicativos.

Además de las estrategias anteriormente descritas, los indígenas de Colta y Guamote libres de las haciendas y fortalecidas las comunidades y sus organizaciones de segundo

grado presentaron demandas de desarrollo al gobierno central, que fueron canalizados por medio de FODERUMA. Esta institución gubernamental fue creada por el gobierno de Jaime Roldós como un ente gestor y ejecutor de las políticas públicas en favor de los sectores marginales, entre ellos los indígenas<sup>82</sup>. Este organismo controlado por el Banco Central del Ecuador fue clave en los procesos reivindicativos de los indígenas de Colta y Guamote.

Las nacientes comunidades, asociaciones, y organizaciones de segundo grado de los indígenas de Colta y Guamote encontraron pronto en FODERUMA el apoyo financiero y técnico. A lo largo y ancho de los dos cantones no tardaron en llegar los proyectos de tiendas comunales, criaderos de especies menores, la crianza y mejoramiento de ganado vacunar, lanar, queserías, bloqueras comunitarias, los préstamos para la producción agrícola, las artesanías, el apoyo financiero para la formación de líderes, proyectos que suscitaron la esperanza en un desarrollo sostenible.

### **Las reivindicaciones de los años 80**

La problemática social y política de los indígenas de Colta y Guamote no fue resuelta totalmente con la reforma agraria. Si bien es cierto, la mayor parte de las extensiones de haciendas habían pasado al control directo de los indígenas, en algunos casos las tierras anteriormente abandonadas empezaron a ser explotadas, aumento la producción agropecuaria, pero inmediatamente surgió el minifundio. Familias que en los primeros años de la reforma agraria accedieron a 5 o 4 hectáreas de terreno, con el pasar de los años vieron reducir a causa de nuevos miembros de la familia necesitadas de un lote de terreno. Esto generó la migración de los jóvenes hacia las grandes urbes ecuatorianas y hasta las ciudades de Colombia y Venezuela<sup>83</sup>. “La migración está íntimamente vinculada a la escasa superficie de tierra que tienen. Los campesinos deben migrar hacia otras zonas ya que la producción de esa tierra es reducida y no puede sustentar a una familia de 5 a 6 miembros” (Gallegos, 1990:13). En si el mismo autor considera que “las leyes agrarias del Ecuador han desarrollado, indirectamente, la migración y

---

<sup>82</sup> Aunque el tema de lo étnico no aparece todavía en el debate social a inicios de los 80.

<sup>83</sup> Al respecto, los estudios de Susana Andrade analizan profundamente esta realidad en su obra “Protestantismo Indígena: Procesos de Conversión Religiosa en la Provincia de Chimborazo, Ecuador” (2004).

desintegración familiar, la creciente demanda de empleo sin satisfacción, la pérdida adquisitiva de salarios muy bajos, el despojo de las tierras comunales...”(Gallegos, 1990:34).

Si bien es cierto, la tenencia de la tierra permitió la valoración de la vida comunitaria, posibilitó el surgimiento de varias organizaciones a lo largo y ancho de Colta y Guamote, sin embargo la situación de exclusión de los blanco-mestizos, el reconocimiento de los indígenas en su diversidad por parte del Estado ecuatoriano no se habían dado. En el imaginario de los blanco-mestizos los indígenas continuaban siendo indios o campesinos. Los análisis sociales entorno a los temas indígenas seguían un orden discursivo con el adjetivo de campesinos. En los inicios de los años 80 los indígenas eran considerados como campesinos con tierra, pero la cuestión étnica pareció postergada. El Estado a la hora de referirse a los indígenas interpretaba la problemática india en los paradigmas indigenistas, así en el imaginario estatal, el “indio” aparecía como el oprimido, el extraño a quien era urgente integrar al gran proyecto de Estado Nación, desconociendo su diferencia.

La percepción de esta situación impulsó a los indígenas de Colta y Guamote a emprender la búsqueda de soluciones, especialmente en lo referente a la reivindicación étnica.

“Ser indio en los años 80 era todavía sinónimo de atraso, de incivilizado, aún sentíamos miedo. Los mestizos, ya no nos llamaban de indios, pero nos conocieron como a campesinos. Al ir a trabajar en Guayaquil afirmábamos que no éramos de la sierra. Para poder ser aceptados por los *mishus*, teníamos que asumir la cultura, las costumbres, el pensamiento de ellos, rechazando lo nuestro” (Cocha, 2005-03-01).

De algún modo los interrogantes que los indígenas de Colta y Guamote empezaron a plantear fueron: ¿Cómo llegaremos a valorar lo nuestro? ¿Cuáles serían las estrategias a seguir con tal de ser reconocidos por la sociedad ecuatoriana en la diferencia? La primera respuesta fue la de priorizar la educación. En los inicios de los años 80, algunas comunidades ya tuvieron los primeros profesionales indígenas, pero hubo poca respuesta de parte de ellos a las demandas comunitarias. Con la profesionalización,



muchos fueron a vivir en las ciudades o migraron fuera del país, a su vez rechazaron el kichwa, las costumbres indígenas...

Con estos antecedentes los indígenas de Colta y Guamote demandaron del Estado un centro educativo exclusivamente para indígenas y con un esquema pedagógico intercultural bilingüe. Esta aspiración llegó a concretarse con la creación de Instituto Normal Pedagógico Intercultural Jaime Roldós Aguilera en 1983. Desde los primeros años de la creación este instituto superior ha preparado a varias promociones de profesores indígenas de la zona de Colta, Guamote y otros cantones de la provincia. Los profesores formados en este centro académico fueron más tarde los actores directos de la creación de la Dirección de Educación Intercultural Bilingüe en el Ecuador. En la mayor parte de las escuelas y colegios de la provincia de Chimborazo, específicamente en el área rural se encuentra los profesores bilingües provenientes de este centro de estudios.

La presencia de este instituto trajo como consecuencia la valoración de la cultura, el pensamiento, las costumbres, la manera de organizarse indígenas. El hablar el kichwa empezó a constituirse en un privilegio de pertenecer a etnia indígena, el colocar el poncho, la bayeta era considerado signos de identidad y expresión de la libertad.

Tanto a escala interno de las comunidades como parroquial y cantonal, las organizaciones formadas en la década de los 70 empezaron a consolidarse y a formar parte de redes organizacionales en el ámbito nacional. Hasta a mediados de la década de los 80 la mayor parte de las organizaciones comunales, parroquiales y cantonales llegaron a formar parte del Movimiento Indígena de Chimborazo (MICH) y desde 1986 parte de la CONAIE. En la formación del movimiento indígena de Chimborazo, los principales dirigentes de las comunidades, organizaciones indígenas de Colta y Guamote desempeñaron un rol importante, en cuanto llegaron a ser los primeros dirigentes de esta organización provincial<sup>84</sup>.

---

<sup>84</sup> Los dirigentes indígenas de Colta y Guamote fueron los actores directos del nacimiento de la ECUARUNARI en 1972.

Formando parte del MICH, los indígenas de Colta y Guamote lucharon por una política propia, entendida como la posibilidad de hacer política, teniendo en cuenta la peculiaridad de organizarse, de administrar la justicia, la memoria histórica, la manera de ejercer el poder al interior de las comunidades; buscaron fortalecer una economía propia, donde las relaciones comerciales estén determinadas por el trueque, las distintas redes de solidaridad, la reciprocidad; fortalecieron la cultura propia, valorando las diversas manifestaciones culturales: la indumentaria, el pensamiento comunitario, las fiestas, el ejercicio político de los alcaldes indígenas, la religiosidad...

En los años 80 aparecieron más organizaciones. Si en la década de los 70 se dieron la creación de organizaciones de segundo grado aglutinante de todas las comunidades de la jurisdicción parroquial y cantonal, durante los 80 se dio paso a la creación de organizaciones a escala zonal o por sectores, a fin de gestionar obras de infraestructura educativa y de salud para un determinado sector de comunidades. Así se formaron la Organización de los afiliados al Seguro Social Campesino de la zona Lirio, Pulucates, Llinllines, la zona Chacaza, Trancas...Las juntas de directorios de Agua Potable de los Tejares, la Corporación de Comunidades y Organizaciones de Huaconas y Colluctus, la Organización de las Comunidades de Atapo, Unión de Organizaciones de Galte.

En junio de 1990, el movimiento indígena ecuatoriano, conducido por la CONAIE realizó el levantamiento indígena, con el propósito de ser reconocidos por el Estado ecuatoriano en las diversas nacionalidades. En esta lucha, la participación de los indígenas de Colta y Guamote fue significativa. Acogiendo las orientaciones de la CONAIE, las organizaciones: Jatun Ayllu (Guamote), COCIHC, AUCAH, Rumiñahui, convocaron inmediatamente a sus bases a participar en el levantamiento. La presencia indígena cada vez más se hizo multitudinaria en las principales carreteras que atraviesan a estos dos cantones. En un primer momento la respuesta a la convocatoria de las organizaciones acogió las comunidades donde está la mayoría católica, en un segundo momento los indígenas evangélicos también se sumaron a la protesta.

“No fue fácil convencer a los hermanos evangélicos para que se unan a la lucha. Ellos manifestaban que quien ejercer el poder hace porque eso es la voluntad de Dios, más bien que

deberían ofrecer oraciones...Pero al ver que la lucha era seria, tenía por objetivo el reclamar por los derechos, entonces ellos también se unieron” (Cocha, 2005-03-01).

En esta lucha desaparecieron las divisiones religiosas que por más de dos décadas anteriores estaban vigentes en las comunidades. Pero a esto se unieron también la participación multitudinaria de los blanco-mestizos. “Al principio, los habitantes de los centros cantonales pensaban que los indígenas iban a saquear, pero inmediatamente los dirigentes anunciaron que no realizarían ningún acto que contra ellos. Viendo la importancia de la lucha indígena, los blanco-mestizos se unieron a cooperar con el levantamiento. “Las mujeres, los niños que no podíamos salir a las calles, apoyamos con los productos a la huelga de los campesinos” recuerda una de las entrevistadas de Cajabamba.

Unido a la demanda del reconocimiento de la plurinacionalidad de la CONAIE, los indígenas de Colta y Guamote solicitaron al Estado las facilidades de pago de las deudas contraídas con el FODERUMA, el Banco Nacional de Fomento, entidades financieras que apoyaron económicamente a las comunidades a adquirir las tierras (Ibarra, 1992:22-24). “Con el levantamiento indígena nos sentimos alegres de estar realizando una lucha seria, ahora ya no nos podían cerrar la boca, o considerarnos indios, personas de segunda categoría sino que empezarán a ver a los indígenas en toda su dignidad” (Avendaño, 2005-02-22). Durante los días del levantamiento no hubo contratiempos que detengan la lucha, indígenas católicos y evangélicos, los blanco-mestizos de los centros parroquiales y cantonales se convencieron que esto era el momento propicio para reclamar las demandas de justicia, de libertad, de respeto, de igualdad que por generaciones habían mantenido ocultos.

El levantamiento indígena de 1990 trajo como consecuencias, la seguridad de los procesos organizativos en estos dos cantones, la autoafirmación en el ser indígena, la apertura étnica tanto de los indígenas y los blanco-mestizos. “Antes del levantamiento veíamos a los mestizos como contrarios, enemigos, pero después del levantamiento nos dimos cuenta que ellos también sufren las injusticias, el maltrato de las autoridades. Por tanto no era necesario ver como a extraño sino de ver que son nuestros hermanos” (Cocha, 2005-03-01).

En 1994, el movimiento indígena ecuatoriano y formando parte de este movimiento, los indígenas de Colta y Guamote se levantaron en protesta contra la ley agraria promulgada por el gobierno de Sixto Duran Ballén. Varias fueron las acciones colectivas que se realizaron: cierre de carreteras, marchas dentro de los centros cantonales y en Riobamba, reuniones permanentes para presentar propuestas al gobierno...Una vez más esta movilización permitió la unidad entre los católicos y evangélicos, indígenas y blanco-mestizos, de comunidades y organizaciones. Una vez más los indígenas sintieron ser actores directos de su propia historia.

En definitiva, el levantamiento indígena de 1990 y posteriormente “la Movilización por la Vida” de 1994 suscitó la apertura de los indígenas hacia el escenario político. Llegaron a comprender que sí podían hacer obedecer al gobierno y a las autoridades, que si constituían en una fuerza capaz de paralizar al país y de proponer alternativas que viabilicen la construcción de un Estado capaz de responder a todos los sectores sociales y en el que todos sean incluidos. Inmediatamente en el seno de las organizaciones y comunidades se dieron cuenta de que no era suficiente exigir los derechos de participación política desde una posición contestataria sino que era menester entrar a participar directamente en el escenario político y por ende dentro de los marcos constitucionales vigentes. Conscientes de esta necesidad, para los años 1994-1996, propusieron la nómina de candidatos propuestos por las organizaciones. Así en los dos cantones aparecieron candidatos indígenas a la presidencia del consejo cantonal y a las concejalías. Anterior a estos años pocos indígenas participaron en los partidos de izquierda, especialmente desde la Izquierda Democrática, pero en las elecciones no lograron el mayor porcentaje de votos, aún en las mismas comunidades indígenas. A inicios de noventa, el PRE, logró entrar a las comunidades indígenas y eligió a los principales líderes para que se presenten a las elecciones. En caso de Colta los primeros años de la década de 1990 llegaron a la presidencia del Consejo Cantonal los indígenas José Guamán y Tomás Gómez respectivamente. Los años posteriores al levantamiento

tanto de 1989 como de 1994 han sido caracterizados por la presencia de indígenas en las concejalías de Colta y Guamote<sup>85</sup>.

En caso de Guamote en las elecciones de 1992 eligieron Presidente del Consejo Cantonal a Mariano Curicama, dirigente indígena que había venido trabajando desde la unión de comunidades indígenas de Guamote y *Jatun Ayllu*. Con la emergencia de MUPP-NP fue electo candidato para la reelección. Los resultados electorales de 1996 favorecieron a Mariano quien permaneció en el poder hasta el año 2000.

### **El ejercicio político**

Teniendo en cuenta la situación de opresión en que se encontraban los indígenas de Colta y Guamote entre los años 1930 – 1980, resultaba difícil sostener que hubo un ejercicio específico de hacer política<sup>86</sup>. Sin embargo, se puede decir que la realidad en parte era distinta. No todos los anejos dependían del control directo de los hacendados; ya en la época de la colonia había comunidades en las montañas y en los pajonales lejos de la urbe, de los centros parroquiales. Tanto en Colta y Guamote, estos anejos libres estaban situados en el páramo, las montañas semidesérticas de *Ushapampa*, *Aychabuk*, *Huiñatus* (Colta), partes de la llanura de Tiocajas, Palmira, *Sanancahuan* (Guamote), lugares poco favorables para la agricultura y la ganadería. Dada la precariedad de los suelos de estos sectores resultaban poco atractivas para los hacendados y los blanco-mestizos de los centros parroquiales, que de algún modo respetaban la autonomía de estas comunidades, conocidas en este tiempo como anejos<sup>87</sup>.

Los anejos, libres al gozar de cierta autonomía estaban regidas por sus propias leyes, tenían sus propias autoridades. Estas autoridades eran conocidas como alcaldes, personas electas anualmente. ¿Cómo se elegían a estos alcaldes? Sánchez-Parga en su trabajo académico titulado “La trama del poder en la comunidad andina”(1986), señala

---

<sup>85</sup> Esta realidad no ha variado hasta estos días. La mayor parte de concejales tanto principales y alternos son indígenas.

<sup>86</sup> La misma situación de opresión en que vivían insertos los indígenas de Colta y Guamote imposibilitaban el ejercicio de la política de modo legítima. Cada reunión de los indígenas era vista por los hacendados como un posible acuerdo para llevar a cabo actos subversivos en rechazo del *modus vivendi* propio de la hacienda.

<sup>87</sup> La denominación de anejo, proviene de la palabra anexo, es decir, un sitio poblado anexo a una parroquia en los años veinte y treinta. A pesar de la ley de comunas (1937), se seguía considerando de anejos a algunas comunidades lo que ha prolongado hasta nuestros días.

que hay tres modos de acceder al poder en las comunidades indígenas: por el prestigio económico, el ejercicio de la práctica ritual y el parentesco. Según este planteamiento, la persona que llega a dirigir los destinos de la comunidad, en primer caso hace en virtud de la posesión económica, la capacidad redistributiva que tenga (Sánchez-Parga, 1986:93). En caso de las comunidades indígenas libres de Colta y Guamote esto no parece ser certero. Claro está que este criterio intervenía a la hora de elegir a los compadres, quienes generalmente fueron personas propietarios de varias hectáreas de tierras, el rebaño considerable de vacas y ovejas, por tanto con una posesión económica alta.

Tomando en cuenta el segundo modo de acceder al poder que señala Sánchez-Parga, la persona que llega a ejercer el poder hace en función de las prácticas rituales. A mayor número de fiestas que realice, posee mayor prestigio y autoridad (Sánchez-Parga, 1986:151-152). Durante los años 1930 – 1980, en Colta y Guamote, el pasar la fiesta de los reyes, de los santos daba poder y prestigio.

En las comunidades de Colta y Guamote ser prioste de las fiestas, eran considerados como ritos de iniciación, así el prioste por el hecho de haber propiciado la fiesta, siguiendo el ritual de cada ceremonia festiva dejaba su vida de adolescente y joven pasando a la vida adulta y a recibir honores por parte de la comunidad, consecuentemente se revestía de autoridad para tomar las decisiones en pos de la vida comunitaria. En ocasiones el rito festivo por si sólo daba la legitimidad para ejercer el poder de dirigir a la comunidad, o en su defecto eran elegidos como alcaldes por el cura de la parroquia. En caso de haber pasado por dos o tres ocasiones la fiesta de la “vara”: prioste de San Pedro, de la Virgen de Balbanera, San Sebastián, no necesitaban de la designación y aprobación del párroco o de los blanco-mestizos, para fundamentar su autoridad sobre la comuna. Tenían toda la potestad incluso de designar a un cabecilla<sup>88</sup> del anejo, aunque esta persona para recibir dicho cargo debía haber sido prioste al menos por una vez.

---

<sup>88</sup> Dirigente de la comunidad o Alcalde de una comuna libre.

Las funciones de los alcaldes tenía la duración de uno a dos años. Durante este tiempo asumían la responsabilidad de organizar a la comunidad especialmente para las fiestas, emprendía mingas para mejorar los caminos, administraban la justicia en caso de conflictos conyugales y de tierras, repartían equitativamente los bienes en herencia a los hijos de algún miembro difunto, procuraban la formación cristiana para lo cual pedían la visita de párroco una vez al año, suscitaban lazos de unidad y solidaridad al interior de la comuna<sup>89</sup>.

Sánchez-Parga, sostiene también que en los Andes, el líder de la comunidad se reviste de poder en virtud del parentesco. Según esto, el hijo hereda del padre la capacidad, el poder de dirigir a la comunidad. De algún modo, esto tendría semejanzas con el poder monárquico donde a la muerte del rey, la corona es heredada por el primogénito y en caso de no haber descendientes por el pariente más cercano. Pero esto no sucedía en las comunidades indígenas de Colta y Guamote. Fueron, pocas las personas que entraban a formar parte de la directiva siguiendo los pasos de sus padres, que en el pasado había ejercido el cargo de cabecillas. Hay casos de los hijos de los líderes de los años 60 que no les interesa el asumir el cargo del cabildo. “Mi papá fue uno de los grandes líderes que luchó por la tierra, pero nosotros los hijos vemos poco atractivo el estar en la dirigencia. Este papel supone esfuerzo, sacrificio, ya hemos pasado esto en tiempos de papá”(comunero de Pull Grande, 2005-03-07).

Siguiendo el esquema propuesto por Sánchez-Parga, podemos decir que en las comunas libres de Colta y Guamote, el ejercicio del poder político se vinculaba directamente con el sistema ritual, en cuanto que quienes tienen el poder y el derecho de asumir cargos de representación de la comunidad son los sacerdotes, personas que han pasado las fiestas, lo cual les daba autoridad y prestigio.

“Después de la reforma agraria, en algunas comunidades ciertos jóvenes fuimos electos presidentes de cada una de nuestras comunidades, pero los mayores no querían aceptar, decían como los guambras nos van a querer mandar, no han hecho la obligación, no saben lo que es relacionarse con las autoridades, los mestizos” (Atupaña, 2005-02-27).

---

<sup>89</sup> La obra de Yáñez “Monografía de la Parroquia Columbe”, explica en detalle el modo de organizarse en las comunas libres (Yáñez, 1992:40-55).

Si la manera de acceder al poder estaba determinado por el prestigio ritual dentro de las comunas libres, otro de los interrogantes que surge de inmediato es ¿Qué otro mecanismo de acceder al poder tenían los indígenas que vivían en dependencia absoluta de las haciendas? Para poder responder a esta pregunta se tendrá en cuenta el presupuesto teórico de Max Weber. Según este autor la autoridad se legitima por la creencia. Hace la clasificación de la autoridad en racional, tradicional y carismática.

En el pensamiento de Weber la persona que legitima su poder a partir de la autoridad racional, se constituye en virtud de una elección, de acuerdo a las reglas vigentes al interior de la sociedad. Esta autoridad sería propia de las sociedades modernas. Los miembros de la sociedad aceptan y obedecen a sus gobernantes de cara a un triunfo electoral logrado en las urnas. “Esta autoridad es la legitimidad basada en la legalidad, en la creencia en la validez de los preceptos legales y en la competencia objetiva fundada sobre normas racionalmente creadas, es decir, en la orientación hacia la obediencia en las obligaciones legalmente establecidas” (Weber, 1972:85).

Por otro lado, Weber habla de “la autoridad tradicional”, la legitimidad, el reconocimiento de esta autoridad por parte de la colectividad se daría en cuanto que el cargo es asumido por la herencia. A la muerte del soberano el poder es heredado por su primogénito o en caso de no existir los herederos directos por los familiares próximos. Esta autoridad es propia de las monarquías europeas. Al respecto señala Weber: “Esta autoridad es la legitimidad del eterno ayer, de la costumbre consagrada por su inmemorial validez y por la consuetudinaria orientación de los hombres hacia su respeto” (Weber, 1972:85).

Finalmente Weber habla de la “autoridad carismática”. Esta autoridad se legitima en la creencia en las cualidades extraordinarias que tiene el líder político, además el carisma es un elemento de cambio, aparece como lo opuesto a la racionalidad, es la fuerza personal que rompe con esa racionalidad, fuerza que irrumpe para poner en cuestionamiento al orden establecido. La autoridad carismática, sostiene Weber: “Es la autoridad de la gracia, personal y extraordinaria, la entrega puramente personal y la confianza, igualmente personal, en la capacidad para las revelaciones, el heroísmo u



otras cualidades del caudillo que un individuo posee. Es esta autoridad carismática la que detentaron los profetas o en el terreno político, los jefes guerreros elegidos, los gobernantes plebiscitarios, los grandes demagogos o los jefes de los partidos políticos(...) la entrega al carisma del profeta, del caudillo en la guerra, o del gran demagogo en la ecclesia o el parlamento, significa en efecto, que esta figura es vista como la de alguien que está internamente llamado a ser conductor de los hombres, los cuales no le prestan obediencia por que lo mande la costumbre o una norma legal, sino porque creen en él” (Weber, 1972:86).

Según este esquema weberiano, la pregunta sería ¿Cuál de estos tres tipos de autoridad estuvieron presentes en los indígenas de Colta y Guamote durante los años 1930 – 1980? De entrada cabe indicar que tanto la autoridad racional como la tradicional no concuerdan con la situación socio política de los indígenas de estos cantones a lo largo de la segunda mitad del siglo veinte. No obstante es importante sostener la legitimidad de los dirigentes indígenas desde la dimensión carismática.

“A nosotros nadie nos eligió que seamos dirigentes de la comunidad o a conducir procesos de lucha por la tenencia de la tierra. El simple hecho de mirar la situación inhumana, dura de sufrimiento, el rechazo de los blanco-mestizos, el no poder ir a la escuela nos motivó a la lucha y a comprometernos a fondo con la comunidad” (Remache, 2005-03-02).

Estas expresiones muestran que al interior de las comunidades de Colta y Guamote, especialmente en los indígenas insertos en el sistema hacendatario, surgieron dirigentes carismáticos que condujeron a la lucha por la tierra y la libertad, dirigentes que sentían profundamente haber recibido una misión de lo alto en favor de su pueblo.

“Los miembros de la comunidad vieron en los antiguos líderes a personas que realmente Dios había enviado a organizarnos. Por ello a los primeros dirigentes no importaba el frío, la noche, los peligros, las amenazas de muerte por parte de los hacendados, amanecía en Riobamba o en Quito en las puertas de las oficinas de los abogados con tal de dar tierras y la libertad”(Dirigente de la comuna Letra Totorillas, 2005-05-20).

Los éxitos logrados en el proceso de la lucha por la tierra se debe al carisma de estos líderes que para los años 1970, tanto en Colta y Guamote, habían logrado eliminar casi en su totalidad el sistema hacendatario y habían presionado la urgente aplicación de la reforma agraria. Pocos de estos líderes fueron elegidos por votación, la mayoría respondían a su carisma. Hubo casos en que los dirigentes no quedaron con extensiones grandes de tierras, sino que prefirieron luchar para que todos tengan su lote de terreno. En las comunidades de Chismaute Yacupamba se recuerda a Taita Julio Apulema, dirigente que consiguió las tierras para las comunidades, pero personalmente no llegó a tener su propio terreno y terminó su vida en extrema pobreza.

Los diversos procesos de reivindicación, permitieron a finales de la década de los 80 el surgimiento de una nueva manera de hacer política. La figura carismática de los dirigentes que habían luchado por conquistar la tierra y la libertad en tiempos previos a la reforma agraria y en el periodo de aplicación de esta reforma, poco a poco dio paso a la emergencia de nuevos cuadros de dirigentes o cabildos electos por votación. Si en el Ecuador una vez retornado al modelo democrático, la legitimidad de las autoridades gubernamentales reside en las elecciones populares, esta misma práctica se puso en vigencia dentro de las comunidades indígenas. No era extraño ver que durante los meses de diciembre todas las comunidades realizaran las elecciones de sus dirigentes para el periodo de un año.

Si esto ocurría al interior de las comunidades, las mismas tácticas de elección fueron utilizadas en las organizaciones de segundo grado. Los dirigentes electos en estas organizaciones duraban en sus funciones por un periodo de un año. Esto constituye un reacomodo de antiguas formas de hacer política, donde los grupos de parentesco son determinantes.

El plan de gobierno a ejecutarse durante el año, no era diseñado por los propios cabildos electos sino que el poder residía en la comunidad. Era la totalidad de los miembros que presentaban las orientaciones necesarias de conducir la convivencia comunitaria.

“En nuestra comunidad, no es el cabildo que decide trabajar por su propia cuenta. Las resoluciones tomamos juntos después de un diálogo sincero y sereno. En las asambleas hay

derecho para que todos participen. Aunque vuelvan a repetir las mismas palabras, no importa, lo valioso es que todos hablen y no solo el Presidente o el Secretario. Hay asuntos de la vida comunitaria que hay que responder pronto. Si no hay la resolución conjunta se pasa hasta las altas horas de la noche y de la madrugada. (Comunero de la Compañía, 2005-03-20).

Si bien es cierto, ya desde el pasado hubo un cabecilla, un *yachak* al frente de la comunidad, con todo el derecho de ejercer el poder concorde a su voluntad, no obstante, su poder residía en el acuerdo conjunto de todos los miembros. Tenía como uno de los deberes básico el de consultar permanentemente a la comunidad o a su vez a los demás *yachak* (sabios), ancianos venerados por sus testimonios de vida y la capacidad de ayuda en resolver los conflictos comunitarios. De allí que la figura del anciano sabio ha sido importante en Colta y Guamote.

Esto ocurría en la mayoría de las comunidades donde precisamente las decisiones de todos los miembros marcaban los acuerdos comunitarios. Sin embargo, en el plano político no habían alcanzado logros significativos. Hasta a mediados de los 80 no tuvieron un candidato indígena, peor un partido netamente indígena. Las primeras candidaturas de los indígenas a los cargos de representación pública en los gobiernos locales fueron de concejales suplentes dentro de los partidos de izquierda: Frente Amplio de Izquierda, Izquierda Democrática, Partido Socialista. Las razones que explican la imposibilidad de participar en calidad de candidatos principales a la concejalía y a la alcaldía estarían en que estos partidos exigían para ser candidatos el saber leer y escribir. Evidentemente, pese a todos los esfuerzos por la alfabetización, la creación de escuelas en la mayoría de las comunidades, Colta y Guamote fueron los cantones con más alto índice de analfabetismo en la provincia de Chimborazo.

Ante la mirada de los partidos políticos los indígenas de Colta y Guamote no fueron valorados lo suficiente, “no podían ser candidatos principales porque fracasarían, necesitan de la educación, la profesionalización, no pueden hablar”. Los indígenas eran personas que solamente permitían a estos partidos sumar el número de votos, para lo cual tenían que encontrar cualquier mecanismo de atracción.

“Recuerdo que antes los candidatos llegaban a nuestra comunidad sólo a pedir votos, a ofrecer obras que llegando al cargo podría realizar. Para esto llevaban pelotas, arroz, azúcar, harina, azadones; a los hombres daban trago y hacían emborrachar. A cambio de estos pequeños regalos ofrecíamos los votos, el apoyo aunque fuera de candidato el mismo explotador del pueblo”. Por los regalos no sólo nos comprometíamos con un sólo candidato sino con otros candidatos, no importaba a quien elegir” (Lema, 2005-06-20).

Este testimonio revela hasta que punto lo político fue concebido tanto por los candidatos como por los indígenas en términos de práctica clientelar que no favoreció a una toma de conciencia clara del ejercicio de la política, y los indígenas quedaron una vez más fuera del escenario político. Esto nos remite al problema de la interiorización, por parte de los indígenas, de una ideología de inferioridad. La identidad estigmatizada que asume es la identidad construida por los blanco-mestizos, esta es una clásica estrategia de la ideología colonizadora (hegemónica).

A manera de conclusión, cabe indicar que los procesos de reivindicación en los cantones de Colta y Guamote tuvieron tres momentos: el primero la lucha por la tierra y la libertad; el segundo la formación de comunidades, asociaciones, organizaciones de segundo grado indígenas y el tercero la reivindicación étnica y la demanda de una participación directa en el escenario político ecuatoriano.

Estos tres momentos de reivindicación permitió que se lograra de algún modo eliminar en pocos años la situación de dominación, de opresión en la que vivían los indígenas de Colta y Guamote. Sin las haciendas tuvieron la libertad de proponer alternativas de desarrollo, se sintieron dueños de su historia, empezaron a participar dentro del juego político. Además todo el proceso de lucha, de trabajo comunitario había despertado en ellos la valoración de la vida comunitaria, de la organización y la toma de decisiones en conjunto líderes y bases; hasta tal punto que la condición básica previo a la solicitud de un proyecto, la ejecución de la obra por parte de una institución necesariamente debían pasar por un acuerdo comunitario y posteriormente por una resolución conjunta entre todas las comunidades.

Examinando los resultados de la aplicación de la reforma agraria en las haciendas de Colta y Guamote se puede decir que pese a todos los esfuerzos por mejorar las condiciones de vida de los indígenas, no todas las acciones de los líderes, de las comunidades, de las instituciones resultaron efectivas. Los indígenas de Colta y Guamote, llegar a poseer unas hectáreas de terrenos, pero con esto no resolvieron totalmente sus problemas sociales. Claro que con la reforma agraria, llegaron a tener su libertad, pero la situación de minifundio obligó a varias familias a migrar hacia la costa o a las ciudades venezolanas y colombianas.

Los proyectos de desarrollo propuestas por el gobierno y las organizaciones no gubernamentales<sup>90</sup>, se vieron frustrados por la carencia de una formación adecuada en lo organizativo, en la gestión de desarrollo, las opciones productivas, el mejoramiento del agua entubada y el riego de parte de los dirigentes y la misma comunidad. En sí los procesos reivindicativos tuvieron su momento de auge, ofrecieron futuro, respondieron a la problemática concreta, pero a la larga no llegaron a ofrecer alternativas, lo cual llevó al rápido agotamiento de los líderes y sus comunidades.

---

<sup>90</sup> Especialmente de Visión Mundial.

### **CAPITULO III**

#### **EL APORTE DE LA IGLESIA CATOLICA AL PROCESO REINVIDICATIVO DE LAS COMUNIDADES INDIGENAS DE COLTA Y GUAMOTE**

El presente capítulo, analizará en que medida la iglesia católica de Riobamba aportó al proceso reivindicativo de las comunidades indígenas de Colta y Guamote. Para ello en un primer momento, se señalará el trabajo pastoral de la Iglesia Católica antes del Concilio Vaticano II; en un segundo momento, se analizará la percepción de la problemática indígena por parte de Mons. Leonidas Proaño en sus primeros años del episcopado y el compromiso de renovación pastoral que asume la Iglesia de Riobamba a la luz de las orientaciones del Concilio Vaticano II, los documentos de la II, III y IV Conferencia del Episcopado Latinoamericano realizadas en Medellín (1968), Puebla (1979) y Santo Domingo(1992) respectivamente; en un tercer momento se presentará la experiencia del trabajo pastoral en Colta y se estudiará el caso específico de la praxis pastoral en Guamote.

#### **El trabajo pastoral de la Iglesia Católica con los indígenas de Colta y Guamote antes del Concilio Vaticano II**

La acción pastoral de la Iglesia Católica anterior al Concilio Vaticano II, de algún modo se puede definir como una labor orientada a conservar la fe, la piedad, la religiosidad popular en los feligreses. La estrategia eficaz que permitía a la Iglesia la conservación de la fe, el aumento y la consolidación del número de creyentes era la celebración y la práctica sacramental<sup>91</sup>. La efectividad pastoral era evaluada por el número de bautizados, de matrimonios, confirmaciones y de los niños que recibía la primera comunión.

La preocupación central de la Iglesia preconiliar con la práctica sacramental, las diversas expresiones de la religiosidad popular, el esfuerzo misionero... fue la de “salvar las almas”. No era extraño ver en los anejos donde se habían realizado la misión

---

<sup>91</sup> Esto era la práctica pastoral común en toda la Iglesia Católica. Si bien es cierto en los años 1930 en Francia y Bélgica habían surgido el Movimiento de los Sacerdotes Obreros, pero oficialmente no era aceptados en cuanto que la cuestión social a pesar de ser presentadas en el Magisterio de la Iglesia por León XIII y Pío XI no se había asumido como opción hasta el Concilio vaticano II.

la frase: “Salva tú alma”<sup>92</sup>. Pero, ¿Qué se entendía por salvar las almas? De algún modo salvar las almas consistía en asegurar la salvación del ser humano en su espíritu más allá de la muerte en una realidad metahistórica y el modo de propiciar esta salvación era administrando a cada individuo todos los sacramentos.

“Me acuerdo que antes los sacerdotes nos esmerábamos por conseguir que todas las personas reciban la comunión y la unción de los enfermos, estén bien casados, confiesen, aprendan las primeras oraciones: el Padre Nuestro, el Ave María, reciten el Santo Rosario, sean caritativos, honrados. No importaba cabalgar cuatro a cinco horas por la montaña con tal de que el moribundo reciba el viático y pueda morir en paz. Concluido estas actividades nos sentíamos satisfechos de haber salvado el alma de un hermano y de una hermano que de paso considerábamos pecadora” (Vera, 2005-05-03).

La tarea catequética parroquial se centraba en la preocupación por presentar temas de carácter moral que a la larga permitiría a los indígenas “vivir bien como Dios manda”. No se profundizaba en los temas bíblicos, teológicos y pastorales. La reflexión sobre la acción y promoción social carecía de importancia en cuanto que los problemas “mundanos no correspondían a la preocupación de la Iglesia”. La labor catequética lejos de conducir a un compromiso existencial, o más aún a una opción por “transformar la situación de injusticia social” se convertía en una simple repetición memorística sobre las verdades de la fe, la iglesia. El “adoctrinamiento era parte de toda una mentalidad tradicional profundamente arraigada y contra la cual era difícilmente cuestionar”. (Gavilanes, 1992:116).

La labor catequética en las comunidades libres de Colta y Guamate eran dirigidas por los “rezachidores”. Catequistas preparados por el párroco o los misioneros Redentoristas. En caso de las haciendas tenían también al “rezachidor”, aunque eran muy pocos los hacendados que habían optado por tener la formación catequética de sus trabajadores.

“En la hacienda el Molino teníamos la doctrina. Las madrecitas de Riobamba venían a enseñar, cantar y rezar, pero cuando ellas se fueron, dejaron nombrando a un mayorcito de entre los

---

<sup>92</sup> Este eslogan de las misiones populares fue propuesto por los Padres Redentoristas. Al concluir la misión en cada comunidad plantaban la cruz y en el centro escribían esta frase en recuerdo de la misión.

peones de la hacienda para que continúe enseñando, arregle los problemas de las familias, lleve a la gente por el buen camino, motive a rendir en el trabajo, eduque en el respeto y en la responsabilidad” (Comunero de Concepción el Molino, 2005-05-03).

En efecto, estos rezachidores<sup>93</sup> convocaban a los miembros del anejo y de otros anejos<sup>94</sup> a la doctrina, los cantos. A más de tener el rol de educadores en la fe, la mayoría de ellos tenían el carisma de líderes de la comunidad. Durante las décadas de los cuarenta y setenta fueron ellos los primeros promotores de la organización, impulsaron la lucha por la tenencia de la tierra. Cabe señalar también que los hijos de estos rezachidores llegaron a ser los primeros dirigentes de las comunidades.

“Mi papá trabajaba de rezachidor de la comunidad, me enseñó a vivir sirviendo a la gente, hablaba como Dios estaba a favor de los pobres, entendía los sufrimientos de la gente. De él aprendí a ser Presidente de la comunidad valga o no valga (Lema, 2005-05-03).

Si bien es cierto, la mayor parte de las acciones pastorales de la época antes del Vaticano II se concentraba en la práctica sacramental, sin embargo, hay que señalar que hubo la preocupación por la cuestión social. Muchos de los párrocos se preocuparon por promover la construcción de caminos vecinales, las escuelas, los dispensarios médicos, los templos. En los contratos del arrendamiento de las haciendas de la Curia<sup>95</sup> se procuraba exigir a los arrendatarios que construyan la escuela para educar a los niños indígenas, pero en la práctica estos acuerdos no siempre se cumplían.

Una de las acciones pastorales de la iglesia católica directa con los indígenas de Chimborazo, particularmente con los indígenas de Colta y Guamote era la realización de las misiones populares en los anejos y en las haciendas. Esta actividad apostólica era organizada por parte de los párrocos rurales y dirigidas por los padres redentoristas. Entre los objetivos de estas misiones consistía en “promover una vida buena de acuerdo” a los principios de la moral cristiana. Por vida buena se entendía el vivir en fidelidad entre los esposos, el acto de asumir las costumbres propias de los blanco-

---

<sup>93</sup> Catequistas de las comunidades indígenas.

<sup>94</sup> Generalmente los rezachidores eran los encargados de convocar y de educar a los jóvenes y niños de varios anejos al aprendizaje de la “doctrina”. En caso de los anejos libres de Cajabamba: Ushapampa, Limapampa, Majipampa, Pardo se concentraban en Balbanera.

<sup>95</sup> Hasta 1960, la Curia Diocesana de Riobamba era propietaria de las haciendas monjas corral y Zula.



mestizos en la manera de vestir, de construir las casas, bautizar a los hijos, pasar las fiestas de los santos, respetar a los hacendados y a los “*kutus* de los pueblos”<sup>96</sup> De este modo la misión sería entendida como una estrategia de la “civilización de los indios”. Pero, ¿Por qué civilizarles? Ante la mirada de los misioneros “civilizados”, “dotados de sabiduría”, los indígenas aparecían como “los bárbaros, seres salvajes, desgraciados, condenados a trabajar sin descanso; que viven en adulterio, las peleas, las borracheras. Pero también aparecían como “los pobrecitos, explotados, ingenuos, niños menesterosos de educación y de tutela de los blanco-mestizos” (Bejarano, 1985).

El enfoque misionero por tanto, hacía referencia “a la moral y a las buenas costumbres”<sup>97</sup>. Y el método misionero consistía en la aplicación de una retórica moralista y condenatorio a toda la situación de inmoralidad. Los misioneros insistían en la necesidad de la conversión y en la recepción de los sacramentos; el establecimiento de la alianza matrimonial tanto civil como eclesiástico, en arreglar los problemas de tierra entre los huasipungueros, el respeto a la propiedad privada, en este caso de la hacienda... En ciertas ocasiones, cuando de pronto surgían las protestas de los peones indígenas contra los terratenientes, éstos valían de las prácticas misioneras para llegar a controlar el conflicto y someter a la población indígena.

“Antes de nuestra llegada a Guamote, las misiones se realizaban en las haciendas. En tiempos en que había conflictos entre los huasipungueros, el hacendado acudía al párroco de la localidad a solicitar las misiones. En respuesta el párroco enviaba a un grupo de monjitas, o a su vez pedía la colaboración de los padres redentoristas” (Gortaire, 2005-03-01).

Dóciles a las exhortaciones de los misioneros los indígenas obedecían fácilmente a los mandatos del patrón, creían que el sistema social vigente era normal, hasta tal punto que consideraban que esa situación sería la expresión de la voluntad de Dios. “Diosito ha querido que nosotros tengamos más terrenos y que comparta con ustedes” eran las afirmaciones de alguna hacendada que sentía compasión por los indígenas. “Dios ha entregado las pampas, los páramos a nuestro amito”, eran las concepciones normalmente aceptadas entre los indígenas huasipungueros. Si esto era la lógica vigente

---

<sup>96</sup> Mestizos de los centros parroquiales.

<sup>97</sup> Objetivo pastoral del V Sínodo de la Diócesis de Bolívar.

en aquel tiempo, entonces era imposible cuestionar y de modificar el orden establecido. Las misiones de todas maneras desempeñaban el rol de mantener este orden.

“Me acuerdo cuando yo era seminarista escuche el sermón de un Deán de la Catedral dirigido a los hacendados. Él les decía, “ustedes han recibido de Dios el poder de mandar a los indios, ellos deben respetar y obedecer. Escucho que en algunas de sus haciendas han creado escuelas, pero les recuerdo que cuando los indios sepan leer y escribir, ustedes ya no tendrán más peones en sus tierras”. En cierto modo esta era la mentalidad que aún desde la Iglesia se manejaba en contra de los campesinos” (Arrieta, 2005-05-18).

En este sentido el trabajo, la atención pastoral de los sacerdotes, de alguna manera, respondía a los intereses de los terratenientes y los ricos de los centros parroquiales. En efecto, los centros parroquiales de Colta y Guamote, eran los lugares donde se concentraban los tres poderes de control vigentes desde la Colonia: el poder político con el Teniente Político, el poder económico controlado por los comerciantes del pueblo y los hacendados; el poder religioso bajo la conducción del párroco y sus sacristanes.

“Había señoras dedicadas al comercio, a la explotación de la gente indígena que con ofrecer dinero, la amistad, las acciones caritativas condicionaban a los párrocos. “Padrecito los negocios están bajos, la gente no quiere comprar, promueva las fiestas, concentre los bautismos y matrimonios en la parroquia, exija que venga más gente”. Obediente a esta petición algunos sacerdotes convocaban a multitudes a las fiestas y a las celebraciones sacramentales hacia la iglesia parroquial. A esto se unían la intervención de los hacendados y de los tenientes políticos en los asuntos de la cura pastoral. Esto reflejaba la existencia de un triple acuerdo, entre el Teniente Político; los vendedores del pueblo, los hacendados, y el poder religioso representado por el párroco para explotar a los indígenas”(Arrieta, 2005-05-18).

Unido a la práctica sacramental, dentro de las acciones pastorales de la Iglesia anterior al Concilio Vaticano II, particularmente en el contexto de los indígenas de Colta y Guamote, los párrocos exigían que los indígenas sean priostes de la fiesta en memoria de los santos, por lo menos una o dos veces en el transcurso de la vida. A esta práctica los indígenas le conocían como “pasar la obligación”. Apenas los jóvenes indígenas contraían el matrimonio, inmediatamente recibían la sugerencia de ser priostes. Tanto el párroco como los compadres de los pueblos inculcaban a que pasen la fiesta y la

realización de este rito festivo constituía en el rito de iniciación y consecuentemente otorgaba prestigio, madurez, y autoridad sobre la comuna.

“Con tal de ser honrados, respetados por la comunidad, no les importaba gastar toda la fortuna, endeudarse para toda la vida. A la demanda de endeudamiento para la realización de la fiesta, había en los pueblos compadres que con facilidad prestaban el dinero, asegurándose así el trabajo gratuito del endeudado que sin tener opción de protesta entregaba su mano de obra y de sus descendientes en caso de no concluir con el pago de la deuda (Arrieta, 2005-05-18).

Toda la administración pastoral anterior a la renovación eclesial suscitada por el Concilio Vaticano II era centralizada en los centros parroquiales. En caso de Colta y Guamote no era diferente. La parroquia se constituía en el centro del poder político, económico y centro ritual. En este esquema de atención pastoral, la visita del párroco a los anejos se realizaba una vez al año con ocasión de las fiestas patronales, la misma que era aprovechada para elegir en algunos casos a los alcaldes de los anejos o a su vez posesionar a los alcaldes designados por la comuna.

A cambio de los servicios religiosos de los párrocos se pedía que paguen los diezmos en productos agrícolas: papas, cebada, habas. Hubo parroquias en que los sacerdotes vendían el derecho de cobrar los diezmos a los mestizos del pueblo<sup>98</sup>, quienes subían a los anejos a exigir el pago de los diezmos. En esta cobro, muchas veces se cometían abusos, exageraciones, lo cual presentaba ante los indígenas la imagen de una Iglesia explotadora, aliada con los poderosos de los centros parroquiales y los hacendados.

Teniendo en cuenta estas consideraciones del trabajo pastoral de la iglesia anterior al Concilio Vaticano II, a primera vista puede parecer poco favorable hacia los indígenas, una fuerza ideológica al servicio de los terratenientes, los blanco-mestizos de los centros parroquiales. Sin embargo, no se puede olvidar los esfuerzos que hizo la Iglesia de Riobamba por un trabajo pastoral efectiva entre los indígenas. Ya desde los primeros años de la creación de la Diócesis de Bolívar (hoy Riobamba), el primer obispo de la Diócesis, Monseñor José Ignacio Ordoñez se preocupó por la evangelización y

---

<sup>98</sup> La historia cuenta el caso de Rudesindo Rivera que compro al cura de Yaruquies el derecho de recoger impuestos, los diezmos. Terminó linchando en la comuna Amula. Esta muerte ocasionó el levantamiento indígena conducido por Fernando Daquilema.

formación catequética de los indígenas. “En 1869, cuando asistió al Concilio Vaticano I, al ser recibido en audiencia por el Papa Pío IX, le contó las grandes necesidades de la reciente creada Diócesis de Bolívar: poco clero, poblaciones abandonadas, parroquias inmensas. A este planteamiento el Papa respondió “conozco a los misioneros que les conviene(...) diríjase al Superior de los Redentoristas; son misioneros destinados a evangelizar a las almas desamparadas” (Andino, 1988:34). Acogiéndose a las recomendaciones del Papa, Mons Ordoñez trajo a los misioneros de la comunidad del Sagrado Redentor (Redentoristas provenientes de Bélgica) para que dedicasen más de cerca a la evangelización de “las almas desamparadas”, es decir, los indígenas de Chimborazo.

Una vez establecidos en Riobamba los misioneros Redentoristas, recorrieron la mayor parte de la geografía de la recién creada Diócesis de Bolívar, constataron la dura problemática de los indígenas. En respuesta a esta situación organizaron la labor misionera en los anejos. Pero ¿cómo llevar a efecto la tarea misionera con los campesinos? Era uno de los interrogantes planteadas por estos heraldos del Evangelio. La respuesta que hallaron fue la de “evangelizar en lengua propia, producir materiales adecuados en kichwa”, y para esto “aprender la lengua nativa”<sup>99</sup>.

En pocos años lograron aprender a hablar en kichwa y consecuentemente produjeron las cartillas, los manuales de evangelización en kichwa. Este trabajo evangelizador se vio impulsado, gracias al aporte del primer sacerdote indígena Redentorista, Padre Juan Lobato Duchicela Guaraca, indígena de Yaruquies, descendiente de la antigua dinastía Shiry. Padre Lobato desde los primeros años de su apostolado dedicó por entero a sistematizar las vivencias propias de los indígenas, tradujo la historia sagrada al kichwa, creó y publicó los cantos, elaboró el manual de catequesis en kichwa. A esto se unen los textos Cruzpak Ñan, las oraciones para la misa, la gramática y el diccionario kichwa<sup>100</sup>.

---

<sup>99</sup> Esta era una de las exigencias que tenían los candidatos al sacerdocio.

<sup>100</sup> La lista de las obras completas de Padre Juan Lobato, puede encontrar en el trabajo monográfico del Padre Vicente Andino titulado “El Misionero indio de los indios” 1988:68-69.

El primer obstáculo de los misioneros en su camino de sucesivos problemas, sostiene Costales, “era el desconocimiento del idioma nativo. Esto restaba tiempo y se volvía imposible un conocimiento integral. El Padre Lobato se transformó así en profesor de sus cohermanos en la enseñanza del idioma kichwa, impulsando así la urgente tarea de “conquistar las almas” (Costales, 1982:53).

Posterior a la realización de las misiones aparecía como otro de los desafíos misioneros la tarea de organizar a los indígenas. Desde los últimos años del siglo XIX hasta la década de 1950, la Comunidad de los Padres Redentoristas organizó a los indígenas en la asociación pía de la Sagrada Familia. Al respecto señala Andino:

“Para asegurar en lo posible los frutos de santificación conseguidos en las misiones, se funda las sociedades con los más fervorosos indígenas (campesinos), a fin de que con su vida más regular, con el ejemplo de la piedad y la frecuencia de sacramentos, sea como la reserva espiritual de la parroquia (...) de incalculables beneficios para las almas” (Andino, 1988:54)

En efecto, varias familias indígenas provenientes de las comunas libres se concentraban anualmente en la Iglesia de San Alfonso de los Padres Redentoristas en Riobamba para celebrar la cuaresma, a participar de la predicación, la misa y las confesiones. Estas familias a su vez en cada una de sus comunidades se encargaban de organizar a las familias y promover la catequesis.

La tarea evangelizadora de los padres redentoristas era conocida a lo largo y ancho de toda la provincia. Los indígenas encontraron en los misioneros Redentoristas a sus hermanos más cercanos quienes enseñaban a Dios en su propia lengua, defendían en las dificultades con el hacendado.

“Antes cuando asistíamos a la Santa Misa, sólo escuchábamos, no se podía entender, todo eran en latín. Con los Padres Redentoristas no era así, predicaban en nuestra propia lengua, escuchaban las confesiones en kichwa, hasta algunos padres comenzaron a consagrar en nuestro idioma. Así realmente la Palabra de Dios empezó a ser germen para la vida de nuestras comunidades” (Zuñá, 2005-05-03).

En caso de Colta y Guamote, el trabajo apostólico de los padres redentoristas tuvo más fuerza en Guamote. Los templos católicos de este cantón guardan la cruz verde, las imágenes de la Virgen del Perpetuo Socorro como muestra de la presencia misionera de los redentoristas. En caso de Colta, la presencia de los padres redentoristas se ha dado en la parroquia de Columbe y Cajabamba. Seguramente estas parroquias recibieron la visita de los redentoristas durante la década de 1930.

En los años anteriores al Concilio Vaticano II se resalta en Colta el trabajo pastoral del Padre Antonio Mosquera<sup>101</sup>. El conocimiento profundo de la cultura indígena, el dominio del *kichwa*, permitió que este sacerdote entrara a la mayoría de las comunidades del curato de Colta y realizara la “evangelización de los indios”<sup>102</sup>. La tarea evangelizadora emprendido por Mosquera consistía en organizar la catequesis en los medios indígenas: anejos libres, los indígenas huasipungueros y yanaperos; la preparación presacramental, especialmente la formación de los novios. Para ello invitaba a vivir por un mes en el convento parroquial. Durante la estadía de un mes, los novios aprendían la doctrina cristiana, el trabajo artesanal, el cultivo del huerto, las labores domésticas. El objetivo de fondo de esta manera de proporcionar los cursos prematrimoniales de este presbítero fue de “enseñar a los indígenas a contar con tácticas necesarias que permitan integrar a las “buenas costumbres” de los blanco-mestizos. Toda esta práctica coincide con la mentalidad indigenista de la época, donde aparecieron las propuestas de “integrar a los indios al gran proyecto del Estado nacional” a través de la educación, la enseñanza del idioma castellano, propuestas de desarrollo (Arze Quintanilla, 1978:20-22). En esta perspectiva la labor apostólica del Padre Mosquera, era considerada como la “ayuda a los campesinos para civilizar”. En la mentalidad de la gente altruista de aquel tiempo estaba presente la convicción de “estar ayudando a civilizar a los indios”.

“Me acuerdo de una profesora que decía: Padrecito yo estoy trabajando con los indiecitos de las montañas. Pongo todo mi esfuerzo por enseñar el español, las matemáticas. Pienso que así estoy

---

<sup>101</sup> A finales de la década de los 40 fue ordenado Obispo de Ibarra, posteriormente asumió el arzobispado de Guayaquil.

<sup>102</sup> Memorias pastorales, archivo parroquial de Sicalpa 1930-1939.

apoyando a la civilización de los campesinos. Si no educamos quedaran en el olvido, seguirán siendo como los animalitos” (Arrieta, 2005-05-18)).

Una vez más ante la mirada de los blanco-mestizos, la Iglesia, otras instituciones los indígenas aparecían como seres extraños, bárbaros sin cultura, quizás con características de salvaje a quienes había que educar, enseñar a trabajar... a ver si de este modo pueden superar su estado de “salvaje” asumiendo las “buenas costumbres” de la sociedad blanco-mestizo.

### **La percepción de la problemática indígena**

En 1954, el 10 de octubre, después de cuatro meses de tomar posesión de la Diócesis de Riobamba, el nuevo obispo, Monseñor Leonidas Proaño hace un diagnóstico de la situación de los indígenas de Chimborazo en su carta dirigida a su amigo Roberto Morales. Entre otros aspectos la carta señala:

“...Si nos quejamos de la situación del indio en otras provincias ¿Qué decir de su situación en la provincia de Chimborazo?. Es para llorar. Visten de negro o de gris. No presentan el colorido de los indios de Imbabura. Tienen el aspecto sucio, repugnante. No se lavan nunca. Caídos los pelos, con total descuido, por delante de la cara, ya no les queda ni medio dedo de frente. Créame que, muchas veces, no tengo en donde hacer la unción en las confirmaciones. Negros y carcomidos los dientes. El acento de su voz parece un lamento. Miran como perros maltratados. Viven ...señor ¡ cómo viven¡ en chozas de tamaño de una carpa, o como topos, dentro de huecos cabados en la tierra. Explotados sin misericordia por los grandes millonarios de la provincia, quienes, después de vender sus cosechas, se largan a Quito, a Guayaquil, a las grandes ciudades de América o de Europa, a malgastar el dinero exprimido de ese miserable estropajo que es el indio de Chimborazo. Cuando lo veo, siento oprimido el corazón y adivino lo formidable que es el problema de su redención.

Con un trabajo debidamente planificado, completo, llevado a la práctica en todos los campos con una tenacidad que no admita desmayos, será menester, mucho tiempo y que pasen algunas generaciones, para que se pueda sentir algún efecto saludable. Si no se hace nada, sencillamente este indio desaparecerá poco a poco, sumido en la miseria física, económica, intelectual, moral y religiosa. Calculan que existen aquí 160.000 indios; pero estos miles de seres no son sino la miseria que se arrastra por los páramos. En frase de una persona de aquí mismo, “los indios de Imbabura son caballeros en comparación de los indios de Chimborazo”. Yo quisiera dar al indio

conciencia de su personalidad humana, tierras, libertad, cultura, religión... ¿Cómo conseguirlo?  
Se me hace un nudo en la cabeza, pero no quiero desanimar ...” (Proaño, 1954).

Este diagnóstico sobre la situación de los indígenas, permitió que Mons Leonidas Proaño y la Iglesia de Riobamba, se “sensibilizaran” con la problemática indígena y que posteriormente asuman los compromisos pastorales orientados al apoyo del proceso reivindicativo de los indígenas de Chimborazo<sup>103</sup>. Dos años después de haber escrito la carta a su amigo Roberto Morales, en 1956, Monseñor Proaño, puso en práctica su anhelo de “querer redimir al indio” con la publicación de la carta pastoral titulada “Proyecto de la labor de incorporación del indio a la vida civilizada” donde presentó el programa pastoral para “favorecer a la incorporación de los indios al gran proyecto Estado nación”. Entre otros aspectos, esta carta pastoral invita a los presbíteros de la Diócesis a trabajar por la creación de las escuelas en el sector rural, a promover cursos de capacitación en costura, agricultura...

Pero uno de los aspectos fundamentales de este programa pastoral fue la propuesta de “parcelar las tierras de la diócesis en favor de los indígenas”. La razón que explica esta decisión de Mons. Proaño fue que él llegó a considerar que el problema de fondo de la situación de dependencia, de miseria, de explotación en que estaban insertos los indígenas era la carencia de la tierra. “Sin la tierra el indígena no tiene la libertad. No puede llegar a constituirse en pueblo” (Proaño, 1990:154). Cuatro años antes de que el gobierno nacional decretara la reforma agraria, el obispo de Riobamba, tomó la iniciativa de entregar las tierras a los indígenas una parte de la hacienda monjas corral, propiedad de la diócesis. Trasladó a esta hacienda a los indígenas pobres de San Juan y de Gatazo.

Inmediatamente a esta entrega, Proaño se dio cuenta que sólo el hecho de conceder la tierra no solucionaba los problemas de los indígenas, aparecía la necesidad de trabajar por la promoción organizativa. “...No se trata de dar una cuadra de terreno a cada individuo. Quiero que la parcelación se efectúe entre cooperativas para que sirva de

---

<sup>103</sup> Ya en los años anteriores a 1954 en las comunas de Galte y en Columbe empezaron la lucha por la tenencia de la tierra y el trabajo de la Federación Ecuatoriana de Indios.



provecho”<sup>104</sup>. Además de este criterio de entregar las tierras de manera organizativa en cooperativas, Mons. Proaño consideró necesario crear una granja integral que permita brindar el asesoramiento técnico para el mejoramiento de la producción agrícola. Una de las estrategias de concretar este plan fue la creación de la Granja Integral Tepeyac en la misma hacienda monjas corral. Esta granja empezó a funcionar en el año 1963. Las finalidades por las cuales se creó esta granja fueron: elevar el nivel cultural, económico, social y espiritual de las comunidades indígenas, por medio de la formación de jóvenes dirigentes quienes, al regresar a sus caseríos, podrían dinamizar sus comunidades y entrenarlas para un desarrollo económico armonizado (Proaño, 1984:91).

De esta granja integral, señala Mons. Proaño: “tenía dos secciones: una para los muchachos con alojamiento para profesores y alumnos, con aulas para clases, sala de reuniones, biblioteca, secretaría, cocina y comedor, talleres de carpintería, herrería, cerámica, con establos, una estación experimental agrícola, una lechería-quesería. La otra sección tenía un edificio central para el funcionamiento de la escuela femenina, talleres para costura y telares. Además estaba señalada una parte de tierra para cultivo de hortalizas y crianza de animales domésticos” (Proaño, 1984:90).

Los estudiantes que asistían a esta granja eran seleccionados por las mismas comunidades, luego de recibir la invitación de los profesores y promotores del programa. De su funcionamiento, señala Mons. Proaño: “la primera experiencia duró catorce meses divididos en cinco periodos: un curso de tres meses en la granja escuela, en la que recibían una instrucción básica; un mes en la comunidad; un curso de tres meses, para iniciar una especialización de conocimientos de acuerdo a sus actitudes; otro mes en la comunidad; por último; un curso de seis meses, para perfeccionamiento en su especialidad (Proaño, 1984:92).

Además de dar la instrucción agropecuaria y artesanal, los estudiantes recibían la instrucción básica en gramática, aritmética, historia y geografía del Ecuador, conocimientos iniciales de la función de los dirigentes, elementos de cooperativismo y sindicalismo. Los profesores le compusieron fundamentalmente los voluntarios belgas y las misioneras lauritas. Evaluando los trabajos realizados en esta granja, Mons. Proaño

---

<sup>104</sup> Mensaje (Riobamba), # 37, noviembre 25, 1956.

considera: “A pesar de todo, los muchachos campesinos que fueron formados en Tepeyac encontraron serias dificultades en su trabajo posterior de desarrollo de la comunidad. Así empezamos a descubrir que los líderes de una comunidad difícilmente se forman fuera de su propio ambiente (Proaño, 1984:92-94).

Este ideal de incorporar al indio a la vida civilizada, promover su reivindicación de Mons. Proaño fue estimulada por las reflexiones, los compromisos asumidos por la Iglesia Latinoamericana en la Primera Conferencia del Episcopado realizada en Río de Janeiro (1955). A la luz de las orientaciones de esta Conferencia, la Diócesis de Riobamba inicia ese mismo año un primer plan de pastoral cuya característica básica es apartarse de la “modalidad vertical” en la planificación pastoral y dinamizar paulatinamente el trabajo diocesano (Gavilanes, 1992: 119).

Si bien es cierto, para Mons. Proaño fue fundamental que los indígenas tengan la tierra, reciban los cursos de capacitación que en un futuro no muy lejano ayudaría a promover el desarrollo integral de las comunidades y consecuentemente su liberación. Pero el reto más importante que descubrió fue el de impulsar al surgimiento de la organización entre los indígenas. “Uno puede hacer el camino, pero es mejor y fácil de hacerlo si estamos juntos” era la palabra que dirigía a los indígenas. La manera de construir el camino entre todos fue la de organizarse en cooperativas y asociaciones.

Con el propósito de apoyar al surgimiento de la organización y a la creación de las cooperativas, Mons. Proaño fundó el CEAS (Centro de Estudios y Acción Social), una organización que se dedicaría a la investigación socio-económica de la provincia, y la promoción de cooperativas, sobre todo agrícolas. Esta organización se constituyó formalmente en 1960, gracias a la colaboración de Rudolf Reszohaz (Profesor de la Universidad Católica de Lovaina y Director de la Acción Internacional de Desarrollo Cooperativo). El trabajo de esta organización no se hizo esperar, pues, inmediatamente a su creación inició a formar una cooperativa agrícola a favor de los indígenas en la hacienda monjas corral. “Este fue el inicio del gran proyecto de parcelación y de entrega de tierras a los indígenas. Con este gesto la Diócesis pretendía acabar con la explotación de los latifundistas de la provincia, y se anticipaba cuatro años

a la ley de reforma agraria que expendería el Estado ecuatoriano en 1964. CEAS como institución promotora de cooperativas, se convertía así en promotora de la reforma agraria en el país (Gavilanes, 1992:122).

Dada la ubicación geográfica de la hacienda monjas corral, Colta fue uno de los primeros cantones donde se llevó a cabo la formación de las cooperativas agrícolas con el apoyo de CEAS. Desde el Tepeyac<sup>105</sup> la experiencia se trasladó a Columbe, particularmente a la hacienda Llinllín y posteriormente a casi toda la provincia.

En el pensamiento de Mons. Proaño, previa a la elaboración de los planes de pastoral está presente la propuesta de partir del “conocimiento de la realidad”<sup>106</sup>. El conocimiento minucioso de la realidad de los indígenas de Chimborazo realizada ya sea en las visitas pastorales, los cursos de capacitación en la granja integral de Tepeyac, el diálogo cercano con ocasión de las celebraciones sacramentales, las reflexiones entre los agentes de pastoral... permitieron ver a los indígenas no sólo como explotados por los hacendados, los blanco-mestizos, imposibilitados de organizarse sino también con pocas oportunidades de acceder a la educación formal.

En el diagnóstico de esta situación, Proaño considera: “El porcentaje de analfabetismo es tan alto en esta provincia, porque la gran mayoría de los indígenas no han recibido el beneficio de la escuela” (Proaño, 1984:88). Evidentemente para los años cincuenta la mayor parte de la provincia, particularmente las comunidades indígenas de Colta y Guamote no contaban con un número significativo de escuelas, eran pocas las escuelas en algún anejo libre, como fue el caso de la escuela de Pulucate fundada en los años treinta por el Municipio de Colta y otras escuelas instaladas de manera improvisada en alguna hacienda, por ejemplo la de Llinllín (Yáñez, 1992). Además dada la situación de dependencia en que estaban insertos los indígenas no creían necesario impulsar la educación de los niños y jóvenes. Para responder a esta problemática, Proaño creó necesario la creación de establecimientos educativos en el sector campesino. Sin

---

<sup>105</sup> “Monjas Corral era el nombre de una de las haciendas de la Diócesis de Riobamba (...) Resolvimos cambiar el nombre. Le pusimos Tepeyac, en recuerdo del lugar de las apariciones de la Virgen a Juan Diego, en México” (Proaño, 1984:91).

<sup>106</sup> Uno de los criterios fundamentales del marco teórico de la acción pastoral de la Iglesia de Riobamba.

embargo, en aquellos años resultaba imposible concretar este ideal. Entonces con motivo de su visita a Colombia tomó la iniciativa de la Radio Sutatenza que desde años atrás venían realizando programas de alfabetización a través de la radio, para promover la creación de una emisora dedicada a la campaña de alfabetización.

En efecto, el 19 de marzo de 1962 se creó las Escuelas Radiofónicas Populares del Ecuador, como la primera institución radiofónica y alfabetizadora de todo el territorio ecuatoriano. La Diócesis de Riobamba se responsabilizaba de un proyecto que debió haber sido atendido por el propio Estado. ERPE irrumpió con amplio radio de acción en la educación de masas campesinas y en campos que hasta el momento estaban vedados para los indígenas: alfabetización, cursos cortos de enfermería, relaciones humanas y públicas, de auxiliares inmediatos, de animadores provinciales, de concientización, de evangelización, temas bíblicos, matrimonio, de elevación de la mujer campesina, de terminación acelerada de la primaria... (Gavilanes, 1992:122). Sobre el funcionamiento de la radio y de los programas de alfabetización, Proaño señala:

“...Cada día se dictaban los cursos de alfabetización y aritmética en kichwa y español, por la mañana de 5,30 a 7,00 y por la noche de 6,30 a 8,30, de lunes a viernes. También se transmitían los cursos prácticos de agricultura, de mejoramiento del hogar, de cuidado de los niños, de higiene, de deporte, de juegos y entretenimientos. La evangelización formaba parte también del programa”.

“El cuerpo de profesores preparaba las clases. La alfabetización partía de las palabras kichwas. Las otras clases eran también dictadas en lengua kichwa. Las clases eran de corta duración (siete o 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, 1984:89-90)

Los resultados de este trabajo no se hicieron esperar, poco a poco aumentó el número de personas que se matricularon y asistían a estas escuelas. Las clases emitidas por la radio sirvieron de base de formación académica de la mayoría de los jóvenes líderes que se comprometían a luchar por las tierras, a trabajar por el desarrollo de la comunidad, al respecto uno de los entrevistados sostiene:

“Como mis padres vivían en la hacienda, no podía asistir a la escuela del pueblo. En caso de que algún niño fuese a la escuela era marginado por los profesores y los niños mestizos. Por miedo a ser rechazados mejor nos quedamos trabajando en la hacienda, pero cuando empezaron a dar el curso de alfabetización por la Radio Fónicas, entonces empezamos a estudiar con mucho gusto. Me acuerdo que conseguimos una pequeña radio, llevábamos a la chacra, al pastoreo con tal de continuar con las tareas. Gracias a la radio conozco la letra, puedo colocar mi firma, he podido trabajar por mi comunidad” (Comunero de Pull Grande, 2005-03-07).

El mismo Mons. Proaño al hacer el balance del trabajo emprendido por ERPE, señala: “Los indígenas despertaron de sus sueños de siglos. No sólo pusieron interés en aprender a leer y escribir, sino también en escuchar otros programas y en participar ellos mismos en la presentación de cantos, de música y de recitaciones” (Proaño, 1984:90). En efecto, los indígenas al despertar de sus sueños de siglo empezaron a organizarse, a valorar las expresiones propias de su cultura, sintieron que hablar el kichwa era un privilegio, vieron la importancia de la educación como un medio para salir de la postración y de la miseria. De este modo ERPE llegó a constituirse en un referente fundamental de los indígenas en su lucha por la tierra y la reivindicación. Por el trabajo educativo de ERPE los dirigentes se sentían animados en su lucha y en el compromiso con la comunidad.

“En los días en que peleábamos por tener la tierra, fue difícil. Muchas veces no encontramos el apoyo de la comunidad y de la familia. Las noticias de las tomas de otras haciendas por parte de los compañeros de otras comunidades, la música, las palabras de aliento y de esperanza en kichwa emitidas por las ondas de la radio animaban la lucha. Como algunos hacendados no sabían bien el kichwa, por la radio mandábamos la noticia a la casa ya sea de Riobamba o de Quito, pidiéndoles que no se preocuparan, ya que las gestiones realizadas ante las autoridades nos favorecían. Me acuerdo también como en la Radio se pasaban las músicas propiamente elaboradas para animar a la gente” (Dirigente de Pull San Pedro, 2005-04-16).

Con el cumplimiento de los objetivos de promoción social, de educación de los campesinos realizada por ERPE se cumplía una de las aspiraciones más de Mons. Proaño por redimir a los indígenas. Si en décadas anteriores, los indígenas sentían miedo de hablar el castellano, no podían leer ni escribir, crear y fortalecer la organización; se consideraban seres inferiores a los blanco-mestizos, con todo el

trabajo educativo y evangelizador de la Iglesia de Riobamba, por medio de las Escuelas Radiofónicas Populares del Ecuador, sintieron que por fin habían llegado los primeros frutos de su redención. Además encontraron un instrumento poderoso de generar la comunicación y la aceleración de los procesos de lucha. Cada vez más la radio concentró más voces, suscito la unidad de todos los actores involucrados en un mismo objetivo: tierra y libertad.

### **El Trabajo pastoral de la Iglesia Católica con los indígenas a la luz del Concilio Vaticano II, la II, III y IV Conferencia del Episcopado Latinoamericano.**

Sin lugar a dudas el Concilio Vaticano II, marca la ruptura con la era constantiniana<sup>107</sup> de la iglesia católica para dar paso a una nueva iglesia a la altura de los tiempos, capaz de responder a las necesidades e inquietudes más urgentes de hombres y mujeres de finales del segundo milenio e inicio del tercer milenio. Así llega a ser como la conclusión del periodo tridentino y la apertura a una nueva fase de la historia de la iglesia<sup>108</sup>.

Hablar de Iglesia antes del Concilio implicaba inmediatamente hacer referencia al clero, a los actos de piedad, a una propuesta salvífica del ser humano más allá de la historia. La figura clara de la Iglesia preconiliar fue piramidal, donde a la cabeza estaba el clero y en la base los fieles laicos. La praxis social en pos de la modificación del orden social, económico, político eran ajenas a este modelo eclesial. Si bien es cierto desde la publicación de encíclica *Rerum Novarum* de León XIII<sup>109</sup>, surgió la preocupación por los temas sociales en el magisterio de la iglesia, en algunos países de Europa había

---

<sup>107</sup> En el año 313 d. C el emperador romano Constantino aceptó al cristianismo como la religión oficial del imperio. Con esto se dio paso a la alianza entre la Iglesia y el Estado. En la mayoría de los países del mundo, entre ellos el Ecuador a finales del siglo XIX firmó el concordato con la Santa Sede. Con este tipo de tratados, la fuerza de la Iglesia y su misión apostólica parecían depender del patrocinio estatal. El Concilio Vaticano II con la renovación eclesial, puso de relieve la independencia de la Iglesia de las autoridades estatales. Hizo ver que la fuerza de la evangelización no viene del poder estatal sino del Evangelio y del testimonio cristiano.

<sup>108</sup> El Concilio de Trento realizada entre los años 1555-1561 en respuesta a la problemática eclesial generada por la Reforma protestante de Lutero y Calvino, marcaron por casi más de cuatro siglos la marcha de la Iglesia Católica (Alberingo, 1993:279).

<sup>109</sup> *Rerum Novarum*, es la encíclica de León XIII, publicada el 15 de mayo de 1891. Es el primer pronunciamiento importante del magisterio de la Iglesia sobre la cuestión social y tiene, por consiguiente, un gran valor de documento histórico (Montero, 1983:482).

surgido el Movimiento de la Juventud Obrera Católica, el Movimiento de los Sacerdotes Obreros, no obstante no constituía la prioridad pastoral de la Iglesia. La acción pastoral anterior al Vaticano II, tenía por objetivo mantener la piedad y las buenas costumbres en el ámbito de la moral. Será el Concilio Vaticano II que proyecte la luz en pos de una nueva praxis pastoral de acuerdo a “los signos de los tiempos”.

La realización del Concilio Vaticano II se debe a la acción profética del Papa Juan XXIII quien percibió la necesidad de un concilio que marcara positivamente la nueva fase de la misión evangelizadora de la Iglesia; y a la indiscutible personalidad del Papa Pablo VI, el coraje de haber emprendido los primeros pasos de la Reforma. Juan XXIII anunció el concilio de manera totalmente imprevista la tarde del 25 de enero de 1959 en la Basílica de San Pablo extramuros y posteriormente el 25 de diciembre de 1961, después de la etapa consultiva, convocó al Concilio Vaticano II. Entre las finalidades por las cuales convoca al Concilio, señala:

“La Iglesia asiste en nuestros días a una grave crisis de la humanidad, que traerá consigo profundas mutaciones. Un orden nuevo se está gestando, y la Iglesia tiene ante sí misiones inmensas, como en las épocas más trágicas de la historia. Porque lo que se exige hoy de la Iglesia es que infunda en las venas de la humanidad actual la virtud perenne, vital y divina del Evangelio. La humanidad alardea de sus recientes conquistas en el campo científico y técnico, pero sufre también las consecuencias de un orden temporal que algunos han querido organizar prescindiendo de Dios” (...) “La Iglesia *Mater et magistra* aunque no tiene una finalidad primordialmente terrena, no puede, sin embargo, desinteresarse en su camino de los problemas relativos a las cosas temporales ni de las dificultades que de estas surgen. Ella sabe cuanto ayudan y defienden al bien del alma aquellos medios que contribuyen a hacer más humana la vida de los hombres, cuya salvación eterna hay que procurar” (Juan XXIII, 1961).

El diseño de las nuevas respuestas pastorales a este nuevo contexto histórico, por parte del Concilio Vaticano II, se realizaron entre 1962-1965. El Vaticano II, en las 10 sesiones en que se realizó, produjo 16 documentos, divididos en cuatro constituciones: tres dogmáticas, *Lumen gentium* (Sobre la Iglesia), *Dei Verbum* (sobre la divina revelación), *Sacrosantum Concilium* (sobre la liturgia), una Pastoral *Gaudium et spes* (sobre la Iglesia en el mundo actual); nueve decretos: *Christus Dominus* (sobre el oficio pastoral de los obispos), *Presbyterorum Ordinis* (Sobre el ministerio y vida de los

presbíteros), *Optatam Totius* (sobre la formación sacerdotal), *Perfectae caritatis* (sobre la vida religiosa), *Apostolicam actuositatem* (sobre el apostolado de los seglares), *Orientalium Ecclesiarum* (sobre las Iglesias orientales católicas), *Ad gentes divinitus* (sobre la actividad misionera de la Iglesia), *Unitatis redintegratio* (sobre el ecumenismo), *Inter mirifica* (Sobre los medios de comunicación social); y tres declaraciones, *Dignitatis Humanae* (sobre la libertad religiosa), *Gravissimum educationis* (sobre la educación cristiana de la juventud), *Nostra aetate* (sobre las relaciones de la Iglesia con las religiones no cristianas). Con todo esto el Concilio exhortó a la profunda renovación de la Iglesia, la misma que se expresaría en la apertura de la Iglesia hacia los problemas contemporáneos de la humanidad.

A la luz del Concilio la Iglesia dejó de ser “piramidal” para dar paso a una Iglesia comunión, comunidad donde todos: jerarquía y laicos son miembros del Pueblo de Dios y responsables directos de la misión salvadora en el mundo (L.G 9-10). Los problemas de la humanidad: guerras, pobreza social y económica, la injusticia, el materialismo, las confrontaciones ideológicas, la exclusión social, el avance la ciencia y tecnología, la familia... adquirieron la importancia en la medida en que la Iglesia estaba llamada a responder precisamente a esos problemas. Al respecto sostiene el Concilio: “Los gozos y las esperanzas, las tristezas y las angustias de los hombres de nuestro tiempo, y sobre todo de los pobres y de cuantos sufren, son a la vez gozos y esperanzas, tristezas y angustias de los discípulos de Cristo. Nada hay verdaderamente humano que no encuentre eco en su corazón. La comunidad cristiana está integrada por hombres que, reunidos en Cristo, son guiados por el Espíritu Santo en su peregrinar hacia el reino del Padre y han recibido la buena nueva de la salvación para comunicarla a todos. La Iglesia por ello se siente íntima y realmente solidaria del género humano y de su historia” (G.S, 1).

Mons. Leonidas Proaño, participó en este Concilio, en calidad de padre conciliar. El nuevo enfoque de ser Iglesia y de ejercer la misión pastoral impulsó a que al retornar a la Diócesis empezará a trabajar por renovar el viejo esquema de Iglesia y de responder a los problemas más urgentes de pastoral en favor de los indígenas de Chimborazo. Las conclusiones del Concilio llegaron a impresionar y permitieron asumir una nueva



actitud de ser pastor: “Comprendí que la Iglesia debía sufrir una transformación radical, que los obispos debíamos realizar grandes esfuerzos por transformar una Iglesia de imagen piramidal en una Iglesia comunitaria” (Proaño, 1984:100).

El 13 de junio de 1966, dio inicio a la transformación de la Iglesia, con su carta escrita a los sacerdotes de Riobamba<sup>110</sup> exhortando a acoger las orientaciones del Concilio de “renovar la Iglesia y su práctica pastoral”. Posterior a esta carta se elaboró un nuevo Plan de Pastoral Diocesano, cuyos objetivos fueron los siguientes:

- 1) La liberación integral del hombre concreto de la provincia del Chimborazo entendida como:
  - a. Liberación de la dominación social y explotación económica (atropello de los derechos fundamentales del débil por parte del poderoso, o del menos débil);
  - b. Liberación de la ignorancia que impide:
    - entender, dominar y transformar el mundo de la naturaleza
    - reconocerse como persona,
    - ubicarse y participar en la marcha de la sociedad,
    - conocer el Dios verdadero;
  - c. Liberación de la miseria y de la inseguridad. De la miseria fisiológica, esto es, del hambre, de la enfermedad y de otros sufrimientos, y de la miseria psicológica, esto es, de las angustias, de las frustraciones y de los vicios. Liberación también de la inseguridad mediante la posesión y uso de los bienes indispensables, mediante el trabajo creador de los ingresos familiares.
2. La construcción de la Iglesia como comunidad comprometida con la liberación de este hombre concreto de la provincia del Chimborazo.

Para concretar estos dos objetivos, Mons. Proaño y la Iglesia de Riobamba propusieron como criterios:

- a) Desarrollo autentico: enfocando y orientando:

---

<sup>110</sup> Esta carta fue conocida con el nombre de la carta roja por el color de la tinta de impresión(...) Pero al adjetivo fue aplicado por un grupo de sacerdotes que se opusieron a las exhortaciones del obispo dado en esta carta (Bravo, 1998:123)

- las acciones inevitablemente parciales en función del hombre total;
  - el “tener” en función del “ser más” que lleve a obtener el mínimo y el máximo cuantitativo y una selección cualitativa;
  - el individuo en función de la comunidad, esto es, hacia el bien común, hacia la solidaridad, hacia la justicia;
  - la colectividad en función de la persona, esto es, respetando la libertad, la dignidad y la responsabilidad de cada uno.
- b) Preferencia por los más necesitados:
- los campesinos, sobre todo, indígenas;
  - las clases más pobres de las ciudades, sobre todo las clases marginadas que se encuentran apartadas de las oportunidades de ocupación, de servicio y de participación de la vida social y política.
- c) Autonomía: que significa la posibilidad de seguir adelante la acción
- por los mismos beneficiarios (responsabilidad integral),
  - con recursos propios (autofinanciamiento).
- d) Efecto transformador: posibilidad de un cambio progresivo y permanente:
- de la persona, de sus valores, de su mentalidad, de sus actitudes, de sus aspiraciones, de sus comportamientos;
  - de la sociedad, de sus valores, de sus instituciones, de sus relaciones entre clases y grupos (devaluación del dinero como valor principal);
  - de la vida religiosa, por el descubrimiento del Dios verdadero, de Jesucristo liberador del hombre, de la fe como compromiso con los hombres que lleva al cambio de la persona y de las estructuras sociales.
- e) Eficacia: posibilidad de relacionar cuantitativamente y de la mejor manera posible los efectos previstos, directos o indirectos, a breve y largo plazo, con los medios requeridos para lograr el objetivo, con el dinero utilizado, con el tiempo y con el hombre.
- f) Integración: contribución activa a:
- la convivencia social, esto es, el esfuerzo por equilibrar las fuerzas dinámicas entre clases y grupos;
  - la diversificación económica, esto es, la posibilidad de realizar intercambio de bienes y actividades inducidas;

- la vitalización del territorio, esto es, el esfuerzo de poblamiento, de creación de comunicaciones, de integración física;
- la articulación institucional, esto es, la cooperación entre organismos.

Los pasos inmediatos que se dieron para concretar el plan de pastoral fueron la continuidad del trabajo educativo y evangelizador de las Escuelas Radio Fónicas Populares del Ecuador, la formación de las cooperativas a lo largo y ancho de la provincia por parte del CEAS, la capacitación permanente de los campesinos en el granja integral del Tepeyac, los diversos cursos de panadería, de costura, de organización en cada una de las parroquias de la Diócesis. Cada vez más se unieron los sacerdotes a apoyar la lucha por la tierra y el cumplimiento de la ley de la reforma agraria.

El objetivo de la construcción de la iglesia comunidad comprometida con la liberación del hombre de Chimborazo, dio sus primeros pasos con la formación de los equipos sacerdotales, las nuevas experiencias de formación sacerdotal desde las parroquias y las comunidades<sup>111</sup>. Al respecto señala Proaño: “Fuera de las estructuras del seminario, estos jóvenes decidieron insertarse en comunidades humanas, para ensayar convertirse en sus servidores, de acuerdo a las necesidades que irían descubriendo junto con la gente. A través de una inserción consciente, a través de la acción mancomunada con el pueblo, a través de la reflexión teológica orientada a la búsqueda de una pastoral que sea respuesta a los problemas de los hombres, buscan también los lineamientos de una nueva figura del sacerdote: encarnado en la realidad, abierto a los cambios, en permanente actitud de reflexión y de descubrimiento, comunitario en la inserción, en la acción, en la reflexión” (Proaño, 1977:60-62). A esto se unieron más tarde la creación de las asambleas cristianas, las comunidades eclesiales de base, el hogar y el equipo pastoral de Santa Cruz, el equipo misionero itinerante.

En 1968 se realizó la II Conferencia del Episcopado Latinoamericano en Medellín, Colombia para tratar el tema “la Iglesia en la actual transformación latinoamericana a la luz del Concilio Vaticano II”. El objetivo central de esta conferencia fue como ha dicho

---

<sup>111</sup> Con esta práctica se dio un viraje de un estilo de formación sacerdotal desde los seminarios tal como había establecido el Concilio de Trento a una formación presbiteral más de cerca a la realidad del pueblo.

Enrique Dussel “para interpretarlo las orientaciones del Concilio a la luz de la realidad latinoamericana”. Como tema de fondo de esta conferencia, los obispos denunciaron la situación de crisis social en que vive América Latina.

Según constataron los obispos de América Latina aparece como “un continente inserta en una situación de injusticia que puede llamarse de violencia institucionalizada”, cuando, por defecto de las estructuras de la empresa industrial y agrícola de la economía nacional e internacional, de la vida cultural y política, poblaciones enteras faltas de lo necesario que viven en un total de dependencia que les impiden toda iniciativa y responsabilidad, lo mismo que toda posibilidad de promoción cultural y de participación en la vida social y política, violándose así derechos fundamentales. Tal situación exige transformaciones globales, audaces, urgentes y profundamente renovadoras, concluyeron los obispos participantes en esta conferencia<sup>112</sup>.

Pero la tarea de la transformación de esta situación en el planteamiento de los obispos no es solamente la responsabilidad de los Estados, sino ante todo la Iglesia esta llamada a desempeñar un rol profético y al mismo tiempo protagónico. “Como es posible que América Latina siendo un continente en su mayoría cristiana se acepte como algo normal las situaciones de injusticia”, van a ser uno de los cuestionamientos que planteen los obispos. “No podemos proclamar los Cristianos, dejar de sentir la presencia de Dios, que quiere salvar al hombre entero, alma y cuerpo” (...) Cristo activamente presente en nuestra historia, anticipa su gesto escatológico no sólo en el anhelo impaciente del hombre por su total redención, sino también en aquellas conquistas que, como signos pronosticadores, van logrando el hombre a través de una actividad en el amor” (1,4).

De este modo, el mensaje cristiano que en el pasado se había entendido en pos de una redención del alma empieza a ser entendida como una propuesta de liberación del hombre integral, lo que está en juego es la liberación del ser humano de las estructuras

---

<sup>112</sup> De alguna manera el análisis coyuntural que hacen los obispos latinoamericanos están en conexión con las reflexiones entorno a las sociedades latinoamericanas en un proceso de transición de unas sociedades tradicionales a sociedades capitalistas de la cual nos habla Gino Germani (1970)

económicas sociales y políticas injustas que favorecen a la élite mantenerse en el poder a costa de la exclusión de la inmensa mayoría.

Los obispos de América Latina se propusieron defender, según el mandato evangélico, los derechos de los pobres y oprimidos, urgiendo a los gobiernos y clases dirigentes para que eliminen todo cuanto destruyan la paz social: injusticia, inercia, venalidad, insensibilidad y denunciar enérgicamente los abusos y las injusticias de las desigualdades excesivas entre ricos y pobres entre poderosos y débiles favoreciendo la integración” (2,23).

El ideal que recoge todo el compromiso por la liberación integral del ser humano que asume los obispos latinoamericanos es “la opción por los pobres”. No obstante esta opción no excluye el trabajo pastoral de la Iglesia con los sectores pudientes de la sociedad sino que es una opción preferencial por los pobres al estilo de Jesús de Nazaret. En efecto, los obispos sostienen “el particular mandato del Señor de evangelizar a los pobres debe llevarnos a una distribución de los esfuerzos y del personal apostólico que de preferencia efectiva a los sectores más pobres y necesitados y a los segregados por cualquier causa, alentando y acelerando las iniciativas que con ese fin ya se hace” (14,9).

El optar por el pobre no implica justificar de alguna manera la situación de pobreza existente en el continente. “La pobreza y la miseria en cuanto hechos colectivos, son la expresión de la injusticia que clama al cielo” la Iglesia hace suyo “el deseo de emancipación total de toda servidumbre” a las grandes mayorías pauperadas. “La Iglesia Latinoamericana tiene un mensaje para todos los hombres que en este continente padecen hambre y sed de justicia”, sostienen los obispos.

Once años después, en 1979 se realizó la III Conferencia del Episcopado Latinoamericano en Puebla, México. El objetivo central de este acontecimiento eclesial estuvo orientado a la evaluación de los compromisos pastorales asumidos por los obispos en Medellín. Al interior de esta asamblea estuvo marcado por una clara divergencia entre los obispos que pedían las líneas pastorales marcadas por el Concilio

y por Medellín en pos de la liberación y entre otros que pedían una posición equilibrada de la Iglesia en relación con los estados y a los gobiernos. Mientras tanto fuera de esta asamblea hubo opiniones que sostenían la infiltración del marxismo en la Iglesia... No obstante en términos generales esta conferencia retomó las orientaciones y compromisos pastorales asumidos por el episcopado en Medellín; denunció “la creciente brecha entre los ricos cada vez más ricos y los pobres cada vez más pobres”, la violación a los derechos humanos por parte los regímenes dictatoriales en la mayoría de los países latinoamericanos<sup>113</sup>; exhortó “a evitar exageraciones en el quehacer teológico”, cuestionándoles a la teología de la liberación.

En 1992 con ocasión de los quinientos años de descubrimiento de América<sup>114</sup>, los obispos latinoamericanos realizaron la IV Conferencia del Episcopado como el tema de la Nueva Evangelización. Nueva en cuanto método, ardor y expresión. Retomando las orientaciones del Concilio Vaticano II, los obispos exhortaron a valorar la cultura de cada grupo étnico presente en América Latina, reconociendo las semillas del verbo. Propuso la necesidad de la inculturación del Evangelio en el corazón de cada pueblo. Esta práctica evangelizadora permitiría en el futuro contribuir a la vida y al fortalecimiento de los indígenas en su diversidad.

Monseñor Proaño formó parte de estos obispos latinoamericanos<sup>115</sup> que se comprometieron por un trabajo pastoral en pos de la liberación integral del ser humano. A la luz de las orientaciones tanto de Medellín como de Puebla, Proaño junto con sus agentes de pastoral reflexionaron sobre los más pobres de la provincia, en este caso los indígenas y se comprometieron en trabajar en pos de la “liberación integral”. El modo de permitir la liberación para Proaño siguió siendo la educación, pero una educación distinta a la educación que propone el sistema educativo vigente.

Mons. Proaño, sostiene que el sistema educativo tradicional adormece la conciencia, favorece al mantenimiento del orden establecido, crea nuevos actores que se unen al

---

<sup>113</sup> Durante la década de los 70: Ecuador, Perú, Bolivia, Chile, Argentina, Paraguay, Uruguay y El Salvador estaban gobernadas por las dictaduras militares.

<sup>114</sup> Los pueblos indígenas consideraron como “quinientos años de resistencia”.

<sup>115</sup> Mons. Proaño participó en las Conferencias Episcopales de Medellín (1968), Puebla (1979). En la conferencia de Medellín los obispos les designaron presidente de la Comisión de Pastoral.

sistema dominante, busca la profesionalización sin tener en cuenta la vocación, domestica a las personas, genera dependencias (Proaño,1990:159-169). Propone la necesidad de una educación liberadora que parta de la realidad, posibilite la conciencia crítica, oriente a la praxis de la liberación, que tenga como centro al hombre, rompa con la dependencia, que devuelva la voz al pueblo, genere la participación, que tenga como método básico el diálogo<sup>116</sup>.

El trabajo evangelizador que en el pasado estuvo orientada a “salvar las almas”, según el planteamiento de Medellín y Puebla fue asumida por Mons. Proaño como una acción eficaz de favorecer los procesos reivindicativos del pueblo indígena, en cuanto que “las propuestas del evangelio son para la liberación integral del hombre y de los pueblos”. Cambió el método tradicional de realizar las misiones en la Diócesis. Si antes el contenido de la temática misionera tenía como base la moral y las buenas costumbres, se daba la importancia a la retórica del predicador, Proaño y el equipo misionero diocesano asumieron una nueva práctica: los temas son propuestos por las mismas comunidades, tiene en cuenta el método ver, juzgar y actuar, los puntos son analizados por los participantes y sintetizados por el misionero, se enfatiza en la necesidad de la organización, así la tarea de construir la Iglesia y de ejercer la misión empezó a ser entendida como una responsabilidad de todos los bautizados.

A la luz de las conclusiones de Medellín y Puebla, Mons. Proaño se da cuenta que no es suficiente la creación y el fortalecimiento de las cooperativas agrícolas para permitir el surgimiento de una organización sólida que aglutine a la comunidad. Además para los años setenta, algunas habían fracasado por no haber aceptado en su seno a todos los miembros de la comunidad, o en su defecto por la poca responsabilidad de los dirigentes. Este dio paso a que Mons. Proaño en diálogo con los indígenas encontraran otras alternativas. En 1972 después de una semana intensa de reflexión con los líderes indígenas de varias provincias de la sierra, llegó al compromiso de crear una organización indígena en el ámbito regional que represente a los indígenas y constituya en un organismo negociador de los intereses indígenas ante el Estado ecuatoriano. A

---

<sup>116</sup> En la propuesta de la necesidad de una “educación liberadora” en los medios indígenas de Mons. Proaño, a más de las orientaciones de las conferencias de Medellín, Puebla influyeron el aporte del pensamiento educativo en pos de la liberación de Paulo Freire.

diferencia de la Federación Ecuatoriana de Indios, esta organización sería dirigida por los mismos líderes indígenas.

“Cuando formamos parte de la Federación Ecuatoriana de Indios, las decisiones venían de arriba, todo teníamos que aceptar. Aunque en el fondo esto nos molestaba, pero como no teníamos el apoyo de otra organización no quedaba otra alternativa que obedecer. Por eso en la reunión que tuvimos en Tepeyac, los principales líderes propusimos a Mons. Proaño que no ayude a formar una organización dirigida por nosotros sin importar las equivocaciones que de cierto íbamos a encontrar” (Anaguarqui, 2005-03-02).

Entre los objetivos fundamentales con que nació esta organización fueron “luchar por la tierra (legalización de las tierras), educación, libertad de organización, participar en la toma de decisiones políticas internas y externas”.

En 1982, por parte de los dirigentes, organizaciones, asociaciones y las comunidades indígenas pidieron a Proaño, el apoyo y el acompañamiento de la Iglesia para crear el Movimiento Indígena de Chimborazo. La petición fue aceptada con beneplácito por el obispo Proaño. Los objetivos principales que propusieron fue la de crear una organización provincial que permita unificar a todas las comunidades y organizaciones indígenas.

Analizando la situación de las comunidades, los principales dirigentes se dieron cuenta que en las comunidades hay divisiones, entre dirigentes y comunidades, entre las mismas familias, peleas entre las comunidades, que la unidad existente en los años sesenta había desaparecido, que las instituciones tanto nacionales y extranjeros que han venido a trabajar separan, las sectas causan confusión, los comerciantes, los terratenientes, los partidos políticos generan confrontaciones, engaños. Cuando una comunidad reclama la aplicación de la reforma agraria, los terratenientes llaman aparte a los principales líderes de la comunidad para conquistarlos a favor suyo mediante ofrecimiento de tierras, o de dinero. Los que propagan las religiones evangélicas dicen a los campesinos que sólo ellos están salvados, que ellos son espirituales, que los católicos son comunistas porque reclaman la justicia y que irán al infierno. Los gringos



y la gente rica del país pretenden hacer callar la boca dándoles regalos. Los nacionales roban el trabajo, los extranjeros roban las riquezas.

La constatación de esta realidad permitió a los dirigentes indígenas crear el Movimiento Indígena de Chimborazo, organización provincial que llegó a unificar a la mayor parte de las comunidades y organizaciones indígenas. Previo a la creación del movimiento los dirigentes indígenas decían:

“La Palabra de Dios nos está iluminando, nos está despertando, a los pobres, está abriendo los ojos, está destapando los oídos, está haciendo soltar la lengua, está haciendo caminar. Primero, la Iglesia, o sea nosotros mismos tenemos que llegar a ser ejemplo. Nosotros mismos somos la Iglesia. Tenemos que mostrar el Reino de Dios dentro de nosotros mismos, como católicos. Tenemos que trabajar para que los cabildos, las asociaciones, las cooperativas, todas las organizaciones campesinas muestren también el Reino de Dios. Así como en el campo trabajamos con dos manos, también en nuestra vida toca trabajar con dos manos, caminar con dos pies, esto es la Organización y la Iglesia viva”<sup>117</sup>.

Uno de los puntos que más analizaron en los primeros encuentros de los dirigentes previos a la creación del Movimiento Indígena de Chimborazo fue la dependencia del país hacia los Estados Unidos, la sumisión de las comunidades indígenas con respecto a los hacendados, las instituciones, el engaño de las sectas... Ante esta dependencia plantearon la posibilidad de una independencia empezando a creer en las propias capacidades de las comunidades, la valoración de la cultura. Los indígenas manifestar buscar una política propia, cultura propia y una economía propia, encaminándose así a la creación de una sociedad nueva.

En los últimos años de su episcopado Mons. Proaño plantea la necesidad de crear “una Iglesia con Rostro Propio”, conducida por los mismos indígenas en comunión con la Iglesia de Riobamba y con la Iglesia Universal. Para ello creó el Seminario Indígena, las organizaciones de las pastorales indígenas en cada una de las parroquias de la Diócesis.

---

<sup>117</sup> Notas recogidas de las memorias de los primeros encuentro del MICH, Diócesis de Riobamba (1982).

Posteriormente este trabajo pastoral fue asumido por su sucesor Mons. Víctor Corral, a través de la Vicaría Episcopal de la Pastoral Indígena. Cabe señalar que teniendo en cuenta el objetivo de caminar con los dos pies, tal como sostiene el Movimiento Indígena, la mayoría de las parroquias se impulsaron las reuniones mensuales de los dirigentes de las comunidades, que luego dieron paso al surgimiento de las federaciones de los cabildos... En los trabajos pastorales se tomó en cuenta esta idea de caminar con los dos pies, de allí que la misma Iglesia capacitaba a los catequistas y dirigentes de las comunidades, dieron becas de estudios a los jóvenes indígenas.

“Agradezco a Mons. Leonidas Proaño, el trabajo mucho por los indígenas. Recuerdo que un día cuando tuvo la conferencia con nosotros en Colta Monjas, él decía que confiaba mucho en los indígenas, que nosotros podíamos aportar a la colectividad ecuatoriana, que si éramos capaces de estudiar, que no podíamos seguir dominados por los terratenientes, los opresores de siempre, que estábamos llamados a ser distintos, que deberíamos valorar la cultura. El testimonio de este gran Profeta me ha servido para ser un político distinto, valorar mi cultura. Desde él hasta ahora no ha surgido otra figura igual en la Iglesia Católica” (Curichumbi, 2005-02-27).

Estableciendo un balance del trabajo pastoral de la Iglesia de Riobamba, en pos del apoyo a la reivindicación de los indígenas de Chimborazo, Mons. Proaño en 1987 en el discurso de la recepción del Doctorado en Honoris Causa otorgada por la Universidad alemana de Saarbrucker, sostiene:

“He sido testigo durante más de treinta años, del poder liberador del Evangelio, vale decir de la continuidad de la realización de los signos con que Cristo acompañaba la proclamación de la Buena Nueva a los pobres. Efectivamente quienes estuvieron ciegos, ahora ven, quienes habían perdido la palabra, por causa de la opresión y estaban mudos, ahora habla; quienes se sentían tullidos y parálíticos, porque habían sido maltratados durante siglos, ahora caminan y se organizan como pueblo” (Bravo, 1998).

Con la creación de la Vicaría de Pastoral Indígena (1986), la preocupación de la Iglesia de Riobamba se centra en las acciones pastorales orientadas a la construcción de una “iglesia con rostro propio” (Corral, 1986) tal como soñaba Mons. Proaño. Esta Vicaría programó las misiones con los mismos indígenas, elaboró los materiales de evangelización en kichwa, fortaleció las organizaciones de pastoral indígena en cada

parroquia, promovió a los indígenas a los ministerios laicales de *Llakta Michik, Iglesiata Pushak*<sup>118</sup> y otros. Con los aportes de las conclusiones de la IV Conferencia del Episcopado latinoamericano realizado en Santo Domingo (1992) que exhortaba a la Nueva Evangelización, mediante la inculturación del Evangelio en el corazón de cada cultura, la vicaría de pastoral indígena trabajó incansablemente por hacer realidad esta propuesta pastoral. Anualmente se realizaban en Santa Cruz, diez o como mínimos seis cursos con el tema de la inculturación, con los cuales se concienciaban en el valor de esta práctica. Con el transcurso del tiempo la sobre valoración de la cultura llevó a afirmaciones extremas de decir que “la cultura indígena era pura” y por ende “no necesita del Evangelio” y del aporte de otras culturas (CDPI, 1999). La preocupación por los asuntos intraeclesiales y el romanticismo étnico, hizo que esta vicaría en un cierto momento viera con temor todos los procesos organizativos de los indígenas e impulsó a la realización de reflexiones condenatorias a los principales líderes y organizaciones. De este modo la meta originaria de andar con los dos pies, dejó de lado, dando paso de algún modo al divorcio entre la iglesia y las organizaciones indígenas.

“Antes la Iglesia de Riobamba y Mons. Proaño apoyaban a las organizaciones. Los dirigentes somos frutos del trabajo incansable del obispo Proaño. No sé que pasó después, no conocemos a fondo el trabajo que realiza la vicaría indígena, sé que hablan de la cultura, la inculturación, pero en la práctica no se abren a nuevas personas y nuevas realidades, pocos han sido las personas que han quedado con la vicaria. Lamento como de algún modo la Iglesia se está quedando al margen de un compromiso social con las comunidades indígenas. Han hablado de la cultura indígena, pero esto no coinciden con lo que somos y hacemos” (Anaguarqui, 2005-03-02).

Claro que desde los mismos directivos de la vicaría, esta situación es justificada por “la madurez que tendría las organizaciones indígenas” (Vera, 1995,13) en cuanto que ya no necesitarían de la Iglesia y otras instituciones para poder trazar sus propios destinos de consolidación como pueblo. No obstante en las comunidades, la opinión de la gente es diversa, demandan de la Iglesia unas respuestas eficaces en el plano social y político, la formación educativa... De allí que la Iglesia apartándose del romanticismo étnico está llamada a responder a las necesidades e inquietudes más urgentes de los indígenas, desempeñar su rol profético.

---

<sup>118</sup> Ministros de la Palabra y de la Eucaristía con encargo pastoral de un sector de la parroquia.

### **Experiencias de trabajo pastoral en Colta y Guamote**

En los años posteriores al Concilio, El padre Delfín Tenesaca fue designado Párroco del centro cantonal de Colta. Inserto en la acción pastoral, este sacerdote impulsó la descentralización de la atención pastoral. Cicalpa y Cajabamba dejaron de ser el centro ceremonial importante para dar paso a la celebración de los sacramentos y las fiestas en cada comunidad. Al principio esta práctica fue rechazada por los indígenas, aun estaba presente la mentalidad impuesta por los hacendados y los blanco-mestizos “Dios no está en el páramo, él esta en el centro parroquial”. Poco a poco los indígenas fueron entendiendo que también en sus comunas y en sus chozas Dios estaba presente. A esta práctica pastoral se unió el apoyo a la organización popular que buscaba el derecho del indígena a acceder a la posesión de la tierra. Los indígenas encontraron en él “a un amigo” capaz de ayudar en la toma de las tierras y en la respectiva legalización. Con el apoyo del padre Tenesaca, las comunidades de Cagrín Chacabamba, Pilahuayco, Quishuar Alto, Cebollar Alto lograron a posesionarse de las haciendas y convertirse en los legítimos dueños. Los jóvenes indígenas encontraron en este sacerdote al maestro que despierta las conciencias.

“El Padre Tenesaca nos motivaba a no agachar la cabeza ni ante el hacendado, ni ante las autoridades y los *mishus*. Proponía que para no agachar había que estudiar conocer la letra, las leyes. En la Santa Misa explicaba la ley de la Reforma Agraria. De estudiantes nos reunía en el convento de Sicalpa para los cursos, las preparaciones” (Dirigente de Pilahuaco, 2005-03-06).

A mediados de la década de los setenta, trabajó en Colta, el padre Gonzalo Galeas. El trabajo pastoral de este sacerdote estuvo orientado a la promoción humana de los indígenas. La manera de emprender la tarea de la promoción humana fue la de seleccionar a los jóvenes dirigentes y brindar los cursos de capacitación en lo político y social. Muchos de los jóvenes que participaban de los cursos dictados por Galeas fueron los promotores de la creación de la Unión de Comunidades y Organizaciones Indígenas de Cicalpa. Esta organización de segundo grado permitió dar los primeros pasos de trabajo organizativo en la mayoría de las comunidades, busco el apoyo de FODERUMA para la legalización de las tierras y los proyectos de desarrollo alternativo.

Por otro lado en Columbe, a finales de la década de los ochenta e inicios de noventa estuvo de párroco el padre Estuardo Gallegos. A más de favorecer la descentralización de los servicios pastorales, este sacerdote apoyó a la organización popular. La Unión de cabildos de Columbe encontró en Gallegos a su principal aliado. En efecto, el trabajo pastoral emprendida por este presbítero permitió la consolidación organizativa de algunas comunidades que recién habían salido de las haciendas y no encontraban lazos de unidad. Además busco el apoyo financiero de FODERUMA y de UNICEF para favorecer los procesos de desarrollo agropecuario, de crédito, artesanías, de salud preventiva... En el ámbito diocesano trabajó con los jóvenes estudiantes indígenas.

### **Acción Integral Guamote**

En noviembre de 1970, bajo el impulso de las orientaciones del Concilio Vaticano II, Medellín, el testimonio pastoral de Mons. Proaño y con experiencias del Departamento de misiones del CELAM, cuatro hermanas lauritas y dos misioneros jesuitas: Julio Gortaire y su hermano Alfonso empezaron a ser testigos y parte de la transformación social, política, económica y religiosa de los indígenas de Guamote.

Como nunca antes en la historia, cambiaron el modo de acercarse a las comunidades, compartiendo sus vidas, luchas, aspiraciones, ideales... Esta vivencia permitió un profundo respeto por los indígenas. El ideal apostólico de estos misioneros fue el de “no ir a enseñar nada, ni de imponer nada”, sino el de acompañar en el “descubrimiento de las semillas del Verbo” que existen y existían en el pueblo indígena y mestizo de Guamote.

Las razones por las cuales este grupo de misioneros optó por trabajar en Guamote, señala, Padre Julio:

“Escogimos la zona de Guamote por ser el cantón más deprimido de todo el Ecuador. Cuenta con 30.000 habitantes, de los cuales sólo 2300 son blanco-mestizos que viven en el pueblo, y el resto indígena. Son agricultores, pastores, viviendo de 3000 a 3700 metros de altura. Al principio del trabajo, en más de un 75% eran analfabetos y alrededor de 60% hablaban exclusivamente el kichwa, especialmente las mujeres (...) lo descrito en Huasipungo no tiene nada de exageraciones en este mundo indígena. Los indígenas se encontraban en total sometimiento a la

voluntad de los hacendados y de los blanco-mestizos. Cuando había atropellos no tenían opción de protesta o de presentar alguna demanda ante la autoridad competente. La justicia no era para los de poncho. Se dieron casos de hacendados que, con pistola en mano, imponían su voluntad...” (Gortaire, 2001:66-67).

La constatación de esta realidad permitió que los misioneros propusieran un objetivo misionero totalmente distinto a las prácticas misioneras y pastorales vigentes hasta entonces<sup>119</sup>. Definieron la acción pastoral como “un proceso de hominización (hacer que el hombre sea más hombre), que promueve el desarrollo integral de las comunidades tanto indígenas como mestizas del cantón Guamote, mediante la actividad evangelizadora, que implica el respeto y promoción de las culturas nativas por una auténtica encarnación evangélica”.

Para hacer realidad el proceso de hominización propusieron los siguientes objetivos:

- Siendo el cantón Guamote una región intercultural (indígena- mestiza), pretendemos una sana integración mediante el respeto a la pluralidad cultural que se transforma en unidad por la Caridad de Cristo, para lo cual enfocamos la acción en forma regional e integral, procurando dar oportunidades de desarrollo a los dos grupos dentro de un plan justo e igualitario.
- Creemos que se puede llegar por un proceso socio-económico y cultural que estamos iniciando a la luz del Evangelio y la iluminación de la teología misionera de la Iglesia, expresada en los documentos del Concilio Vaticano II, Medellín, y con la experiencia del departamento de misiones del CELAM.
- Consideramos la evangelización como un proceso por la cual debemos descubrir con alegría y respeto las semillas del verbo ocultas en las tradiciones nacionales y religiosas de los pueblos (AG 11b).
- Pero este descubrimiento nos lleva a la comprensión de la acción liberadora de la Iglesia en las culturas, que es la prolongación de la encarnación de Cristo que descubre y dinamiza la historia por su espíritu, dándoles una proyección escatológica universal. Por eso creemos que nuestra acción misionera debe procurar insertarse en las comunidades de Guamote con el mismo espíritu con que Cristo se

---

<sup>119</sup> El objetivo pastoral previo al Concilio Vaticano II era la de salvar las almas por medio de la recepción de los sacramentos. En Guamote esta práctica se mantuvo hasta la década de los 70.

unió por su encarnación, a determinadas condiciones sociales y culturales de los hombres con quienes convivió (AG, 10), para descubrir en ellos la presencia oculta del Señor, cuya energía salvadora ya está haciendo de su historia una historia de salvación.

- Queremos que nuestra acción pastoral y misionera supere todo paternalismo asistencial y se convierta en una epifanía liberadora de los pueblos, mediante el descubrimiento de la presencia del Señor en la vida concreta de los pueblos y así esta presencia va tomando forma visible y se constituya en comunidad cristiana, en Iglesia visible, concreta y renovada.
- La iglesia autóctona de Guamote matizada por la riqueza pluricultural y unida por la caridad de Cristo, sería una nueva presencia en la iglesia diocesana y nacional y un aporte para la iglesia latinoamericana en la iglesia universal. El dinamismo de esta verdad ya es una esperanza que hace comprender que el Reino de Dios lo hacemos los hombres en este diario trabajo, que es amor que se hace vida, por la acción liberadora a la que nos conduce nuestra encarnación misionera.
- Entendemos nuestra “encarnación” o “inculturación” a la imagen a la de Cristo como un diálogo interpersonal, profundo que nos lleva a establecer por la amistad una relación igualitaria entre personas que, por la mutua experiencia, nos permita vivir el Evangelio por el descubrimiento de Cristo en nosotros, y así partiendo de nuestra situación presente trabajemos en la construcción del Reino que se concreta en el desarrollo integral del hombre como persona y como pueblo de Dios.
- Como misioneros situados en el tiempo y en el espacio vital del que somos parte, integrando un pueblo, una Iglesia, la de Cristo, comprendemos que nuestra postura es definitiva, pues el proceso de encarnación nos lleva a ser indios con los indios(...) Esta identificación con la comunidad de Guamote nos irá revelando su cultura y nos irá abriendo la posibilidad de ser hombres nuevos, pueblo nuevo y comunidad nueva (resurrección) de tal manera que esta encarnación no se queda en menos conceptos o palabras, sino que se concreta en la realidad objetiva de nuestras propias vidas.

Como criterios para concretar estos objetivos pastoral y misionera propusieron:

- Partir del hombre, es decir, de las comunidades mismas en su situación presente y en su cultura.
- Despojarnos de toda ideología
- Convivir con la comunidad con todas sus consecuencias, incluyendo el aprendizaje y comprensión del idioma indígena.
- Actitud permanente de revisión de la propia comunidad en autocríticas constantes.
- El análisis metodológico de las comunidades en las cuales aplicamos nuestro trabajo.
- Un trabajo pastoral que tenga un criterio regional, integral, participativo.

Para concretar estos objetivos pastorales, los misioneros<sup>120</sup> emprendieron en un primer momento, el trabajo de visitas domiciliarias. Estas visitas consistían en entrar en diálogo con la gente, sin llevar ningún esquema de preguntas. “Cuando visitábamos los hogares simplemente íbamos a conversar. Los temas del diálogo surgían espontáneamente de la misma gente, tratamos de estar muy atentos a lo que decían y observar objetivamente. Una vez por semana teníamos la reunión del Equipo pastoral para compartir lo que habíamos dialogado, así fuimos entrando poco a poco en el corazón de la gente, aprendiendo su modo de vivir, de pensar, de actuar, su cultura y sus valores” (Gortaire, 2001:67).

El contacto con las comunidades indígenas del cantón por parte del equipo pastoral se dio a través de las misiones. Previamente el deseo de visitar las comunidades era comunicado por los agentes de pastoral en la misa dominical, pero estas visitas sólo se harían con la invitación de la misma gente. Al inicio no recibieron invitación alguna, sólo a cabo de cinco meses recibieron la invitación de dos primeras comunidades que solicitaban la realización de la Misión. El ir sólo con la invitación, respondía en el fondo al deseo de que ellos sean los actores principales del proceso de evangelización y de romper con la lógica impositiva de los hacendados.

En las comunidades, los indígenas pedían que los misioneros hablaran de Dios o de los temas religiosos que fueran. Sin embargo, la decisión del equipo pastoral fue la de

---

<sup>120</sup> A este trabajo pastoral le pusieron el nombre de Acción Integral Guamote.



partir desde la misma gente. De este modo la presencia misionera permitía que las comunidades reflexionaran sobre los temas religiosos que ya sabían.

“Al llegar a la primera comunidad, nos pedían que lleváramos adelante nosotros la misión. Pero todo debía salir de ellos. Por tanto, les preguntamos qué es lo que ellos entendían por misión. Nos dijeron “la confesión, la sagrada comunión, la doctrina...” Les preguntamos ¿Qué entienden por confesión? Al principio casi no hablaban, pero poco a poco nos hicieron entender cuál era su modo de encontrarse con Dios, con el prójimo. Su pecado más grande era el no asistir a las reuniones de la comunidad. Esto nos golpeó. Fuimos poco a poco comprendiendo su modo de ser, sus ideas, sus enfoques de vida. El rogarles que nos den su pensamiento, su reflexión, nos enriqueció mucho a nosotros, y ellos cayeron en la cuenta de que no era prohibido compartir las cosas de Dios y reflexionar sobre estos temas” (Gortaire, 2001:77).

El sentirse libres para reflexionar sobre su vivencia profunda, su religiosidad les abrió inmensos horizontes, para reflexionar sobre todos los aspectos de sus vidas. La misión no era ya ocasión para analizar los temas bíblicos, doctrinarios sino que se convirtieron en un espacio de reflexión en los aspectos de la vida familiar, comunitaria, en la economía, en los problemas de la tenencia de la tierra, la salud, la educación, en los valores culturales... a la luz de la Palabra de Dios, asumían los compromisos en pos del fortalecimiento de la comunidad y empezaron a recuperar la memoria histórica en cuanto pueblo.

Uno de los temas más impactantes de la misión fue la reflexión entorno a la oración del Padre Nuestro. Las preguntas que plantearon los indígenas fueron “¿Dios es Padre? ¿Es el mismo Dios para los blancos y los indios? ¿Por qué tantas diferencias? Entonces ¿Los blancos son nuestros hermanos? Y ¿Por qué nos explotan? ¿Nosotros somos inferiores? ¿Dios ha hecho indios para que sirvamos a los blancos?”(Gortaire, 2005-03-01) Después de un largo tiempo de discernimiento llegaron a pensar que todos son hermanos, con los mismos problemas y derechos, que es injusto que los blancos exploten y para ayudarles a los patrones en su encuentro con Dios, debían no permitirles más explotación, reclamándoles las tierras que les pertenecen.

El trabajo evangelizador de la Acción Integral Guamote, después de pocos años trajo como resultado la toma de conciencia de la situación de injusticia en que vivían los indígenas. Poco a poco sintieron la necesidad de organizarse para llegar a poseer la tierra, reclamar sus derechos, de ser aceptado por los mestizos en iguales condiciones.

En 1973 con la ley de la anulación del precarismo y la segunda ley de la reforma agraria, la mayoría de las comunidades reclamaron a los hacendados que le entreguen las tierras que por generaciones habían venido trabajando. Sin embargo encontraron la negatividad de los hacendados. Ante este hecho contrataron los servicios de los abogados. Pero la gestión no les resultó porque estos recibían el dinero de los terratenientes e hicieron perder los juicios.

Cansados del engaño de los abogados, los dirigentes de las comunidades se acercaron al equipo pastoral para pedir el apoyo en la lucha por la tierra. “Ustedes nos ayudaron a abrir los ojos, pero estamos en estas circunstancias. Ayúdenos” (Gortaire, 2005-03-01). A esta petición el equipo pastoral después de una reflexión serena, optaron por brindar el apoyo.

“Reflexionamos en equipo. No podíamos si somos cristianos, decirles: “para la toma de conciencia sí les ayudamos, pero para la lucha no”. Imposible. Y, con la consulta y el apoyo de los superiores, encontramos en el primer programa de apoyo. Dos profesores de la reforma agraria de la Universidad Católica, estudiaron trece casos. Un abogado nos ayudó desde Riobamba. Y un Licenciado en leyes llegó a Guamate para ser parte del Equipo Pastoral” (Gortaire, 2005-03-01).

Con este apoyo inmediato, el Equipo Pastoral de Guamate, junto con las comunidades emprendieron el proceso largo de lucha por la tenencia de la tierra. Los riesgos de esta lucha no fueron fáciles de enfrentar. Padre Julio y los demás miembros de equipo recibieron amenazas de muerte, fueron expulsados del centro cantonal. Uno de los puntos que se destacan en este proceso de recuperación de las tierras fue el análisis serio de la problemática y la toma de decisiones por parte de las mismas comunidades.

“Ningún trámite legal se realizó sin consultar primero a ellos. Los dirigentes venían a contar que ya tenían una resolución para la compra de la tierra, las cuotas a contribuir, pero nosotros insistíamos “Seguro que conversaron entre todos. Es decisión de la comunidad”. En caso de no ser así, pedíamos a los dirigentes retornar a su comuna, poner en el centro de debate comunitario y después sí aceptábamos a colaborar con la comunidad” (Gortaire, 2005-03-01).

Con esta afirmación cabría preguntar ¿por qué es importante que la comunidad decida? La práctica política de tomar decisiones en algunos casos pertenece propiamente a los acuerdos de los dirigentes o a su vez pueden ser resoluciones asumidas bajo la intervención de un actor fuera del grupo. Durante las décadas de los sesenta y setenta, no era extraño que en las decisiones comunitarias apareciera de modo latente la intervención de los hacendados y de los blanco-mestizos que orientaban la decisión de los indígenas a favor de sus intereses. La táctica del equipo pastoral de contar con la decisión serena y profunda de la comunidad intentaba evitar esta intervención y favorecer a la comunidad a ser el protagonista principal de su lucha y la posterior reivindicación.

El apoyo del equipo pastoral de Guamote en la lucha por la tenencia de la tierra, la toma de conciencia permitió para la década de los ochenta cambios significativos de la estructura social del cantón. Poco a poco los indígenas fueron tomando conciencia de su libertad, de su responsabilidad en el desarrollo del cantón, de la importancia de la organización. La situación de completa sumisión a la voluntad de los hacendados y de los blanco-mestizos, fueron desapareciendo, dando paso a un despertar de toda la capacidad organizativa de las comunidades.

“Con la llegada de Padre Julio, su hermano Alfonso, la hermana Laura... sentimos apoyados. Sabíamos que no estábamos solos en la lucha. Por la amistad y cercanía de ellos podíamos confiar, hablar, manifestar las decisiones asumidas en la reunión. En ocasiones estábamos equivocados, pero con las preguntas que ellos planteaban, nuevamente la comunidad alcanzaba una profundización adecuada y una decisión favorable para todos. Sin la presencia de ellos quizás hubiésemos tardado muchos años más en hacer lo que hicimos. Gracias a ellos podemos decir que hemos salido adelante” (Comunero de Yacupamba, 2005-04-17).

A esto se une el cambio del sistema agrario de una estructura de hacienda poco productiva a la propiedad colectiva de la tierra en mano de los indígenas. A diferencia de la opinión general de que las tierras en manos indígenas no produce lo suficiente, en el cantón Guamote, hay estudios que demuestran lo contrario, por ejemplo en el caso de

la hacienda Pull que en el pasado tenía sembrado 100 hectáreas de papas, hoy están sembradas más de 1250 hectáreas<sup>121</sup>.

El trabajo pastoral de la Acción Integral Guamote y las misiones suscitaron la recuperación de la antigua manera de conducir políticamente a las comunidades. Se dio paso de unas decisiones y autoridades impuestas a una toma de decisión por parte de todos los miembros de cada una de las comunidades y a la designación de autoridades con la aprobación de toda la asamblea constituido por hombres, mujeres, jóvenes, hasta niños. La voz y el criterio de los ancianos tomaron importancia.

A inicios de los ochenta, los indígenas se sintieron capaces de presentar con su propio candidato a las elecciones seccionales, claro está, en estos años no tuvieron un partido político o un movimiento político que representara, no obstante los partidos de izquierda, especialmente el FADI, apoyó esta iniciativa, proponiéndole al presidente de la pastoral indígena a candidatizar a la concejalía del cantón. No lograron el triunfo esperado, pero esto constituyó en un paso significativo de lo que será en los años posteriores: “un municipio en manos indígenas”.

Anterior a estos primeros pasos de participación política nació y logró consolidarse la Organización cantonal de segundo grado: *Jatun Ayllu* (La gran familia), organización indígena de Guamote que acogió en su seno a las comunidades, asociaciones y organizaciones indígenas del cantón. Esta organización que surgió de la iniciativa de los catequistas, los cabildos llegó a constituirse en un ente fundamental de los procesos reivindicativos de los indígenas de Guamote. En efecto *Jatun Ayllu* ha sido el espacio de reflexión de los problemas políticos, económicos, sociales y religiosos. Desde esta organización los indígenas han buscado construir su propia política, economía y cultura, han tomado la decisión conjunta de orientar los planes de desarrollo. En su seno ha ido madurando la conciencia ciudadana y la participación directa en el escenario político. A diferencia de los blanco-mestizos que pueden afiliarse a cualquier partido político con tal de participar en las elecciones y ser electos para cualquier cargo de representación pública, los indígenas desde el *Jatun Ayllu* sólo pueden participar y

---

<sup>121</sup> Informe anual de INIAC 2002.

ser electos con la aprobación de su respectiva comunidad y finalmente de la organización cantonal. Esta práctica permitió que durante la década de 1990, la mayor parte de los candidatos fueran indígenas y participaran en las elecciones. El éxito electoral logrado en las urnas fue apoyado por las decisiones previamente asumidas en la asamblea.

Desde a mediados de la década de los ochenta, *Jatun Ayllu* de algún modo se ha desvinculado de la Acción Pastoral Guamote. Esto no significa una separación definitiva sino que a diferencia de la pastoral indígena que se preocupa por los servidores indígenas y la organización de la Iglesia, *Jatun Ayllu* asumió el rol de trabajar por el fortalecimiento de la organización popular y en la acción política. Si en la década de los sesenta, el equipo pastoral de Guamote desempeñaba un papel importante en la toma de conciencia de las comunidades, a partir de los ochenta, los indígenas sintieron que son capaces de trabajar y de organizarse por sí mismo. Pero el apoyo de Julio y los demás miembros del equipo pastoral continúa. En los dos levantamientos indígenas de 1990 y 1994 el centro pastoral de Guamote fue un espacio donde los indígenas asumieron el compromiso de exigir al gobierno el respeto a sus derechos. Claro está que no es Julio quien dirige la reflexión y la consecuente toma de decisiones sino los mismos indígenas.

*Jatun Ayllu* fue integrada por veinte comunidades en los primeros años de formación, con el tiempo se han integrado otras veinte. Estas comunidades son pertenecientes a la parroquia la Matriz<sup>122</sup>. De alguna manera, la ruptura de esta organización con el equipo pastoral de Guamote se debe a la diversidad de acción a desempeñar en las comunidades.

“No hemos separado definitivamente de P Julio, estamos unidos. El nos ayuda a discernir y profundizar en el trabajo a realizar. Solamente quisimos dar una orientación diferente. Antes tratábamos de todos los temas, sociales, políticas, religiosas. La reflexión pastoral orientaba más al compromiso religioso, pero vimos la necesidad de tratar lo social, político y organizativo a parte. Con esto no hemos desvalorado lo

---

<sup>122</sup> En caso de Palmira y Cebadas tienen sus propias organizaciones parroquiales de segundo grado.

religioso, antes bien desde lo religioso se ha impulsado muchas luchas” (Cocha, 2005-03-01)

Sin lugar a dudas el actual Guamote con toda su potencial organizativa debe mucho al trabajo permanente y sacrificado del Padre Julio Gortaire y sus compañeros misioneros que a lo largo de treinta y tres años han sido testigos de la transformación social y política. “El proceso de liberación va adelante, los indígenas son dueños de su presente y de su futuro, caminan y apoyan a otros sectores sociales, buscando una sociedad nueva, más digna y más justa” (Cocha, 2005-03-01).

En conclusión, sostengo que todo el trabajo pastoral de Mons. Leonidas Proaño, los distintos agentes de pastoral que han trabajado en el Cantón Colta, la labor pastoral de Acción Integral Guamote han constituido en un aporte significativo al proceso de reivindicación de las comunidades indígenas de Colta y Guamote. Si bien es cierto no se puede desconocer el apoyo de la Federación Ecuatoriana de Indios, los partidos de izquierda, particularmente de FADI. No obstante fue precisamente el compromiso pastoral de la Iglesia católica que permitió el desarrollo organizativo de los indígenas de estos dos cantones, tal como lo reconoce la población indígena, aún más allá de sí pertenece a la iglesia católica o a los nuevos movimientos religiosos, entre ellos la unión misionera evangélica<sup>123</sup>.

Con el aporte de la iglesia católica los indígenas valoraron la organización y llegaron a considerar a esta práctica organizativa como el único modo de llegar a poseer la tierra, de conquistar la libertad, de diseñar los procesos de desarrollo, de exigir los derechos, de llegar a participar en la esfera de lo político. A esto se une las reflexiones entorno a la cultura hecha por los agentes de pastoral<sup>124</sup> que a la larga favorecieron a la recuperación de la memoria histórica y a la valoración de lo indígena.

---

<sup>123</sup> Si bien es cierto la mayor parte de los indígenas evangélicos de Colta y Guamote forman parte de la unión misionera evangélica a través de la Confederación de pueblos, comunidades y iglesias evangélicas de Chimborazo, existen comunidades donde están presentes las otras denominaciones evangélicas, pentecostales, adventistas, cuadrangulares, verbo.

<sup>124</sup> En el trabajo pastoral de la iglesia católica pusieron énfasis en la valoración de la cultura indígena en cuanto que esta contenía una mirada distinta del mundo, la importancia de la vida comunitaria, el recuerdo de los antepasados, el amor a Dios y a la naturaleza.

De algún modo, se puede decir que los compromisos pastorales tanto de los agentes de pastoral como de los indígenas orientados al surgimiento y fortalecimiento de las organizaciones, de asociaciones, de la vida comunitaria y las reflexiones en temas sociales y políticos permitieron asumir a plenitud las orientaciones del Concilio Vaticano II, de la II, III y IV Conferencia del Episcopado latinoamericano de ser fermentos en la masa, la luz del mundo, de cuestionar el orden establecido, de rechazar la violencia institucionalizada, de optar por los pobres, de anunciar el Evangelio en su nuevo ardor, método y expresión. Así el Evangelio en caso de Guamote lejos de constituir en un aparato ideológico que justifica las situaciones de injusticia, de muerte se convirtió realmente en “la Buena noticia de la salvación”, mientras que en Colta disminuyó la presencia de la iglesia católica por los cambios frecuentes de los agentes de pastoral y las concepciones de acción pastoral centradas en la liberación, en la cultura y en temas netamente religiosos. En nombre de la liberación fueron anuladas ciertas fiestas religiosas, la poca valoración de la enseñanza catequética, el descuido de las comunidades. Esta situación permitió el crecimiento masivo de los nuevos movimientos religiosos a lo largo y ancho del cantón.

En todo caso la acción pastoral de la Iglesia Católica y la profundización en el Evangelio permitieron a los indígenas reclamar sus derechos a la tierra, a la organización, a la participación en el escenario político tanto a los hacendados como a los blanco-mestizos. Fortaleció la conciencia de fraternidad, de comunidad más allá de las fronteras étnicas, propuso la reconciliación y aceptación de indígenas y blanco-mestizos, despertaron la capacidad de diálogo, de análisis de la realidad y suscitaron compromisos serios en lo social, político y religioso.

## CAPITULO IV

### MOVIMIENTO UNIDAD PLURINACIONAL PACHAKUTIK - NUEVO PAIS EN COLTA Y GUAMOTE

El presente capítulo tiene por objetivo señalar la formación del Movimiento Unidad Plurinacional Pachakutik-Nuevo País en los Cantones de Colta y Guamote, y analizar en que medida las comunidades indígenas de estos dos cantones aportaron a la formación y actuación de este movimiento político. Para ello, en un primer momento se abordará sobre el movimiento unidad plurinacional Pachakutik Nuevo País; los objetivos que condujeron a su formación y sus propuestas; en un segundo momento se verá la manera como se organizó el MUPP-NP en Colta y Guamote y su desarrollo.

#### **Movimiento Unidad Plurinacional Pachakutik-Nuevo País**

El Movimiento Unidad Plurinacional Pachakutik Nuevo País, se define no propiamente como un partido político sino como movimiento político<sup>125</sup>. Entre las razones que explica esta denominación es en cuanto que sus miembros pretenden presentar una propuesta política distinta a “los partidos políticos tradicionales en su mayoría representantes de los intereses de los empresarios, de los sectores poderosos del país” (Llucó, 1996). Evidentemente, a diferencia de otros partidos políticos este Movimiento político integra a varios sectores sociales excluidos del *modus operandi* del sistema político ecuatoriano, a saber los indígenas, los sindicatos progresistas (los trabajadores públicos del sector petrolero y eléctrico), los movimientos sociales (ecologistas, mujeres, jóvenes), grupos religiosos (simpatizantes de la teología de la liberación, miembros de las comunidades eclesiales de base) grupos ideológicos e intelectuales y empresarios (Freidenberg y Alcántara, 2001:237). Incluyen dentro de su agenda política las demandas de los indígenas que nunca antes habían tenido en cuenta los demás partidos políticos tradicionales<sup>126</sup>.

---

<sup>125</sup> Aunque teniendo en cuenta que es un grupo de personas que compiten en las elecciones y hacen de sus miembros que ocupen cargos de representaciones públicas según Freidenberg se puede decir que MUPP-NP es un partido político (Freidenberg, 2003:90).

<sup>126</sup> Si bien es cierto los partidos políticos de izquierda se habían definido como representantes de los intereses del sector indígena, pero presentaban las demandas de este sector social como demandas de los pobres y de los campesinos. Pero quienes presentaban estas peticiones no fueron propiamente indígenas.



A esto hay que agregar que con el MUPP-NP, los principales actores políticos llegaron a ser los indígenas, de este modo empezó a desaparecer las mediaciones de los partidos políticos de izquierda que en sus discursos afirmaban luchar por los intereses del campesinado<sup>127</sup>, de políticos que en el pasado se presentaban de protectores de los pobres y portadores de sus intereses.

Este movimiento político nació en 1995 como un proceso de resistencia y oposición al modelo neoliberal en la lucha por conquistar una alternativa real de hacer país que proponga una nueva forma de desarrollo económico, político, social y cultural, forjado desde el pueblo, centrada en el ser y en la defensa de la vida<sup>128</sup>. Es definida por sus miembros como una organización política construida desde el “aporte de diferentes sectores sociales”, con una base ideológica y programática que tiene en cuenta la diversidad expresada en las formas de la interculturalidad, la pluriculturalidad y la plurinacionalidad.

El MUPP-NP es definido también como una organización política independiente de los partidos políticos tradicionales, que tienen en la base de su pensamiento “la valoración de la propia realidad de los pueblos, de los excluidos, los valores culturales, la aceptación de los otros”, elementos que constituirían en un movimiento político plurinacional y democrático, con autonomía organizativa en relación con las nacionalidades indígenas, pueblos y movimientos sociales que participan en la transformación liberadora<sup>129</sup>.

Las vertientes ideológicas y políticas de las que se nutriría este movimiento serían: a) la vertiente étnico cultural, basada en la cosmovisión, cultura y luchas de los pueblos y nacionalidades indígenas (...) En oposición al Estado uninacional y a la explotación económica y social existentes en el Ecuador; b) la vertiente inspirado en el marxismo, la nueva izquierda corrientes de la modernidad libertaria o crítica en énfasis en la dimensión clasista, pero críticos a la vieja izquierda, abiertos a un sustrato nacional,

---

<sup>127</sup> Hasta la década de 1980 en el discurso y los análisis sociales no se habla de indígena sino de los campesinos. Este mismo discurso era utilizado por el Partido Comunista Ecuatoriano, FADI.

<sup>128</sup> [www.llacta.org/organiz/pachakutik/](http://www.llacta.org/organiz/pachakutik/)

<sup>129</sup> [wwwllacta.org/organiz/pachakutik/2](http://wwwllacta.org/organiz/pachakutik/2)

popular latinoamericano a la libertad y a las prácticas democráticas; c) la vertiente de los movimientos sociales en contra de las diversas formas de opresión, más allá de las diferencias por la integridad, el reconocimiento y el respeto de todos los sectores sociales. La función de estas tres vertientes haría de MUPP-NP, en palabras de Inca, “una organización política, nacional pluralista y democrática que reconoce y respeta la diversidad, fomenta la interculturalidad en la participación” (Inca, 2002:8).

Entre los principales objetivos que persigue esta agrupación política serían los siguientes: la lucha por la supresión de toda forma de explotación, la opresión y la injusticia, realidades de las cuales ha estado (Inca, 2002:8) marcada la historia del Ecuador, siendo las principales víctimas los indígenas y los sectores menos aventajados de la sociedad<sup>130</sup>; la lucha por la soberanía y la autodeterminación de los pueblos, en cuanto que el Estado ecuatoriano ha sido diseñado sobre la base cultural blanco-mestizo, ignorando la diversidad cultural y multiétnica; consideran que uno de los grandes males que no han permitido la integración del país y la exclusión de los indígenas, de los pobres del país de la estructura social y política ha sido el regionalismo, de allí que otra de las metas de MUPP-NP, sería “eliminar el regionalismo”<sup>131</sup> y toda forma de discriminación: económica, religiosa y social; frente al “viejo país” caracterizado por la exclusión, en manos de la oligarquía, un Estado unitario, MUPP-NP<sup>132</sup> trabajaría por la construcción de un nuevo país basado en los valores de la solidaridad, la equidad, la justicia, el respeto por la vida (Barrera 1998).

En el ejercicio del poder proponen “asumir la ética de responsabilidad social como un eje fundamental de la acción política” a partir de la rendición de cuentas a las bases sobre la gestión política realizada por parte de las autoridades; la sujeción de estos a los criterios del control político de las bases, de las organizaciones; la fiscalización permanente, la aplicación de la revocatoria del mandato en caso de no cumplir con las

---

<sup>130</sup> Entre las víctimas de la explotación de opresión estarían: los campesinos, los trabajadores informales del sector urbano.

<sup>131</sup> Dentro de los sistemas de partidos políticos ecuatorianos, hay partidos que representan el *cleavage* regional como es el caso de PSC en la costa (Freidenberg, 2001).

<sup>132</sup> Es interesante ver que ya en los análisis de la política ecuatoriana, en la elaboración discursiva de MUPP-NP no aparecen términos referentes a la oligarquía, hablan de los ricos y de los viejos partidos políticos.

demandas de los electores; la honestidad y la transparencia; la lucha contra la corrupción, iluminados por los principios: *Ama shua, Ama llulla, Ama killa*.

Además de estos objetivos, entre los principios orientadores de la gestión política de este movimiento estaría la búsqueda de la unidad de todos los ecuatorianos: “No queremos solucionar únicamente nuestros problemas, luchamos por todos los ecuatorianos. Nada solo para los indios, sino para todos los ecuatorianos, sólo así se podría “construir el país del arco iris”; oponerse al modelo neoliberal y a las instituciones que sostienen los postulados de este sistema: congreso, ejecutivo, partidos políticos, sectores privados, organismos internacionales” (Llucó, 1996); proponen reconstruir la soberanía del Estado e instaurar una democracia participativa donde todos miembros de la sociedad se sientan involucrados en la tarea de hacer país.

En el ámbito electoral pretenden evitar el triunfo de las fuerzas neoliberales, representados por los partidos políticos tradicionales, proponen ser una fuerza alternativa de gobierno desde los poderes locales, la participación de las nacionalidades indígenas y otros sectores populares.

En materia económica, proponen “impulsar la economía solidaria, al servicio del ser humano” para lo cual sugieren que es menester la integración de los diferentes sectores de la economía pública comunitaria, autogestionaria y privada”, rompiendo con la dependencia, deteniendo las privatizaciones, creando las alternativas económicas reales y viables. En los aspectos de la política fiscal, proponen la necesidad de una ética tributaria, la equidad (quien tiene más paga más impuestos), la recaudación eficaz de los impuestos; castigo a la evasión e irresponsabilidad en la recaudación. Dentro de la deuda pública (externa e interna) proponen el no pago de la deuda y la inversión de estos recursos en el área social (Freidenberg, 2001:246).

En cuanto a lo social sostienen trabajar por la elaboración de políticas de Estado que fortalezcan el empleo, la educación, la salud, la vivienda y la seguridad social, la redistribución de la riqueza y del poder en el ámbito social y territorial. En síntesis el MUPP-NP se presenta como un movimiento político que promueve la lucha contra la

corrupción, que defiende el medio ambiente, promueve la educación bilingüe, plantea la plurinacionalidad y la interculturalidad.

En efecto, con todas estas propuestas, sus miembros elaboraron un discurso totalmente distinto a la de los partidos políticos tradicionales<sup>133</sup>, cuestionaron las prácticas clientelares y propusieron una “nueva forma de hacer política” desde la participación, el diálogo, el respeto a la diferencia, incluyendo a todos los sectores de la sociedad en “la minga por construir un nuevo Ecuador”(Llucó, 1996). Estas propuestas en términos de Bustamante hizo que Pachakutik y el movimiento indígena ecuatoriano llegaran a dar esperanza al Ecuador en cuanto integraban a actores históricamente excluidos del sistema político (Bustamante, 2005), dando paso a “un profundo impacto democratizador e innovador” de la acción política en la medida que los indígenas han incorporado demandas generales que trascienden sus intereses corporativos étnicos, como el caso de planteamientos que cuestionan las políticas de ajuste estructural, de eliminación de subsidios a la luz eléctrica o del gas de uso doméstico (De la Torre 2003), De alguna manera este discurso atrajo a muchos simpatizantes a aceptar a MUPP-NP como una opción política viable.

Como resultados, desde los primeros años de su emergencia en el sistema de partidos políticos ecuatorianos, el MUPP-NP ha tenido el apoyo significativo del electorado, no sólo en los contextos indígenas sino también en amplios sectores de la sociedad ecuatoriana. Prueba de ello es la participación en las tres elecciones presidenciales en alianza con otros movimientos y partidos (1996, 1998, 2002), el número de 8 diputados que alcanzaron a ocupar los curules del congreso nacional en las elecciones de 1996, y posteriormente en 1998 llegaron a tener 7 diputados, participaron activamente alrededor de 10 representantes del movimiento en la Asamblea Constituyente de 1997. A nivel de gobiernos locales ha logrado colocar a sus militantes en las prefecturas, en las alcaldías y concejalías. En los comicios de 1996 el movimiento obtuvo más de setenta cargos.

---

<sup>133</sup> En el discurso político de los partidos políticos tradicionales aparecen las propuestas en el orden político, social, pero no incorporan el tema de lo étnico, la participación política de las bases. Normalmente en las propuestas de campaña a través de los medios de comunicación expresan la oposición al gobierno de turno, construyen la retórica difamatoria en contra de otros partidos, atribuyen a la oligarquía de ser los causantes de todos los males que padece el país.

En porcentajes podemos ver que en las tres elecciones presidenciales logró los siguientes resultados: En 1996 obtuvo el tercer lugar con el 20,60 por ciento de los sufragios (785.124 votos), en 1998 bajó al cuarto lugar con el 14,74 por ciento (566.917 votos) y en el 2002 alcanzó el primer lugar con el 20,64 de los sufragios (943.23 votos) en la primera vuelta y el 54,79 por ciento de los sufragios (2.803.243 votos) en la segunda vuelta (García, 2005:5)

En las elecciones para la asamblea constituyente de 1997 fueron nominados 10 asambleístas de un total de 70 (el 14,28 por ciento). En las elecciones legislativas de 1996 Pachakutik nominó a 8 diputados (un nacional y 7 provinciales) de un total de 82 (9,77 por ciento), en las elecciones de 1998 bajo su participación al obtener 6 diputados (2 nacionales y 4 provinciales) de un total de 121 diputados y en las del 2002 aumentó a 11 diputados provinciales de un total de 100 (11 por ciento) (García, 2005: 6)

Los resultados en cuanto a los gobiernos locales en los comicios de 1996 fueron elegidos alrededor de 50 funcionarios públicos en las diversas nominaciones. En el año 2000 obtuvieron 5 de las 22 prefecturas provinciales, equivalente a 22,72 por ciento del total, 31 de las 215 alcaldías equivalentes al 14,4 por ciento del total, 11 de los 89 consejeros elegidos, equivalentes al 12 por ciento del total, 84 de los 880 concejales elegidos equivalentes al 9,5 por ciento del total. El movimiento Pachakutik logró alrededor del 5,1 por ciento de la votación nacional, constituyéndose en la quinta fuerza electoral del país a esa fecha (García, 2005:6).

Pese al desgaste político en las elecciones de 2004, Pachakutik obtuvo los siguientes resultados: ganaron 4 de las 22 prefecturas provinciales, equivalente al 18,18 por ciento del total; 27 de las 219 alcaldías equivalente al 12,32 por ciento del total, 14 de los 91 consejeros elegidos, equivalentes al 13,2 por ciento del total, y a nivel nacional logró alrededor del 7,7 por ciento, manteniéndose como la quinta fuerza electoral del país (García, 2005:6).

Entre los resultados de la gestión política de Pachakutik, según Lluco (2005-05-26) se encuentran en la auto depuración del congreso, con la descalificación de 17 diputados

por actos de corrupción; la denuncia del manejo de los gastos reservados de César Verduga, y el uso de las partidas extrapresupuestarias por parte de Fabián Alarcón; y el reconocimiento del Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo sobre los pueblos indios<sup>134</sup>. Sin embargo no todos sus miembros comparten la misma visión de los resultados de gestión, en esta perspectiva sostiene Barrera que han actuado más como conciencia crítica, pero no como una opción real de gestión<sup>135</sup>.

En cuanto a la estructura formal de este movimiento se puede distinguir dos fases organizativas: en la primera fase (los años en que fue creado) asumió el modelo organizativo de la CONAIE que tiene en consideración a la comunidad, la unión de comunidades, la federación provincial y finalmente la CONAIE y ECUARUNARI (Freidenberg y Alcántara 2001:254); en la segunda fase, a partir del primer Congreso realizado en agosto de 1999, cuatro años después de su creación los miembros del MUPP-NP vieron la necesidad de conformar la estructura orgánica a escala nacional. La Asamblea de ese año decidió estructurar internamente al movimiento en el ámbito local, constituido por un consejo cantonal, a escala provincial los consejos provinciales y en última instancia un consejo nacional.

Estos órganos a su vez asumen las decisiones tomadas por el Congreso o la Asamblea Nacional, integrada por delegados de todas las organizaciones sociales (unos 90 a 100) 30 por las provincias, 50 en función del porcentaje de votación del movimiento en cada provincia promediado por la votación que cada una aporta el total nacional, tres por cada organización política, uno por cada diputado, los miembros del Comité Ejecutivo Nacional, los militantes que representan al movimiento en ámbitos institucionales y cinco por cada organización social. Este órgano se reúne cada dos años y sus miembros son elegidos por sufragio universal y bajo principio de representación mayoritario (Freidenberg y Alcántara 2001:257).

---

<sup>134</sup> Los resultados de la gestión política de Pachakutik en Colta y Guamote se explicará más adelante.

<sup>135</sup> Corresponde a la cita utilizada del diálogo con Augusto Barrera por Freidenberg y Alcántara, 2001:253.

Después de la asamblea nacional está el comité político, integrada por un delegado por cada provincia, uno por cada organización social, los diputados y 25 miembros electos directamente por la asamblea. Las funciones de este órgano es la de fiscalización y control de las actividades del movimiento; evaluar, fiscalizar la acción política, definir la línea de la acción legislativa, aprobar el presupuesto nacional y las candidaturas a cargos de representación popular, se reúne cada 6 meses.

A este comité se une el comité ejecutivo nacional de carácter permanente integrado por el presidente del movimiento, siete representantes militantes elegidos directamente por la asamblea nacional, tres pertenecientes a organizaciones sociales, un delegado por las organizaciones políticas nacionales (ECUARUNARI, CONAIE, CONFENAIE, y un delegado por bloque parlamentario). Tanto el comité político nacional como el comité ejecutivo nacional asumen las responsabilidades, las decisiones enmarcadas por el congreso o de la asamblea nacional, máximo organismo decisivo del movimiento o en términos de Freidenberg y Alcántara “este es el organismo que manda a Pachakutik” (Freidenberg y Alcántara, 2001).

### **Formación y organización del Movimiento unidad plurinacional Pachakutik-Nuevo País en Colta y Guamote**

Teniendo en cuenta que el movimiento unidad plurinacional Pachakutik-Nuevo País no es un movimiento político propiamente propuesto por las comunidades indígenas de Colta y Guamote, sino de los diversos movimientos sociales, la pregunta que se debe responder es ¿Cómo este movimiento político se formó y se consolidó en los cantones analizados en el presente estudio? En la literatura politológica existen varias teorías que explican sobre el origen de los partidos políticos entre ellos Duverger(1951) señaló como fuentes principales de la creación de los partidos, la vía institucional-parlamentaria y la extraparlamentaria, en este caso desde una organización de la sociedad civil. Por su parte Junda (1961) sostiene que la creación de los partidos políticos se origina desde la fusión o a su vez desde la escisión de otros partidos políticos preexistentes. Dentro de estos partidos estarían aquellos que han sido fundados por un líder carismático, de algún modo en desacuerdo con el partido anterior. La Palombara y Weiner (1966) señalaron tres grupos de teorías para explicar el origen

de los partidos políticos, a saber: las institucionales, las de las crisis históricas, basadas en la crisis de legitimidad y de participación, y las desarrollistas, que fundamentan el origen de los partidos en los procesos más globales de modernización social. A esta teoría agrega Kitschelt (1989) la necesidad de entender el origen de los partidos políticos a partir del enfoque cultural y sociológico. Stefano Bartolini(1986) a su vez propone entender el origen de los partidos en un enfoque histórico-conflictivo, asociado también al enfoque sociológico. A partir de este enfoque se explicarían como las divisiones socio-estructurales relacionadas con los procesos de formación del Estado y de desarrollo industrial, que constituye la base de las identidades colectivas y de grupos y movimientos en conflicto serían las realidades que orienten a la formación de los partidos políticos. En esta misma perspectiva Lipset y Rokkan (1990) analizan el origen del sistema de partidos a partir de los contrastes y divisiones que se dan en una comunidad nacional en los primeros momentos del sufragio y formación del Estado-Nación, que luego quedan congelados, estructurando de esa manera la competencia intrapartidista. Una vez que emergen los partidos actúan como alianzas en conflicto sobre políticas y fidelidades a valores dentro de un cuerpo político más amplio, que intentando superar esos conflictos buscan que los ciudadanos se alíen entre ellos por encima de los enfrentamientos que generan esas líneas de tensión. A este fenómeno los autores le conocen con el nombre de *cleavages*<sup>136</sup>. Los partidos políticos una vez que emergen constituyen los actores o agentes sociales encargados de evitar los enfrentamientos violentos que derivan en forma casi natural de los conflictos las fracturas históricas o *cleavages*. Tomando en consideración esta teoría Seiler sostiene que el fenómeno partidista puede ser explicado en su génesis a partir del conjunto de contradicciones – conflictos – *cleavages*, típicos de cada sociedad concreta (Seiler, 1980:110).

Desde el contexto latinoamericano Alfredo Ramón Jiménez, sostiene que en el origen de los partidos políticos latinoamericanos están las revoluciones: oligárquica, nacional-popular y democrática. Dentro de la revolución oligárquica estarían como actores los grandes propietarios que generarían el *cleavage* burguesía, Iglesia, Estado que a su vez permiten la emergencia de los partidos conservadores y liberales (Ramón, 2001:88-89).

---

<sup>136</sup> Los cleavages no sería otra cosa que la presentación de los diversos que comprende contradicciones y antagonismos de los grupos sociales rivales.



Por otro lado, está la revolución nacional-popular provocado por el choque entre la burguesía y la clase obrera, la oligarquía y la masa popular, finalmente el imperialismo y la nación. De esta revolución saldrían las familias políticas: socialista y popular, creando los partidos socialistas, revolucionarios, comunistas y de la tendencia popular los partidos nacionalistas y populistas (Ramón, 2001:90-91). Por último está la revolución democrática donde aparecen como actores principales el Estado y el mercado dando el *cleavage* autoritarismo-democracia generando el surgimiento de la familia política democrática de la cual se originan los partidos demócratas del Estado: social demócratas y democristianos, los partidos demócratas del mercado: neoliberales y neoconservadores(Ramón, 2001:96-100).

Dentro de los estudios de los partidos políticos ecuatorianos, Freidenberg sostiene que en Ecuador, el MUPP-NP surgió a escala nacional como una cuña que cruza el espacio de izquierda y centro izquierda, para representar los valores y los intereses étnicos y para contener a un sector de la sociedad desilusionado con la gestión de la política tradicional, con un discurso ético, alejado del Estado y contestatario con las reformas neoliberales implementadas fundamentalmente desde el gobierno de Sixto Duran Ballén (Freidenberg, 2001:238-239). Además señala como otra de las causas que permitirían la emergencia de MUPP-NP a la crisis de representación política que históricamente ha sido una de las reclamaciones más fuertes de los movimientos que han originado los nuevos partidos políticos. Se une a la crisis de representación la ausencia de la sensibilidad de algunos sectores políticos hacia las nuevas demandas; la incapacidad para articularlas en los partidos tradicionales y la histórica tradición de esos partidos por cooptar a los líderes indígenas como una manera de monopolizar su representación ante el electorado y de esa manera ganar la votación, sin luego traducir en políticas efectivas sus demandas, que terminan creando incentivos para el surgimiento de nuevas organizaciones políticas. A estos elementos se une la pérdida cada vez más acelerada de los valores éticos y morales, los escandalos de corrupción(Garcia, 2005:3) de parte de quienes representan.

Dada la situación de fragmentación y exclusión social que han atravesado las comunidades indígenas de Colta y Guamote con respecto de la sociedad blanco-mestizo

y los partidos políticos tradicionales, de algún modo se han superado los conflictos étnicos dando paso a una visión política más allá de la frontera étnica, la teoría que se utilizará para la explicación de la formación del MUPP-NP en Colta y Guamote será el enfoque histórico-conflictual de Lipset y Rokkan(1990) , autores que sostienen la emergencia de los partidos políticos a partir de los *cleavages* socio-culturales y políticos al interior de una sociedad y consideran que los partidos políticos son alianzas en conflicto sobre política y fidelidad a los valores que empiezan a aliarse por encima de los conflictos. Estos partidos en un primer momento surgen como movimientos sociales con sus demandas específicas para posteriormente constituirse en partidos.

El MUPP-NP llegó a Colta y Guamote a través de las organizaciones de segundo grado, principalmente la Unión de cabildos de Columbe, AOCACH<sup>137</sup>, COCIHC<sup>138</sup>, Jatun Ayllu de Guamote. A su vez estas organizaciones, asumieron las propuestas de formar parte de este naciente movimiento político desde las organizaciones nacionales: ECUARUNARI y la CONAIE.

Inmediatamente a la constitución del MUPP-NP, estas organizaciones de segundo grado tanto de Colta y Guamote, divulgaron la propuesta de participar en las elecciones seccionales con los candidatos propios y con ello la posibilidad de procesar directamente las demandas de las comunidades indígenas en el escenario de lo político. Esto suscitó la simpatía en la mayoría de las comunidades, organizaciones y asociaciones. La emergencia de este movimiento fue considerada como uno de los logros significativos en el proceso de reivindicación de las comunidades indígenas.

“Claro está que Pachakutik se formó en los años 95 y 96. Pero las inquietudes por participar en la política se vinieron desde mucho tiempo atrás. La luchas por la tierra, el trabajo por la organización, los diversos cursos, talleres sobre la situación social y política motivaron a buscar la participación en la política. Antes de la formación de Pachakutik, se han vivido procesos largos de lucha, de sufrimiento, no nació de noche a la mañana” (Atupaña, 2005-02-27).

---

<sup>137</sup> Asociación de organizaciones campesinas de Chimborazo. Organización que agrupa a algunas comunidades, organizaciones, asociaciones indígenas de Cajabamba y Columbe.

<sup>138</sup> Corporación de las comunidades indígenas de Hauconas y Colluctus.

En el pasado la acción política en Colta y Guamote había sido considerada un derecho exclusivo de los blanco-mestizos. La lucha por la tenencia de la tierra, el trabajo organizativo y la toma de conciencia en el derecho a la participación política permitieron que los indígenas fueran asumiendo con firmeza la inserción en el ámbito de lo político<sup>139</sup>. A estos factores se incorporó la apertura institucional del régimen político en el Ecuador. Con el retorno a la democracia y la previa elaboración de la nueva constitución en 1978 los analfabetos pudieron votar. En caso de Colta y Guamote la reforma constitucional permitió la incorporación de la mayoría de la población indígena imposibilitados de elegir a sus representantes.

Dada esta imposibilidad en el pasado, ninguno de los indígenas o los sectores populares<sup>140</sup> de Colta y Guamote podían tener la aspiración de participar como candidatos en las elecciones y peor llegar a ocupar los cargos de representación pública como alcaldes, concejales, tenientes políticos. Con Pachakutik los espacios de acción política anteriormente reservados sólo para los blanco-mestizos de los pueblos, ahora podían ser ocupados por nuevos actores históricamente excluidos de la participación política. Pero la decisión de incorporarse a la dinámica del juego político, provocó el temor en algunos dirigentes en cuanto que en el ejercicio del poder de pronto resultaría difícil de responder a las expectativas de los electores.

“En las organizaciones se hablaban de que había llegado la hora de la participación política de los indios, que no se podía seguir arreglando los problemas de los indígenas ante el Estado sólo por la vía organizativa sino a través de un movimiento político que represente los intereses de los indios, de los pobres, que los indígenas también podíamos ser candidatos, llegar a ganar las elecciones, ocupar los espacios de representación pública. Esto suscito el coraje de formar rápido el movimiento, llegar a presentar candidaturas, pero al mismo tiempo aparecieron miedos, dudas. Daba cierta inseguridad.

---

<sup>139</sup> Claro está que las demandas indígenas del derecho a la tierra, el respeto de su dignidad... fueron procesadas en el ámbito de lo político. Sin embargo, no eran resueltos por autoridades indígenas y de acuerdo a los verdaderos intereses del sector sino en su mayoría constituían resoluciones tomadas desde afuera.

<sup>140</sup> Con esto me refiero a la participación de artesanos, transportistas, estudiantes, grupos juveniles, la federación de los barrios.

Incluso la misma gente decían, si son como nosotros mismos que van a poder llegar a ser autoridades” (Cuvi, 2005-05-17).

Pero poco a poco estas incertidumbres fueron reemplazadas por las seguridades, principalmente de saber que contaban con el apoyo de las comunidades y organizaciones. La propuesta de formar y de organizar el movimiento político, en este caso el Pachakutik no fue una tarea sólo de una élite indígena. En las raíces de este movimiento al menos en Colta y Guamote fue una apropiación de las comunidades y de las organizaciones. “Todos se sintieron Pachakutik”, sostienen los miembros. Pasaron varios meses hasta la formación de MUPP-NP en estos dos cantones.

MUPP-NP, lejos de presentarse como un movimiento político de corte étnico, en representación de los indígenas, apareció como un movimiento abierto a todos los estratos sociales y étnicos. Su propuesta no fue solo impactante en los indígenas sino en los grupos juveniles, la federación barrios del centro cantonal en caso de Colta, los artesanos, los transportistas en Guamote.

“Cuando llegó Pachakutik, no sólo los compañeros indígenas se sintieron con ganas de luchar, de participar. Los Jóvenes del cantón, la federación de los barrios, se sintieron implicadas en la participación política, en el trabajo por crear una nueva manera de hacer política. Por fin vimos en Pachakutik el organismo que representaría a la gente nueva, proyectos nuevos, ideas nuevas.”  
(Inca, 2005-05-18)

En la base de la incorporación de nuevos actores indígenas, jóvenes, federación de barrios, los artesanos, los transportistas, algunos movimientos evangélicos en el MUPP-NP, fue preparada sin lugar a dudas por el levantamiento indígena de junio de 1990 y por la movilización por la vida de 1994. Estos dos acontecimientos permitieron la unidad de todos los sectores sociales tanto en Colta y Guamote. De algún modo se habían roto las fronteras étnicas del pasado para dar paso a la aceptación tanto de lo indígenas como de los mestizos. Con Pachakutik se fortalecieron los espacios de diálogo, de respeto, de aceptación mutua, se desataron los lazos de unidad y de solidaridad.

“Pachakutik hizo posible la gran minga por la vida, la participación política. Antes sólo estaban los ricos, las familias consideradas de prestigio. Solo podían ser autoridades el que tiene un buen apellido, el dinero, los compadres. Con Pachakutik, todos estábamos involucrados, hablamos el mismo lenguaje el de la lucha por la vida, la dignidad, el cambio, el respeto a los derechos humanos” (Yautibug, 2005-07-31).

En estos primeros años de la constitución del movimiento, las comunidades y los dirigentes llegaron a convencerse que sólo con la participación política, a través de un movimiento político podría procesar sus demandas ante el Estado ecuatoriano. Si bien es cierto, los dos levantamientos habían permitido resolver algunos conflictos, sin embargo, sólo la participación política podría garantizar el éxito de la solución de sus problemas por la vía del juego democrático<sup>141</sup>.

Pachakutik apareció como una alternativa para los indígenas de Colta y Guamote en cuanto permitía acceder a los indígenas, a los sectores populares del área urbana a los cargos de representación pública. Pero más allá del interés por llegar al poder en caso de Colta y Guamote fue asumido como una escuela de formación política. Al respecto Miranda sostiene “no nos interesaba llegar a ganar las elecciones y ocupar cargos, lo que queríamos medir fue nuestra capacidad de lograr consensos en las comunidades, de construir poderes locales y alternativos, de perfeccionar la democracia a través de una real participación de las bases” (Miranda, 2005-07-31). Pero ¿cuáles son las razones por las que Pachakutik valora a las bases? Teóricamente el poder reside en la ciudadanía, aunque en el *modus operandi* de la política ecuatoriana es lo contrario, por ende resultó importante para este movimiento político devolver la capacidad de decisión al principal actor, la ciudadanía en su conjunto.

“Hubiese sido fácil presentar una propuesta ideológica de la política, designar la nómina de los candidatos, ofrecer propuestas de desarrollo, de gestión, pero sin recoger las aspiraciones de las bases, sus necesidades e inquietudes, resultaba imposible contar con el apoyo de las bases. Además queríamos que Pachakutik recoja en su proyecto político la propuesta global de todos y todas” (Guanolema, 2005-07-31).

---

<sup>141</sup> Claro esta la idea de una democracia minimalista en términos de Sartori.

De este modo para Pachakutik de los cantones Colta y Guamote resulta fundamental las decisiones que asumidas por las comunidades y sus organizaciones, a las que las personas electas los respectivos cargos públicos representarán a la hora de ganar las elecciones y acceder al poder.

### **La organización de MUPP-NP en Colta y Guamote**

La organización de este movimiento político en los cantones de Colta y Guamote se estructuró primero desde las bases que en este caso serían las diversas comunidades indígenas, organizaciones y asociaciones tanto indígenas como blanco-mestizos. A esto se agrega las organizaciones de segundo grado que representan a estas comunidades, organizaciones<sup>142</sup> y asociaciones. Al poder de decisión de las OSG se une las responsabilidades del Comité Coordinador de Pachakutik a nivel Cantonal que ejecuta las decisiones asumidas en los congresos cantonales<sup>143</sup>.

A la hora de tomar las decisiones pretenden lograr la participación de todos los asistentes a fin de que el acuerdo sea fruto de un consenso mayoritario. Entre los reglamentos que poseen en caso de Colta es que cada participante puede “intervenir por dos ocasiones en el mismo tema, por un tiempo de dos minutos”<sup>144</sup>. El objetivo de esta práctica es favorecer la intervención de todos los participantes y con ello el ejercicio de sus derechos de participación y decisión política. Al ser el congreso cantonal, el organismo máximo de decisión política, el número de participantes es determinado de acuerdo al porcentaje de votos que el movimiento haya logrado en cada jurisdicción parroquial. Las parroquias que más votación tengan en las últimas elecciones delegan a 25 personas entre representantes de las diversas organizaciones de segundo grado, las organizaciones y las asociaciones. A su vez las parroquias que tengan un porcentaje medio de votación tienen el derecho de enviar 20 delegados. Las parroquias que tienen un porcentaje mínimo pueden delegar entre 10 a 15 representantes. A esto se une los delegados fraternos que representan a las ONGs, la Iglesia Católica, la Dirección de

---

<sup>142</sup> El término de organizaciones no hace referencia a las OSG sino a las organizaciones de mujeres, de jóvenes existentes en los dos cantones.

<sup>143</sup> Los congresos cantonales de Pachakutik se realizan dos veces al año, o pueden ser convocados de acuerdo a la coyuntura política que se presente.

<sup>144</sup> Reglamentos para el congreso cantonal del Movimiento Unidad Plurinacional Pachakutik-Nuevo país. Capítulo VII sobre las intervenciones, Pág. 3, 2005.

Educación Intercultural Bilingüe, entre otros, que asisten en calidad de invitados. Estos delegados fraternos tienen voz, pero no voto<sup>145</sup>.

### **Los objetivos del MUPP-NP en Colta y Guamote**

Entre los objetivos fundamentales que busca el MUPP-NP en los cantones de Colta y Guamote estaría el alcanzar una democracia participativa fundamentada en la organización indígena y popular, respetando y valorando las diferencias culturales y religiosas y garantizando la igualdad entre hombres, mujeres, niños, jóvenes y ancianos (PPDCG, 1999.41). Buscan también proponer alternativas de cambio social, ejercer la acción política a partir de una ética de responsabilidad social, la rendición de cuentas, la sujeción a los criterios de control política de las bases, la fiscalización permanente, la aplicación de la revocatoria del mandato, la honestidad, la transparencia en la administración, la lucha contra la corrupción. A más de estos objetivos pretenden construir el “gran país del arco iris” (Llucu, 1996), es decir un Estado pluricultural que respeta la diversidad y a partir de ella suscita la unidad. Proponen el rechazo del modelo económico neoliberal, la dependencia del Estado, por lo cual sostiene que es urgente reconstruir la soberanía del Estado.

“Por muchos años los indígenas, los ecuatorianos venimos dependiendo de otros países, especialmente los Estados Unidos de Norteamérica. Las propuestas de desarrollo no son nuestras, el modelo educativo es impuesto desde fuera. La experiencia de fe proviene de España, la manera de hacer política se ha asumido de los ricos. Pero es la hora de romper con estas dependencias y empezara pensar, trabajar, organizar por nuestra propia cuenta, claro está también con el aporte de los otros” (Vimos, 2005-05-18).

En lo electoral el MUPP-NP en Colta y Guamote busca impedir el triunfo electoral de las fuerzas neoliberales, construir y consolidar los poderes locales y desarrollar espacios de democracia comunitaria y popular, apoyados en los parlamentos locales.

“Toda la vida hemos vivido bajo el dominio de los políticos de siempre, los partidos políticos de siempre (ID, FADI, PSC, PRE), que sólo se han acercado a los pobres, a las comunidades en tiempos de elecciones. Estos partidos no representan a los pobres e indígenas sino sólo a los ricos. La prueba de ello es que en nuestro cantón quienes se han lanzado de candidatos son ricos

---

<sup>145</sup> Idem pág. 1.

y comerciantes, que hasta ganar las elecciones ofrecen obras, pero en el poder explotan (Comunero de Cebollar Alto, 2005-05-27).

En efecto, anterior a la década de los 90 ni en el cantón Colta<sup>146</sup> ni en Guamote los indígenas habían tenido la oportunidad de participar directamente en el escenario político. Los pocos dirigentes que habían llegado a candidatizar a concejales alternos hicieron a través de FADI o de la ID. Pero la aceptación de candidatos indígenas a cargos inferiores de representación política obedecía únicamente al propósito de sumar el mayor porcentaje de votos entre los indígenas conducidos por estos dirigentes.

“En el año 1984, los del FADI vinieron a la reunión pastoral, a pedir que diéramos nuestro apoyo para el triunfo electoral de su candidato y ofrecieron que el Presidente de la Pastoral Indígena se candidatizara por primera vez a concejal de cantón Guamote. La idea pareció interesante, pero en realidad a ellos no le importaba que gane nuestro candidato sino acumular los votos para el candidato a la presidencia del consejo cantonal que era del pueblo” (Zuñá, 2005-05-03).

Evidentemente con la emergencia de MUPP-NP, los indígenas de Colta y Guamote empezaron tomar la decisión de la participación política, la denominación de los candidatos por su propia cuenta. Las personas que anteriormente se habían autoproclamado candidatos para cualquier espacio de representación pública fueron rechazadas, dando paso a una selección de candidatos previa consulta a las bases, es decir, a cada una de las comunidades, organizaciones y asociaciones.

“Queríamos ser distintos en nuestra manera de hacer política. No queríamos tomar las mismas prácticas de los gamonales del pueblo. Los candidatos mestizos son designados al azar sea porque tienen plata, influencia, buen apellido. Las decisiones a veces se toman en una cantina... queríamos que la decisión de participación política fuera el resultado de una reunión, de un acuerdo conjunto. En esto Pachakutik nos ayudó. Con este Movimiento teníamos nuestra propia herramienta, ya no era necesario tomar herramientas prestadas” (Morocho, 2005-07-31).

En lo económico, el MUPP-NP en Colta y Guamote pretende impulsar la economía solidaria, al servicio del ser humano, la integración de los sectores de la economía

---

<sup>146</sup> Claro está que en caso de Colta a mediados de la década de los 80 Tomás Gómez indígena del cantón llegó a ocupar el cargo de Presidente del Consejo Cantonal, pero hizo de manera transitoria y por tres meses, mientras elegían por votación popular al nuevo Presidente.



pública, comunitaria, autogestionaria y privada, el detener las privatizaciones de las áreas estratégicas, el no pago de la deuda externa.

“El sistema neoliberal no ofrece alternativas de vida para los pobres, los campesinos, los indígenas. La ausencia de oportunidades de trabajo, la carestía de la vida no permite las óptimas condiciones de vida. Pero los indígenas tenemos nuestra propia manera de asumir la crisis. Podemos sobrevivir por medio de las prácticas de una economía solidaria, dando prioridad de apoyo a los que menos tienen, creando empresas comunitarias de autogestión. Además a través del ejercicio político se puede exigir a las autoridades la justa distribución de los bienes del Estado, dejando de lado la priorización del pago de la deuda externa, la privatización de las empresas públicas” (Chucho, 2005-07-31).

En lo político, el MUPP-NP en Colta y Guamote, lejos de una comprensión de la acción política como la tarea orientada a dotar de obras de infraestructura, “la entrega de recursos económicos para la ejecución de un programa”, sus miembros sostienen que buscan “ejercer la acción política como un acto de servicio altruístico en favor del pueblo”. En este sentido uno de los militantes de este movimiento político señala: “las autoridades electas por otros partidos, casi siempre trabajan a cambio del dinero, pero en nuestro caso buscamos como sea servir a nuestro pueblo, así el interés por el dinero pasa a un segundo plano” (Tambo, 2005-02-17). A esta conciencia de la política como el arte de servicio a la colectividad se une el propósito de crear una escuela de formación política en la práctica.

“En nuestras comunidades, la ausencia de la formación política hace que no tengamos la idea clara de lo que es la política. En medio de este desconocimiento los partidos políticos tradicionales engañan fácilmente, arrastran a multitudes, ofrecen obras que a la larga no cumplen, provocan divisiones al interior de las comunidades, rompen con la organización. Con Pachakutik, lo que queremos es terminar con este tipo de engaños, proponemos crear una verdadera escuela de formación política” (Tayupanda, 2005-07-31).

En efecto previo a las elecciones de 1996 a lo largo y ancho de estos dos cantones, la campaña política del MUPP-NP tuvo un matiz diferente, las tradicionales formas de hacer campaña: ofrecimiento de obras, la presentación del candidato, los discursos antagónicos entre un candidato a otro, fue reemplazado por los talleres de concienciación política en cada una de las comunidades.

“No podíamos ofrecer construir caminos, la escuela, la cancha de fútbol, agua potable, pero si prometimos entregar lo mejor de nosotros para ser autoridades diferentes, con la mística de servicio, bajo la consulta y aprobación de las bases, partiendo de la memoria histórica de las comunidades, siendo autoridades honrados y responsables” (Carrillo, 2005-03-02).

Al hablar de la memoria histórica, Carrillo señala que es todo el proceso de liberación que ha tenido el pueblo indígena desde los tiempos de huasipungo hasta llegar a la constitución del movimiento político Pachakutik y con ello la posibilidad de participar en el escenario político. En caso de olvidar esta memoria agrega “simplemente se convertirá en un partido más en favor de las élites”. Según la memoria histórica afirma Carrillo, “el pasado es doloroso, está caracterizado por la dominación, la explotación, donde los indígenas no tienen la voz, ni la libertad. Sin embargo esto se ha superado, no hay vuelta que dar, no podemos guardar rencor” (Carrillo, 2005-03-02). De allí que Pachakutik, lejos de buscar una meta exclusivamente para los indígenas, “luchan por una vida digna de todos los ecuatorianos bajo la práctica de la solidaridad”<sup>147</sup>.

### **Resultados electorales alcanzados por MUPP-NP en Colta y Guamote**

En las elecciones de 1996, Pachakutik logró los siguientes resultados: en Colta, elección del alcalde 20.31 por ciento (2451 votos) y concejales 23.62 por ciento (2866 votos); en Guamote, elección del alcalde 46.27 por ciento (4151 votos), para los concejales alcanzó 39, 84 por ciento (3482 votos), constituyéndose así en los dos cantones en la primera fuerza política<sup>148</sup>.

En las elecciones de 1998, en Colta Pachakutik apenas obtuvo un concejal. Esta situación se explica por el desgaste político ocasionado por la caída del alcalde Arturo Cevallos, elegido por Pachakutik y la ausencia de resultados efectivos en la gestión política y administrativa de parte del alcalde sucesor de Cevallos. En caso de Guamote, Pachakutik para la elección de los concejales logró colocar a tres, con un porcentaje de

---

<sup>147</sup> Aunque en algunos planteamientos aluden al tema de lo étnico. Al respecto señala Inca “...los jóvenes que entendemos el mensaje de Pachakutik nos encontramos sentando las bases para crear conciencia y reconstruir el estilo de vida de nuestros pueblos en la provincia de Chimborazo” (Inca, 2001:8).

<sup>148</sup> Los datos estadísticos son tomados del archivo de resultados electorales del tribunal electoral de Chimborazo.

26,41 por ciento (4768 votos), resultados que permitieron seguir siendo la primera fuerza política cantonal.

En las elecciones del año 2000 en Colta Pachakutik alcanzó el cuarto lugar con una votación de 8,23 por ciento (1789 votos) para alcalde y el 3,63 por ciento (1419 votos) para elegir concejales, obteniendo solo un concejal, con un porcentaje de 3,34 por ciento (1419 votos) con lo cual sigue siendo evidente el desgaste de este movimiento; a su vez en Guamote obtuvo el 24,85 por ciento (3678 votos) para alcalde, seguido por cuatro concejales, con un porcentaje de 33,11 por ciento (11155 votos) manteniéndose como la primera fuerza política cantonal.

En las elecciones del 2004, en Colta Pachakutik logró el segundo lugar con el 23,59 por ciento (3939 votos) para la elección del alcalde, seguido por tres concejales con un porcentaje de 35,92 por ciento (14431), resultados que permitieron la recuperación de este movimiento político, constituyéndose en la segunda fuerza en el cantón; en Guamote Pachakutik sufrió la derrota en las urnas alcanzando solamente el 41,78 por ciento (5355 votos) para alcalde, manteniendo los resultados favorables para los concejales, con un porcentaje de 68,63 por ciento (15838 votos) cifras que le situaron en el segundo lugar<sup>149</sup>.

Para la elección del Prefecto de la provincia en las elecciones de 2004, Pachakutik obtuvo en Colta el 46,66 por ciento (6742 votos) y en Guamote el 59,72 por ciento (5970 votos)<sup>150</sup>, resultados que favorecieron a la recuperación del desgaste político y a la consolidación del movimiento a nivel de la provincia y consecuentemente llevó al triunfo electoral de Mariano Curicama, candidato a Prefecto por Pachakutik. Según estos resultados, Pachakutik ha llegado a ser un movimiento político consolidado en estos dos cantones y con proyecciones de ser una fuerza política influyente en toda la provincia, entre las razones que explican este hecho está el tema de lo étnico, en cuanto que la población de Colta y Guamote es mayoritariamente indígena.

---

<sup>149</sup> Más adelante se explicará las razones del desgaste político que sufrió Pachakutik en el cantón Guamote.

<sup>150</sup> [www.tse.gov.ec](http://www.tse.gov.ec). (2004).

### **La valoración organizativa.**

En los procesos reivindicativos de los indígenas de Colta y Guamote la organización juega un rol importante. La capacidad organizativa de estas comunidades y la creación de las organizaciones tanto comunales como parroquiales y cantonales, permitieron la eliminación del sistema hacendatario y el acceso a terrenos propios y con ello a la experiencia de la libertad. Con la organización mejoraron las condiciones de vida al dotar de agua potable, subcentros de salud, el mejoramiento agropecuario; reflexionaron y encontraron el valor de la cultura; adquirieron la posibilidad de educar a los niños y jóvenes en dos lenguas por medio de la creación de la Dirección Intercultural Bilingüe; detuvieron los ajustes económicos neoliberales en contra de la mayoría pobre del país; obligaron a los gobiernos de turno a instaurar mesas de diálogo y de negociación directa con los indígenas.

Conscientes de este rol significativo de la organización, el MUPP-NP en Colta y Guamote valoró a las organizaciones tanto comunales como parroquiales y cantonales, hasta tal punto que nace al interior de estas organizaciones. De este modo se puede decir que Pachakutik, no fue una propuesta paralela a las organizaciones. Fueron ellas que vieron la importancia de fortalecer a este movimiento como su brazo político y encontraron en él un medio fundamental de colocar a los dirigentes en los cargos de representación política y con ello el procesamiento directo de sus demandas en el escenario político.

“Para nosotros es importante la organización. Prácticamente es el pilar que sostiene todo el proceso de lucha política. Cualquier resolución no parte de Pachakutik y sus miembros más activos. Son las organizaciones las encargadas de trazar las líneas de acción del movimiento. Además en caso de no cumplir con los compromisos asumidos por parte de las autoridades pueden solicitar la revocatoria del mandato” (Delgado, 2005-06-20).

En caso de Guamote fueron los distintos miembros del Jatun Ayllu la que apenas nace el MUPP-NP como una cosa lógica y normal entraron a formar parte de este movimiento. Poco a poco se ha ido conquistando para que ellos se inclinen por lo social, en el plan de lucha. Se logro también, como fruto de esta conciencia de la misma gente que saliera como candidato Mariano Curicama, líder indígena que desde los inicios de la

década de los 80 había venido trabajando con las comunidades y las organizaciones desde la dirigencia de la Unión de Organizaciones Indígenas de Guamote y como voluntario de algunas agencias de desarrollo, entre ellos el FODERUMA. En virtud de su trabajo contó con la aprobación mayoritaria de las comunidades y del centro cantonal. Anterior a la candidatización a las elecciones de 1996, cabe indicar que en 1992, Mariano Curicama ya fue electo presidente del consejo cantonal de Guamote. Con el apoyo de la organización Mariano fue electo como el primer alcalde indígena en Ecuador. Posteriormente fue reelecto con el apoyo mayoritario tanto de las comunidades indígenas como de los mismos mestizos del pueblo de Guamote. En el caso de Colta fueron las organizaciones de segundo grado UDIC, COCIHC, AUCAH y las organizaciones comunales filiales a ellas la que acogieron las propuestas del MUPP-NP y al mismo tiempo interiorizaron como un movimiento político propio, con la capacidad de responder a las demandas más urgentes de todos los sectores sociales excluidos del cantón.

### **Proceso de consolidación del Movimiento Unidad Plurinacional Pachakutik-Nuevo País en Colta y Guamote.**

Inmediatamente a la aceptación del MUPP-NP por parte de las organizaciones se empezó tanto en Colta y Guamote la selección de candidatos para las elecciones de 1996. En Guamote la organización Jatun Ayllu designó como candidato a la alcaldía a Mariano Curicama, junto con él se designaron también a los candidatos a la concejalía del cantón, a si mismo a los dirigentes que por años atrás habían venido liderando los procesos de luchas al interior de las comunidades y de las organizaciones. Previo a las elecciones de 1996, a diferencia de las prácticas tradicionales de hacer campaña, mediante la entrega de regalos, la oferta de obras, en cada comunidad y en las sedes de las organizaciones se promovieron talleres de concienciación política, el análisis de la situación política del Ecuador y las propuestas de MUPP-NP. Poco a poco las propuestas de Pachakutik fueron socializadas en la población y los resultados electorales favorecieron ampliamente a este movimiento y a sus candidatos, permitiendo así el acceso al poder de los actores que antes habían sido excluidos de la participación política.

En el cantón Colta a su vez las organizaciones COCIHC, AUCAH, UCIC designaron a Luis Carrillo dirigente indígena de COCIHC como candidato al Consejo Cantonal de Colta. Esta candidatura contó con el apoyo de todas las comunidades y de los sectores organizados del centro cantonal, entre ellos las organizaciones de jóvenes. Sin embargo, Carrillo no aceptó este desafío, por temor según afirma de “no poder ejercer la autoridad y de no poder cumplir con las demandas del pueblo”. A esta afirmación agrega “para las elecciones de 1996, todavía los indígenas no estuvimos lo suficientemente preparados”. Ante esta situación y con la aprobación de las organizaciones, el mismo Carrillo solicitó al Dr Arturo Cevallos que asumiera la candidatura a la presidencia del consejo cantonal, postulándose a su vez como candidato a primer concejal del cantón.

Durante las elecciones de 1996, el MUPP-NP ganó mayoritariamente en todo el cantón, a diferencia del presidente del consejo cantonal, la mayor parte de concejales fueron indígenas con un respaldo popular significativo. Sin embargo, los resultados de gestión no llegaron a concretarse tal como se esperaba, el desconocimiento de las aspiraciones de los indígenas por parte de Cevallos no permitieron hacer un gobierno local diferente (Atupaña, 2005-02-27), se utilizaron las prácticas clientelares de siempre que causaron malestar al interior de las organizaciones que habían conducido al poder.

Como consecuencia del descontento de las bases, las organizaciones pidieron inmediatamente la revocatoria del mandato, al cual Cevallos respondió que no era posible aceptar en cuanto que la ley garantizaba su permanencia al frente del consejo municipal. No obstante la presión popular le obligó a dejar el cargo, siendo inmediatamente reemplazado por el vicepresidente, Segundo Guamán. Al respecto señala Carrillo:

“Yo mismo fui el gestor de la destitución del Dr. Cevallos, porque no estaba administrando en favor de la sociedad, trabajaba para grupos, utilizó el nombre de la institución para conceder créditos entre ellos, ocupaba las maquinarias de municipio para los trabajos de él, trató mal a la gente, se comportó como mayoral. Luego de la destitución pusimos al frente al compañero Segundo Guamán” (Carrillo, 2005-03-02).

La gestión de Guamán es calificada por los militantes de MUPP-NP de Colta como la “continuidad de las prácticas clientelares utilizadas por Cevallos”, sostienen también que busco la reelección sin contar con las bases y frente al descontento de la población entró en alianza con *Amauta Jatari* y frente a la falta de consolidación de esta alianza se candidatizó como candidato a la alcaldía por el PRE.

Estas situaciones, de alguna manera, condujeron al fracaso de Pachakutik en el cantón Colta, que en términos de sus miembros “no ha sido posible recuperar la credibilidad, al interior de las organizaciones, hasta el día de hoy”. Sólo las elecciones de 2004 permitieron la recuperación del espacio político a Pachakutik con el triunfo electoral de la mayoría de los candidatos a concejales por parte de este movimiento.

### **Resultados de gestión**

El triunfo electoral de MUPP-NP y el consecuente acceso a la dirección de los gobiernos locales por parte de los indígenas modificaron las antiguas formas de ejercer el poder político. En caso de Guamate durante el primer gobierno municipal liderado por un indígena<sup>151</sup>, se abrieron las puertas del cabildo a la población, las comunidades indígenas empezaron a contar con su gobierno local para enfrentar algunas de sus apremiantes problemas. Las obras que se ejecutaban en las comunidades de manera clientelar o paternalistas fueron desapareciendo para dar paso a una ejecución de obras de manera planificada y en orden a las decisiones asumidas por los beneficiarios en un acuerdo conjunto con otras comunidades.

Esta experiencia dio paso a que las comunidades se reúnan para planificar las obras, acordar los mecanismos de ejecución y plantear acciones de políticas públicas al alcalde y a los concejales de acuerdo a lo planificado por todos. El presupuesto municipal empezó a ser elaborada en forma participativa.

“Con el municipio conducido por las autoridades indígenas, no son ellos quienes deciden hacer esta obra u otra, antes escuchan las sugerencias de las comunidades y organizaciones. Una vez que hay un acuerdo conjunto de todos, toman las decisiones de ejecutar cualquier obra. De este

---

<sup>151</sup> Mariano Curicama fue presidente del consejo cantonal de Guamate durante el periodo 1992-1996, fue reelecto en las elecciones de 1996 para un segundo mandato de cuatro años.

modo las obras responden a las necesidades reales de las comunidades. Antes se venía al municipio, se pedía la construcción de un camino, de escuela, las autoridades entregaban como hacer un favor, pero luego no ayudaban a mejorar a los problemas, de modo que las construcciones quedaban abandonadas (Cocha, 2005-03-01).

La práctica de las reuniones, la toma de decisiones en conjunto por parte de todas las comunidades, poco a poco fueron consolidándose, hasta dar paso en 1997 a la formación del Parlamento Indígena y Popular de Guamote, organismo conformado por los presidentes de las 133 comunidades indígenas, barrios y juntas parroquiales del cantón. Los objetivos fundamentales con los que emergió este organismo fueron: legislar a favor del cantón, orientar el desarrollo cantonal y controlar a las entidades públicas y privadas que ejecuten obras de desarrollo en Guamote(PPDCG, 1999:16).

En todas estas acciones, la minga entendida como trabajo conjunto y solidario se torno en la principal herramienta de trabajo entre la municipalidad, las comunidades, barrios urbanos y sus organizaciones. Esta herramienta de trabajo se ha extendido además a la minga económica, compartiendo recursos por un desarrollo más equitativo. A partir de la identificación con las comunidades de sus necesidades más sentidas y de la distribución equitativa de acuerdo a la población, se convienen obras que corresponden cada vez más en forma y diseño al desarrollo sostenido y compartido (PPDCG, 1999:15).

Esta experiencia de trabajo participativa y compartida fue acompañada por una práctica política de permanente diálogo con los diversos actores, principalmente con las organizaciones y comunidades indígenas. Posterior a la formación del Parlamento Indígena y Popular de Guamote, por la decisión de las mismas comunidades se creó el Comité de Desarrollo Local conformada por los representantes de doce organizaciones de segundo grado, un delegado de la población urbana y el alcalde. Este organismo se constituyó como una instancia ejecutora, técnica cuyos objetivos fueron coordinar, planificar y ejecutar acciones dirigidas al desarrollo cantonal. Entre los primeros logros tanto del parlamento como del Comité de Desarrollo Local se encuentra la elaboración del “Plan Participativo de Desarrollo del Cantón Guamote”(1999), cuyos contenidos



recogen los intereses de los diversos actores presentes en Guamote y que llegaron a constituir como especie de una constitución política de largo alcance.

En caso de la gestión realizada por las autoridades electas desde Pachakutik para el Consejo Cantonal de Colta no se encuentran mayores resultados de gestión. No obstante Manuel Cuvi uno de los concejales electos en el 2000 sostiene que “los concejales de Pachakutik, lograron proponer el “Plan de presupuesto compartido” en la municipalidad. La ausencia de resultados efectivos en el cantón Colta por parte de las autoridades de Pachakutik obedece a los cálculos inexactos a la hora de definir las candidaturas para las elecciones de 1996 y a las equivocaciones cometidas por Cevallos y su sucesor Segundo Guamán. A esto hay que agregar que por más proyectos políticos que tenga el MUPP-PN y sus militantes al no estar al frente de la alcaldía no podían asumir a plenitud su ideal de “transformación en favor del pueblo”. Cabe indicar también que la emergencia del Movimiento Político *Amauta Jatari* restó el apoyo mayoritario a Pachakutik, la prueba de ello es que desde la primera participación electoral no ha logrado vencer a los candidatos de *Amauta Jatari*. Sin embargo, el trabajo de Pachakutik se ha centrado más en las comunidades, en las organizaciones, permitiendo la maduración de su proyecto político a largo alcance.

“No hemos podido hacer mayor cosa en Colta como Pachakutik, pero seguimos trabajando, preparando a nuevos líderes, para que ellos en un futuro no muy lejano participen en las elecciones, con su preparación y trabajo logren recuperar el prestigio que tuvimos antes, los primeros días en que Pachakutik se formó en Colta, claro está que hemos pagado un precio muy caro por la falta de experiencia y de maduración de la propuesta (Atupaña, 2005-02-27).

En efecto el MUPP-NP en Colta cuenta con nuevos cuadros de dirigentes jóvenes que a través de talleres, encuentros se han ido formando políticamente. Cada vez hay nuevos militantes, la mayoría de ellos profesionales y líderes jóvenes que participan en las organizaciones, comités barriales, comunidades cristianas sean católicas y evangélicas.

Tanto en Colta como en Guamote las autoridades indígenas electas por el Pachakutik gozan de la aceptación de los blanco-mestizos de los centros cantonales, hay confianza en la gestión, consideran que “son gente honrada”. Claro está que en los primeros años

en que los indígenas asumieron los cargos de representación, muchos dudaron del éxito de la gestión que podrían tener estas autoridades. “Estos ponchudos que van a poder mandar” era la frase más común entre ellos. Los indígenas por su parte sienten confianza en sus autoridades, saben que sus demandas van a ser atendidas.

“Cuando llegamos al despacho del alcalde, de los concejales somos bien recibidos, hablan en kichwa, entonces nos sentimos acogidos. Antes no podíamos llegar a las oficinas de la alcaldía, creían que estos lugares no eran para los indígenas. No podíamos alzar la cabeza o entrar en el despacho puesto los sombreros porque era signo de falta de respeto. El día que llegábamos a las oficinas para pedir que nos atiendan, ese día no nos recibían, postergando fácilmente para otro día o semana. Hoy somos atendidos el mismo día” (Asqui, 2005-02-27).

Las comunidades indígenas ven en sus autoridades una manera distinta de actuar frente a la ley, normalmente las autoridades tradicionales a la hora de tomar una decisión sobre un delito simplemente aplican las normas y reglamentos, mientras que “las autoridades indígenas parten de un criterio humano donde lo fundamental está la persona más allá de la ley. Al respecto señala Cocha:

“Estas autoridades si tiene que juzgar por ejemplo a una persona que ha robado una gallina, aplican los reglamentos y meten a la cárcel. Si tienen que hacer una obra dicen muy bien hagamos un camino vecinal, pero a cambio vengan a limpiar las calles, arreglar el cementerio, a lavar el tanque de agua del pueblo si quieren obras. Hay un cambio de unos 60%, hay confianza, diálogo. Las decisiones se toman abiertamente, esto no quiere decir que no se tenga en cuenta las leyes vigentes en el país. Pero nos sentimos con derecho, sentimos que somos ciudadanos” (Cocha, 2005-03-01).

La aplicación de este tipo de práctica a la hora de resolver los conflictos esta fundamentada en las prácticas propias de la justicia indígena, según la cual ninguna persona condenada puede ir a pagar la pena en la cárcel, sino que recibe de la comunidad una serie de exhortaciones la primera vez, en una segunda ocasión si no corrige su conducta recibe el castigo de hortiga, baños de agua fría y por último si no asume los compromisos asumidos, volviendo a cometer el delito recibe sanciones más duras como la expulsión de la comunidad (o la pena de muerte)<sup>152</sup>. Pero por lo general

---

<sup>152</sup> Aunque estos casos no se han presentado ni en Colta ni en Guamote.

son correctivos que en la mayoría de los casos son aceptados con beneplácito por las personas involucradas en el conflicto<sup>153</sup>.

Otro de los resultados de gestión de MUPP-PN es la alternancia de personas en el ejercicio del poder, en el caso de los concejales. Tanto en Colta y Guamote los dos años de gestión política en la concejalía es asumida por los concejales principales y los dos años posteriores la responsabilidad cae sobre los concejales alternos. En caso de Colta habido conflictos entre los concejales elegidos por Pachakutik y el alcalde Amauta en cuanto a desacuerdos a la hora de ejecutar las políticas públicas a pesar de que ambos trabajan por los mismos objetivos.

### **Los militantes del MUPP-NP en Colta y Guamote**

Según las afirmaciones de los miembros en Pachakutik no hay una elite exclusiva de militantes, todos son Pachakutik: niños, jóvenes, adultos, ancianos, hombres y mujeres. No obstante tanto en Colta como en Guamote, este movimiento político está conformada preferentemente por los representantes de las organizaciones sean estos comunales o de segundo grado. Se pueden distinguir así a estos militantes en dos generaciones de dirigentes: a) líderes que tienen una larga trayectoria dentro de los procesos reivindicativos de las comunidades indígenas. La mayoría de ellos no ha tenido el acceso a una formación académica formal, sino que han sido formados políticamente en su compromiso por la comunidad en las luchas por las tierras, la educación, la gestión de acceso a las obras de infraestructuras...

“Nuestros primeros cabecillas no sabían ni leer ni escribir, pero tenían las ganas de luchar, de servir a la comunidad. No se preocuparon por ellos ni por sus familiares. El objetivo que tenían era la posesión de la tierra y la liberación de las manos de los hacendados. No importaba si era de día o de noche, pero si tenían que realizar los trámites eran responsables. Me acuerdo en la lucha por la tierra: madrugábamos a las 4 de la mañana o a veces no dormíamos y para que el dueño no se de cuenta, cambiábamos de ropa, tomábamos otros caminos. Por lo general el sol de la mañana nos alcanzaba en Quito y en Riobamba (Dirigente de Llinllín, 2005-02-16).

---

<sup>153</sup> Estos conflictos no sólo son provocados por el delito del robo, sino también por las infidelidades conyugales, terrenos, el incumplimiento con las responsabilidades comunitarias.

Pero ideológicamente habían sido formados por los partidos políticos de izquierda, especialmente el Partido Comunista, las reflexiones de la teología de la liberación por parte de la Iglesia Católica, instituciones que favorecieron a la formación de estos dirigentes a través de cursos, talleres, encuentros mensuales o trimestrales de los cabildos de las diversas comunidades. A esto se une el carisma de estos dirigentes que más allá de la elección comunitaria sentía tener una misión específica por liberar a su pueblo<sup>154</sup>. Pero ¿qué es lo que les movió a estos dirigentes a asumir con coraje la conducción de las comunidades y organizaciones? Varios de los dirigentes entrevistados sostienen que fue la situación de dominación y de explotación en que estaban insertos las comunidades, el no contar con tierras, la injusticia de ver cómo sólo los chicos de los pueblos asistían a las escuelas y colegios, el creer que si era posible romper con los hacendados y sus mayordomos pasando a ser libres.

“Desde muy pequeño trabajaba en la hacienda cuidando los chanchos de los hacendados. Me causaba indignación al ver como los hacendados y los mayordomos comían las papas peladas mientras que nosotros los indios sólo podíamos consumir las papas con cáscara. Queríamos asistir a la escuela, pero nos decían que para los indios era sólo el trabajo agrícola. Toda esta situación me hizo ver que había que cambiar, pero que esta transformación sólo llegaría en la medida en que se forme la organización y estas a su vez estén conducidas por líderes responsables, que hayan sufrido por la libertad (Remache, 2005-03-02).

Pero no todos los dirigentes fueron formados en las comunidades y en los procesos de lucha por la reivindicación, sino que algunos tuvieron que migrar fuera de la comunidad hacia las grandes ciudades: Quito y Guayaquil. En estas ciudades lograron asistir a la escuela donde aprendieron a leer y escribir. Al retornar a sus comunidades ayudaron a la población a organizarse y reclamar sus derechos.

“Soy un dirigente que vengo luchando desde cuando tenía 14 años. De pequeño fui llevado a Guayaquil y ahí aprendí a hablar bien el español y a perder el miedo. Con mis pocos años, empecé a organizar a la gente para luchar juntos por la tierra. No era justo que nuestras tierras fueran de los hacendados. Me indignaba el construir el camino por el pajonal para llevar al dueño de la hacienda, encima nos maltrataban. Cuando fuimos tomando conciencia de la libertad y la de adquirir un lote de terreno, pedimos al dueño que nos vendiera, pero él se negó y en secreto

---

<sup>154</sup> La autoridad carismática según Weber rompe con el orden natural y establecido, es una vocación orientada a suscitar nuevas experiencias, generar procesos.

había decidido vender la hacienda a gente de otro lado, no permitimos y cuando averiguamos sobre las escrituras del terreno, resulta que no tenían” (Dirigente de Rodeo Pampa, 2005-02-25).

Pero para la década de los ochenta muchos llegaron a estudiar por medio de la campaña de alfabetización. Estos dirigentes encontraron en el conocimiento de la “letra” un arma poderosa para generar procesos organizativos y de trabajo comunitario. Descubrieron que la educación era una de las herramientas básicas para “reclamar los derechos, salir de la explotación de los hacendados y de los blanco-mestizos”. Cabe resaltar que estos dirigentes, pese a la carencia de una formación académica y profesional llegaron a tener la fuerza de convocatoria de las bases, en virtud de su carisma y entrega total en favor de cada una de sus comunidades. Contaron con el apoyo de todos los miembros de las comunidades que confiaron en su trabajo y en su compromiso, hasta tal punto que en algunos casos consideraba a estos dirigentes como los padres de las comunidades.

“Taita Manuel Lasso<sup>155</sup> ha sido para nosotros un verdadero Padre, él ha luchado para que tengamos terrenos, la casa comunal, la escuela, la Iglesia. A más de convocar a la gente a los trabajos comunitarios, arreglaba los problemas de los comuneros. Él no pedía nada a la comunidad, vivía de su trabajo y murió pobre (Comunero de Manuel Lasso, 2005-04-20).

Cabe señalar también que algunos dirigentes fueron formados dentro del trabajo voluntario con las ONGs. Evidentemente la petición de ayuda financiera, de capacitación agropecuaria, la salud, ...que realizaban los miembros de los cabildos a estos organismos les permitieron entrar en contacto y posteriormente fueron solicitados a trabajar como promotores por estas instituciones en otras comunidades. Esto fue el caso de Mariano Curicama que por su afán de servicio a la organización fue incorporado en calidad de promotor a las acciones de promoción social de FODERUMA a inicios de la década de los ochenta.

Estos dirigentes de la primera generación fueron los gestores de la consolidación organizativa tanto en las comunidades, en las parroquias como los cantones. Con la emergencia de Pachakutik inmediatamente se incorporaron a las filas de este movimiento político, recibieron el respaldo de sus bases para candidatizar a los cargos de representación política. Al recordar la trayectoria política Curicama sostiene “Nunca

---

<sup>155</sup> Manuel Lasso fue uno de los dirigentes de la comuna Pull Chico en los años cincuenta. Mientras otro de los dirigentes fue Ambrosio Lasso en Galte en las décadas de 1920-1940.

pensé ser político o llegar a ser alcalde y ahora prefecto, las comunidades, la gente me convirtieron en político y en autoridad a su servicio”(Curicama, 2005-05-20).

La segunda generación de los miembros de Pachakutik está conformada por dirigentes jóvenes, la mayoría de ellos profesionales egresados del Instituto Pedagógico Jaime Roldós como profesores de educación básica y algunos provenientes de otros centros académicos del país que han tenido la oportunidad de acceder a una formación académica formal. Estos nuevos dirigentes a más de destacar en su acción política los elementos propios de la cultura indígena han logrado integrar las distintas visiones teóricas sobre la política, los planes de desarrollo del mundo occidental. En caso de Colta, actualmente estos nuevos dirigentes son los encargados de la conducción de MUPP-NP y de las organizaciones de segundo grado, pero con esto no han dejado de lado a los dirigentes de la primera generación.

“Actualmente somos los jóvenes quienes lideramos a las organizaciones y el trabajo de Pachakutik. Pero no hemos dejado de lado a nuestros dirigentes antiguos, ellos son la luz, nos orientan en la toma de decisiones, corrigen las equivocaciones, recuerdan permanentemente el proceso de lucha que se ha venido dando hasta el día de hoy. Ya en el plano técnico respetan y acogen a su vez nuestras sugerencias (Guanolema, 2005-07-31).

Sin embargo, no es extraño que se presenten conflictos entre los dirigentes de ambas generaciones. Los antiguos señalan que los jóvenes carecen de experiencia, que no han tenido el sufrimiento del pasado y por ello no entienden las preocupaciones reales de la gente. Por su parte los jóvenes señalan que los dirigentes antiguos pretenden resolver la situación de pobreza, la división interna de las comunidades, los planes de desarrollo sólo en el ámbito discursivo dejando de lado las soluciones técnicas. No obstante en el caso de Colta han logrado conjugar los criterios, las orientaciones de los dirigentes antiguos con las recomendaciones técnicas de los jóvenes.

“No podemos decir que no necesitamos de los jóvenes. En Pachakutik hay la comprensión de parte a parte. En algún momento los dirigentes antiguos criticábamos que los jóvenes eran muy cómodos, que se habían aculturado recibiendo las mismas costumbres de los *mishus*, pero hoy vamos entendiendo que no es así. Claro que la mayoría de ellos no llevan pocho, pero sus pensamientos, su trabajo es totalmente indio” (Chimbolema, 2005-04-15).

Como signo de valoración de los jóvenes en Colta se ha dado paso a la alternancia política a la hora de designar a los representantes de las organizaciones, la directiva del cabildo. Esta misma práctica se ha dado en la designación de candidatos para concejales y alcalde. La prueba de ello es que ningún candidato electo en 1996 se han postulado de candidatos en las posteriores elecciones. En cada elección el MUPP-NP ha presentado un nuevo cuadro de aspirantes a cargos de representación pública. En esto se ha asumido las prácticas propias de ejercer la dirigencia en las comunidades indígenas de este sector, donde cada miembro tiene la “obligación de ser dirigente”<sup>156</sup> para un periodo de un año, siendo raros los casos en que una misma persona perpetúe en la conducción comunitaria por más tiempo.

En Guamote a su vez no se han dado pasos significativos en la alternancia política<sup>157</sup>, Curicama estuvo de alcalde por dos periodos y posteriormente fue electo alcalde José Delgado uno de los colaboradores directos de la administración de Curicama. Claro está que este apoyo de la ciudadanía puede interpretarse como el anhelo de dar continuidad a los procesos de gestión política realizada por Curicama en cuanto a la consolidación del trabajo municipal en conexión con las bases. No obstante no se dio paso a la formación de cuadros jóvenes. Los candidatos a concejales volvieron a repetirse los mismos con muy pocas variaciones<sup>158</sup>. De algún modo se puede decir que hubo éxito en la gestión política, pero a nivel interno de Pachakutik los procesos se debilitaron, el movimiento político en cuanto tal no logró fortalecerse lo suficiente. Para las elecciones de 2004 no tuvieron un candidato que pueda reemplazar a Curicama y a Delgado, por esta situación designaron nuevamente la candidatura de Delgado a la alcaldía, lo cual fue rechazado por las bases y trajo como consecuencia la derrota de Delgado en las urnas. En esta perspectiva, P Julio Gortaire manifiesta:

“Actualmente creo que hay un problema grave en Pachakutik cantonal, la falta de cabeza. Alguien que con el espíritu propio de Pachakutik profundice el proyecto político y conduzca

---

<sup>156</sup> En la mayoría de las comunidades exigen que cada miembro pase por la responsabilidad de ser miembro del cabildo comunitario.

<sup>157</sup> Excepto en el caso de los concejales que cada dos años de gestión se ha dividido para el concejal principal y alterno.

<sup>158</sup> Fueron pocas las personas nuevas designados candidatos para concejales.

bien. Por ejemplo Carlos Vimos que es responsable de Pachakutik en el cantón, él está viviendo ahora en Quito, otros compañeros tienen otra serie de trabajos, de ocupaciones, quizás cosas buenas, valiosas, pero al mismo tiempo se ha descuidado de lo que es el Pachakutik. El mismo nombramiento para la posible reelección de Delgado se fracasó. No fue verdaderamente con el pensamiento de toda la gente sino que fue una imposición tanto de Delgado como de Mariano. Creo que es una de las razones por las que perdió. Si hubiesen nombrado otro candidato de Pachakutik con verdadera libertad que nazca de la gente, los resultados hubiesen sido diferentes. En este momento, lo que hay que hacer es volver al espíritu de Pachakutik, es decir, a la búsqueda del bien común y no las cosas particulares o de pequeños grupos o a veces de una comunidad que se reúne para lograr sus ventajas (Gortaire, 2005-03-01).

A más de la ausencia de la alternancia, Gortaire sostiene que existe un cierto divorcio de las autoridades con las comunidades, independizándose de las consultas, de las decisiones comunitarias, acomodándose a los acontecimientos que se van dando, a las ofertas de las ONGs, los proyectos de gobierno, convirtiendo así la gestión municipal en una especie de clientelismo.

### **Los mecanismos de selección de candidatos**

Los mecanismos de selección de los candidatos de MUPP-NP en Colta y Guamote a los cargos de representación política y para el comité Ejecutivo del movimiento en estos dos cantones siguen los procesos de selección de las directivas vigentes en las comunidades indígenas<sup>159</sup>. Generalmente los miembros de la directiva sean estos del cabildo, junta de agua, seguro social campesino, organización de mujeres, de jóvenes son electos para el periodo de un año. Las elecciones se realizan dentro de la asamblea general de cada una de las comunidades durante los primeros días del mes de diciembre. En esta reunión en un primer momento realizan la evaluación de la gestión realizada por la directiva anterior, toman las decisiones pertinentes para la superación de las dificultades presentadas a lo largo del año, dan sugerencias. En un segundo momento buscan los candidatos idóneos para representar a la comunidad.

Durante la realización de la asamblea y la consecuente elección de la nueva directiva, todos los miembros de la comunidad tienen el derecho de emitir su opinión y su voto,

---

<sup>159</sup> Se ha puesto directivas en plural, dado que en las comunidades indígenas de Chimborazo existen varias directivas, a saber: de cabildo, Junta de Agua potable, de regadío, de Seguro Social Campesino, organización de mujeres, de jóvenes...



salvo los niños y jóvenes que no alcancen la edad de 15 años<sup>160</sup>. Según los criterios comunitarios, “las decisiones no pueden ser tomadas sólo por la directiva sino por toda la comunidad”, caso contrario carece de legitimidad. La validez de las resoluciones, sólo se determina a partir de la participación de la mayoría de los miembros. Si no hay un consenso global y la opinión de todos los miembros, pasan varias horas hasta que finalmente sale un acuerdo común.

“En nuestras comunidades pasamos horas y horas discutiendo. A muchos puede parecer extraño, pero dentro de nuestras prácticas políticas es así. Necesitamos que todos participen. No importa que todos vayan repitiendo los mismos discursos, las mismas opiniones, lo más importante es que todos hablen, participen, den su opinión y así surja un acuerdo común. Sobre este acuerdo sí no hay vuelta que dar, es un compromiso que condiciona a todos” (Yangol, 2005-03-01).

Teniendo en cuenta esta práctica política de las comunidades indígenas de Colta y Guamote, la pregunta que surgió fue ¿por qué es importante que todos participen en las decisiones comunitarias? Las respuestas que se encontraron en las comunidades fueron las siguientes: “lo que está en juego es la vida de la comunidad y la directiva representa a la comunidad, ellos son como los padres de un hogar, pero así como los padres no atienden a los hijos por sí mismos y esperan que los hijos ayuden, del mismo modo la directiva sin la ayuda de los demás miembros no puede trabajar”; “todos somos responsables de lo que suceda en la comunidad”(Julián Pucha, 2005-03-09). De allí que el futuro, el éxito o el fracaso de la comunidad va a depender de la intervención de todos los actores.

Si bien es cierto, todos los miembros de la comunidad tienen el derecho de ser electos como representantes de las distintas dignidades comunitarias. sin embargo, hay algunos requisitos que deben cumplir. Según los estudios de Sánchez –Parga en las comunidades andinas la directiva de los cabildos son electos en orden a la posición económica, al poder ritual, o de acuerdo al sistema de parentesco en virtud de la herencia de un dirigente hacia sus hijos. En caso de Colta y Guamote no es del todo claro. Las

---

<sup>160</sup> A diferencia de la legislación estatal donde los ciudadanos tienen el derecho a votar desde los 18 años en adelante, en las comunidades indígenas de Colta y Guamote la mayoría de edad y el derecho al voto están determinados por el compromiso matrimonial, así un joven de 15 años llega a tener a su esposa inmediatamente adquiere todos los derechos dentro de la comunidad y la obligación de asistir a las mingas y de contribuir económicamente.

exigencias fundamentales para que una persona sea electa representante en las comunidades indígenas de estos cantones son “ que sean honestos, coherentes, responsables” que hayan asumido a plenitud en la vida del “hogar”, de “familia” y “en la comunidad” el mandato de *Ama shua*, *Ama llulla* y el *Ama killa*<sup>161</sup> .

“En las comunidades no se fija en alguien que habla bonito, tiene bastante dinero, un curriculum académico sino en las personas que han estado luchando con la gente desde muchos años atrás, creando propuestas, consiguiendo obras, impulsando a la organización, la educación de la gente, generando procesos. A demás de esto que sea honesto, fiel con la esposa los hijos, coherente en su modo de pensar y actuar, alejado de los vicios, independiente de las influencias de otras personas” (Remache, 2005-03-02).

En los primeros años de la emergencia de MUPP-NP en Colta y Guamote este mismo criterio de selección de las directivas de las comunidades indígenas fue utilizado para la selección de los distintos candidatos a participar en las elecciones de 1996, pero para las elecciones posteriores fueron analizando que no era suficiente que el candidato goce del reconocimiento de su honor, prestigio por parte de las comunidades, de organizaciones o tenga actitudes, carisma para poder ser designados candidatos y en caso de ganar las elecciones asumir los cargo de representación pública sino que tengan ciertos niveles de preparación académica en lo social y político. De este modo establecieron que los candidatos “tengan respeto por la interculturalidad y principios ancestrales: *Ama Shua*, *Ama Llulla*, *Ama Killa*; en cuanto a las virtudes personales sean sociables, líderes, responsables, con capacidad de unir a los sectores urbano y rural; con experiencia y formación en creación y administración de empresas comunitarias, participación en levantamientos y luchas indígenas y populares, formación ideológica social y política; con conocimientos en interculturalidad, principios y objetivos de MUPP-NP y estén firmemente convencidos de ellos<sup>162</sup>. A esto agregan otras exigencias: que los candidatos hayan sido dirigentes reconocidos de una organización y tener el respaldo de ella; no haber sido sancionado de la organización en que haya participado; presencia activa en los acontecimientos locales, provinciales y nacionales del movimiento; si ha sido militante de otra tienda política (centro izquierda), podrá ser candidato pasando una

---

<sup>161</sup> Palabras que traducidas al castellano significan: no seas ladrón, no seas mentiroso, no seas vago.

<sup>162</sup> Minka Willay #005, marzo del 2002.

elección; si ha sido independiente o de centro izquierda, deberá tener el respaldo de una organización filial o simpatizante del movimiento.

A más de todos estos requisitos los candidatos designados por la asamblea cantonal, previo consulta a las bases, reciben la exigencia de presentar una propuesta de gobierno que tenga en cuenta las aspiraciones de las comunidades, organizaciones, el centro cantonal, la situación del país. En esto asumen las prácticas de las demandas comunitarias a los cabildos elegidos para el año. Las comunidades indígenas de Colta y Guamote una vez que eligen a la directiva piden la planificación del trabajo a realizarse en el transcurso del año.

“Si la directiva es electa en el mes de diciembre, para el mes de enero debe presentar un plan de trabajo. Al final de año se hace una evaluación del trabajo realizado por la directiva y se constata si ha cumplido con las propuestas o no. Dentro de la planificación se presenta un cronograma de actividades donde se especifican las fechas de las asambleas generales de la comunidad, los días de la minga, los cursos de capacitación que se van a realizar en el año, y se establece la fecha en que la directiva cesa en sus funciones y se eligen a nuevos dirigentes” (Yautibug, 2005-07-31).

Del cuadro de candidatos que se han presentado para las diversas dignidades en Colta y Guamote prevalece el número mayor de hombres, son pocas las mujeres que han sido designadas a participar de candidatas y han llegado a ser concejales. Esta situación se debe según las entrevistadas a que “aún no se ha superado el machismo”, “creen que las mujeres no pueden responder”. En las comunidades indígenas de estos dos cantones, casi ninguna de las comunidades colocan a las mujeres en la presidencia del cabildo. Aunque en estos últimos años varias mujeres son electas por la comunidad para presidir la junta de agua, el Seguro Social Campesino, la tienda comunitaria. Dentro del cabildo la participación de las mujeres se da en los cargos de secretaria y la tesorería. Con ello poco a poco las responsabilidades de representación comunitaria antes reservadas sólo para los varones vienen dando pasos a las mujeres que en la opinión de algunos hombres “son responsables”, “evitan los vicios, crean confianza”.

Sin embargo, en estos últimos años existen la tendencia de querer designar candidatos sin contar con la decisión de las bases, lo cual va dando pasos a una práctica política similar a la de otros partidos políticos.

“Para las últimas elecciones no quisimos que fuera candidato el mismo José Delgado, teníamos la ilusión de que fuera otra persona, pero no sucedió así, se reunieron entre ellos, decidieron candidatizar para la reelección como alcalde de Guamote. Pienso que por eso perdió en las elecciones. El mismo Mariano Curicama intervino para que Delgado fuera candidato. Cuando las bases empezamos a reclamar, sencillamente respondieron que si no permitían esta candidatura fácilmente formarían otro movimiento político” (Zuñá, 2005-05-03).

Este testimonio de alguna manera revela como algunos miembros de Pachakutik intentan dejar de lado las exigencias originarias de responder a las bases, de gobernar obedeciendo al mandato popular, tal como sostiene los principios de este movimiento político. Esta situación da paso a un divorcio entre las bases y los principales dirigentes de Pachakutik. Se da a entender también que los candidatos responden a posiciones de prestigio, de apoyo parental y de favoritismo .

En el caso de los planes de trabajo, hay que anotar que el factor étnico es decisivo para elaborarlos, es decir hay una cuota que se paga a los sectores mestizos para que esten contentos y no molesten. También hay que anotar que no hay un entendimiento homogéneo de lo que es “participativo”. En el municipio de Colta ha respondido al modelo clientelista del pasado: dar “algo” (aunque no sea significativo) a las comunidades del cantón, sin que ello responda a necesidades básicas de la población.

### **La comprensión del ejercicio político**

Los miembros del MUPP-NP tanto en Colta y Guamote conciben a la política como “una manera de servir al pueblo”<sup>163</sup>. Pero ¿cómo se entiende este servir al pueblo?

---

<sup>163</sup> La referencia al término pueblo no se puede entender según la comprensión de los partidos populistas donde el pueblo es la inmensa masa que espera la protección, la tutela de un líder carismático en oposición a los intereses de la oligarquía. En la concepción de los miembros de MUPP-NP son los indígenas, los jóvenes, los barrios marginales, los comerciantes, transportistas que sin necesidad de tutela de alguien superior son capaces de generar procesos.

Ninguna sociedad o las experiencias de acción colectiva se dan por sí mismos, esperan la conducción de un dirigente que más allá de los intereses netamente individuales esté en la capacidad de buscar el bienestar de la colectividad o en términos maquiavélicos esperan de la mediación de una autoridad. No obstante esta autoridad es entendida no como una manera de ofrecer de modo gratuito el tiempo, los esfuerzos en pos de un futuro mejor de un determinado grupo humano sino como el ejercicio de un cargo que genera beneficios particulares, un cálculo racional ventajoso a largo plazo. Sin embargo, en Pachakutik dejando de lado los errores de ciertas autoridades, candidatos el principal ideal sigue siendo “servir al pueblo”. En efecto, dentro de las comunidades indígenas, los dirigentes del cabildo, de junta de agua, del Seguro Social Campesino no reciben ninguna remuneración económica. Es un servicio gratuito que ofrecen a las comunidades. Esta misma lógica parece mantenerse en algunos miembros de Pachakutik.

“Durante los veinte años que estoy sirviendo a la comunidad, a la organización ninguna me ha dado plata, o me ha dicho sírvase de esto... he venido trabajando gratuitamente. Para los trámites que nos tocaba realizar no hemos pedido un centavo a los compañeros. Así más bien nos acusan de obtener algún lucro personal. Hemos venido trabajando con plata y persona. Aún hoy que estoy elegido de representante de la junta parroquial, lo poco que se recibe pongo al servicio de la misma gente. Mi presencia en la junta parroquial es más bien para servir”(Tambo, 2005-02-17).

Entienden por política como el ejercicio del poder en conexión con los anhelos de toda la comunidad. “Mandar obedeciendo” (Tambo, 2005-02-17). Señalan como regla general que no se emprenda ningún tipo de trabajo sin el acuerdo y aprobación comunitario, pero antes consideran necesario mantener informados a todos los miembros sobre la gestión que se esté realizando. Es un derecho de la comunidad tener el conocimiento de las gestiones que estén realizando sus dirigentes. Sin la debida información aparecen sospechas, se crea la desconfianza, la comunidad no colabora con los trabajos planificados por la directiva, no asisten a las reuniones, no respetan. Los dirigentes empiezan a sentirse débiles sin el respaldo de la gente.

Mantener informados de todas las gestiones que se realicen, es decir la rendición de cuentas aparece como la clave fundamental del éxito político al interior de las comunidades indígenas de Colta y Guamote. Según sus miembros, Pachakutik sigue esta misma práctica. Cada cierto tiempo las autoridades que fueron electas por Pachakutik asisten a los congresos cantonales del movimiento informan detalladamente las actividades que han realizan, las dificultades de gestión y acogen las sugerencias que da la asamblea.

Al preguntar dónde reside el poder, la autoridad de los dirigentes, la mayoría de los entrevistados respondieron que en la comunidad y en la organización. De allí que si los dirigentes se equivocan, caen en actos de corrupción los miembros de la comunidad solicitan el retiro inmediato del cargo y convocan a las elecciones. En caso de haber resistencias o las autoridades rechazadas por las bases buscan el amparo de la ley, organizan las movilizaciones impidiendo de este modo el acceso a las oficinas, a las asambleas comunitarias. Esta misma lógica de rechazo a las autoridades dentro de las comunidades indígenas fue utilizada en caso de la expulsión de cargo a Cevallos en 1997. Las bases del centro cantonal y de las comunidades pidieron pacíficamente que Cevallos dejara el cargo, pero esta petición fue rechazada, además el había llegado a la presidencia del Consejo Cantonal de Colta con la votación mayoritaria de los electores, en tal virtud, la ley daba todas las facultades para que permaneciera en el cargo. No obstante las comunidades tomaron el palacio municipal, impidieron el acceso al despacho, solicitaron de las autoridades de la provincia la exclusión del cargo y la designación del vicepresidente del consejo como presidente.

### **Los mecanismos de financiamiento**

Toda la acción política de MUPP-NP en los cantones de Colta y Guamote económicamente es financiado con los aportes voluntarios de los militantes, las organizaciones de segundo grado. Las autoridades (alcaldes, concejales, presidentes de las juntas parroquiales, vocales de los tribunales provinciales) que han sido elegidos a través de este movimiento político tienen la obligación de contribuir con el 20% mensual del sueldo que reciben por su trabajo. Estos aportes son manejados por la coordinación cantonal del movimiento.

Oportunamente durante las asambleas cantonales del movimiento, el tesorero informa la cantidad del aporte que ha recibido, los gastos que han tenido, sean estos en trámites, la realización de cursos talleres, encuentros. En caso de presentarse los atrasos en la contribución por parte de una de las autoridades aplican la multa a fin de exigir la contribución a tiempo.

“Como Pachakutik cantonal no recibimos el aporte del gobierno, del municipio, de las ONGs nos financiamos con nuestros propios recursos y el pago del 20% del sueldo de las autoridades electas. Todos los miembros estamos concientes de que hay la necesidad de contribuir, si no pueden aportar con dinero, los participantes a los cursos y talleres colaboran con los productos alimenticios: papas, cebollas. No importa lo que se dé, lo cierto es que todos colaboramos con gusto” (Atupaña, 2005-02-27).

Este modo de contribución económica es asumido de las prácticas de reciprocidad que se dan al interior de las comunidades indígenas. Cada miembro de la comunidad tiene el derecho de recibir el apoyo económico, el trabajo de otros “compañeros”. A su vez recibe la obligación de contribuir cuando quien ha otorgado la ayuda necesite. En esta dinámica solidaria interviene el principio de la reciprocidad. La mayor parte de la actividad productiva, las celebraciones rituales, las construcciones de obras de infraestructura son financiadas con los aportes económicos de los miembros de la comunidad o en caso de una asociación, organización por los interesados en un fin específico. En la fiesta no gasta únicamente la persona que organiza el acto ritual, toda la comunidad se siente involucrada y por ende con la responsabilidad de conceder el apoyo económico voluntario que puede ser la entrega de una pequeña cantidad de dinero a su vez productos alimenticios (papas, cebada, reses), bebida, ropa, herramientas de trabajo, utensilios domésticos...<sup>164</sup>

“Para una ceremonia del matrimonio como mínimo se necesita de cinco mil dólares. Dinero a ser invertido en los cinco días de fiesta. Teniendo en cuenta los pocos recursos que se reciben, es una suma de dinero difícil de conseguir. Pero en la comunidad, todos aportan, aunque sea un

---

<sup>164</sup> A esta manera de contribuir con la fiesta se les conoce con el nombre de *jucha* (ofrenda). A cada contribuyente se le conoce con el nombre de *washayuk* (quien ofrece su mano), así *aycha washayuk*, *papa washayuk*, *yaku washayuk*, *banda washayuk*. Estos son responsabilidades de proveer los recursos suficientes hasta la conclusión de la fiesta.

poco, entonces se reúne más de la cuenta y no hay los recursos suficientes que permiten cubrir los gastos. Claro que los nuevos esposos quedan con una deuda a devolver cuando quienes han contribuido organicen una fiesta. No hay la exigencia de pagar a todos. En el momento de devolver el favor pueden hacer en mínima cantidad o más de lo recibido, lo importante es el gesto” (Delgado, 2005-06-20)

En efecto, sin esta práctica comunitaria, el MUPP-NP no podría cubrir los costos que suponen la realización de cursos, talleres y para ello la asistencia de un número considerable de 150 a 200 participantes. Sólo la contribución de los principales militantes y autoridades electos de Pachakutik no serían suficientes, la colaboración voluntaria de los participantes permite reducir los costos y como consecuencia favorece al éxito del encuentro.

A esta práctica de contribución se une la práctica del “cambia mano”. Esto consiste en que en un determinado día varios miembros de la comunidad, especialmente vecinos y familiares apoyan en la siembra, la deshierba, la cosecha, construcción de casa a un miembro, éste por su parte devuelve la ayuda recibida asistiendo a las labores que tengan previstos en días posteriores por parte de otros comuneros. El cambia mano es un trabajo rotativo del cual todos los miembros salen beneficiados en cuanto han logrado reducir los costos de producción, han generado recursos alimenticios para todos.

“En nuestra comunidad no conocemos todavía el trabajo a cambio de dinero. Realizamos el cambia mano, un día apoyamos a un compañero, otro día a otro. Ellos también ayudan cuando necesitamos. Hay posibilidad de intercambiar los productos, de ofrecer la colaboración a los que menos tienen. De este modo nos enfrentamos juntos a la crisis económica (Viñán, 2005-07-23).

En caso de Pachakutik han asumido esta práctica. Normalmente cuando se planifican los cursos y talleres en los cantones, las parroquias no son los mismos militantes de esa jurisdicción quienes “facilitan los talleres”, van de otros cantones y parroquias. “Cuando en el cantón Guamote los compañeros realizan su asamblea, los cursos, vamos a apoyar los compañeros de Colta. Ellos por su parte vienen cuando estamos realizando cursos en Colta” (Gualoto, 2005-02-27). Al realizar la evaluación de los “cambia manos” los entrevistados sostienen que hay mayor enriquecimiento, amplitud en el análisis, claridad



a la hora de tomar las decisiones, la experiencia de Pachakutik en cada cantón y la acción de compartir permite tener una visión conjunta de la política y armar la única plataforma de lucha.

### **Las proyecciones del MUPP-NP en Colta y Guamote**

La preocupación fundamental de los miembros de Pachakutik en estos dos cantones de Chimborazo es la de recuperar el prestigio, la aceptación que tuvieron tanto de la población urbana como indígena en los primeros años de su emergencia. De algún modo el fracaso de sus propuestas en cuanto a la ausencia de cumplimiento, la falta de concretización de las mismas en acciones políticas viables por parte de las autoridades electas en caso de Colta con Cevallos y Guamán, debilitaron a Pachakutik. De ahí que consideren urgente la necesidad de tener cuadros nuevos de dirigentes preparados, con unos ideales de cambio social, de compromiso con todos los sectores sociales, con nuevos lineamientos de trabajo, de propuestas que permitan acceder al poder, ocupar los cargos de representación pública de manera distinta (Yautibuc, 2005-07-31).

Entre las estrategias más urgentes para recuperar el prestigio y la aceptación de los primeros años sostienen que sería el de volver a la gente, romper con el creciente divorcio entre las bases y los dirigentes. Pero esta acción sólo sería posible en la medida en que se asuman los objetivos fundamentales con los que surgió el movimiento e insertarse en el proceso de reivindicación que han venido experimentando las comunidades indígenas desde varios años atrás.

“Toca reconocer que fallamos, políticamente no estuvimos lo suficientemente preparados, la gente puso muchas ilusiones, pensaron que no íbamos a fallar en nuestras propuestas, que llegando al poder serviríamos de manera distinta con humildad, con generosidad. Pero no hemos cumplido. La gente se siente defraudada. Durará muchos años recobrar la confianza y la credibilidad” (Carrillo, 2005-03-02).

En caso de Guamote, pese a los éxitos de gestión política de las autoridades electas a través de Pachakutik, sostienen que se ha perdido la capacidad de liderazgo, la confianza de la gente en las instituciones creadas durante la administración de Curicama y Delgado. Esta situación según Cocha no sería alarmante, sino que es un momento

oportuno para replantearse y es un tiempo de descanso, de purificación para preparar nuevos cuadros y nuevas propuestas de acuerdo a la altura de los tiempos.

De parte de algunos indígenas evangélicos existe la tendencia de considerar al MUPP-NP como un movimiento político de los indígenas católicos y por ende identificados con los principios de la iglesia católica. No obstante los militantes de Pachakutik sostienen que el movimiento no es propiamente de los indígenas católicos sino de todos los pobres, sin importar la diferencia étnica, religiosa. De allí que una de las proyecciones a largo plazo sería en asumir los diversos intereses de cada uno de los actores sociales y convertirlos en un proyecto político común.

## CONCLUSIONES:

Al finalizar este trabajo investigativo se va a dar la respuesta al interrogante: ¿cuál ha sido el aporte de las comunidades indígenas de Colta y Guamote a la formación, desarrollo organizativo y consolidación del Movimiento Unidad Plurinacional Pachakutik Nuevo-País?

Se constata que las comunidades indígenas de Colta y Guamote aportaron a la formación, desarrollo organizativo y consolidación del Movimiento Unidad Plurinacional Pachakutik-Nuevo País con la comprensión de que este movimiento político es un logro importante de los procesos reivindicativos de los indígenas del Ecuador, en cuanto que representa a los indígenas y sectores sociales ignorados como actores de la política y permite procesar directamente sus demandas en el escenario político.

Si en el escenario político ecuatoriano los partidos emergen como la propuesta de un líder carismático, de una élite ideológica, los indígenas de Colta y Guamote sostubieron la necesidad del surgimiento de Pachakutik desde las bases, las comunidades, asociaciones y organizaciones, al mismo tiempo enfatizaron en la conexión profunda de este movimiento político con las organizaciones indígenas y no indígenas, en cuanto constituiría en el medio de representación de los indígenas y de los sectores sociales excluidos del *modus operandi* de la política ecuatoriana.

La propuesta de Pachakutik en Colta y Guamote de alguna manera fue acogida por la mayoría de los indígenas y blanco-mestizos más allá de las diferencias étnicas y religiosas. Con esta actitud las comunidades indígenas de estos cantones señalaron a este movimiento político representar a los sectores excluidos del quehacer político rompiendo las fronteras étnicas, religiosas, superando los intereses corporativistas.

Ante la poca respuesta de los partidos políticos a la hora de procesar las demandas sociales, generando de este modo el desprestigio, la desvalorización de la acción política, los indígenas de Colta y Guamote proponen valorar la política en la medida en

que permite alcanzar la superación de las desigualdades sociales, y al mismo tiempo sugieren creer y confiar en un movimiento político que representa las aspiraciones del conglomerado social.

Si el ejercicio del poder político ha sido entendido como un medio de adquisición de beneficios económicos, el acceso a un estatus social alto a favor de quien ostenta el poder y el círculo de personas que apoyan, en el imaginario de los indígenas de Colta y Guamote este poder lo entienden como un servicio a la comunidad. Con esto proponen a Pachakutik conquistar el poder para asumir un nuevo estilo del ejercicio político bajo el principio del servicio coherente, responsable y hacer de la política un acto de entrega a la colectividad más allá de los intereses económicos, al estilo de los antiguos dirigentes que trabajaban, luchaban por su comunidad tan sólo movidos por el ideal de servicio y de alcanzar los objetivos comunitarios que satisfagan a todos y todas.

Estas comunidades sostienen también la necesidad de ahondar en el tema de la identidad, en el reconocimiento de la diferencia, pero no como un impedimento para detener procesos, provocar confrontaciones entre un grupo étnico con otro, sino en la perspectiva de la valoración de la identidad del uno con respecto al otro. Este planteamiento aparece valioso, en cuanto que las identidades son importantes en la política justamente para adquirir nuevos referentes alejados de personalismos.

En el imaginario de las comunidades indígenas de Colta y Guamote, el poder está en la comunidad y en la organización. La persona que ha sido electa para representar solamente puede ejercer este mandato en conexión a las exigencias y aspiraciones, mandar obedeciendo. Caso contrario carece de legitimidad. Con esto señalan a Pachakutik la necesidad de la valoración de la comunidad y de la organización como las bases fundamentales desde donde emana y se sostienen el poder.

Normalmente en la mayoría de las comunidades de los cantones estudiados existe la alternancia en el cabildo. Todas las familias tienen el derecho y la obligación de participar en la directiva. Pocas son las personas que son reelectas. Esta misma práctica se convierte para Pachakutik en una exigencia a ser asumida de manera permanente, la

misma que garantizará a este movimiento político convertirse en una opción alternativa a los demás partidos que generalmente tienen a los mismos candidatos, solamente permitiendo la rotación en la designación para un cargo u otro.

La organización y la comunidad no sólo entregan el poder sino piden los resultados claros de la gestión. Cuando el presidente del cabildo entrega el “mando” de la comunidad al recién electo, entrega detalladamente las actividades, las obras realizadas, los bienes adquiridos, los convenios existentes con las instituciones a través de un documento escrito y ante las autoridades de la parroquia. Con este modo de ejercer la acción política sugieren a Pachakutik realizar la rendición de cuentas lo que permitirá ante sus electores gozar de la credibilidad y el apoyo.

Cuando llega el fin de año y con ello la directiva concluye su compromiso de servicio anual, los miembros de la comunidad discuten sobre la idoneidad de los nuevos candidatos para asumir la representación comunitaria. El criterio básico de discernimiento para la elección es el tema de lo ético. Si son casados o no, si son honestos, responsables y coherentes con los principios que definen sus vidas, que asuman el mandato comunitario de *ama shwa, ama llulla, ama killa*. Con estas orientaciones proponen a Pachakutik seleccionar a los candidatos de acuerdo a estas exigencias éticas que luego constituirán en el reflejo de un “buen gobierno”, alternativo, capaz de romper con las prácticas clientelares y de corrupción del *vetero modus* de la política.

Las comunidades indígenas de Colta y Guamote vienen planteando desde la década de los ochenta la urgencia de formar a los dirigentes no sólo en lo político y social sino en una propuesta de desarrollo integral, resultado que será efectiva desde las experiencias de trabajo comunitario, entendido esto como una estrategia eficaz de la superación de las diversas problemáticas políticas, económicas y sociales que afligen la vida intracomunitaria, parroquial, cantonal y a la del país. Esta formación sostiene que debe ser primero en la familia, la comunidad y la organización perfeccionándose con la formación profesional en los centros académicos de nivel superior. De este modo

plantean a Pachakutik formar a cuadros de dirigentes capacitados para responder a los problemas más urgentes de toda la sociedad ecuatoriana.

Los indígenas de Colta y Guamote una vez liberados de las haciendas sintieron la libertad de los poderes tradicionales y con capacidad de promover el futuro diseñado por ellos mismos. Esta actitud indica a Pachakutik actuar y pensar libremente sin complacer a los intereses y manejos ocultos de los patrones tradicionales de la política ecuatoriana.

Uno de los aportes de las comunidades indígenas de Colta y Guamote que explican la consolidación del MUPP-NP es el sentido de pertenencia a este movimiento político, consideran que realmente representa sus intereses, de alguna manera procesan sus demandas en la gestión municipal, provincial y nacional, sostienen que es un movimiento político de indios y pobres, un espacio donde todos y todas pueden participar como candidatos, expresar libremente sus puntos de vistas sobre los aspectos sociales y políticos

El tema de la autogestión en cuanto al financiamiento de Pachakutik es otro de los aportes que dan los indígenas de Colta y Guamote. La mayor parte de gestiones que realizan los cabildos son financiados con los recursos económicos de cada dirigente y de las comunidades. En este sentido los cursos, la propaganda electoral y otras actividades corren a la cuenta de los militantes del movimiento, el aporte de las autoridades electas por Pachakutik, las comunidades y organizaciones.

¿cuáles son los elementos de la praxis política de los indígenas de Colta y Guamote que asume el MUPP-NP?

El MUPP-NP asume la valoración de lo comunitario y organizativo. De este modo considera que en el ejercicio del poder es indispensable consultar con las bases, acoger sus sugerencias, mandar obedeciendo, respetar los acuerdos y resoluciones conjuntas. No obstante, desde el análisis de los resultados de gestión se podría decir que Pachakutik no ha asumido por completo estos principios, sobre todo cuando existen tendencias hacia el caudillismo de ciertos líderes y resoluciones que no siempre

proviene de las orientacion de las bases. Valorar las decisiones de las comunidades y de las organizaciones, es decir de las bases sigue siendo un reto que debe tener en cuenta este movimiento político a fin de convertirse en una propuesta viable en el país.

La práctica de la rendición de cuenta es otro de los elementos importantes de las comunidades indígenas que toma el MUPP-NP, en este sentido en caso de los concejales del municipio de Colta han logrado conseguir una ordenanza municipal que sostiene la necesidad de elaborar el presupuesto anual participativo, con la toma de decisión de las bases y sus representantes y al mismo tiempo la evaluación periódica de la gestión. A nivel interno del movimiento se exige la rendición de cuentas anual de las autoridades a las bases comunitarias y organizativas que lo eligieron.

El principio de la alternancia que tienen los indígenas de Colta y Guamote ha sido asumida también por el MUPP-NP. En los dos cantones estudiados el concejal principal asume su responsabilidad de representación por dos años, posteriormente presenta la renuncia al alcalde para dar paso al concejal alterno quien representará los dos años siguientes.

La necesidad de la autogestión del movimiento político con los recursos de los propios militantes, el aporte de sus bases organizativas y comunitarias, es decir el principio de la reciprocidad es otra de las practicas que Pachakutik ha asumido de las comunidades indígenas de Colta y Guamote.

¿cuáles son las razones que explican la consolidación de este movimiento político al interior de estos dos cantones?

La mayor parte de las comunidades indígenas de Colta y Guamote sienten ser representadas por Pachakutik. Han asumido a este movimiento político como propio de los indígenas y pobres del país que presenta sus demandas ante el Estado ecuatoriano.

La conexión de las autoridades con las bases, la cercanía y el nuevo estilo de relaciones en el ejercicio del poder han permitido que Pachakutik goce de la confianza, el apoyo

del electorado. Los espacios de poder antes negados por los blanco-mestizos, con este movimiento político han sido ocupados casi en su totalidad por los indígenas.

La propuesta de un diseño gubernamental con la participación de los representantes de las comunidades y organizaciones que presenta Pachakutik genera la seguridad en las comunidades de una gestión de desarrollo alternativo capaz de responder a las necesidades de las bases.

En todo este modo de concebir y de vivir la política, la valoración de las prácticas organizativas, a más del *modus vivendi* y *operandi* de las comunidades indígenas, aparece la influencia del trabajo pastoral de la Iglesia de Riobamba. No es raro escuchar en las comunidades afirmaciones como estas: “Somos hijos de Dios, somos iguales, la noción de servicio, la necesidad de diálogo, de escuchar a la gente”..., sin duda son términos interiorizados por las comunidades de la labor evangelizadora de la iglesia católica. En Colta y sobre todo en Guamote, el compromiso pastoral de la iglesia católica desempeñó un rol fundamental en la formación y la consolidación de las organizaciones indígenas y populares.



## BIBLIOGRAFÍA:

AGUILÓ, Federico. 1987. “El hombre del Chimborazo”, Abya-Yala, Quito.

ALBERIGO, G. 1993. “Historia de los concilios ecuménicos”. Salamanca: Ediciones Sígueme.

ALMEIDA, José. 1993. “El Levantamiento indígena como momento constitutivo nacional”. En Sismo Étnico en el Ecuador, Quito: Ediciones CEDIME, Abya- Yala

ANDINO, Vicente. 1988. “El misionero indio de los indios”. Riobamba: Editorial Pedagógica Freire.

ANDRADE, Pablo. 2001. “Diálogo y poder: los simulacros de la democracia”, en Iconos, # 11, FLACSO – Ecuador.

ANDRADE, Susana. 2004. “Protestantismo indígena procesos de conversión religiosa en la Provincia de Chimborazo, Ecuador”. Quito: Ediciones Abya- Yala, IFEA, FLACSO – SEDE ECUADOR.

ARRIETA, Modesto. 1984.”Cacha raíz de la nacionalidad Ecuatoriana”. Quito: BCE, FODERUMA.

BARRERA, Augusto. 2001. “Acción colectiva y crisis política”. El movimiento indígena ecuatoriano en la década de los noventa”. Quito: OSAL, CIUDAD y Abya Yala.

BARTOLINI, Stefano y MAIR, Peter. 1990. *Identity, Competition and Electoral Availability*. Cambridge: Cambridge University Press.

BAYLACH, José. 1979. "La controvertida personalidad de Monseñor Leonidas Proaño", en Leonidas Proaño 25 años Obispo de Riobamba. Riobamba: Instituto Diocesano de Pastoral.

BOTERO, Fernando. 1990. "Chimborazo de los indios", Abya-Yala, Quito.

BOURDIEU, Pierre. 1984. "Ce que parler veut dire". París: Librairie Arthème Fayard.

BRAVO, Agustín. 1998. "El soñador se fue...pero su sueño queda". Quito: Fondo Documental Diocesano, Tierra Nueva, Fundación Pueblo Indio del Ecuador.

BURGOS, Hugo. 1977. "Relaciones interétnicas en Riobamba". México: Instituto Indigenista Interamericano.

BUSTAMANTE, Fernando. 2004. El Movimiento Indígena: ¿Camino a la normalidad?, Quito; diario el Hoy, noviembre 26.

CARRASCO, Hernán. 2002. "Gamonalismo y dominación en los andes", en Iconos # 14, Quito: FLACSO – Ecuador.

\_\_\_\_\_ 1993. "Democratización de los poderes locales". En sismo étnico en el Ecuador. Quito: CEDIME, Abya- Yala.

CEDIS. 1994. "Movilización por la vida", en Boletín Andino # 7. Quito.

CHIRIBOGA, Manuel. 1984. "Los programas de desarrollo económico y social y la población indígena", en Política Estatal y población indígena. Quito: Abya-Yala.

\_\_\_\_\_. 1989. "Movimiento campesino e indígena y participación política en Ecuador: la construcción de identidades en una sociedad heterogénea", en Ecuador Debate # 17. Quito: Caap.

COSTALES, Piedad. 1982. "Biografía del P Juan Lobato". Riobamba: Casa de la Cultura Ecuatoriana, Núcleo de Chimborazo.

CUEVA, Agustín. 2003. "El proceso de dominación política en el Ecuador". Quito: Planeta.

DÁVALOS, Pablo. 2001. "Movimiento indígena ecuatoriano: la construcción de un actor político". Revista Ciencias Sociales 20:111-137. Quito: Universidad Central.

DE LA TORRE, Carlos. 2000. "El fantasma del populismo está de vuelta". En Ecuador hoy: cien miradas. Quito: FLACSO, El Comercio.

\_\_\_\_\_. 2003. "Movimientos étnicos y cultura política en Ecuador". En Iconos # 15. Quito: FLACSO.

DESCALZO, Martín. 1966. "Un periodista en el concilio". Madrid: Editorial Católica.

FACULTAD DE FILOSOFÍA LETRAS Y CIENCIAS DE LA EDUCACIÓN, EXTENSIÓN RIOBAMBA, UNIVERSIDAD CENTRAL DEL ECUADOR. "Estudio integral del Cantón Colta". Seminario de Licenciatura de Historia y Geografía, Tomos I, II. Riobamba, 1980-1981.

FRANK, Erwin, PATIÑO, Ninfa, RODRÍGUEZ, Marta. 1992. "Los políticos y los indígenas". Quito: ILDIS, Abya – Yala.

FREIDENBERG, Flavia y ALCÁNTARA, Manuel. 2001. "Los dueños del Poder: Partidos Políticos en Ecuador (1978 – 2000)". Quito: FLACSO – Ecuador.

GALLEGOS, Estuardo. 1990. "Breve noticia sobre la situación agraria en el Ecuador". Quito: CAAP.

\_\_\_\_\_. 1990. "El Profeta del Pueblo". Quito: Fundación Pueblo Indio.

GARCIA, Fernando. 2005. "De movimiento social a movimiento político: el caso del movimiento unidad plurinacional Pachakutik-Ecuador", ponencia Partidos de izquierda y movimientos sociales en América Latina. Sao Paulo: Seminario Fundación Rosa Luxemburgo.

GAVILANES DEL CASTILLO, Luis. 1992. "Monseñor Leonidas Proaño y su misión profético- liberadora en la Iglesia de América Latina". Quito: Fondo Ecuatoriano Populorum Progressio.

GERMANI, Gino. 1974. "Política y sociedad en una época de transición". Buenos Aires: PAIDOS.

GORTAIRE, Julio. 2001. "Testimonios". Quito: Centro Ignaciano Pedro Arrupe.

GUERRERO, Andrés. 1996. "De protectores a tinterillos: la privatización de la administración de poblaciones indígenas", en H, Bonilla (edi) los Pueblos campesinos de las Américas: etnicidad, cultura e historia en el siglo XIX. Bucaramanga: Universidad de Santander.

\_\_\_\_\_. 1997. "Se han roto las formas ventrílocuas de representación", en Iconos # 1. Quito: FLACSO.

\_\_\_\_\_. 1998. "Ciudadanía, Frontera étnica y compulsión binaria", en Iconos # 4. Quito: FLACSO.

\_\_\_\_\_. 2001. "La frontera étnica en el espacio de la crítica". Iconos 11. Quito: FLACSO.

\_\_\_\_\_. 1993. "La desintegración de la administración étnica en el Ecuador". En Sismo étnico en el Ecuador. Quito: CEDIME, Abya-yala.

\_\_\_\_\_. 1997. “Las formas ventrílocuas de representación”. Entrevista realizada por Felipe Burbano de Lara. Iconos 1. Quito: FLACSO.

HANEY, Emil; HANEY, Waya. 1988. “La transición en la sierra del Ecuador. Del semifeudalismo al capitalismo en Chimborazo”, en Ecuador Debate # 8. Quito: CAAP.

IBARRA, Alicia. 1992. “Los indígenas y el estado en la actualidad”. Quito: Abya-Yala.

IBARRA, Hernán. 1980. “Movilización campesina 1958-1963. Quito: CIESE.

INCA, Juan Antonio. 2001. “Con fe y alegría construyamos el país del arco iris”. En Minka Willay #004. Colta: Proyecto Yachachic.

\_\_\_\_\_. 2002. “Un Ecuador Plurinacional, solidario y multicolor ¡Es posible!”. En Minka Willay #005. Colta: Proyecto Yachachic.

JANDA, Kenneth. 1993. *Comparative political parties: research and theory*. En Ada W. FINIFTER. *Political Science: The State of the discipline*. Washington DC American Political Science Association.

KATZ, Richard y MAIR, Peter. 1995. *Changin molels of party organization and party democracy. The emergence of the cartel party*. Party Politics # 1.

KITSCHOLT, Herbert. 1989. *Post-communist Party Systems. Competition, Representation, and Inter-party Cooperation*. Cambridge University Press.

LA PALOMBARA, Joseph y WEINER, Myron. 1966. *Political Parties and Political Development*: Princeton University Press.

LEON, Jorge. 1993. “Versiones de los protagonistas: los hechos históricos y el valor de los testimonios disidentes”. En Sismo étnico en el Ecuador. Quito: CEDIME, Abya-Yala.

LINZ, Carola. 1998. "De su tierra nadie puede dejar. Una comunidad de migrantes indígenas del Ecuador. Quito: Abya-Yala.

LIPSET, Seymour Martin y Rokkan, Stein. 1967. *Party Systems and Voter Alignments: Cross-National Perspectives*. New York: The Free Press. (Edición castellana consultada: LIPSET, Seymour Martin y Rokkan, Stein. "Estructura de división, sistema de partidos y alineamientos electorales". En BATTLE, Albert. Diez textos básicos de la Ciencia Política. Barcelona: Ariel, 1992.

LOZANO, Alfredo. 2004. "Recuperación del espacio perdido: Liripampa capital ancestral Puruhá". Riobamba: Editorial Pedagógica Freire.

- LLUCO, Miguel. 1996. "Lo que es el Pachakutik", en Minka Willay # 002. Colta: Proyecto Yachachic.

MACAS, Luis. 1992. "El levantamiento visto por sus protagonistas", en indios: una reflexión sobre el levantamiento indígena de 1990. Quito: ILDIS, Fundación Friedrich Ebert, Abya-Yala.

MALDONADO, Luis. 1992. "El Movimiento Indígena y la propuesta multinacional". En pueblos Indios, Estado y Derecho. Quito: ILDIS, CORPEA, Abya -Yala.

MALES, Antonio. 1993. "El levantamiento general del pueblo indio", en Sismo étnico en el Ecuador. Quito: CEDIME, Abya-Yala.

MALO, Claudio. 1988. "Estudio introductorio y selección", en el Pensamiento indigenista del Ecuador. Quito: BCE, Corporación Editora Nacional.

\_\_\_\_\_. 1988. "El indio como problema". En pensamiento indigenista del Ecuador. Quito: Banco Central del Ecuador, Corporación Editora Nacional.

MORENO, Jorge. 1998. "Elementos históricos para una reflexión sobre la iglesia de Riobamba", en Sexto Sínodo de la Iglesia de Riobamba. Quito: Imprenta Don Bosco.

MORENO, Segundo. 1985. "Sublevaciones indígenas en la Audiencia de Quito". Quito: Pontificia Universidad Católica del Ecuador".

MOSQUERA, Antonio. 1935. "Memorias pastorales". Archivo del Convento de San Lorenzo de Sicalpa.

ORTIZ, Gonzalo. 1992. "Las tareas inconclusas de nuestra historia... a propósito de la Plurinacionalidad y el movimiento indígena. En Pueblos Indios, Estado y Derecho. Quito: ILDIS, CORPEA, Abya-Yala.

PACARI, Nina. 1993. "Levantamiento indígena". En Sismo étnico en el Ecuador. Quito: CEDIME, Abya-Yala.

PACHANO, Simón. 2000. "Cortoplacismo, otro mal de la política local". En Ecuador hoy: cien miradas. Quito: FLACSO, El Comercio.

PANEBIANCO, Angelo. 1990. "Modelos de Partido". Madrid: Alianza Editorial.

PROAÑO, Leonidas. 1954. "Carta al Profesor Roberto Morales". Diócesis de Riobamba

\_\_\_\_\_ 1959. "Proyecto de una labor de incorporación del indio a la vida civilizada", en Mensaje # 37. Riobamba.

\_\_\_\_\_ 1966. "Carta a los sacerdotes de Riobamba". Riobamba: obispado de Riobamba.

\_\_\_\_\_ 1974. "Concientización, evangelización y política". Salamanca: Ediciones Sígueme.

\_\_\_\_\_ 1984. "Creo en el hombre y en la comunidad". Bilbao: Desclée de Brouwer.

RAMON, Galo.1992. “Estado Plurinacional: una propuesta innovadora atrapada en viejos conceptos” En Pueblos Indios, Estado y Derecho. Quito: ILDIS, CORPEA, Abya-Yala.

RAMOS, Alfredo. 2001. “Los partidos políticos latinoamericanos”. Mérida-Venezuela: Centro de Investigaciones de Política Comparada, Universidad de Los Andes.

RODRÍGUEZ, Roberto. 1989. “Guamote ayer y hoy”. Riobamba: Editorial Pedagógica Freire.

ROSERO, Fernando. 1990. “Levantamiento indígena: tierra y precios”. Quito: CEDIS.

SÁNCHEZ-PARGA, José. 1986. “La trama del poder en la Comunidad Andina”. Quito: CAAP.

SARTORI, Giovanni. 1976. “Partidos y sistema de partidos”. Madrid: Alianza (Edición castellana consultada: 1992).

TOURAINÉ, Alain. 1973. “Les Mouvements Sociaux”. París: Editions du Seuil.

TURNER, Mark. 1988. “Disolución de la hacienda, luchas campesinas y mercado de tierras en la sierra central del Ecuador (Cantón Colta, Provincia de Chimborazo)”, en Ecuador Debate #8. Quito: CAAP.

VAN COTT, Donna Lee. 2003. “Cambio institucional y partidos étnicos en América Latina”. Análisis Político 48: 26-51 (Bogotá: IEPRI)

WEBER, Max. 1972. “El político y el científico”. Madrid: Alianza Editorial.

YANEZ, Francisco. 1992. “Monografía de la Parroquia Columbe”. Quito: Abya- Yala.



ICAZA, Patricio. 1989. "La controvertida expedición del código de trabajo", en Ecuador Debate 17. Quito: CAAP.

## **DOCUMENTOS**

BEJARANO, José. 1985. "Memorias de la Misión". Riobamba: Misioneros Redentoristas.

CONCILIO VATICANO II.1978.Salamanca: BAC.

CONAIE.1999. "Las nacionalidades indígenas y sus derechos colectivos en la Constitución"

CONFERENCIA EPISCOPAL ECUATORIANA. 1994. "Diálogo y reconciliación nacional", en el Boletín informativo # 10. Quito: CEE.

II CONFERENCIA DEL EPISCOPADO LATINOAMERICANO. 1970. "La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio Vaticano II". Bogotá: CELAM.

III CONFERENCIA DEL EPISCOPADO LATINOAMERICANO. 1980. "Opción preferencial por los pobres". Puebla: CELAM.

IV CONFERENCIA DEL EPISCOPADO LATINOAMERICANO. 1992. La evangelización en el presente y futuro de América Latina. Santo Domingo: CELAM.

SEXTO SÍNODO DE LA IGLESIA DE RIOBAMBA. 1998.Quito:Imprenta Don Bosco.

IV CONFERENCIA DEL EPISCOPADO LATINOAMERICANO. 1992. "La Nueva Evangelización". Santo Domingo: CELAM.

DIÓCESIS DE RIOBAMBA. 1976. "Situación y experiencias pastorales en la Diócesis de Riobamba", en Evangelio subversivo. Salamanca: Ediciones sígueme.

ENCICLICA MATER Y MAGISTER. 1962. Salamanca: BAC.

MUPP-NP. 2005. “Lineamientos generales del Movimiento Unidad Plurinacional Pachakutik Nuevo-País”. En [www.llacta.org/organización/pachakutik/](http://www.llacta.org/organización/pachakutik/)

\_\_\_\_\_. 2005. “Reglamentos del III congreso cantonal”. Colta.

TRIBUNAL SUPREMO ELECTORAL DE CHIMBORAZO. 1996-2000. “Archivo de resultados electorales”.

[www.tse.gov.ec](http://www.tse.gov.ec). 2004. Resultados electorales.

2002. Informe anual INIAC.

Catequistas de Pangor. 1975. Memorias del encuentro de catequistas.

### **Entrevistas**

2005 Entrevistado por el autor, 18 de enero, Sicalpa, Colta. Erazo, Carmen.

2005 Entrevistado por el autor, 15 de febrero, Sicalpa, Colta. Sánchez, Julio

2005 Entrevistado por el autor, 16 de febrero, Llinllín, Colta. Comunero.

2005 Entrevistado por el autor, 16 de febrero, Llinllín, Colta. Dirigente de la comunidad.

2005 Entrevistado por el autor, 17 de febrero, Columbe, Colta. Tambo, Nicolás.

2005 Entrevistado por el autor, 21 de febrero, Proyecto Yachachik, Colta. Asqui, Elsa.

- 2005 Entrevistado por el autor, 22 de febrero, Columbe, Colta. Avendaño, Pedro
- 2005 Entrevistado por el autor, 25 de febrero, Rodeo Pamba, Colta. Dirigente de la comunidad.
- 2005 Entrevistado por el autor, 27 de febrero, Proyecto Yachachik, Colta. Atupaña, Manuel.
- 2005 Entrevistado por el autor, 27 de febrero, Municipio de Colta, Colta. Curichumbi, Pedro.
- 2005 Entrevistado por el autor, 27 de febrero, Cajabamba, Colta. Gualoto, Gonzalo.
- 2005 Entrevistado por el autor, 1 de marzo, Jatun Ayllu, Guamote. Cocha, Silverio.
- 2005 Entrevistado por el autor, 1 de marzo, Santa Cruz, Guamote. Gortaire, Julio.
- 2005 Entrevistado por el autor, 1 de marzo, Santa Cruz, Guamote. Yangol, Dolores.
- 2005 Entrevistada por el autor, 2 de marzo, MICH, Riobamba. Anaguarqui, Valeria.
- 2005 Entrevistado por el autor, 2 de marzo, San Isidro, Colta. Carrillo, Luis.
- 2005 Entrevistado por el autor, 2 de marzo, MICH, Riobamba. Remache, Estuardo
- 2005 Entrevistado por el autor, 3 de marzo, Balda Lupaxi, Colta. Coro, Francisco.
- 2005 Entrevistado por el autor, 6 de marzo, Pilahuayco, Colta. Dirigente de la comunidad
- 2005 Entrevistado por el autor, 7 de marzo, Pull Grande, Guamote. Dirigente de la comunidad.

- 2005 Entrevistado por el autor, 12 de marzo, Pulucate, Colta. Dirigente de la comunidad.
- 2005 Entrevistado por el autor, 12 de marzo, Sicalpito, Colta. Comunero.
- 2005 Entrevistado por el autor, 20 de marzo, Gahuijón Alto, Colta. Comunero.
- 2005 Entrevistado por el autor, 20 de marzo, Compañía, Colta. Comunero.
- 2005 Entrevistado por el autor, 20 de marzo, Colluctus, Colta. Comunero.
- 2005 Entrevistado por el autor, 27 de marzo, Galte, Guamote. Comunero.
- 2005 Entrevistado por el autor, 12 de abril, Sicalpito, Colta. Yépez, Gabriel.
- 2005 Entrevistada por el autor, 12 de abril, Santa Cruz, Guamote. Melena, Laura.
- 2005 Entrevistado por el autor, 13 de abril, Guacona Grande, Colta. Comunero.
- 2005 Entrevistado por el autor, 13 de abril, La Pradera, Colta. Pucha, Vicente.
- 2005 Entrevistado por el autor, 15 de abril, El Lirio, Colta. Chimbolema, Manuel.
- 2005 Entrevistado por el autor, 16 de abril, Pull San Pedro, Guamote. Dirigente de la comunidad.
- 2005 Entrevistado por el autor, 17 de abril, Yacupamba, Guamote. Comunero.
- 2005 Entrevistada por el autor, 17 de abril, Llinllín, Colta. Comunera.
- 2005 Entrevistado por el autor, 17 de abril, Guangopug, Colta. Comunero.

- 2005 Entrevistado por el autor, 20 de abril, Manuel Lasso, Guamote. Comunero.
- 2005 Entrevistado por el autor, 23 de abril, Columbe Grande, Colta. Dirigente de la comunidad.
- 2005 Entrevistado por el autor, 18 de mayo, La Merced, Riobamba. Arrieta, Modesto.
- 2005 Entrevistado por el autor, 20 de mayo, Letra Totorillas, Guamote. Dirigente de la comunidad.
- 2005 Entrevistado por el autor, 3 de mayo, Casa Indígena, Riobamba. Vera, Carlos.
- 2005 Entrevistado por el autor, 3 de mayo, Concepción el Molino, Guamote. Comunero.
- 2005 Entrevistado por el autor, 3 de mayo, Coto Juan, Colta. Lema, Luis.
- 2005 Entrevistado por el autor, 3 de mayo, Santa Cruz, Guamote. Zuña, Manuel.
- 2005 Entrevistado por el autor, 17 de mayo, Gatazo Grande, Colta. Cuvi, Manuel.
- 2005 Entrevistado por el autor, 18 de mayo, Sicalpa, Colta. Inca, Juan Antonio.
- 2005 Entrevistado por el autor, 18 de mayo, Guamote. Vimos, Carlos.
- 2005 Entrevistado por el autor, 20 de mayo, Guamote. Curicama, Mariano.
- 2005 Entrevistado por el autor, 27 de mayo, Cebollar Alto, Colta. Comunero.
- 2005 Entrevistado por el autor, 20 de junio, Colluctus, Colta. Lema, Pedro.

- 2005 Entrevistado por el autor, 20 de junio, Guamote. Delgado, José.
- 2005 Entrevistado por el autor, 23 de julio, La Esperanza, Colta. Viñan, Pablo.
- 2005 Entrevistado por el autor, 31 de julio, Miraflores, Colta. Yautibug, Rafael.
- 2005 Entrevistado por el autor, 31 de julio, Colta. Guanolema, Alejandro.
- 2005 Entrevistado por el autor, 31 de julio, Gatazo Hospital, Colta. Morocho, Francisco.
- 2005 Entrevistado por el autor, 31 de julio, Colta, Chucho, Víctor.
- 2005 Entrevistado por el autor, 31 de julio, Colta, Tayupanda, Hermel.
- 2005 Entrevistado por el autor, 31 de julio, Colta. Miranda, Patricio.