

LOS INDIGENAS Y LAS FORMAS REIVINDICATIVAS DE SU CULTURA

Samuel Guerra Bravo

Pontificia Universidad Católica del Ecuador

La expresión "formas reivindicativas" no alude a manifestaciones exteriores de la cultura indígena sino a los significados de sus procesos de emergencia. Nuestro análisis se ubica en el nivel semántico, que permite entender los procesos sociales como procesos culturales.¹

La resistencia como cultura

Los indígenas fueron sometidos hace 500 años y aún hoy continúan en esa situación. Los sucesivos dominadores han renovado sus mecanismos de dominio y los han adecuado a las cambiantes circunstancias históricas. Esto es verdad. Es falsa, en cambio, la visión tradicional que nos presentaba al indígena como incapaz de resolver esa dominación, como alguien que sufría la explotación con resignación, pasividad, negligencia o ignorancia. "Resolver la dominación" significa aquí asumirla. El asumirla es una condición sine qua non para superarla.

En realidad, resulta admirable que el indígena haya podido resistir el peso colosal del dominio y sus diversas modalidades:

reducciones, mitas, obrajes, haciendas, servicio doméstico, salario, etc. La pregunta que corresponde a nuestra época contemporánea acerca de este problema es: ¿cómo hizo el indígena para resistir toda la irracionalidad dominadora? ¿Qué mecanismos utilizó para no desaparecer de una vez en medio de la orgía de violencia que ha padecido? Estas son obviamente interrogantes culturales.

Los indígenas utilizaron múltiples mecanismos, entre ellos, el suicidio (si es que se le puede considerar como un mecanismo de resistencia), la huida a regiones inhóspitas, la migración a los centros poblados y la integración al sistema colonial, la oposición armada.² Pero estos y otros mecanismos podemos sintetizarlos en dos básicos: la fuerza y la sumisión absoluta.

En el primer caso se trataba de enfrentamientos desiguales que resultaron adversos para los indígenas en el balance inmediato; en el segundo, se propiciaba el reconocimiento inapelable de la autoridad y superioridad del patrón o del amo, el anonadamiento (o "nadificación", si se me permite) para autoreducirse a mera fuerza de trabajo sin voz, sin oídos, sin entendimiento (indio mudo, indio sordo, indio bruto). Este mecanismo tampoco tuvo éxito porque el patrón (los blancos mestizos en general) vio en esa actitud, no una estrategia indígena para sobrevivir, sino una característica esencial de su ser, de su condición humana. Definió entonces al indio como vago, sucio, indolente, apático, incapaz; alguien, en suma, que no podía captar la racionalidad del amo y que solo entendía el lenguaje del látigo, del cepo, del insulto, de la violencia, del desprecio.

Pero el mecanismo más eficaz de resistencia empleado por los indígenas ha sido el de la fiesta (del ritual, del espacio simbólico), que le ha permitido realizar una eficaz síntesis entre su mundo cultural y el del patrón. En los rituales religiosos o paganos ha ocurrido lo que no pasaba en el mundo civil (económico, social, político): el patrón, que se vuelve también simbólico (Dios, el hacendado, el Teniente Político, el profesor, el quishca), "reconoce" la existencia del indígena y la necesidad que tiene de él para seguir siendo patrón. Y el indígena, a su vez, reconoce la existencia y necesidad del patrón en un acto que nace de su propia cosmovisión y no por imposición externa. En el nivel de

lo simbólico, el indio acepta la sumisión y explotación, no como un destino impuesto, sino como un acto necesario para ser reconocido en su existencia, incluso para ser aceptado, aunque no fuera más que en los cortos límites del ritual o la fiesta. Este saber que existe y que es reconocido por el "Otro" (la otra conciencia) como existente, ha constituido para los indígenas —dado el nivel de cosificación al que quedó reducido— la resistencia fundamental o esencial que ha dado origen a las demás formas de resistencia.

Esta no es una dialéctica de la afirmación del patrón, sino de la supervivencia del indígena. El reconocimiento de la existencia del patrón es un mecanismo para que este reconozca, a su vez, la existencia del indígena. Con ello el indígena supera los mecanismos insuficientes de la fuerza y el anonadamiento y se descubre a sí mismo como alguien que, aunque oprimido, existe y es necesario. Si no en la vida real, por lo menos en el ritual simbólico, el indígena logra equipararse ontológicamente (como seres existentes) con el patrón, aunque comprenda a la vez que los respectivos rangos y roles sociales son diferentes. Pero es la existencia lo que cuenta en este primer momento para garantizarse la supervivencia que después le conducirá a las siguientes etapas de "ser del patrón" (en las modalidades de esclavo, concierto, huasipunguero) y "ser de nosotros mismos" (forma de existencia por la que luchan en esta época contemporánea bajo modalidades y demandas organizativas, jurídicas, políticas, educativas, etc.).³

El descubrimiento en el nivel simbólico de que son, de que existen, y de que en ese plano son iguales al patrón, ha constituido el hecho más trascendental de la historia indígena, que les ha permitido sobrevivir de mil maneras sabias y audaces. Todas sus estrategias de supervivencia han estado fundamentadas en este hecho histórico y esencial, que les ha conferido la astucia y versatilidad necesarias para escapar (resistir) al dominio a través de ámbitos —como el simbólico— que estaban y están todavía más allá (o más acá, da lo mismo) de la lógica que sustenta el sistema de dominio.

Pero hagamos un esquema que recoja esta trayectoria histórica de los indígenas:

- Cosificación, degradación ontológica que los reduce a...
- Resistencia, supervivencia, descubrimiento de su existencia como...
- Alienación, "ser del patrón" en condición de...
- Liberación, "ser de nosotros mismos" por medio
 - a) del reconocimiento étnico
 - b) de su organización como
 - c) de su participación política en el
- "menos que estiércol de las plazas"
- esclavo
- mitayo, obrajero, con-cierto, huasipunguero
- libre, asalariado
- nacionalidades
- Estado plurinacional y pluricultural

El esquema recoge los momentos fundamentales de la historia indígena que revelan un proceso siempre emergente, a pesar de los obstáculos puestos por los sucesivos dominadores. La astucia de esta historia radica en que los indígenas han roto la lógica del dominador, que entiende la resistencia como contraofensiva violenta. Se ha dado esa contraofensiva a través de las sublevaciones y levantamientos, pero los indígenas desarrollaron también mecanismos cotidianos a nivel de lo simbólico, de lo ritual, de lo cultural que, a la postre, han sido más eficaces en su lucha por la supervivencia.

Las condiciones del dominio y la lucha por sobrevivir obligaron a los indígenas a desarrollar una lógica que entronca, no con los principios lógicos supremos de la cultura europea, sino con su necesidad de sobrevivir. Esta les ha obligado a preservar sus saberes ancestrales, sus mitos, sus símbolos, su cultura experimental y sensible y presentarlos en la época "contemporánea" como contrafuertes de sus luchas. Conocemos algunas de sus manifestaciones de esa lógica, pero su estructura escapa todavía la comprensión racional de nuestra cultura blanco-mestiza. Y ellos, que viven esa lógica, no la han formulado todavía conceptualmente.⁴

El caso es que los indígenas han trascendido a su modo el dominio y han avanzado en un proceso liberador que les ha conducido desde su condición inicial de "menos que estiércol de las plazas" hasta

su condición actual de propietarios e interlocutores sociales y políticos. De la "nada de ser social" a la actual "existencia social" que lucha por su afirmación, por la recuperación de la tierra y la participación política: ese ha sido su camino, su largo y difícil camino de 500 años. Cabe señalar que los procesos de resistencia y supervivencia han ocupado la mayor parte de ese tiempo; la organización de los indígenas, la diferenciación y reconocimiento étnicos, la afirmación cultural y la participación política han sido conquistas de los últimos 30 años. ⁵

Hemos hablado de "proceso liberador" y conviene que digamos dos palabras sobre ello. La categoría de "liberación" ha surgido en nuestras ciencias sociales en el último cuarto de siglo como una respuesta latinoamericana y tercermundista, en el plano teórico, al problema de la dependencia socio-económica. El sentido que damos a la expresión "proceso liberador" se inspira, por supuesto, en este desarrollo contemporáneo de nuestras ciencias sociales, pero alude más exactamente a los avances, a esos pasos hacia adelante que han dado los indígenas en su historia al independizar (liberar) pequeñas "áreas" de su realidad social y cultural.

La historia indígena bien puede ser la historia de sus zonas trabajosamente liberadas y puestas bajo el control de su vida, de su lógica, de su organización y estrategia, de su astucia para sobrevivir y presionar. Podríamos mencionar, por ejemplo, que los indígenas han liberado su capacidad para resistir la agresión permanente y mantener su identidad en medio de condiciones anonadantes y alienantes, que han liberado la posibilidad de aumentar su población luego del genocidio del siglo XVI, que han liberado parte de su fuerza para presionar y conseguir que se suprimiera la esclavitud, la prisión por deudas, el concertaje, el precarismo; que han liberado las posibilidades de organizarse, de reconocerse como étnicamente diferentes; que han liberado en parte su derecho a la tierra y a su propia cultura, que han liberado ("inventado") sus tradiciones; que han liberado su estructura de nacionalidades, oculta bajo la homogenización burguesa del Estado nacional; que han liberado en parte su condición de sujetos sociales y actores políticos; que han liberado el espacio jurídico negador para proponer reformas al estatuto jurídico de nuestro país; etc., etc. A esta

lucha tenaz y a los logros alcanzados hemos llamado "proceso liberador" y quizá en ningún otro caso el término "liberador" alcance un significado más auténtico.

La historia de los indígenas (y la de los demás grupos sociales ecuatorianos) no permite hablar de logros finales e irreversibles en el plano de la justicia, la libertad, la igualdad, el derecho; solo permite hablar de avances paulatinos, de luchas intransigentes (incluyendo en ellas las victorias y derrotas, las continuidades y rupturas, los rodeos y dudas, los aciertos y errores), de progresos inacabados. Los indígenas (y los sectores sociales emergentes, en general) no viven la consumación de la historia, como las clases hegemónicas, solo viven la lucha, el movimiento liberador, la conquista de sus derechos negados, la afirmación lenta pero sostenida de su existencia social, la creación de mecanismos que les permitan dejar de "ser del patrón" y abrirse camino al anhelado y liberador "ser de nosotros mismos"⁶

La organización como cultura

¿Qué ha significado organizarse para los indígenas? No averiguamos por los logros o resultados de su organización, sino por el significado del hecho de organizarse, que ha conferido a los indígenas valores, pautas, comportamientos, actitudes, iniciativas, etc. configuradores de su perfil cultural.⁷

La organización es un fenómeno nuevo en la historia indígena de los últimos cinco siglos, de allí su importancia. La conquista hispánica significó una desestructuración y desarticulación de las organizaciones aborígenes. El sistema colonial y el republicano, que siguieron, excluyeron al indígena y le negaron su existencia social, aunque se sustentaron en su trabajo. La dominación radicaba justamente en utilizar al indígena como la fuerza de trabajo que movía al sistema productivo, y en negarle —a la vez— los derechos de los demás. La condición de esclavo era la única existencia posible para los indígenas, y los esclavos estaban excluidos de la sociedad.⁸

La esclavitud fue el modo cómo la exclusión se viabilizó históricamente y, aunque fue abolida en 1854 en nuestro país, estuvo

vigente en el interior de las haciendas hasta mediados de este siglo. La transformación del Estado en propietario y exportador a partir de 1972, la emergencia de las clases medias que dinamiza la estructura social, el fracaso de los "mediadores" (partidos de izquierda) para incorporar a los indígenas a la lucha de clases, y la experiencia positiva de las comunas (como formas de asociación) creadas a raíz de la Ley de Comunas de 1938, conformaron un contexto favorable a la causa indígena.

Había llegado el momento de luchar contra la exclusión con mecanismos asociativos y organizativos. La "comuna" fue entendida por los indígenas como un espacio propio y un conjunto de relaciones sociales que les había permitido asumir la exclusión, experimentar el valor de asociarse, adquirir la idea de derechos, condenar la dominación y empezar a reaccionar como un "nosotros". Los indígenas han logrado mantener este espíritu comunal —como un rasgo de su cultura— en las organizaciones de segundo y tercer grado desarrolladas en el último cuarto de siglo; espíritu o carácter que se ha convertido en un elemento diferenciante con respecto a las formas estamentales de organización de la sociedad blanco-mestiza. Igualmente, ha permitido formas de participación, representación y delegación basadas en el consenso.

Organizarse ha significado para los indígenas crear posibilidades de éxito en la lucha contra la exclusión; adquirir la capacidad de presionar juntos en un frente común; multiplicar su fuerza en la unión frente a los "mishus" y "su" Estado. Organizarse ha significado garantizarse a sí mismos la irreversibilidad de lo ganado hasta aquí en cinco siglos de historia emergente, invadir el símbolo del poder dominante y obligar al Estado a reconocerles con el aparataje legal que antes sirvió para excluirles, afirmarse en su diferencia e identidad, consolidar su existencia social, ganar un espacio político que garantice la participación.

La organización ha girado en torno al objetivo estratégico de los indígenas: la tierra. Pero ha desarrollado también objetivos "contemporáneos": diferenciación étnica, identidad cultural, educación bilingüe intercultural, infraestructura, recursos, crédito, etc., que los

indígenas expusieron en forma detallada en los 16 puntos de su plataforma de lucha presentados al gobierno en Junio de 1990. Pero el objetivo fundamental (por histórico y emergente) ha sido el de conquistar un espacio social y un reconocimiento por parte de los blanco-mestizos.

Los indígenas aprendieron que ni la integración al "mundo" blanco-mestizo ni la lucha de clases eran los caminos adecuados para sus demandas. Dejaron de ver la realidad a través de las ideologías "mediadoras" de los partidos de izquierda y enfrentaron el reto de verse a sí mismos como etnias diferentes, portadoras de visiones y de luchas reivindicativas. Convirtieron entonces a la organización en una estrategia de diferenciación, del mismo modo como siglos atrás hicieron del ritual simbólico la estrategia de igualdad con el patrón (y con el blanco-mestizo, en general).

Pero ni la igualdad ni la diferencia han sido atributos que les pertenecieran por el hecho de ser indígenas. No, han sido conquistas históricas, mecanismos para la construcción de su subjetividad, momentos reivindicativos de su identidad etno-cultural, estrategias para la afirmación individual y colectiva. Los indígenas no se definen en el horizonte de una esencia ontológica, sino en el marco histórico de relaciones comunitarias. De allí el valor que atribuyen a su cultura, a los elementos que estructuran su "condición de indígenas", y no propiamente su "ser indígenas". O, si se quiere, su ser es pertenecer, relacionarse. Y, por ello mismo, diferenciarse.⁹

Las organizaciones indígenas responden a estas demandas "contemporáneas" de su proceso histórico, se identifican con ellas, las representan. Y a pesar de la multiplicidad de organizaciones locales, regionales y nacionales, todas se mueven dentro de un horizonte común emergente y reivindicativo. Esto les caracteriza y les confiere un perfil cultural específico.

¿Pero ante quién formulan los indígenas sus demandas? Ante el Estado, que para ellos simboliza el dominio y la exclusión. Esto nos obliga a estudiar el significado de esta relación política e interpelante de los indígenas con el Estado, que constituye a la vez una expresión cultural.

Las reivindicaciones políticas como cultura

Como hemos visto, los indígenas superaron hacia los años sesenta de este siglo la visión clasista ("prestada" por los partidos de izquierda) de sus demandas y desarrollaron una visión étnica, más ajustada a su lógica. Esto los enfrentó directamente al Estado como instancia jurídico-política que podía y debía resolver aquellas demandas.

El Estado es, para los indígenas, la organización suprema del poder blanco-mestizo, que ha legitimado y legitima su exclusión ante la faz de los demás estratos sociales. Pero es también el espacio simbólico frente al cual se convalidan sus reivindicaciones. El Estado es su antagonista "contemporáneo".

Enfrentarse al Estado significa para los indígenas dar la cara a la historia denigrativa de los últimos cinco siglos, construir su alteridad y convertirse en interlocutores, avanzar —en fin— en el camino hacia el "ser de nosotros mismos". El Estado es la instancia ante la cual van a medir el nivel de existencia social alcanzado y la situación real de su igualdad con los "mishus". Van a medir también su capacidad de presión, su fuerza política. Puesto como antagonista, el Estado es para los indígenas algo así como el termómetro de su historicidad. Y esto es decisivo porque todo el poder de los blanco-mestizos está concentrado en el Estado o representado por él. El Estado es la arena donde se va a dirimir el conflicto de la igualdad y la diferencia, además del conflicto de derechos. El Estado es la contraparte que les permitirá afirmarse como sujetos sociales y políticos.

El levantamiento de 1990 legitimó estas aspiraciones de la globalidad de las nacionalidades indígenas existentes en el país. Aquel suceso fue la ocasión, no solo de presentar un listado de demandas, sino de penetrar en los espacios sagrados del poder blanco-mestizo para exigir el reconocimiento que se les había escamoteado durante siglos. Reconocimiento directo e inmediato entre los blanco-mestizos y los indígenas, entre los "otros" y "nosotros". Lo verdaderamente significativo para los indígenas fue ver a su dirigencia negociar frente a frente con los representantes del Ejecutivo, como iguales. Una

igualdad que ya no es simbólica, como cuando el prioste abrazaba al patrón en el patio de la hacienda durante la fiesta de San Juan, sino real y objetiva. La interlocución, el diálogo, la interpelación, la protesta, el rechazo, la crítica, el acuerdo y el apoyo adquirieron nuevas dimensiones para los indígenas a partir de Junio de 1990. Habían alcanzado, tras duras luchas, el reconocimiento de su existencia social.

Esta fue una victoria política y cultural. Política, porque se dio en la arena del Estado, la instancia política de los blanco-mestizos. Cultural, porque fueron reconocidos "como son", esto es como indígenas, como etnias que viven, se organizan y luchan de acuerdo con sus valores, sus cosmovisiones, sus saberes, sus símbolos.

Pero hay algo, también político y cultural, que no ha sido logrado todavía: ser reconocidos como nacionalidades. Esta es su lucha actual.

Una nacionalidad es, para los indígenas, "una comunidad de historia, lengua, cultura y territorio". Y ellos encuentran que en nuestro país habitan nueve grupos étnicos que cumplen esa definición. La demanda de ser reconocidos como nacionalidades ha surgido de la diferenciación alcanzada en las últimas décadas entre indígenas y mestizos (que son los que controlan el Estado). Es ese contexto el que viabiliza su propuesta de reformar el Estado para que acoja como entes políticos (ciudadanos) a quienes estaban excluidos de él. Esto supondría una modificación del Estatuto fundamental del Estado, la Constitución, reconociendo al Ecuador como un país plurinacional y pluricultural. Ello posibilitaría, además, la aprobación de una Ley de Nacionalidades Indígenas, cuyo proyecto fue elaborado ya por la Comisión de Asuntos Indígenas del Congreso en 1987.

El definirse como nacionalidades les permite entrar de lleno en el juego político, más allá de las reivindicaciones étnicas, les permite ser sujetos de derechos, soberanos dentro del Estado. El ser reconocidos como nacionalidades ratificará legalmente la igualdad y —a la vez— la diferencia tan trabajosamente conseguidas, consolidará su identidad y les proporcionará el horizonte necesario para una

revalorización de su pasado y una puesta en práctica de su visión comunitaria.

Pero, ¿qué significan para nuestra época contemporánea estas propuestas políticas de los indígenas? Significan, en primer lugar, la quiebra de los conceptos de nación mestiza y de Estado nacional. Y, en segundo lugar, la propuesta de un proyecto político alternativo.

La presencia indígena en el escenario socio-político-cultural ha puesto de relieve el verdadero drama de nuestro país: la inexistencia de una nación ecuatoriana. Un siglo y medio no fue suficiente para que los terratenientes criollos y la burguesía agro-exportadora pudieran construir la nación ecuatoriana. La misma diversidad del país impidió una globalización del dominio del capital hegemónico, y la última "propuesta" de los sectores dominantes de integrar al indígena al Estado nacional y de culturizarlo fracasaron ante la emergencia indígena de las últimas décadas. Ante los ojos de nuestros contemporáneos, el Ecuador aparece como heterogéneo y diverso en lugar del país homogéneo y unitario que pretendían los sectores hegemónicos, plurinacional y no uninacional, pluricultural y no unificado bajo la cultura blanco-mestiza.

El proyecto de construir una nación ecuatoriana no ha perdido vigencia, pero tal construcción no se hará bajo los parámetros excluyentes de los blanco-mestizos. Eso es lo que se sabe en este momento en que el proyecto indígena ha sido presentado como una alternativa. Dos proyectos políticos se han situado frente a frente: el uno, pretende la "unificación nacional" a base de la integración, el mestizaje y la culturización de los indígenas; el otro, habla de un Estado integrado por nacionalidades diferentes e iguales en derechos. En el primer caso, el Estado personifica y representa los intereses políticos de todos sus miembros; en el segundo, el Estado es un "mediador" que coordina (confedera) a las diferentes nacionalidades.¹⁰ Dos culturas políticas viven ahora una relación antagónica que se resolverá, sin duda, en el futuro con una síntesis que significará una reforma del actual Estado mestizo.¹¹

Las reivindicaciones políticas del contra-proyecto "indio" se concentran en la territorialidad, autonomía, autodeterminación y

autogobierno: aspiraciones que han sido calificadas de inconstitucionales por el gobierno socialdemócrata. El Estado mestizo encuentra que la propuesta política indígena implica la desmembración de su territorio, la renuncia de su soberanía y el trastorno de su régimen jurídico y administrativo. Según el gobierno, los indígenas proponen la creación de un "Estado paralelo". Y eso, por lo pronto, resulta inaceptable.¹²

Lo que se concluye es que la alternativa indígenas no entra todavía en el horizonte cultural de los blanco-mestizos. Por dos razones: una que proviene del Estado mestizo: la mentalidad todavía excluyente y la limitación legal; otra que proviene de los indígenas: su impaciencia y radicalidad, que un funcionario del gobierno calificó de "extremismo indianista".¹³ Son dos posiciones culturales, dos maneras distintas de entender un ámbito político que algún día llegará a significar lo mismo para todos: la democracia. Una democracia real y participativa como lo prevé la utopía indígena.

Otras modalidades de la cultura reivindicativa

Lenguaje y educación

"En algún momento, la CONAIE entregó oficialmente el pliego de 16 puntos que, con el apoyo de organizaciones de derechos humanos..., había proclamado como un "Mandato por la tierra y por la vida", y como plataforma de lucha del levantamiento".¹⁴

Esto era algo inédito en la lucha indígena: la entrega de un pliego de demandas. Y era inédito, no por las demandas, sino por el "pliego", por la utilización de la escritura, y por el hecho de que ese pliego escrito recogiera la plataforma de lucha del levantamiento. ¿Por qué la novedad y cuál su significado?¹⁵

La escritura es algo así como la graffía del pensamiento, el signo lingüístico de la razón pensante. Pero los indígenas, expulsados del ámbito de lo humano a raíz de la conquista, fueron expulsados también

del ámbito de la razón. Y quedó establecido en el pacto colonial que solo los blancos (para entonces, ni siquiera los mestizos) tenían derecho a la razón, al pensamiento, al logos, a la ciencia, a la virtud, al bien, al ocio; mientras los indígenas quedaban recluidos en el ámbito de las manos, del trabajo, de la esclavitud, del pathos, del vicio y la animalidad. La escritura, como el pensamiento, no les era necesaria.

Algunos miembros de la élite indígena aprendieron a leer y escribir, pero eso sirvió para que escribieran la visión de los vencidos y propusieran volver al incario. El conquistador descubrió entonces que el dominio se facilitaba si se mantenía a los indios iletrados. La escritura (el pensamiento, la razón, etc.) adquiría de ese modo el rango de instrumento de dominio.

Después, en la época republicana, los blanco-mestizos desarrollaron el proyecto de integrar a los indígenas al Estado nacional y culturizarlos. Pero los indígenas, que luchaban por sobrevivir al interior de las haciendas o fuera de ellas, no veían la utilidad de la escritura en función de sus demandas. Desconfiaban de ella, pues había servido únicamente para engañarlos, imponerles obligaciones tributarias o prohibirles sus derechos. Aún estaba fresca en su memoria su deplorable experiencia con los "quishcas" (tinterillos).

Pero llegó el momento en que la lucha requería entrar en el espacio y la lógica de los blanco-mestizos y, entonces, se volvió necesario aprender a leer y escribir. La presentación de un pliego escrito como plataforma de lucha del levantamiento de 1990, supone –según un autor– cuatro grandes cambios: a) los indios aprendieron a manejar ese sistema enigmático de las palabras escritas...; b) los indios se sienten parte de este Estado, y plantean reconstruirlo de modo plurinacional para volverlo viable; c) advierten que el Ecuador es un país complejo en el que no solo hay indios, y proponen un debate a todas las etnias, clases, géneros y regiones que comparten este territorio; y d) han asimilado y manejan la capacidad proyectiva occidental "traduciendo" sus puntos de vista a un proyecto moderno, posible de ser discutido por la racionalidad blanco-mestiza.

La alfabetización mediante campañas intensas y periódicas fue el mecanismo utilizado por el Estado para que los indígenas

aprendieran a leer y escribir. Han sido dos las campañas más importantes en los últimos años: el Programa de Alfabetización Jaime Roldós Aguilera lanzado en 1980, que concluyó con la propuesta experimental de educación bilingüe intercultural; y la Campaña "Monseñor Leonidas Proaño" desarrollada en 1989, que concluyó con la creación del Sistema Nacional de Educación Intercultural Bilingüe y la Dirección Nacional de Educación Indígena.

Este cambio de actitud de los indígenas frente a la escolaridad y la educación ha sido requerido por la dinámica de su lucha, que ha enfrentado la necesidad de entrar en el espacio sagrado del blanco-mestizo (el Estado) para plantear sus demandas y reivindicaciones. Ha necesitado conocer su idioma, sus signos lingüísticos, su lógica. Ha debido aprender a manejar "ese secreto poder de la escritura". Pero eso significa que los misteriosos instrumentos del lenguaje y la escritura que el dominador utilizaba para sojuzgarlos, han sufrido un vuelco de sentido: ahora sirven, en manos de los indígenas, para impugnar, para protestar, para reclamar, afirmarse y diferenciarse, para enfrentar al blanco-mestizo con sus propias armas.

No es adecuado pensar que el indígena busca alfabetizarse para integrarse en mejores condiciones al mundo blanco-mestizo o para comunicarse entre indígenas. Eso no va con su lógica.¹⁶ El aprendizaje y el uso del lenguaje y la escritura es, por lo pronto, estratégico: lo requieren para definir su ley, sus derechos, sus demandas. La lucha indígena no tendría perspectivas en la época "contemporánea" si no conociera las mediaciones lingüísticas y escriturales que conectan a los indígenas con los blancos en igualdad de condiciones. Se trata de un uso alternativo y reivindicador de instrumentos que antes sirvieron para el dominio.¹⁷

Además del lenguaje y la escritura, los indígenas se encuentran en el proceso de liberar el ámbito de la educación y ponerla bajo su control. Llevará tiempo superar los contenidos, métodos y orientaciones alienantes del actual sistema educativo ecuatoriano, pero el hecho de ser educados en su propio idioma ha sido un gran paso. Significa, simplemente, que lo étnico ha sido reconocido como un ámbito semántico. Con ello se ha abierto la posibilidad de

conceptualizar sus prácticas significantes y hacer de su cultura el horizonte final de su recuperación histórica.

El discurso étnico

No ha sido fácil para los indígenas calibrar el lenguaje conquistado a sus demandas históricas. Así lo ve por lo menos el gobierno que ha caracterizado la posición de los indígenas como de un "extremismo indianista". Esto, por supuesto, es un problema político, pero lo es también de lenguaje, de discursividad, de cómo se expresan las demandas.

Para el gobierno, el "extremismo indianista no acepta que haya brechas en el Estado, ni siquiera acepta que haya divergencias entre los partidos políticos: para ellos, todos son malos, porque están compuestos de blanquimestizos. El indianista radical desea llevar las reivindicaciones de autonomía, territorialidad, bilingüismo, hasta su máxima expresión, pues para él ninguna meta intermedia vale la pena, si no implica la separación del Estado nacional, la soberanía sobre el suelo, el aire y el subsuelo de un territorio indígena, y la oficialización del idioma de la minoría en pie de igualdad con el de la mayoría. Al extremista indianista no le gustan compromisos, a no ser por mera táctica eventual, pues él prefiere los métodos extremos: el paro, el levantamiento, la huelga, el boicot... Al extremista indianista no le importa, por lo demás, que sus planteamientos generen reacciones, a veces, violentas y, en todo caso, peligrosas para la organización y sus integrantes: para él una reacción semejante solo puede ser positiva pues "desenmascara" al opositor. Tampoco le interesa lograr consensos, ni en sus negociaciones hacia fuera ni en sus tratos hacia dentro". 18

No nos interesa por ahora analizar la dimensión política de este "extremismo", sino su dimensión discursiva. Es probable que el discurso indígena, vinculado básicamente a la territorialidad, la identidad étnica y las nacionalidades, encuentre por ahora problemas para precisar con exactitud lo que se quiere decir. Estos problemas, de existir, provendrían de las limitaciones del lenguaje blanco-mestizo para expresar la realidad indígena, y no de una insuficiente

comprensión de los indígenas de sus propios problemas.¹⁹ Pero esos problemas existen y no es la hora de escamotearlos.

Por ejemplo: La demanda de territorialidad no puede ser satisfecha del mismo modo en la amazonía y en la sierra; la cultura es entendida por los indígenas como una manifestación superestructural –al modo como la entienden los blanco-mestizos– y no como un constitutivo esencial y diferenciante de su etnicidad; el reconocimiento de las nacionalidades está vinculado a la autonomía y autodeterminación, pero ¿en qué consiste esta autonomía?, ¿en un Estado paralelo?; la democracia real y participativa, ¿cómo se daría exactamente o cuál sería su viabilidad?; y ¿cuáles son los verdaderos perfiles de su proyecto alternativo para transformar la sociedad y el Estado?

Este es un tiempo de ajustes semánticos y lingüísticos que conducirá a las deseadas precisiones conceptuales y discursivas. Pero no deja de ser real una cierta inadecuación entre el discurso y la realidad étnica, que les impide ser concretos y propositivos. Los indígenas han sido temporalmente arrastrados por la racionalidad de los blanco-mestizos al penetrar en su lógica y entenderla, y están pensando su realidad con esa lógica. Ellos tienen su propia lógica, pero sus demandas no serían acogidas (y perderían su condición de interpelantes y reivindicativas) si no fueran expresadas en la lógica blanco-mestiza. Eso arma un problema no sencillo: ¿cómo formular demandas coherentes con la realidad étnica en modelos conceptuales de la lógica blanco-mestiza?

Este desajuste de lógicas produce un conflicto de interpretaciones e impide una real comunicación entre indígenas y blanco-mestizos, entre la CONAIE y el Gobierno. No es raro que cada uno haga de su lógica una trinchera. Vivimos años marcados por el enfrentamiento y la suspicacia, y queda para el futuro el desarrollo de mediaciones o síntesis que permitirán comunicarse y entenderse.

Este tiempo llegará cuando los blanco-mestizos hayan asimilado, no solo la lógica indígena, sino su presencia en el escenario socio-cultural. Por hoy, los indígenas están ocupados en crear alteridad

ante el Estado, en delimitar los espacios de interlocución, ratificar su existencia social, y construir los caminos de su emergencia. Y para estos objetivos quizá sirvan más las demandas y los discursos genéricos.

La lógica histórica de los indígenas tiene determinaciones que la lógica nacional de los blanco-mestizos aún no asimila. Una de esas determinaciones –tan fundamental que sin ella no se entendería el Ecuador "contemporáneo"– es la de la afirmación y diferenciación étnica. Eso es decisivo para los indígenas de hoy. Esta determinación se expresa en el enfrentamiento entre la historicidad de la existencia indígena y la historicidad de la razón blanco-mestiza, entre la sabiduría andina y a la ciencia de occidente; enfrentamientos radicales que andan a la búsqueda de mediaciones y de síntesis.

Ciencia y sabiduría

Uno de los problemas culturales planteados por la irrupción indígena en el ámbito del Estado es el de la relación entre lo que se ha dado en llamar la "sabiduría andina" y la "ciencia occidental". Para algunos este no es un problema: existe una ciencia andina y... se acabó. Otros, que contextualizan el asunto en la historia de los indígenas, entienden que si la lógica de los indígenas es diferente a la de los blanco-mestizos, sus formas de conocimiento serán también diferentes.

Las diferencias están marcadas, no tanto por los contenidos y métodos de los respectivos conocimientos, sino por los horizontes que confieren sentido a esos contenidos y métodos: histórico el uno, lógico el otro. De allí que plantear el problema en términos de "empírico" para el conocimiento experimental/indígena y "científico" para el conocimiento lógico/blanco-mestizo es no entenderlo o reducirlo a determinantes de logicidad interna desarrollados por el pensamiento de occidente, con lo cual reproduce –en el plano del conocimiento– el dominio vigente en otros planos. Esta forma de plantear escamotea un problema fundamental de carácter histórico que define esencialmente al conocimiento indígena: el de su valor diferenciante y afirmativo. Para los indígenas, el conocimiento no es un conjunto de conceptos,

sino una acción con la que construyen su identidad y diferencia. El conocimiento es un arma de lucha, un mecanismo reivindicador y no una construcción conceptual de acuerdo a ciertas reglas y procedimientos. Los condicionamientos históricos del conocimiento son determinantes en el caso de los indígenas, como lo son los principios lógicos supremos para el conocimiento "científico". Esa es la diferencia, irreductible por hoy, que requerirá en el futuro de mediaciones y síntesis adecuadas.

El hecho "contemporáneo" es que dos formas de conocimiento (dos lógicas, dos cosmovisiones) se encuentran frente a frente. A la una le mueve la historia; a la otra, la razón. La una es práctica y reivindicativa; la otra es formal y ha cumplido un papel homogenizador y dominante. La una es comunitaria y participativa; la otra es individualista y excluyente. Pero... ¿significa esto que la una tiene que primar sobre la otra, como hace 500 años?

Quienes han pensado este problema no son propiamente los indígenas que están interesados –con toda razón– en los aspectos reivindicativos del problema, en la reconstitución global de sí mismos y de sus saberes. Somos más bien los mestizos los que lo hemos puesto este asunto sobre el tapete de la discusión académica. Y en este campo, a más de discutir la posibilidad de un encuentro entre el pensamiento occidental y el pensamiento indígena,²⁰ se han formulado también propuestas para una superación dialéctica del enfrentamiento y la exclusión.²¹

Los indígenas resolvieron este problema en el pasado mediante el sincretismo o la yuxtaposición. Fue una astuta solución de supervivencia. Hoy viven un momento de conquista de igualdad social con los blanco-mestizos, lo cual plantea –como es lógico– el problema de la igualdad en el plano de los conocimientos. En esta coyuntura contemporánea, los indígenas han propuesto la tesis de la complementación entre la sabiduría andina y la ciencia occidental.²²

"Complementación", "encuentro" o "síntesis" requieren de mediaciones que aún no han sido desarrolladas por las partes en conflicto. Obviamente, la solución no está a la vista, pero las

posibilidades de una armonización soberana están abiertas, al menos de parte de los indígenas. ¿Cómo compaginar el conocimiento y la lógica de la reivindicación con el conocimiento y la lógica del sometimiento? Este desafío cultural al interior del Ecuador y América Latina atravesará los próximos años.

Tiempo e historia

Aunque parezca paradójico la conciencia del tiempo es un fenómeno "contemporáneo" en el Ecuador. No me refiero al tiempo cronológico que miden los relojes, sino al tiempo histórico que aflora en los procesos de existencia social. Hasta hace un par de décadas estábamos arrastrados por el tiempo y solo la irrupción de las clases medias permitió que nuestra cultura lo percibiera, por primera vez, como un elemento sustancial de nuestra historia. Las diversas instancias del tiempo (presente, futuro y pasado) se han convertido en referentes obligados del obrar y el pensar de los diversos sectores de nuestra sociedad.

Esto está ligado al nivel de historicidad alcanzado por los distintos sectores sociales, lo que produce en ellos una percepción diferenciada del tiempo y una organización de su vida de acuerdo a sus distintas instancias. Estudiaremos este asunto con más detenimiento en el capítulo siguiente. Por hoy nos interesa esclarecer cuál es la instancia del tiempo que regula la vida de los sectores sociales emergentes, particularmente de los indígenas.

Si echamos una mirada global a sus demandas contemporáneas tendremos una pista para descubrir cuál es la instancia del tiempo que les orienta. Los indígenas han luchado en las últimas décadas por derechos (a la tierra, a la identidad cultural), igualdad social, reconocimiento, presencia política, afirmación de sí mismos y una nueva estructura de la sociedad y el Estado. Todas estas demandas constituyen reivindicaciones fundamentales para ellos, pero constituyen también el reclamo de nuevos parámetros para la globalidad de la sociedad y el Estado ecuatorianos. Esto significa que tienen clara conciencia de que vienen del pasado aunque no estén ligados a él (y esta es la diferencia "contemporánea" con su percepción

del tiempo en épocas anteriores), de que tienen mucho que lograr en el presente y de que la plenitud de su existencia social, aún en proceso, estará en el futuro.

Este comportamiento cultural con respecto al tiempo, les ha permitido asumir su pasado como valioso (el pasado aborígen, fundamentalmente), rehacerse en la resistencia, supervivencia y emergencia del presente, y plantear alternativas para el futuro. La definición de su existencia frente a la sociedad y el Estado ha significado la obligación histórica de definirla también con respecto al tiempo. Solo en estas dos últimas décadas, los indígenas han hecho del tiempo un constitutivo de su existencia; esto es, han reivindicado su derecho al presente y al futuro, liberándose de su clausura en el pasado a la que les había condenado el sistema de dominio.

Pero hay una instancia del tiempo que les corresponde con más derecho, luego del levantamiento de Junio de 1990: el futuro. Los indígenas se han convertido en los signos del futuro en el presente. Del futuro posible, que no es otra cosa que ese conjunto de posibilidades inscritas en el mismo presente; y del futuro utópico —no por utópico menos posible— que acoge las esperanzas y los sueños de una sociedad y un Estado justos, igualitarios y participativos. Los indígenas, que son lo más pasado de nuestro pasado y lo más visible de nuestra presente, son también lo más "real" de nuestro futuro. Son el futuro abriéndose paso en el presente a golpe de reivindicaciones.

Esto supone una nueva visión de la historia indígena: una historia vista desde el futuro. Esta presencia del futuro en el horizonte del presente involucra no solo a los indígenas sino a toda la sociedad ecuatoriana. En este sentido, el futuro se convierte en la perspectiva de la historia general del país. Y este es un elemento cultural nuevo, una conquista de los sectores sociales emergentes.

El futuro no sería futuro si no estuviera de algún modo presente en el presente. Y de hecho lo está bajo la modalidad de proyectos alternativos. El proyecto supremo de los indígenas es el transformar la sociedad y el Estado ecuatorianos. Pero ese proyecto no está plenamente delineado todavía. Y ellos lo saben cuando afirman que el

movimiento indígena "tiene un proyecto político que poco a poco va afinándose y ajustándose a los requerimientos del momento sin perder la perspectiva a mediano y largo plazo".²³ Indudablemente se trata de un proyecto que adquiere la plenitud de su sentido en la larga duración.

Por lo pronto, en la corta duración, los indígenas tienen tareas más inmediatas en el campo de la historia. Escribir su propia historia es una de ellas; una historia que no sea más la del lamento y la queja, sino la de la emergencia y la paulatina conquista de la historicidad.

En una visión global y sintética, se podría caracterizar la historia de los indígenas como ese largo camino que les ha conducido desde la nada de ser social hasta su condición actual de interlocutores, de sujetos que piensan y saben organizarse, de personas, de "otros" que reclaman, que interpelan, que demandan, que rechazan, que protestan, que proponen alternativas. En ese camino –que no es otro que el de la existencia social trabajosamente lograda– ha habido etapas, importantes logros y fracasos, avances y retrocesos, dudas y certezas, continuidades y rupturas, que una historia del indigenado estudiar. Cada clase social ha tenido y tiene sus historiadores; los indígenas deben formar los suyos, para que empiecen a "leer" sus procesos desde su propia perspectiva.

La historia es para los indígenas también un descubrimiento contemporáneo. No se quiere decir con esto que no hayan tenido historia, se quiere decir que la historia ha sido una más de sus reivindicaciones actuales. A medida que logran un nivel cada vez más alto de existencia social se apropian también de su historia, se convierten en sus gestores. La historia será en adelante un instrumento de reivindicación indígena, pero para que ello sea posible, la historia ha tenido que ser ella misma una reivindicación que surgió en el horizonte de posibilidades de los indígenas cuando conquistaron un nivel suficiente de historicidad.

A los indígenas les ha tomado cinco siglos volver a ser los seres históricos que fueron antes de la conquista. ¿Un largo tiempo perdido? Posiblemente. Cinco siglos que deben ser entendidos ahora como el

tiempo que les ha llevado la reconstrucción de su historicidad en medio de condiciones que la hacían imposible. Volvemos a la pregunta, ¿cómo se las ingeniaron para volver al rango humano e histórico del que fueron expulsados con tanta violencia? Solo su increíble astucia para resistir y sobrevivir, para emerger y rehacerse, para avanzar siempre, podría darnos la respuesta.

NOTAS

1. La Gerencia de Difusión Cultural del Banco Central del Ecuador tiene una dependencia encargada de registrar diariamente las diversas manifestaciones de la cultura que salen a la faz pública.
2. Véase Segundo Moreno Yáñez: "La Sociedad Indígena y su Articulación a la formación socio-económica colonial en la Audiencia de Quito", *Nueva Historia...*, Vol. 5, pp. 93-136; Gerardo Fuentealba M.: "La Sociedad Indígena en las primeras décadas de la República, en *Ibid*, vol. 8, pp. 45-77; José Almeida Vinuesa: "Luchas Campesinas en el Siglo XX", en *Ibid*, vol. 10, pp. 163-186; Xavier Andrade y Freddy Rivera: "El Movimiento Campesino e Indígena en el último período: Fases, Actores y Contenidos Políticos", en *Ibid*, vol. 11, pp. 257-281.
3. Andrés Guerrero ha realizado una interesante reconstitución ritual del universo simbólico en los Andes ecuatorianos, a través de un análisis de la Fiesta de San Juan que se celebraba tradicionalmente en las haciendas huasipungueras, y que continúa celebrándose bajo modalidades "modernas": *La Semántica de la Dominación: el concertaje de indios*, Quito, Ediciones Libri Mundi, 1991, el capítulo primero. Véase también, entre otros: Marco Vinicio Rueda: *La Fiesta Religiosa Campesina*, Quito, educ. 1982, 395 ps. y Mary M. Crain: *Ritual, Memoria Popular y Proceso Político en la Sierra Ecuatoriana*, Quito, Corporación Editora Nacional/Abya-Yala, 1989, 286 ps., particularmente el capítulo séptimo.

4. "Ni la cólera de los oprimidos, ni su expresión, son actos gratuitos —decía Heraclio Bonilla en 1977—. Pero traducir su significado exige previamente descubrir la lógica interna que ordenó a la civilización andina y que dio sentido y orientación al comportamiento de sus hombres. Pero es aquí, justamente, donde empieza nuestra ignorancia": "Estructura Colonial y Rebeliones Andinas", en *Revista Ciencias Sociales*, Quito, Universidad Central del Ecuador, Nº 2, pp. 111-112. Hoy sabemos algo más de esa lógica que en 1977, pero no lo suficiente como para hacer afirmaciones conclusivas. En realidad, les correspondería a los propios indígenas escribir sobre ella, a los blanco-mestizos nos interesa esa lógica en tanto constituye un elemento que no puede quedar fuera de una consideración social y cultural de nuestro país. Esto explicaría, quizá, que no dispongamos de estudios consistentes sobre la lógica que orienta a los indígenas, y apenas contemos con elementos sueltos en una bibliografía dispersa. Véase algunos elementos que confluyen en este tema en: Alfonso Calderón: *Reflexión en las Culturas Orales*, Quito, Abya-Yala, 1987, 145 ps.; Andrés Guerrero: *De la Economía a las Mentalidades*, Quito, Edit. El Conejo, 1991, 198 ps.; José Sánchez Parga (Compilador): *Etnia, Poder y Diferencia en los Andes Septentrionales*, Quito, Abya-Yala, 1990, 215 ps.; Segundo Moreno Yáñez y otros: *Ecuador Multinacional, Conciencia y Cultura*, Quito, Abya-Yala/CEDECO, 1989, 270 ps.; Vladimir Serrano y otros: *Ciencia Andina*, Quito, Abya-Yala/CEDECO, 1990, 2 vols.
5. Algunos sostienen que estas manifestaciones de la emergencia indígena han sido reacondicionamientos provocados por su inserción en el sistema capitalista a través del mercado y el salario. Es verdad que los indígenas luchan, entre otras cosas, por conseguir mejores condiciones salariales y de mercado y que —en ese sentido— están dentro del sistema capitalista y de su lógica. Eso no se puede olvidar. Pero los indígenas se han encargado de demostrar suficientemente también que las categorías que le proporcionaba el marxismo no explicaban suficiente y adecuadamente sus procesos históricos. Ellos han preferido remitirse a su propia lógica. De todos modos, el cientista social tiene que recoger ambos cauces, el del capital y el de las reivindicaciones indígenas, y reconocer que allí están funcionando dos lógicas distintas. Sin embargo, si nos ubicamos únicamente dentro del horizonte indígena de comprensión, podremos darnos cuenta que ellos integran sus demandas económicas en un horizonte reivindicativo que tiene que ver con la globalidad de su existencia social. No son razones exclusivamente

económicas las que les mueven, sino razones vinculadas al "sitio que les corresponde como persona y como sujeto que piensa y que sabe organizarse, según manifestó Mons. Corral en el sermón de la "Misa del Triunfo" en el templo de Santo Domingo la noche del 6 de Junio de 1990 (Ver Simón Espinosa: "El papel de la Iglesia Católica en el Movimiento Indígena", en *Indios...*, pp. 179-219).

6. El asunto es complejo porque la situación de dominio ha obligado a los indígenas a moverse en diversas modalidades del tiempo. Así por ejemplo, en la corta duración, el "ser del patrón" (ser considerados indios "propios" de tal o cual hacienda) era motivo de prestigio y de diferenciación social entre los huasipungueros; pero, en la larga duración, los procesos de la historia indígena se han movido en la dirección dejar de "ser del patrón" para conquistar el "ser de nosotros mismos". Volvemos a caer en el ámbito de la lógica indígena que podría explicar estas aparentes contradicciones.
7. Puede verse una sugerente interpretación del proceso organizativo indígena de las últimas décadas en Jorge León Trujillo: "Las Organizaciones Indígenas: Igualdad y Diferencia. La afirmación de los conquistados", *Indios...*, pp. 373-417.
8. Véase cómo se organizaba la ideología imperial a base de la filosofía de Aristóteles en Ginés de Sepúlveda: *Tratado sobre las Justas Causas de la Guerra contra los Indios*, México, Fondo de Cultura Económica, 1941, 179 ps. Véase también Lewis Hanke: *El Prejuicio Racial en el Nuevo Mundo. Aristóteles y los Indios de Hispanoamérica*, México, Sep/Setentas, 1974, pp. 82-120.
9. Debemos aclarar aquí que no estamos tratando de conferir a los indígenas rasgo especial alguno. Ellos fueron incluidos en la totalidad dominadora como útiles, como esclavos, condición desde la que han emergido –y continúan en ese proceso– paulatinamente. La historia indígena podría entenderse como un largo camino de humanización, abierto a contracorriente por la terquedad e inhumanidad de sus dominadores. La originalidad de los indígenas radica en haberse protegido del dominio en su etnicidad y en su cultura, elementos que han adquirido en este tiempo el valor de estrategias reivindicativas frente a los afanes blanco-mestizos de integrarlos y asimilarlos a su cultura.

10. Erwin H. Frank hace una caracterización del proyecto nacional "mestizo" y del contra-proyecto "indio" en "Movimiento Indígena, Identidad Étnica y el Levantamiento. Un Proyecto Político Alternativo en el Ecuador": *Indios...*, pp. 503-509.
11. El enfrentamiento se ha radicalizado con la ruptura del diálogo indígenas gobierno y con la negativa, de parte de los indígenas a participar en las elecciones de Mayo de 1992, como un rechazo a la democracia "formal y excluyente". Véase algunas consideraciones sobre esta visión indígena de la democracia en Samuel Guerra Bravo: "La CONAIE y el Voto", "En busca de la síntesis" y "Construir la Democracia", editoriales del Diario *Hoy*, 14, 21 y 24 de Febrero de 1992.
12. Véase el Anexo 3 del estudio "El Problema Indígena y el Gobierno" de Gonzalo Ortiz Crespo, en *Indios...*, pp. 178-179.
13. G. Ortiz Crespo: "El Problema Indígena...", *Indios...*, pp. 152-161.
14. G. Ortiz Crespo: "El Problema Indígena...", *Indios...*, p. 129. El autor mencionado fue el representante del Gobierno social-demócrata para la negociación con los indígenas, en calidad de Secretario General de la Administración.
15. Galo Ramón Valarezo ha escrito un refrescante ensayo titulado "Ese secreto poder de la escritura", para referirse justamente al hecho sin precedentes de la utilización del lenguaje escrito por los indígenas en el levantamiento de 1990. A propósito de ello hace una indagación sobre los cambios en la actitud india frente a la escritura desde el siglo XVI hasta la actualidad: *Indios...*, pp. 351-371. Nos remitimos a este estudio para los datos históricos. Nosotros pretendemos explorar el significado de este asunto en el contexto de la emergencia indígena contemporánea. Sobre este tema puede consultarse también a Rodrigo Fierro Benítez: *La Escritura en la Historia de los Pueblos Hispanoamericanos*, Quito, Casa de la Cultura Ecuatoriana, 1988, 117 ps.
16. Galo Ramón: "Ese secreto poder...", *Indios...*, p. 352.
17. Véase un estudio acerca de la tradición oral como forma privilegiada de comunicación y transmisión de conocimientos entre los indígenas en José

Sánchez-Parga: "Formas de la memoria, tradición oral y escolarización", en *Educación Indígena*, Quito, Abya-Yala/MLAL, 1989, Nº 13, pp. 83-106.

18. G. Ortiz Crespo: "El Problema Indígena...", *Indios*, pp. 156-157.
19. José Sánchez Parga ha estudiado algunas de las limitaciones del discurso indígena en *Actores y Discursos Culturales...*, pp. 115-117 y 200-205.
20. Véase el artículo de Gerardo Chacón Padilla: "Tesis para la discusión de la posibilidad de encuentro del pensamiento occidental y el pensamiento indígena" en *Ecuador Multinacional. Conciencia y Cultura*, Quito, Abya-Yala/CEDECO, 1989, pp. 125-133.
21. Cito dos trabajos que realizan propuestas concretas: Vladimir Serrano: "La revalorización del saber indígena y popular en el nuevo paradigma universal", en *Ciencia Andina*, Quito, Abya-Yala/CEDECO, 1990, vol. 1º, pp. 7-42; y Samuel Guerra Bravo: "Problemas epistemológicos en el estudio del saber popular", en *Ibid*, pp. 67-83.
22. Véase Luis Montaluisa: "La Organización y la Cultura de las Nacionalidades Indígenas", en *Ecuador Multinacional...*, pp. 49-62, particularmente las pp. 58-59.
23. *Las Nacionalidades Indígenas en el Ecuador...*, p. 314.