

El saber propio como emancipación. El yachay tinkuy entre sociología y movimiento indígena en el Ecuador

Ñukanchikpa yachay ashtawan sinchiyachin. Yachay tinkuytami sociología yachana ukupi, shinallatak Ecuadormanta runakunapa hatariypi rimanchik.

Own knowledge as emancipation. The yachay tinkuy between sociology and indigenous movement in Ecuador

Philipp Altmann
philippaltmann@gmx.de
ORCID: 0000-0002-5036-2988
Universidad Central del Ecuador (Quito, Ecuador)

Cita recomendada:

Altmann, P. (2022). El saber propio como emancipación. El yachay tinkuy entre sociología y movimiento indígena en el Ecuador. *Revista Sarance*, (49), 146-164. <https://doi.org/10.51306/iosarance.049.07>

Resumen

La sociología académica en el Ecuador es, desde comienzos del siglo XX, productora de conocimiento legítimo sobre la sociedad. Este conocimiento parte de una concepción previa que refuerza mecanismos de exclusión. Lo indígena es entendido en términos de racialización hegemónica, lo cual lleva a que la población indígena sea considerada como necesitada de protección paternalista y, en consecuencia, el movimiento indígena sea invisibilizado. Con ello, se ignora el *yachay tinkuy* o confrontación de saberes desde el movimiento indígena que no solo presenta demandas políticas sino un conocimiento propio que incluye una relectura de lo indígena en sus propios términos. Por razones estructurales, la sociología académica ecuatoriana no fue capaz de entrar en el *yachay tinkuy* y por ello siguió reproduciendo la invisibilización de movimientos y poblaciones indígenas.

Este texto compara el desarrollo de la conceptualización de lo indígena en la sociología ecuatoriana y en el movimiento indígena a partir de textos claves. Para ello, se enfoca en la racialización hegemónica de lo indígena en la sociología y su desarrollo y en la respuesta que el movimiento indígena en tanto productor de conocimiento propone.

Palabras clave: sociología; saber; racismo; poder; yachay tinkuy.



Tukuys huk

Ecuadormanta sociología yachana ukupika kallari chunka iskun patsakwatapimi ashtakata kaymi yachaykuna nishpa paykunaka killkay kallariushka. Kashna yuyayka llashaktapachami shuk yachaykunata kanchaman sakishka. Runakunata rimashpaka ña riksinchik racialización hegemónica nishka yuyaymanmi apashpa rimashka kan. Shina yuyayka yanmi, runakunaka ashtakami shukkunata mutsurin paykunata taytashina rikunami yan, shinashpa runakunapa hatariytaka mana yapa sinchilla hantunlla ruraypi rikushkachu. Chaymantami kayta rikurin, runakunapa yachay tinkuy hatun yuyaytaka mana yaypi charinchik nin, shinallatak kay yuyayka willakunmi imashalla tukuy yachaykuna shuk shuk chimpapurarishka shayarikukta, chashnami runakunapa hatun hatariyka mana hawalla mañaykunaka kashkachu, ashtawankarin, runakunapa yachayta sinchiyachishpa, paykuna ima kashkata yuyarishpami sinchi shayarin kashka. Chaytaka ashtakami yachakushpa katina kashka. Ecuador mamallaktamanta sociología yachayka paypa imasha kaymantallata mana Yachay tinkuytaka riksishpa rimashkachu, shinallatak shina mana yachaymantaka ashtawanpash runakunapa sinchi hatariykunata, runa llaktakunata mana rikushpa allimanmaka na rimamushkachu.

Kay killkaypimi rimarin imashalla wakín killkashka pankakunapi, Ecuador mamallaktamanta sociología yachayka runakunamanta rimay kallariushkata, imashalla runakunapa hatariyantapash rimashkamanta, Shinami runakunata imashalla racialización hegemónica yuyaywan hamutashpa ashtawan shina yuyayta sinchiyachishkata rikuchin. Chaymanta chimpapurachin imashalla runakunapa hatariypash sinchi yuyaykunatami charin nishpa, sinchi yuyaykunata runakun nishpa.

Sinchilla shimikuna: sociología; yachay; racismo; sinchiyana; yachay tinkuy.

Abstract

Since the beginning of the 20th century, academic sociology in Ecuador has produced legitimate knowledge about society. This knowledge is based on a prior conception that reinforces exclusion mechanisms. Indigenosity is understood in terms of hegemonic racialization, which leads to the indigenous population being considered as in need of paternalistic protection and, consequently, the indigenous movement being made invisible. This ignores the yachay tinkuy or confrontation of knowledge from the indigenous movement, which not only presents political demands but also its own knowledge that includes a re-reading of the indigenous in its own terms. For structural reasons, Ecuadorian academic sociology was not able to enter into the yachay tinkuy and thus continued to reproduce the invisibilization of indigenous movements and peoples.

This text compares the development of the conceptualization of the indigenous in Ecuadorian sociology and in the indigenous movement on the basis of key texts. To this end, it focuses on the hegemonic racialization of the indigenous in sociology and its development, and on the response proposed by the indigenous movement as a producer of knowledge.

Keywords: sociology; knowledge; racism; power; yachay tinkuy.



1. Introducción¹

El saber siempre está articulado al poder. Eso es especialmente el caso si se trata de un saber científico altamente institucionalizado. Uno de los saberes más relevantes sobre la población indígena del Ecuador fue producido por la sociología académica. Pudo influir en la política del Estado, las ideas de la sociedad sobre los indígenas, y hasta en esfuerzos concretos, como en el caso del Instituto Indigenista. Pero siempre fue un saber excluyente definido por hombres blanco-mestizos parte de la élite del país y expresado por los dispositivos discursivos de la época incluyendo raza, Estado-nación y desarrollo orgánico de la sociedad. No fue producido con la población indígena sino sobre ella. Se trata, por lo tanto, de una racialización hegemónica a partir de la categoría 'indígena', rearticulando su función colonial (Bonfil Batalla, 1981, p. 19). Este mecanismo de racialización tiene una apariencia universalista y una realidad concreta.

Es justamente esta realidad concreta que pone en duda la apariencia universalista. La racialización hegemónica de los indígenas desde la sociología ecuatoriana es enfrentada por un creciente esfuerzo de autodeterminación también discursiva por parte del movimiento indígena al menos desde los 1970. Desde este momento, el movimiento indígena se dedica abiertamente al desarrollo de un saber propio contrahegemónico que incluye un saber alternativo sobre la racialización hegemónica. Se trata de un largo proceso de emancipación que Inuca Lechón (2017) llama *kawsaypura yachay tinkuy*, confrontación intercultural de saberes.

Para estudiar ello, este texto va a analizar, en un primer capítulo, la forma cómo la sociología en el Ecuador conceptualizó a la población y el movimiento indígena entre los 1910 y los 1990. El segundo capítulo va a indagar el proceso del *kawsaypura yachay tinkuy* desde el movimiento indígena, en concreto, el desarrollo de un discurso con capacidad desafiante alrededor de lo que es 'lo indígena'. Un tercer capítulo va a integrar ambos análisis en una interpretación teórica más completa. En todos los casos, este texto se basa en el material escrito por los diferentes actores, revisado mediante análisis de contenido. Esta lectura es comprometida con la doble sociología transgresiva de las ausencias y de las emergencias, como Sousa Santos (2011) la desarrolla. Por ello pretende hacer visible las invisibilizaciones estratégicas y las posibilidades de apoyar luchas desde la sociología.

2. El indígena como objeto de saber sociológico

La sociología se forma en el Ecuador como disciplina académica durante la década de 1910 en las universidades de Quito, Guayaquil, Cuenca y Loja.

¹ Gracias a Amanda Haro por sus valiosas sugerencias.



Especialmente la creación de la cátedra de sociología en la Universidad Central del Ecuador en 1915 tuvo un fuerte impacto en los debates de la élite intelectual del país. Eso no se debe únicamente a los profesores y su posición social -todos intermitieron su cátedra con funciones dentro del Estado, como de ministro, embajador o parlamentario- sino con la estructura institucional alrededor de la sociología académica (Campuzano Arteta, 2005). Particularmente la Sociedad Jurídico-Literaria y su revista sirvieron como club cultural, espacio de debates académicos y *think-tank* para una intelectualidad afín al liberalismo (D. D. Barba Villamarín, 2021). En este contexto se definen varios temas del debate sociológico, en su centro, la población indígena y su relación con el resto de la población ecuatoriana.

Un primer debate entre dos integrantes de la Sociedad Jurídico-Literaria marcaría al desarrollo de la sociología en el Ecuador. Belisario Quevedo analiza el concertaje, forma de explotación más relevante para la población indígena, desde una perspectiva economicista y parcialmente marxista (Quevedo, 1913, p. 57). Para él, lo económico antecede e influye en cualquier otro fenómeno de la dinámica social.

Desde esta perspectiva, Quevedo desarrolla un análisis coherente de la sociedad ecuatoriana que establece cómo influye el concertaje al nivel económico en los demás aspectos de la sociedad.

“En el fondo económico de nuestra vida ecuatoriana es la agricultura y en esta el fondo de la relación entre los elementos humanos que concurren a la producción es el concertaje o sea la servidumbre medio-aval. El concertaje como es una forma de relación económica plenamente bárbara implica de modo necesario un estado rudo e ignorante en la técnica y en los procedimientos de la producción. En la religión, en la moral, en lo social y en lo político se reflejará esa relación entre dos clases, una de las cuales indolentemente rutinaria se impone sobre otra indolentemente servil y la explota.” (Quevedo, 1913, p. 61)

Esta interpretación lleva a Quevedo a establecer la servidumbre como un factor que parte desde lo económico y corrompe a la sociedad en su totalidad:

“¿Podremos nosotros decir que en la servidumbre del agricultor está el germen de todas nuestras servidumbres, desde la servidumbre de las conciencias a la tradición, hasta la servidumbre política a un caudillo y la servidumbre de la enseñanza universitaria al texto?” (Quevedo, 1913, p. 61)

Agustín Cueva Sáenz, primer catedrático de sociología en la Universidad Central del Ecuador entre 1915 y 1931 (Campuzano Arteta, 2005, p. 419), reaccionó a estas reflexiones con un texto que resalta la necesidad de “[a]l cercar y armonizar los elementos étnicos de nuestra nacionalidad; fundirlos en un ideal de unidad y fuerza.” (Cueva Sáenz, 1915, p. 32) En relación con este ideal, el concertaje



es un problema mayor. Como Quevedo, Cueva Sáenz ubica a la servidumbre de la población indígena, impuesta desde la conquista (Cueva Sáenz, 1915, p. 39), como factor que determina a la sociedad ecuatoriana y que impide la formación de una unidad nacional. Con ello, se diferencia del racismo biologista de la época. A diferencia de pensadores como Gobineau o Gumplowicz, Cueva Sáenz sigue a Spencer, Durkheim y Tarde en tanto que “la raza es simplemente un producto histórico y del medio.” (Cueva Sáenz, 1915, p. 47) La diversidad étnica del Ecuador no es, por lo tanto, obstáculo para la unidad nacional (Cueva Sáenz, 1915, p. 48).

Más bien, Cueva Sáenz se enfoca en la sociología de la imitación de Tarde y la idea de la herencia social de Spencer para denunciar la exclusión sistemática de la población indígena. Así, la imitación se convierte en el factor más importante de cohesión nacional “y a esa aptitud le hemos puesto vallas, manteniendo calculadamente la ignorancia del indio.” (Cueva Sáenz, 1915, pp. 48–49) Parecido a Quevedo, Cueva Sáenz ve a la economía en el centro de la vida social. La imposibilidad de participar en ella por el concertaje es, por lo tanto “la negación de los fueros comunes de la naturaleza humana, [...] está retardando la formación de la unidad nacional” (Cueva Sáenz, 1915, p. 50). Su propuesta es la abolición de prisión por deudas, la instalación de un patronato de jornaleros, y la formación de escuelas

“que sustituyan el idioma quichua con la lengua castellana, que infiltren los conocimientos más necesarios y prácticos a razas que [...] requieren método especial y capaz de penetrar en la interioridad de esas almas complejas para extraer de ellas las nociones confusas y atávicas de la civilización incásica y dejar ahí las perlas espirituales del progreso contemporáneo.” (Cueva Sáenz, 1915, p. 58)

Quevedo responde a estas reflexiones destacando la necesidad para la política de conocer las leyes de la realidad social para poder influir en ella (Quevedo, 1916, p. 285). Con Spencer entiende a la sociedad como “un todo correlativo y armónico en que cada condición implica otras condiciones determinadas, independientemente de las combinaciones y voliciones humanas.” (Quevedo, 1916, p. 286) Es por ello que todos los elementos de la sociedad tienen que progresar a la par. Para Quevedo, es justamente el concertaje que no permite este progreso simultáneo. “Hay algo podrido en el Ecuador que lo daña todo y ese algo es el concertaje.” (Quevedo, 1916, p. 287)

Este primer debate ya muestra algo que iba a acompañar a la sociología ecuatoriana durante mucho tiempo: la ausencia de la población indígena no solamente como interlocutora, sino como parte autónoma de la sociedad. Tanto Quevedo como Cueva Sáenz se enfocan en la sociedad ecuatoriana como tal, implícitamente entendida como mayoritariamente mestiza e hispanohablante. Sus reflexiones solo abarcan a la población indígena en tanto que es un problema para esta sociedad y no en función de sus estructuras y problemáticas propias. Con ello,



no alcanzan el nivel de reflexión que, por ejemplo, propuso DuBois en EE.UU. a fines del siglo XIX con su exigencia de estudiar la población afroamericana como grupo en su entorno social (DuBois, 2013, pp. 320–321). En lugar de ello, Quevedo interpreta la población indígena en función de la lucha de clases y la servidumbre como fuente de los problemas estructurales de la sociedad ecuatoriana. Esto, por cierto, se conecta con debates más contemporáneos sobre colonialismo interno, colonialidad del poder o violencia estructural. El foco de análisis de Cueva Sáenz es la unidad nacional. Rechaza las formas de servidumbre como obstáculos para esta unidad – pero no tiene interés en la población indígena como tal. Es también por ello que rechaza al racismo biologista, pero cae en un racismo culturalista como en un texto de 1920 donde llama a la conservación de la lengua kichwa por los conquistadores españoles un error (Cueva Sáenz, 1985, p. 71).

Con la llegada de Pío Jaramillo Alvarado como profesor a la Universidad Central del Ecuador en los 1920, la perspectiva sobre la población indígena comienza a cambiar desde una *visión de la población indígena como problema para la sociedad ecuatoriana hacia la investigación de los problemas de la población indígena en sí*. Mientras que su propio trabajo, muy influyente, no sobrepasa lo meramente histórico (Jaramillo Alvarado, 1954), algunos de sus estudiantes establecen a principios de los 1930 una perspectiva sociológica sobre la población indígena, recurriendo a métodos como la etnografía, entrevistas con pobladores indígenas y datos estadísticos. Por ello es poco sorprendente que Víctor Gabriel Garcés, Luis Bossano y Humberto García Ortiz jueguen un rol importante en el Instituto Indigenista Interamericano y el Instituto Indigenista Ecuatoriano desde los 1940. Sus trabajos se contraponen a los intentos de Ángel Modesto Paredes de establecer la raza biológica como un factor social fundamental (Paredes, 1988, p. 212) -sin establecer una jerarquía entre las razas- o el racismo biologista explícito de Jesús Vaquero Dávila (1928, pp. 344–346) que incluye llamados a mejorar la raza por inmigración.

Tres tesis doctorales en la Facultad de Jurisprudencia de la Universidad Central del Ecuador, publicadas entre 1932 y 1934 en los *Anales de la Universidad Central*, refundaron el debate sociológico sobre la población indígena en el Ecuador. El trabajo más impresionante es el de Víctor Gabriel Garcés. Se basa en una investigación etnográfica en Imbabura. Conectándose con Quevedo considera a la servidumbre como un efecto altamente dañino que se formó por la colonización. Se traduce, en el sentido de Cueva Sáenz, en un distanciamiento entre los diferentes grupos de la sociedad que impide interacciones sociales duraderas (Garcés, 1932a, p. 148). Es por ello que el indígena se convirtió en “un ser anómalo, incapaz de resurgimiento.” (Garcés, 1932a, p. 131) La larga historia de opresión y explotación redujo su capacidad de asimilar adecuadamente ideas nuevas, “[l]a mentalidad indígena es como la de un niño” (Garcés, 1932a, pp. 136–137):



“Sí el indio sintiera, con toda intensidad, no sólo su propio pesar, su pena, sino aun el pesar y la pena de su raza, ya habría desaparecido hace tiempos. Se habría suicidado mil veces! Lo que sucede es otra cosa. Sucede que su alma es una síntesis, una quintaesencia de martirios anteriores que han llegado a hacerse connaturales a ella.” (Garcés, 1932a, p. 141)

Garcés explora las posibilidades de producir cercanía entre la población indígena y la población blanca. Considera que ello puede llevar a una integración social más fuerte (Garcés, 1932b, p. 542). Pero al mismo tiempo advierte que una simple cercanía puede llevar al apocamiento de los indígenas, especialmente en el caso de escuelas compartidas (Garcés, 1932b, p. 520), o a que los indígenas se adapten a la improductividad de los ricos (Garcés, 1932b, p. 535). Por ello propone establecer escuelas rurales que sean prácticas y estrechamente relacionadas con la vida cotidiana. Garcés ve una posibilidad más eficaz de permitir relaciones de imitación en el servicio doméstico de niños indígenas que llevaría a una integración social a través del mestizaje (Garcés, 1932b, pp. 528–529).

Es interesante notar que Garcés fue el único sociólogo de su época en mencionar el proceso organizativo de la población indígena en Cayambe, que inició a mediados de los 1920 y llevaría a la formación de un movimiento indígena nacional con la creación de la Federación Ecuatoriana de Indios en 1944. Por un lado, rechaza un trasfondo revolucionario porque “[e]l indio se halla fuera de la órbita de las actividades plenamente conscientes.” (Garcés, 1932a, pp. 157–158) Más probable le parece que los indígenas sean usados por agentes externos. Aun así, entiende a los sucesos de Cayambe como “el comienzo de un incendio inevitable en el cercano mañana” (Garcés, 1932b, p. 560). Por ello destaca la necesidad de un cambio fundamental en el campo ecuatoriano, apuntando a lo que iba a convertirse en la ley de comunas. Para él, un socialismo agrario es necesario para poder satisfacer las necesidades de la población ecuatoriana (Garcés, 1932a, p. 159).

La tesis doctoral de Luis Bossano, profesor de sociología entre 1937 y los 1960, es más corta y superficial. Se enfoca en temas dominantes de la sociología ecuatoriana temprana, como el rol social de la propiedad (Bossano, 1933, p. 290) o la función del egoísmo en una sociedad. Comparte el rechazo al concertaje de Quevedo (Bossano, 1933, p. 314) y propone para mejorar la situación de la población indígena la educación como camino fundamental (Bossano, 1933, pp. 308–309), en conjunto con una reforma agraria, una política pública dirigida al campo y el apoyo a cooperativas indígenas (Bossano, 1933, p. 319).

Humberto García Ortiz detecta en los indígenas una mentalidad semi-lógica que no se equipara a la mentalidad lógica de los mestizos (García Ortiz, 1934, p. 185). Eso es, entre otras razones, debido al hecho que la población indígena perdió



tanto sus tierras geográficas como su territorio psíquico, convirtiéndose en nómadas (García Ortiz, 1934, p. 144). Esta característica significa que no pueden tener patria y, de hecho, quedan fuera de la esfera de la dominación del hombre por el hombre (García Ortiz, 1934, p. 168). La doble vida del indígena -al mismo tiempo en su comunidad y en el mundo mestizo- lo duplica sociológicamente (García Ortiz, 1934, p. 158). García Ortiz ve en el lenguaje, particularmente, el kichwa, una posibilidad de un resurgimiento indígena dado que es un puente de comunicación con los indígenas del país (García Ortiz, 1934, p. 151). Un contacto más directo parece ser el comercio. Pero uno que lleva a un proceso de imitación de las cualidades más desventajosas de la población blanca y, con ello, a una desindianización (García Ortiz, 1934, p. 173). Así se convierten, personas como el alcalde, cura, abogado o profesor en intérpretes injustos entre los blancos y el gobierno, por el un lado, y las poblaciones indígenas, por el otro (García Ortiz, 1934, p. 186).

Estos tres textos representan la comprensión de la población indígena por la sociología ecuatoriana hasta los 1970. Los indígenas no son considerados como actores políticos o siquiera seres plenamente conscientes. Por ello existe un amplio acuerdo sobre la necesidad de cuidar de forma paternalista a los indígenas – y muy poco reconocimiento de sus formas de organización autónomas, incluyendo al naciente movimiento indígena. No es de sorprender que los tres autores se iban a convertir en protagonistas de indigenismo a nivel nacional y latinoamericano. Autores como Monsalve Pozo (1943) o Rubio Orbe (1945) aportan al debate detalles históricos o amplias estadísticas, pero no interpretaciones nuevas. En los 1950 y 1960, la antropología toma lentamente el lugar de la sociología en la *investigación de los problemas de la población indígena en sí*, cambiando el foco, los métodos y las referencias teóricas (Barba Villamarín & Vera Toscano, 2022).

Una nueva concepción recién se elabora con la sociología crítica de los 1970. Comenzando con un texto de Fernando Velasco Abad, se da una relectura del desarrollo de la sociedad ecuatoriana desde la colonia. Velasco Abad propone entender economía y Estado colonial como una formación social que es definida por la coexistencia de varios modos de producción en el marco de uno dominante (Velasco Abad, 1975, p. 71). Eso permite entender la reproducción de la fuerza de trabajo y la inserción particular de la población indígena en ella, sobre todo, a través de mecanismos de explotación como mita, encomienda, concertaje y tributo. De esta forma, el capitalismo centrado en la metrópoli logra integrar al modo andino de producción como estructura de apoyo a la sobreexplotación brutal de trabajo. Eso solo es posible permitiendo la supervivencia de la comunidad “en tanto original estructura productiva, política e ideológica.” (Velasco Abad, 1975, p. 79) Velasco Abad destaca que “la inserción de la formación social colonial en el sistema capitalista” (Velasco Abad, 1975, p. 88) hace necesario una sistemática discriminación racista



basada en “una supuesta inferioridad del indio” (Velasco Abad, 1975, p. 89). Ello se enmarca en una general irracionalidad que también incluye un rechazo de la ciencia y ahoga los “gérmenes de una ideología capitalista, financiera e industrial” (Velasco Abad, 1975, p. 91).

Un texto que se hizo más famoso, de Andrés Guerrero y Rafael Quintero, critica determinados aspectos de la propuesta de Velasco Abad para resaltar el rol del Estado y la lucha de clases durante la colonia y precisar la inserción de la economía colonial en el capitalismo global (Guerrero & Quintero, 1977, pp. 611–614). El Estado colonial conserva determinadas formas de producción económica y estructuras de dominación de la población indígena, utilizando especialmente a la nobleza indígena para el control de la población (Guerrero & Quintero, 1977, pp. 620–624). La Audiencia Real fue prolongación y profundización de estos mecanismos de dominación, en tanto que fue centro del bloque colonial de diferentes grupos influyentes. Fue apoyada por la Iglesia en el control ideológico de la población. En conjunto, formaron al bloque colonial como expresión de una particular estructura de clases sociales, con los indígenas en la escala más baja. Un factor fundamental en ello fue la formación de las haciendas impulsada por cambios a nivel geopolítico y con un fuerte impacto en la coalición de clases en la colonia. Con esta nueva estructura y los correspondientes cambios en el tributo indígena surge una constante presión sobre la población indígena para unirse a las haciendas. Ello lleva a una disolución de las relaciones comunales. Aun así, se mantiene la particular posición de la población indígena como “el aspecto principal de la reproducción de la sociedad colonial en su conjunto.” (Guerrero & Quintero, 1977, p. 662)

La sociología crítica se define por una reconceptualización del desarrollo de la sociedad ecuatoriana desde una perspectiva marxista con conceptos clave como formación social, clases sociales, producción y circulación. Eso, en conjunto con la mayor base empírica, permite ofrecer una explicación más clara de cómo se desarrolló la sociedad ecuatoriana. Pero al mismo tiempo representa una recaída en la *visión de la población indígena como problema para la sociedad ecuatoriana* que ya tuvo la primera sociología ecuatoriana. La población indígena es entendida dentro de una estructura nacional e internacional de producción, pero no como grupo con sus propias características.

Fue recién hacia fines de los 1970 y durante los 1980 que se establece un nuevo acercamiento a la población indígena, uno que estudia a *la población indígena como actor político* y, particularmente, al movimiento indígena. Pioneros en ello son Oswaldo Albornoz (1976) con una lectura histórica y Velasco Abad con una reflexión que se basa en su participación en las luchas políticas durante los 1970. Este último ubica al movimiento indígena dentro del movimiento campesino en



tanto que comparten las mismas determinaciones estructurales. Le diferencia su doble condición de clase y etnia, especialmente el hecho que la diversidad étnica y la estructura comunal complican una organización nacional. Es por ello que advierte que una movilización en términos étnicos es “plenamente funcional a las exigencias de modernización del sistema productivo nacional” (Velasco Abad, 1979, p. 162). Una política de alianzas basada en la clase permitiría superar al “papel esencialmente conservador” (Velasco Abad, 1979, p. 167) de la estratificación étnica, incluyendo la discriminación racista.

Esta perspectiva de clase social sobre el movimiento indígena es compartida especialmente por sociólogos relacionados con la Escuela de Sociología y Ciencias Políticas de la Universidad Central del Ecuador. Así, la socióloga Alicia Ibarra atribuye el debilitamiento del movimiento indígena que observa a principios de los 1980, entre otros factores, a la predominancia del discurso etnicista (Ibarra Illánz, 1986, p. 129). Es por ello que la población indígena es vulnerable a los intentos de integración neoindigenista que organiza el Estado (Ibarra Illánz, 1986, p. 137).

Al mismo tiempo, un acercamiento diferente comienza a desarrollarse en la sociología ecuatoriana. Manuel Chiriboga, un sociólogo agrario que forma parte de otros ámbitos de la sociología ecuatoriana, analiza ya tempranamente el discurso que otros llaman etnicista, destacando lo novedoso de la demanda de autodeterminación y pluralismo y su rol en el fortalecimiento del movimiento (Chiriboga, 1987, p. 101).

Recién después del levantamiento nacional del 1990 aparecen los primeros intentos de entender el factor clase y el factor etnia en relación. Uno de los primeros en hacerlo es Agustín Cueva Dávila. En un texto publicado después de su muerte, él demuestra un amplio conocimiento de los textos del movimiento indígena y la idea de la doble dimensión de la condición de los indígenas, étnica y de clase. Entiende la centralidad de esta visión en el movimiento indígena actual y particularmente, la CONAIE (Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador) (Cueva Dávila, 1993, p. 39). Alejandro Moreano radicaliza esta postura. Más allá de reconocer la organización y el discurso del movimiento indígena, emprende una crítica del reduccionismo clasista que carece de definición conceptual, lo que implicó pasar por alto el movimiento (Moreano, 1993, p. 231).

Con ello cambió el discurso sociológico sobre el movimiento indígena en el Ecuador. La perspectiva sobre la *población indígena como actor político* se convierte en sentido común dentro de la sociología. Especialmente después de 2000, el estudio del movimiento indígena se establece como uno de los temas dominantes en la sociología ecuatoriana. Pero este desarrollo implica otro problema: la sociología demostró su incapacidad para superar las invisibilizaciones y para entender los



saberes alternativos emergentes en el movimiento indígena. Ello se traduce en una separación artificial de población indígena y movimiento indígena, una aplicación a veces forzada de conceptos desarrollados en otro contexto o una comprensión limitada y con insuficiente base empírica de conceptos, ideas o acciones del movimiento.

3. El movimiento indígena como productor de conocimiento

El movimiento indígena ecuatoriano fue siempre productor de conocimiento y con ello puso constantemente en duda a la racialización hegemónica por las élites del país. Ofreció otras comprensiones de lo que significa lo indígena y de posibilidades de convivencia en una sociedad plural. Justamente por ello, esta perspectiva fue “activamente producida como no existente, [...] como una alternativa no creíble a lo que existe” (Sousa Santos, 2011, p. 30), una invisibilización que, de hecho, se fortalece conforme se desarrolla el discurso del movimiento indígena.

El movimiento indígena moderno comienza a formarse en los 1920. Ya en este momento utiliza la categoría colonial ‘indio’ con miras hacia una movilización política panindia y supraétnica. Ello permite articular demandas y formas de organización entre las diferentes etnias indígenas (Bonfil Batalla, 1981, pp. 19–20). Se hace visible en los intentos de constituir una organización indígena nacional que finalmente se logra con la creación de la Federación Ecuatoriana de Indios (FEI) en 1944. En este contexto, el periódico bilingüe *Nucanchic Allpa* (en español: Nuestra Tierra) se convirtió en órgano para el debate de los problemas de la población indígena y la presentación de demandas (Albornoz, 1976, p. 151). Especialmente en los 1930 y 1940 constituyó un discurso alternativo al indigenismo presente en la sociología ecuatoriana (Becker, 2006, p. 141). Este discurso alternativo concibe a la población indígena como nacionalidades oprimidas que exigen autodeterminación y con ello define al problema de los indígenas como problema nacional (Becker, 2006, pp. 143–144). La centralidad de la educación propia, entendida como una que incluye el kichwa como lengua y la cultura indígena como parte de la enseñanza, se basa en ello (Becker, 2006, pp. 141-148). Esta y el llamado a organizarse son sustentados por la referencia a la buena vida y el pleno conocimiento del pasado (Inuca Lechón, 2017, pp. 159–160). Este material de los 1930 y 1940 puede ser considerado como una preparación de la primera fase del *yachay tinkuy* descrito por Benjamín Inuca, el *riccharimui tinkuy*, caracterizado por una toma de conciencia comunitaria (Inuca Lechón, 2017b, p. 108).

El *riccharimui tinkuy* está propiamente asociado al surgimiento de las organizaciones modernas del movimiento indígena, sobre todo, ECUARUNARI (*Ecuador Runacunapac Riccharimui*, El despertar de los indígenas del Ecuador). Los



1970 son marcados por un considerable desarrollo discursivo, en el cual la Federación Shuar fue pionera. Ya en un texto temprano demanda “la autodeterminación del grupo shuar en un nuevo concepto de Estado ecuatoriano pluralista.” (Federación de Centros Shuar, 1976, p. 129) Esta idea se sigue desarrollando y a principios de los 1980 es tan difundida que la ECUARUNARI -en este momento predominantemente marxista- declara que el movimiento indígena “levanta la bandera de lucha contra la discriminación y por la defensa de las nacionalidades indígenas.” (ECUARUNARI, 1984, p. 46) Desde su perspectiva, la población indígena es reconocida solamente como una de simples ciudadanos, sin tener en cuenta sus derechos nacionales, su lengua, su territorio (ECUARUNARI, 1984, p. 46). Es por ello que desarrolla la perspectiva de la doble dimensión de la problemática indígena, “nuestra realidad de nacionalidad y clase explotada” (ECUARUNARI, 1984, p. 47). Específicamente, el concepto de nacionalidad juega un rol fundamental en el camino a la creación de la CONAIE en 1986. Una organización previa, CONACNIE (Consejo Nacional de Coordinación de Nacionalidades Indígenas), establece el discurso que marcaría al movimiento indígena hasta hoy. Presiona por una organización nacional de todos los indígenas bajo el lema de “*Allpamanta, Causaimanta, Quishpirincacaman*” (Conterón & de Viteri, 1984, p. 2) (en español: “Por la tierra, por la vida, hasta liberarnos” (J. B. Inuca Lechón, 2017, p. 169)). En este sentido, la población indígena es “un conjunto de nacionalidades” (Conterón & de Viteri, 1984, p. 6) que se basan en su tierra, su cultura y lengua propia y su organización económica, social y política propia (Conterón & de Viteri, 1984, pp. 5-7). Eso también incluye una mención en kichwa del *sumak kawsay*, asociado a la lucha por la tierra y por la liberación (Inuca Lechón, 2017, p. 170). Este texto incluye una parte que se dirige directamente a los investigadores externos:

“Se investiga permanentemente nuestras culturas y la forma que tenemos de organizarnos. Estas investigaciones se hacen sin nuestro consentimiento. Sólo nos utilizan para obtener la información. El mismo gobierno permite que penetren estos investigadores extranjeros que jamás entregan los resultados de su trabajo a nadie. Por qué se nos investiga tanto y preguntamos quiénes y cómo se van a utilizar estos datos. Pensamos que toda investigación debe estar en nuestras manos y servir para solucionar nuestras necesidades desde nuestro propio punto de vista.” (Conterón & de Viteri, 1984, p. 22)

Con la formación de la CONAIE en 1986 comienza un esfuerzo explícito de desarrollo de conocimiento, expresado, entre otros, en un libro que se publicó en dos ediciones en 1988 y 1989. Este libro se dedica no solamente a una historia comprensiva del proceso organizativo del movimiento indígena en el contexto más grande de los levantamientos indígenas de la colonia y república, sino que logra explicar el “doble carácter de nuestra problemática: como miembros de una clase y como parte de diferentes nacionalidades indígenas” (CONAIE, 1989, p. 261) como factor que hace la autonomía del movimiento necesaria. Lo indígena aparece

otra vez como categoría nacida “de una misma historia de opresión y explotación” (CONAIE, 1989, p. 268) para todas las nacionalidades. La CONAIE propone superar esta historia mediante “la transformación estructural de la sociedad y la instauración de una sociedad igualitaria, justa y pluricultural, representada en un estado plurinacional” (CONAIE, 1989, p. 269). Al mismo tiempo, inserta estas reflexiones en un discurso más amplio y complejo:

El movimiento indígena creó instrumentos conceptuales y discutimos la coherencia de nuestros postulados teóricos con la práctica cotidiana. Así, adoptamos el concepto de nacionalidad indígena entendida como una comunidad de historia, lengua, cultura y territorio; luchamos porque se reconozca el carácter plurinacional, pluriétnico y plurilingüe de la sociedad ecuatoriana; por el reconocimiento de los territorios nativos en tanto son la base de nuestra subsistencia y de la reproducción social y cultural de las diferentes nacionalidades; por el respeto a la diversidad e identidad cultural, por el derecho a una educación en lengua nativa con contenidos acordes a cada cultura; por el derecho al desarrollo autogestionario y por el derecho a tener una representación política que permita defender nuestros derechos y levantar nuestra voz. (CONAIE, 1989, p. 279)

Con ello, ya está preparada la segunda fase del *yachay tinkuy*, el *jatarishun tinkuy*, caracterizado por las marchas de los 1980 y los levantamientos de los 1990 y 2000 (Inuca Lechón, 2017b, p. 109). A partir del levantamiento nacional del 1990, se fortalece la propuesta de alternativas al Estado y la sociedad existentes. Resalta la plurinacionalidad, idea desarrollada desde los 1970 tardíos pero largamente ignorada por la política y la academia. En su primer proyecto político, la CONAIE explica esta propuesta. El Estado plurinacional permitiría superar los mecanismos de exclusión y opresión imperantes a través de mecanismos amplios de representación de todo el pueblo, del respeto de los territorios de las nacionalidades indígenas y la superación de los programas de asimilación por parte del estado uninacional (CONAIE, 1994, pp. 21–22). Eso también implica el paso a la tercera fase de *yachay tinkuy*, el *kawsaypura tinkuy* o la confrontación intercultural (Inuca Lechón, 2017b, p. 108) marcada por una discusión amplia de conceptos que se enfocan en una convivencia entre los diferentes pueblos y nacionalidades en el Ecuador. Conceptos como la plurinacionalidad o la interculturalidad cambian el sentido de lo indígena. Al mismo tiempo, la educación intercultural, formándose desde los 1970, le da una base concreta y material (Inuca Lechón, 2017b, p. 111): “mediante el *yachay tinkuy* o la confrontación de saberes, el estudiante kichwa pued[e] fortalecer su propia cultura y logr[a] acceder a los saberes de las otras culturas.” (Inuca Lechón, 2017a, p. 62)

La Constitución de 2008 significa una aceptación de algunas de las propuestas hasta aquí desarrolladas (CONAIE, 2013, p. 11). Es en este contexto que la CONAIE renueva su discurso alrededor de la construcción de una “nueva sociedad comunitaria, colectiva, con unidad en la diversidad, e intercultural” (CONAIE, 2013, p. 21)



relacionada al “Estado Plurinacional y la Sociedad intercultural.” (CONAIE, 2013, p. 24) Es esta perspectiva que permite una renovación del *yachay tinkuy* en la medida que la política estatal resulta insuficiente o abiertamente dañina para la población indígena, cayendo en una especie de post-indigenismo que combina al paternalismo del indigenismo clásico con un individualismo liberal descontextualizado. Así, se demanda “una interculturalidad crítica que cuestione las relaciones de poder económico, político y cultural.” (CONAIE, 2013, p. 35)

Esto se hace visible en la cuarta fase establecida por Inuca, el *sumak kawsay tinkuy* o la confrontación por el buen vivir (B. Inuca Lechón, 2017b, p. 108). Esta fase se define por el desarrollo del *sumak kawsay* como propuesta política especialmente desde los 1990, entendido como “la vida en estado de plenitud, con excelencia material y espiritual.” (CONAIE, 2013, p. 38) Con la integración del Buen Vivir en la constitución, las definiciones del movimiento indígena son puestas en duda y el *sumak kawsay* pierde sus aportes más relevantes en favor de una política de desarrollo y un estado de bienestar renovado. El *sumak kawsay tinkuy* incluye, por lo tanto, la recuperación de los significados de este concepto en contra de una apropiación injusta (Inuca Lechón, 2017a, pp. 64–65).

Los últimos años demuestran la vigencia del conocimiento producido por el movimiento indígena, especialmente como un conocimiento que se dirige contra la racialización hegemónica. Resulta que el indígena no es como un niño, que sí tiene capacidad de formar algunas de las organizaciones sociales más potentes del continente y proponer una serie de conceptos políticos propios.

4. A modo de conclusión: El *kawsaypura yachay tinkuy* invisibilizado sobre racialización hegemónica

Lo indígena como campo de conocimiento no solamente está atravesado por las típicas contradicciones y conflictos de todos los campos de conocimiento donde se topan ciencia, política, medios de comunicación y sentido común. Tiene la particularidad de que los indígenas son capaces de responder y de formar su propio conocimiento sobre sí mismos y su relación con la sociedad. Entran, en otras palabras, en un *yachay tinkuy* sistemático y de larga duración.

La insuficiente comprensión que la sociología ecuatoriana tiene del movimiento indígena en su proceso organizativo y el pasar por alto lo innovador de su discurso explica su incapacidad de entender procesos posteriores. O, en términos de Inuca Lechón: el *riccharimui tinkuy* fue largamente ignorado, el *jatarishun tinkuy* explicado muchas veces en términos ajenos al movimiento indígena. Con esta base, no es de sorprender que el *kawsaypura tinkuy* y el *sumak kawsay tinkuy* no fueron



comprendidos. Peor: el *yachay tinkuy* desde el movimiento indígena se fue al vacío con contadas excepciones (como Chiriboga (1987) o Cueva Dávila (1993)) porque la sociología académica no se dio cuenta que está en una confrontación. Eso también explica por qué otras disciplinas, especialmente la antropología (D. Barba Villamarín & Vera Toscano, 2022), tomaron su lugar en la explicación del movimiento indígena y pudieron, en algunos casos, entrar productivamente en la confrontación. Eso puede indicar que una dimensión fundamental de la lucha del movimiento indígena es el conocimiento – y, al mismo tiempo, que el conocimiento científico, por diferentes razones, no fue capaz de superar a la invisibilización y entrar en la sociología de las ausencias y la sociología de las emergencias. Dicho de otro modo, la sociología y el conocimiento científico en general siguen produciendo como no-existente (Sousa Santos, 2011, p. 30) al movimiento indígena siempre que se escape de determinadas categorías como ruralidad, desarrollo, o derechos humanos. Con ello, el movimiento indígena sigue siendo considerado como alternativa no creíble a lo que existe (Sousa Santos, 2011, p. 30) y una sociología de las emergencias (Sousa Santos, 2011, p. 32) sigue siendo imposible.

Con ello podemos distinguir tres fases de la racialización hegemónica por parte de la sociología académica en el Ecuador. Una primera fase, desde los 1910 y hasta los 1960, fue caracterizada por un racismo culturalista y una actitud paternalista cercana al indigenismo clásico. Durante esta época, los sociólogos generalmente estuvieron vinculados al partido liberal. No es de sorprender que estos sociólogos no fueron capaces de entender los procesos de organización del movimiento indígena. Para ellos, los indígenas no eran capaces de organización autónoma o de acción política fuera de momentos particulares, inducidos por sufrimiento excepcional. En una segunda fase, la sociología se identifica con un Marxismo que ya había dejado atrás la cercanía de Ricardo Paredes con el movimiento indígena y aún no pasó por el redescubrimiento de José Carlos Mariátegui. En otras palabras, no tenían el lenguaje necesario para entender a los indígenas de otra forma que como clase cuya explotación fue legitimada por una ideología racista. Por lo tanto, invisibilizaron a las poblaciones indígenas e insertaron al movimiento indígena en el movimiento campesino. Se trata de una racialización hegemónica clasista, si se quiere – lo indígena solo era relevante en tanto campesino o relacionado a la estructura económica o política y no en tanto estructuras sociales propias. Los mecanismos propios de la institucionalización convirtieron otras perspectivas (como la de Chiriboga) en tendencialmente marginales a tal punto que tenían que ser ‘redescubiertas’ e insertadas en un discurso sociológico más amplio en los 1990. La tercera fase comienza en los 2000 y se caracteriza por el rechazo de la sociología de las emergencias en favor de un uso interesado de elementos descontextualizados del discurso del movimiento indígena que se insertan en debates ajenos a su contexto de origen. Las confusiones de plurinacionalidad con federalismo y de Buen Vivir con desarrollo sustentable son ejemplos de ello.



Hay que destacar que siempre existe otra posibilidad: una relación respetuosa, complementaria y mutuamente enriquecedora entre diferentes formas de saber (Inuca Lechón, 2017a, p. 51). El intento de “crear inteligibilidad recíproca entre las experiencias del mundo” (Sousa Santos, 2011, p. 37) a través de la identificación de preocupaciones isomórficas no se puede reducir al “reclamo de nuevos procesos de producción y valoración de conocimientos válidos [...] y de nuevas relaciones entre diferentes tipos de conocimiento” (Sousa Santos, 2011, p. 35). No se da en un espacio vacío, no existe por fuera del poder. El racismo no se supera por decreto o convenio entre académicos bienintencionados. Más bien, el único camino para un verdadero *kawsaypura yachay tinkuy* surge de los pueblos y nacionalidades indígenas que confrontaron la dominación y explotación desde hace mucho tiempo. Lo hicieron y hacen a través de una estrategia clara, articulada a “la memoria histórica de un territorio original” (Bonfil Batalla, 1981, p. 25) y la “densidad histórica de los grupos étnicos, su carácter de fenómenos de larga temporalidad” (Bonfil Batalla, 1981, p. 27).

Ante esta situación, los pueblos kichwas crearon espacios, lugares y actitudes de encuentro y confrontación de saberes o *yachay tinkuy*, como se puede observar en prácticas culturales como la entrada de ramas de gallos y la toma de la plaza realizada en el *intiraymi* o fiesta del sol, o en procesos de lucha como la toma de las haciendas, las carreteras, las ciudades, las iglesias y otros lugares simbólicos. (Inuca Lechón, 2017a, p. 39)

Estos espacios de encuentro permiten no solamente una relación con la sociedad controlada por el grupo indígena en cuestión, sino una recuperación de elementos de las sociedades indígenas que fueron destruidos por la conquista y la colonia (Bonfil Batalla, 1981, p. 31). Como tal, son indispensables para permitir una comprensión mutua y evitar una recolonización de los elementos de autodeterminación indígena. La interculturalidad comienza con la recuperación de lo propio (Inuca Lechón, 2017a, pp. 52–53) y pasa a la relación pragmática con el otro (Inuca Lechón, 2017a, p. 59). Entendida así, la sociología nunca dejó de ser una ciencia colonialista y colonial.

Referencias bibliográficas

Albornoz, O. (1976). *Las luchas indígenas en el Ecuador*. Editorial Claridad.

Barba Villamarín, D. D. (2021). *Entre letrados y patriotas en la Sociedad Jurídico-Literaria del Ecuador Una mirada histórico-cultural de los juristas en la construcción del constitucionalismo social* [Masterarbeit]. Universidad Andina Simón Bolívar.

Barba Villamarín, D., & Vera Toscano, M. P. (2022). *Configuración del campo disciplinar de la antropología sociocultural alrededor de su profesionalización en el Ecuador, 1940 -1980*. Pontificia Universidad Católica del Ecuador.



- Becker, M. (2006). La Historia del Movimiento Indígena Escrita a través de las páginas de Ñucanchic Allpa. En X. Sosa-Buchholz & W. F. Waters (Eds.), *Estudios ecuatorianos: Un aporte a la discusión: Ponencias escogidas del II Encuentro de la Sección de Estudios Ecuatorianos de LASA, Quito 2004* (1ra. ed, pp. 133–153). FLACSO-Ecuador : Abya Yala.
- Bonfil Batalla, G. (Ed.). (1981). *Utopía y revolución: El pensamiento político contemporáneo de los indios en América Latina* (1a ed). Editorial Nueva Imagen.
- Bossano, L. (1933). Notas sobre el campesino ecuatoriano. *Anales de la Universidad Central*, 50(283), 280–327.
- Campuzano Arteta, Á. (2005). Sociología y misión pública de la universidad en el Ecuador: Una crónica sobre educación y modernidad en América Latina. En P. Gentili & B. Levy (Eds.), *Espacio público y privatización del conocimiento, Estudios sobre políticas universitarias en América Latina* (pp. 401–462). CLACSO.
- Chiriboga, M. (1987). Movimiento Campesino e Indígena y Participación Política en Ecuador: La Construcción de Identidades en una Sociedad Heterogénea. *Ecuador Debate*, 13, 87–121.
- CONAIE. (1989). *Las nacionalidades indígenas en el Ecuador. Nuestro Proceso organizativo*. Abya-Yala.
- CONAIE. (1994). *Proyecto Político de la CONAIE*. CONAIE.
- CONAIE. (2013). *Proyecto político para la construcción del Estado Plurinacional e Intercultural. Propuesta desde la visión de la CONAIE 2012*. CONAIE, Fundación Pachamama.
- Conterón, L., & de Viteri, R. (1984). *Causaimanta Allpamanta Quishpirincacaman Tantanacushunchic. Organizaciones Indígenas del Ecuador*. Ministerio de Educación y Cultura.
- Cueva Dávila, A. (1993). Los movimientos sociales en el Ecuador contemporáneo: El caso del movimiento indígena. *Revista de Ciencias Humanas*, 9(13), 31–46.
- Cueva Sáenz, A. (1915). Nuestra organización social y la servidumbre. *Revista de la Sociedad Jurídico-Literaria*, 25, 26, 27, 29–59.
- Cueva Sáenz, A. (1985). Estructura y espíritu de la nación ecuatoriana. En E. Muñoz Vicuña (Ed.), *Agustín Cueva Sáenz. Estudios y ensayos* (pp. 63–75). Universidad de Guayaquil.
- DuBois, W. E. B. (2013). El estudio de los problemas de la población Negra. *Revista CS*, 12, 299–324. <https://doi.org/10.18046/recs.i12.1675>



- ECUARUNARI. (1984). El movimiento campesino indígena 'ECUARUNARI'. En Oficina Nacional de Asuntos Indígenas (Ed.), *Población Indígena y desarrollo amazónico* (pp. 43–50). Abya-Yala.
- Federación de Centros Shuar. (1976). *Solución original a un problema actual*. Federación Shuar.
- Garcés, V. G. (1932a). Condiciones Psíquico-Sociales del indio en la Provincia de Imbabura. El Indio, Factor de Nuestra Nacionalidad. *Anales de la Universidad Central*, 48(279), 126–184.
- Garcés, V. G. (1932b). Condiciones Psíquico-Sociales del indio en la Provincia de Imbabura. El Indio, Factor de Nuestra Nacionalidad. *Anales de la Universidad Central*, 48(280), 516–566.
- García Ortiz, H. (1934). Breve exposición de resultados obtenidos en la investigación sociológica de algunas parcialidades indígenas de la Provincia de Imbabura. *Anales de la Universidad Central del Ecuador*, 53(289), 130–231.
- Guerrero, A., & Quintero, R. (1977). La formación y rol del Estado colonial en la Real Audiencia de Quito: Algunos elementos para su análisis. *Revista Mexicana de Sociología*, 39(2), 611–674. <https://doi.org/10.2307/3539780>
- Ibarra Illánz, A. (1986). Políticas Estatales y Población Indígena. *Ecuador Debate*, 12, 125–150.
- Inuca Lechón, B. (2017a). Kawsaypura yachay tinkuy. Convergencia y confrontación de saberes “entre culturas”. En J. Gómez Rendón (Ed.), *Repensar la Interculturalidad* (pp. 37–71). UArtes Ediciones.
- Inuca Lechón, B. (2017b). Yachay Tinkuy. Convergencia y confrontación de saberes. En A. López Andrade, D. Terán, & F. Hidalgo Flor (Eds.), *Desafíos del Pensamiento Crítico en Ecuador y América Latina. Colección de Memorias del Décimo Congreso Ecuatoriano de Sociología, Ciencias Sociales y Políticas* (Vol. 3, pp. 101–116). Universidad Central del Ecuador. http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20170828023528/Desafios_del_Pensamiento_Critico_tomoIII.pdf
- Inuca Lechón, J. B. (2017). Genealogía de *alli kawsay / sumak kawsay* (vida buena / vida hermosa) de las organizaciones kichwas del Ecuador desde mediados del siglo XX. *Latin American and Caribbean Ethnic Studies*, 12(2), 155–176. <https://doi.org/10.1080/17442222.2017.1325101>
- Jaramillo Alvarado, P. (1954). *El Indio Ecuatoriano. Contribución al estudio de la Sociología Indoamericana* (4a ed.). Casa de la Cultura Ecuatoriana.
- Monsalve Pozo, L. (1943). *El Indio. Cuestiones de su vida y su pasión*. Editorial Austral.



- Moreano, A. (1993). El movimiento indio y el estado multinacional. En *Los Indios y el Estado-País. Pluriculturalidad y multiétnicidad en el Ecuador: Contribuciones al debate* (pp. 215–253). Abya-Yala.
- Paredes, Á. M. (1988). La sociología psicológica en sus múltiples manifestaciones. En R. Quintero (Ed.), *Pensamiento sociológico de Ángel Modesto Paredes* (pp. 198–234). BCE, CNE.
- Quevedo, B. (1913). Importancia sociológica del concertaje. *Revista de la Sociedad Jurídico-Literaria*, 1(7), 57–61.
- Quevedo, B. (1916). El concertaje y las leyes naturales de la sociedad. *Revista de la Sociedad Jurídico-Literaria*, 16(36), 283–287.
- Rubio Orbe, G. (1945). Nuestros Indios. Estudio geográfico, histórico y social de los indios ecuatorianos, especialmente aplicado a la provincia de Imbabura. *Anales de la Universidad Central del Ecuador*, 73(322), 105–271.
- Sousa Santos, B. de. (2011). Epistemologías del Sur. *Utopía y Praxis Latinoamericana*, 16(54), 17–39.
- Vaquero Dávila, J. (1928). La Situación actual y el Socialismo. *Revista de la Sociedad Jurídico-Literaria*, 125, 309–352.
- Velasco Abad, F. (1975). La estructura económica de la Real Audiencia de Quito. Notas para su análisis. En Instituto de Investigaciones Económicas (Ed.), *Ecuador. Pasado y Presente* (pp. 61–110). UCE.
- Velasco Abad, F. (1979). *Reforma Agraria y Movimiento Campesino Indígena de la Sierra. Hipótesis para una Investigación*. El Conejo.