

BIBLIOTECA
NACIONAL
DEL ECUADOR

INDIOS
Una reflexión sobre el levantamiento
indígena de 1990

Ileana Almeida
José Almeida Vinueza
Simón Bustamante Cárdenas
Simón Espinosa
Erwin H. Frank
Hernán Ibarra C.
Jorge León
Richelieu Levoyer A.
Luis Macas
Gonzalo Ortiz Crespo
Ignacio Pérez Arteia
Galo Ramón
Fernando Rosero
Lucy Ruiz M.

PROLOGO:
Diego Cornejo Menacho



Quito, 1992

INDIOS

Una reflexión sobre el levantamiento indígena de 1990

Es una publicación del Instituto Latinoamericano
de Investigaciones Sociales, ILDIS, Fundación
Friedrich Ebert.

ISBN- 9978-96-012-0

Depósito legal 00315

Derechos de autor 005662

© ILDIS, ABYA-YALA 1991

1ª EDICION: Agosto de 1991

2ª EDICION: Enero de 1992

EDICION: Diego Cornejo Menacho

ELABORACION: Ileana Almeida, José Almeida Vinuesa,
Simón Bustamante Cárdenas, Simón Espinosa,
Erwin H. Frank, Hernán Ibarra C., Jorge León,
Richelieu Levoyer A., Luis Macas, Gonzalo Ortiz Crespo,
Ignacio Pérez Arteta, Galo Ramón, Fernando Rosero,
Lucy Ruiz M.

CUBIERTA: Magenta Diseño Gráfico (233 757)

DISEÑO GRAFICO: Angela García (453 877)

Instituto Latinoamericano de Investigaciones Sociales,

ILDIS, Calama 354 entre Juan León Mera y Reina Victoria,

Casilla 17-03-367, Télex 2359 ILDIS-ED, Fax 504337,

Teléfono 562103, Quito-Ecuador

Las opiniones vertidas por los autores en el presente texto son
de su exclusiva responsabilidad y no comprometen el criterio
institucional del ILDIS.

32.4
200
100

RECIBO 07971
CANT. 6025
BIBLIOTECA - FIA 0056

CONTENIDO

PRESENTACION /9

PROLOGO /11

**EL LEVANTAMIENTO INDIGENA VISTO POR SUS
PROTAGONISTAS**

Luis Macas /17

**EL LEVANTAMIENTO INDIGENA VISTO POR LOS
HACENDADOS**

Ignacio Pérez Arteta /37

**EL LEVANTAMIENTO INDIGENA: UN NUEVO ACTOR
EN LA DÉCADA DEL 90**

Simón Bustamente Cárdenas /61

EL PROBLEMA INDIGENA Y EL GOBIERNO

Gonzalo Ortiz Crespo /99

**EL PAPEL DE LA IGLESIA CATOLICA EN EL MOVI-
MIENTO INDIGENA**

Simón Espinosa /179

LOS MILITARES Y EL LEVANTAMIENTO INDIGENA

Richelleu Levoyer /221

QUINTO CENTENARIO Y RESISTENCIA INDIGENA

José Almeida Vinuesa /263

**EL MOVIMIENTO INDIGENA EN LA IDEOLOGIA
DE LOS SECTORES DOMINANTES
HISPANOECUATORIANOS**

Ileana Almeida /293

**LA IDENTIDAD DEVALUADA DE LOS
"MODERN INDIANS"**

Hernán Ibarra C. /319

✓ **ESE SECRETO PODER DE LA ESCRITURA**
Galo Ramón Valarezo /351

✓ **LAS ORGANIZACIONES INDIGENAS:
IGUALDAD Y DIFERENCIA**
La afirmación de los conquistados
Jorge León Trujillo /373

**DEFENSA Y RECUPERACION DE LA TIERRA:
CAMPESINADO, IDENTIDAD ETNOCULTURAL
Y NACION**

Fernando Rosero /419

**PUEBLOS INDIGENAS Y ETNICIDAD
EN LA AMAZONIA**

Lucy Ruiz M. /449

**MOVIMIENTO INDIGENA, IDENTIDAD ETNICA Y EL
LEVANTAMIENTO**

**Un proyecto político alternativo
en el Ecuador**

Erwin H. Frank /499

ESE SECRETO PODER DE LA ESCRITURA

Galo Ramón Valarezo

Juan Félix Proaño, en su artículo "La Fortaleza de Cacha", que habla sobre la "última" y "final" sublevación india, la de Daquilema de 1871-72, pone en boca de ese líder una arenga supuestamente pronunciada junto al cadalso, momentos antes de su ejecución. En ella amonesta a los indios "a que jamás volvieran a sublevarse, ni que trataran de recobrar su antigua soberanía pues la suerte los tenía para siempre sometidos a los blancos" (en Costales, 1963: 201). Semejante arenga que Costales considera una "profecía tan cierta como la luz del día" (ibid), refleja más bien el expreso deseo de los blanco-mestizos por exorcizar la resistencia india, más que un pronunciamiento de Daquilema.

Con todo, tal profecía, seguramente inventada y creída por los mestizos de Yaruquí para controlar a los indios, se rompió en mil pedazos el 4 de junio de 1990. Se rompió en aguacero andino. Sorpresivo. Inesperado: los indios volvieron a organizar un levantamiento, esta vez

Galo Ramón Valarezo es investigador del CAAP.

ya no confinado a los estrechos límites de un cantón o una provincia. Fue un levantamiento nacional. La palabra escrita de los blancos se equivocó en su pronóstico.

Por primera vez en el Ecuador, los indios presentaron un programa escrito y global a propósito de un levantamiento: nos referimos a los 16 puntos que la CONAIE exhibió como su plataforma de lucha en los días del alzamiento.

El aparecimiento de un programa escrito y globalizador que logró convocar y movilizar a los indígenas del Ecuador, marca en sí mismo un hito histórico. Se produjo al cumplirse 466 años (1534-1990) desde el momento en que los españoles derrotaron a Rumiñahui en Quito, aunque en la simbología actual, tal acontecimiento se enmarque en la mitad del milenio de resistencia de los pueblos indios de América a las diversas formas de colonialismo y neocolonialismo.

Un programa escrito y nacional supone cuatro grandes cambios: a) los indios aprendieron a manejar ese sistema enigmático de las palabras escritas, que se había asociado tanto con el engaño, la conquista, la prohibición y la imposición: la escritura; b) los indios se sienten parte de este Estado, y plantean reconstruirlo de modo plurinacional para hacerlo 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. Esta comunicación, por tanto, no busca discutir el programa indio – habrá ocasión de hacerlo– sino un asunto previo: ¿qué cambios ha vivido el mundo indio para asumir en sus manos la escritura, la convocatoria multiétnica y nacional, así como para conversarnos, en el lenguaje occidental contemporáneo, de su proyecto? Nuestra indagación sigue los cambios en la actitud india frente a la escritura.

LOS CACIQUES DEL SIGLO XVI Y LA ESCRITURA

La perplejidad andina frente al secreto poder de la palabra escrita, que usaban los españoles, quedó sabiamente recogida en una adivinanza que hasta hoy circula entre los indios: — ¿Qué será? Tiene bastantes hojas pero no es árbol, asimismo no tiene boca pero avisa, tiene lomo, pero no es animal... (el libro).¹

No era para menos. La escena del padre Valverde acercándole la Biblia al inca Atawalpa — "esta es la palabra de Dios" — y el gesto de sorpresa del inca que, a pesar de llevarla al oído, no logró escuchar el susurro divino, no puede ser más patética: la conquista, en la simbología que atravesó el mundo andino, quedó marcada como un acto de incomprensión de la palabra escrita. Si ello ocurrió con la élite incaica, la sorpresa fue mayor en el pueblo indio. Ernesto Valladares, un indio catequista de Cayambe, escribe, en su "Historia de Pesillo", que el jefe mítico, Andón Guatemal, perdió sus tierras ante los mercedarios porque fue engañado con una falsa escritura: "el Andón no sabía leer ni escribir"² argumenta conmovido el historiador popular.

La conquista de su espacio vital, la tierra, fue explicada por el pueblo indio como un engaño, en el que estaba de por medio la escritura. Muchos indios pensaron que eran cortos de entendimiento porque no sabían leer, ni escribir, convenciéndose a sí mismos de lo que los colonialistas opinaban de ellos: José Pedro Parión, el gobernador indio de Oyacachi, en una impresionante carta dirigida al jefe político de Cayambe, fechada el 3 de mayo de 1933, a través de un quilca, su sobrino, finalizaba estableciendo la superioridad de la escritura sobre la oralidad, vale decir, aceptando que lo fidedigno es la palabra escrita de los blancos y lo dudoso la oralidad india: "Como confesor me declaro porque no se leer ni

1. Kleymeyer, Carlos David, "Imashi, Imashi", 1990: 122-123.

2. Valladares, Ernesto, "Historia de Pesillo", en Yáñez del Pozo José, "Yo declaro con franqueza", 1986: 58

escribir porque tengo poco entendimiento por eso lise un papel para que tenga fijación usted porque no ede poder declarar bien en las palabras".³ Los ejemplos abundan. La conquista, la pérdida de la tierra y hasta el escaso entendimiento fueron atribuidos al desconocimiento de la escritura.

Por eso, muy temprana la conquista, aprender a leer y escribir se convirtió en una imperiosa necesidad, sobre todo para las élites indias. Toda una generación de jóvenes caciques aprendió a leer en el siglo XVI en la escuela creada por los dominicos. Allí estuvieron los más importantes caciques, que jugaron el doble papel de defender a sus pueblos y facilitar su enganche al mundo colonial, paliando de alguna forma los rigores de la dominación. Por aquella escuela pasaron: don Pedro de Zámbriza, varias veces alcalde de naturales de Quito, don Sancho Hacho, cacique de Latacunga, don Gerónimo Puento, cacique de Cayambe, don Alonso Anco, cacique de Otavalo, don Cristóbal Caranguelín, cacique de Carangue, en fin, hasta el mismo Francisco Tupatauchi, el Auqui, hijo de Atawalpa.

La escolarización de los caciques introdujo una enorme separación entre la élite y su pueblo. Tal separación no era física, sino de los horizontes que se manejaban. Expliquémonos. El pensador, la "Intelligentzia" en el mundo incaico, por ejemplo, para ser tal debía manejar dos cosas: el proyecto imperial y las diferentes expectativas de los pueblos que serían incorporados. Este pensador se distanciaba ciertamente del pueblo al concentrar el conocimiento de este doble tipo de procesos, pero mantenía fuertes lazos de relación con el pueblo al compartir una misma racionalidad y conocimiento comunes, medianamente accesibles a todos los mortales. En cambio, el nuevo tipo de intelectual indio tras la conquista, debía agregar el conocimiento y manejo del mundo hispano. Acceder a ese manejo implicaba una fuerte relación con el colonizador, sea por el lado de la escuela, el

3. Archivo de la Jefatura Política de Cayambe. Paquete sin nombre. Año 1933.

mestizaje, los casamientos, o el adoctrinamiento religioso. Todos estos ejercicios separaban al futuro intelectual de su pueblo. Lo separaban física y síquicamente: el manejo de lo hispano era un conocimiento difícil de ser transmitido y compartido con su pueblo. El intelectual terminaba a menudo separado completamente de su sociedad. Esta separación real entre cabeza y pueblo, representaba, en metáfora, como señalaría Burga, la separación de la cabeza del cuerpo de Atawalpa, mito que originaría la creencia de que el mundo indio viviría al revés, mientras no se juntasen de nuevo las partes.⁴ Se inauguraba así un enorme distanciamiento entre élites y bases indias. Su encuentro ya no era permanente como antaño. Solo podía darse de manera coyuntural: contadas rebeliones lograron esa unión.

La "democratización" de la escritura hacia la élite andina duró poco. Únicamente el tiempo del mando indirecto. Es decir, mientras los españoles requerían de las instituciones locales para ejercer su mandato. A finales del siglo XVI, como lo sostiene Salomón, "el dominio español ya no operaba contra las instituciones políticas de los pueblos andinos (como lo hizo durante la invasión y resistencia), ni predominantemente sobre ellas (como lo hizo en el periodo del mandato indirecto), sino dentro de ellas",⁵ destruyendo las grandes instituciones indias, agregaríamos. Poco a poco los caciques dejaron de ser necesarios para los españoles. También su escolarización.

La pérdida de la importancia y del poder de los caciques, despertó en ellos la ilusión del regreso al incario. Para 1664-66, un amplio número de caciques de la Sierra centro-norte soñaba en el regreso de los incas. Esa posibilidad tomó cuerpo con la elección de don Alonso Arenas y Florencia Inga como corregidor de Ibarra. Don Alonso era un mestizo descendiente por el

4. Burga, Manuel, "El nacimiento de una utopía, muerte y resurrección de los incas", 1988: 245.

5. Salomon, Frank, "Crisis y transformación de la sociedad aborígen invadida", 1528-1573, en "Nueva Historia del Ecuador", Vol. 3: 121.

lado materno del inca Atawalpa. Conocía desde adentro tanto al mundo hispano como al indio. Por supuesto, sabía leer y escribir. Era un intelectual que, a diferencia de otros mestizos, se la jugó por sus antepasados maternos. Por carta, utilizando la escritura que tanto los había impresionado, don Alonso se comunicaba desde Lima con doña Isabel Atabalpa, que residía en Quito, preparando el ansiado retorno. No es exagerado señalar que la utopía del retorno de los incas llegó a Quito por carta. La empresa fue duramente reprimida y cortada por los colonizadores.⁶ La enseñanza de la escritura a los indios realmente era un peligro. En esa oportunidad se produjo una coyuntura de encuentro entre las élites letradas indias y el pueblo sometido a la más dura explotación colonial. Había que despojar incluso a las élites andinas, de esa gota de escritura que había caído en terrenos tan abonados por los españoles. A partir de ese momento los colonizadores perdieron el interés por enseñar la escritura a los indios. Más aún, buscaron conscientemente mantener a los indios iletrados. Recuperaban el secreto dominio de tan precioso poder.

LAS REVUELTAS DE LOS INDIOS ILETRADOS

Muy contados indios aprendieron entre los siglos XVIII y XIX a leer y escribir. Los que lo hicieron y escribieron algo de sus pueblos, pagaron caro su osadía. Una historia larga y laboriosamente escrita por don Jacinto Collahuaso, cacique de Otavalo, pereció en las llamas, tal como en el ideario cristiano pagan las culpas los pecadores.⁷ En una carta a su hermano Guillermo, Humboldt le cuenta que "Leandro Zapla, rey de los indios de Licán, conserva unos manuscritos redactados por sus antepasados en el siglo XVI. Están en lengua puruguay, lengua que habría sido la general de Quito. Uno de los antepa-

6. Ramón, Galo. "La resistencia andina", Cayambe 1500-1800, 1987: 214-215.

7. Velasco, Juan de, "Historia del reino de Quito", en América Meridional, Tomo II, 1967: 345.

sados de Zapla tradujo estas memorias al español".⁸ Tremendo el esfuerzo de los caciques si le creemos a Humboldt: debieron inventar, seguramente con la grafía española, un sistema escrito para el Puruhá⁹ y traducirlo luego al español. Es decir existió la urgencia por usar la palabra escrita y codificar una historia, que en la nueva situación colonial tenía dificultades de reproducirse usando los antiguos canales de la tradición oral. También esta historia se perdió, o seguramente fue purificada por la técnica española.

Pero también los españoles pagaron caro su renuencia a enseñar la letra a los indios: la mayoría de alzamientos del siglo XVIII tuvieron como motivo inmediato la presencia de algún texto escrito, que fue interpretado por los indios como un impuesto, una aduana, una numeración. Muchos curas y funcionarios fueron ejecutados mientras se empeñaban en leer los contenidos de esos textos, intentando mostrarles que se trataba de otra cosa. Los indios nunca los creyeron. En muchos casos los curas y funcionarios decían la verdad: esos textos no eran un impuesto o una aduana, pero ¿cómo podían demostrarles semejante cuestión a unos recelosos y eternamente engañados indios que no sabían leer ni escribir?

El levantamiento de Daquilema de 1871-72 tuvo un motivo parecido: don Rudecindo Rivera, un viejo diezmero de Yaruquí, salió con dirección a Cacha el 18 de diciembre de 1871 a cobrar su aludido diezmo. A la altura de Cacha y Amulá fue interceptado por cientos de indios, que indagaban si traía los libros de cobranzas de una Aduana que, según lo habían llegado a saber los indios, se les impondría. Otra vez la palabra escrita. Querían los libros para destruirlos, para destruir el impuesto, la opresión, tal el símbolo de las palabras escritas. Rivera no llevaba ningún libro, sólo su palabra.

8. BANH, Vol. VII, 1923: 47.

9. El concilio quiltense de 1570 ordenó hacer catecismos en varias lenguas locales, entre ellas la Puruhá. Aunque no se conoce si en realidad se hizo un catecismo en esa lengua, los manuscritos a los que alude Humboldt podrían tener alguna relación con ese esfuerzo.

Nadie lo creyó. Nadie pensó que solo iba a cobrar el diezmo. "Por algo no trajo los libros", pensaron los indios. Algo oculto y tenebroso contenían esas letras, que en algún sitio guardaban celosa y misteriosamente la continuidad de la opresión y la imposición de nuevas cargas. Al instante el diezmero fue ejecutado, y comenzó la sublevación.¹⁰

LA TIBIA CRIOLLA

Los criollos que fundaron el Estado nacional creyeron necesario escolarizar a los indios, enseñarles la letra. Claro está que no buscaban entregarles un instrumento de lucha, sino integrarlos a su proyecto blanco-mestizo. Espejo, por ejemplo, creía que la escolarización del indio, la enseñanza del español, la prohibición del quichua, el vestirlos a la moda española y cristianizarlos, serían los remedios eficaces para resolver lo que se había definido, a esas alturas, como "el problema indio".

Con enorme convicción razonaba en "Voto de un Ministro Togado": "en mi juicio (habría que) obligar a los indios a que vistiesen a la moda española, y que hablasen nuestro idioma, sería bastante para que ellos fuesen absolutamente conquistados y se formasen basallos fieles y hombres de conocida religión".¹¹ Espejo y los ideólogos del Estado nacional creían en la homogenización social, cultural y lingüística como condición del progreso: la diversidad, en el pensamiento de aquel tiempo, era una traba.

A pesar de las intenciones de los ideólogos criollos, los indios no fueron escolarizados en el siglo XIX, ni siquiera para mestizarlos, como proponía Espejo, y hacer viable al Estado nacional. Los hacendados y los poderes pueblerinos impidieron la escolarización de los indios, hasta tan tarde como la década de los 60s de este siglo. En esta

10. Costales, Alfredo, "Daquilema, el último Guaminga", Quito, Liacta, Nº 16, 1963: 148-150

11. Espejo, Eugenio, "Voto de un Ministro Togado", en "Pensamiento Ilustrado Ecuatoriano", BCE y CEN, Quito, 1981: 273.

década, cuando Hugo Burgos hacía su investigación sobre las "relaciones interétnicas en Riobamba", todavía encontró que en el anejo de Guagnía, "la escuela tuvo que cerrar sus puertas por la influencia de un chichero de apellido Satán" que soliviantó a los indios contra los profesores. En Naubug, cerca de Guamote, los chicheros ofrecían una rudimentaria alfabetización, para evitar que lo hiciera el Estado.¹²

Muy tímidos fueron los esfuerzos estatales para alfabetizar a los indios en el siglo XIX, aunque en unas pocas comunidades libres comenzaron a funcionar algunas escuelitas. En Otavalo, por ejemplo, el Municipio aprobó en 1847 establecer escuelas rurales en las parcialidades de San Miguel y San Roque.¹³ Esta política continuó en otras comunidades libres, donde la hacienda era débil, iniciándose un lento, lentísimo proceso de enseñanza de la escritura y de la lectura entre los indios.

Por el lado indio, durante el siglo XIX el interés por la escuela era muy bajo, nulo en el caso de los indios de hacienda y escaso en el de los indios libres. Era obvio. Los indios de hacienda en su relación con su "universo", la hacienda, no requerían de la escritura; su resistencia caminaba por otras sendas: el control del espacio hacendario, asegurar la renovación de los pactos con el hacendado mediante elaborados rituales, el control de la tecnología productiva, la reproducción del parentesco, como lo hemos podido analizar en nuestro trabajo "La Resistencia Andina". Los indios libres estaban algo más interesados en la escolarización, aunque en las modalidades de resistencia de ese entonces no tenían mucha claridad de la utilidad de la escritura: la resistencia enfatizaba la exclusión comunalizada, antes que la iniciativa. Paradójicamente, mayor claridad sobre el valor de la escritura hubo en los siglos XVI y XVII, mientras subsistían los cacicazgos andinos. A fines del siglo XVIII, tras

12. Burgos, Hugo, "Relaciones interétnicas en Riobamba", (1970), en "Pensamiento Indigenista del Ecuador", BCE y CEN, 1988: 428.

13. Granizo Freile, Juan, "Resúmenes de Actas Republicanas, cabildo de Otavalo, siglo XIX", "Pendoneros" 24, IOA, 1980: 68.

la derrota del ciclo de rebeliones indias, las élites cacicales fueron tremendamente desarticuladas, los indios libres pasaron a una resistencia defensiva basada en la comunalización, es decir, en la negación interna de toda forma de jerarquía, de representación, acentuando la homogenización económica y política en sus organizaciones, haciendo imposible su integración al Estado nacional, pero haciendo también imposible una respuesta unitaria: era la hora de los múltiples poderes étnicos, tan atomizados como inintegrables. Las tácticas de resistencia de los indios libres fueron básicamente defensivas. Combinaban la "autoexclusión", "el retiro físico", "el amortiguamiento de la violencia externa", u optaron por adscribirse a redes clientelares manejadas por prominentes blanco-mestizos para protegerse del Estado y del poder pueblerino, tal como lo analiza Chuck Kleymeyer para el caso peruano.¹⁴ La idea de manejar la escritura y la lectura volverá a madurar entre los indios con fuerza después de 1950, cuando se dieron las condiciones para una nueva ofensiva étnica.

Por el lado de la sociedad blanco-mestiza y el Estado, la idea de escolarizar al indio como mecanismo de integración, se desarrolló en el siglo XX, después de la Revolución Liberal, a pesar de la oposición hacendaria, aunque era una idea muy raquítica, atravesada de dudas, reparos e incongruencias hasta en los grupos más progresistas.

Los pensadores blanco-mestizos de los 30-50s de este siglo, se batieron entre el maximalismo, el integracionismo, la ambigüedad y sus propias contradicciones, cuestiones que imposibilitaron una discusión con los indios.

Pío Jaramillo Alvarado, por ejemplo, intelectual considerado como el mayor indigenista de esa época, sostenía que la escuela era necesaria, pero era muy escéptico respecto a su papel. Consideraba que los indios no podían concurrir a las escuelas por ser peones de las haciendas.

14. Kleymeyer, Charles, "Poder y dependencia entre quechuas y criollos. Dominación y defensa en la sierra sur del Perú", CISE, (1973), 1982: 255-296.

que no les serviría de nada leer y escribir "porque esas nociones van a ser olvidadas muy pronto". Planteaba entonces que primero debía resolverse su "miseria económica, moral y física" permitiéndoles el acceso a la tierra. Enfatizaba el problema de la tierra, criticando la propuesta de los terratenientes, que esgrimían la escolarización como tabla de salvación. Hasta allí es maximalista, radical pues, curiosamente, a renglón seguido propone encuartelar a los indios, militarizarlos para enseñarles en los cuarteles la escritura, tratándolos "como a niños grandes", según sus expresiones. Tal el aparente radicalismo de Jaramillo, que se resuelve en la imposición neocolonial blanco-mestiza: "la letra con sangre entra"... en el cuartel-escuela, agregaríamos.¹⁵

Otro pensador, Luis Monsalve Pozo, plantea cambiar el rumbo de la escuela indígena. Primero, dirigirla no sólo al niño, sino a toda la comunidad; y, segundo, convertirla en "un laboratorio en donde se enseñe una historia tónica, que exalte las virtudes de la raza, y una cívica, que exalte sus derechos; una geografía con vista a la geografía comercial e industrial; que en lo práctico se enseñe al indio agricultura y pequeñas industrias: que se le desanalfabetece y se le informe sobre asuntos nacionales y extranjeros; que se le enseñe a cuidar de su propia vida y de la de su prole; y que, por fin, se le enseñe, junto con la técnica de acrecentar su parcela, la de defenderla en todos los ataques en la lucha por la vida".¹⁶ Tal el programa, entre modernizador, maximalista y profundamente ingenuo, de Monsalve: pedía a los blancos acometieran tales tareas para redimir al indio, cuando su analfabetismo era la condición del engaño y el discrimen. Nadie se molestó en preguntar el punto de vista indio.

15. Jaramillo Alvarado, Pío, "El indio ecuatoriano", en "Pensamiento Indigenista del Ecuador", Op. cit.: 178-180.

16. Monsalve Pozo, Luis, "El indio, cuestiones de su vida y su pasión" (1943), en "Pensamiento Indigenista del Ecuador", Op. cit.: 196-200.

EL PROCESO DE ALFABETIZACION EN CIFRAS

La alfabetización del indio por el Estado ecuatoriano y la sociedad blanco-mestiza tomó la forma de cruzada, de campañas. No podía ser de otra manera en una sociedad de tradición cristiana, en la que el mal se combate en cada periodo de contricción y arrepentimiento. El proceso arranca en 1944, desde la iniciativa de la Unión Nacional de Periodistas (UNP) y la Liga Alfabetizadora Ecuatoriana, que superando el escepticismo maximalista, la oposición terrateniente, la decidida estatal y el escaso interés mostrado por los indios, se plantean la primera cruzada.

Una revista de la UNP informa haber alfabetizado 169.191 adultos.¹⁷ Con todo ello, el analfabetismo campea según lo consigna el censo incompleto de 1950: de 2'214.500 personas censadas, mayores de 10 años, el 43.75% eran analfabetos. Muchos analistas consideran un subregistro del 10% en este censo, el analfabetismo debió ubicarse entre el 48 y 52%. Entre los indios la situación era peor. En ausencia de datos, el cálculo de P. A. Suárez parece todavía generoso: "el 80% de los indios son analfabetos; el 20% ha asistido a las escuelas rurales, pero apenas sabe leer y escribir mal".¹⁸

El Estado ecuatoriano asume oficialmente el proceso alfabetizador a partir de 1963. Al carácter cívico y cristiano de la campaña de la UNP, le añade disposiciones coercitivas, tanto para los estudiantes que debían alfabetizar, como para quienes debían alfabetizarse. Semejante concepción militar, neocolonial y escolarizada de las campañas no despertaron el entusiasmo indio. Muchos indios se resistieron con variadas tácticas: ausencia, deserción, asistencia irregular, bajo rendimiento. Pesaban todavía demasiado una serie de razones para no asistir a la escuela: no hay tiempo para estudiar, hacen

17. Revista de la UNP, 1940-72: 82-83.

18. Suárez, P.A., en Monsalve Pozo, Luis, "El indio, cuestiones de su vida y su pasión", Op. cit.: 198.

falta brazos para la agricultura, el pastoreo, acarrear agua, leña; las mujeres no lo necesitan, deben casarse pronto; la escuela los hace pillos, golosos, resabiados a los niños y jóvenes; los profesores faltan, tratan mal a los educandos, en fin, las personas no aprenden, les cuesta mucho manejar el español.

Para 1979, tras las campañas de alfabetización de 1963-72; el Proyecto Piloto de Alfabetización de 1967-72; y el Programa de Alfabetización de 1972-75 y 1977-79, se estima que el analfabetismo ha bajado del 48%, en 1944, al 21.9% en 1979, es decir, de 4'250.000 adultos, hay 929.000 iletrados.¹⁹

El Programa de Alfabetización Jaime Roldós Aguilera, lanzado en 1980, fue el primero en interpelar directamente a los indígenas y en recoger la idea de la alfabetización en quichua (y otras lenguas nativas), que había venido siendo impulsada por experiencias particulares, y que había mostrado enorme potencialidad, como en el caso de los shuar, que venían impulsándola desde 1970.

A pesar de los diversos errores, la participación india en el proceso mostró que se había operado un cambio espectacular en su actitud frente a la escuela. Las metas estatales se cumplieron en un 85%, bajando drásticamente el analfabetismo al 12.4% (ibid:199). En 1984 se planteará la educación bilingüe intercultural, como una nueva iniciativa de diversos sectores indígenas y particulares. Entre 1984-1988, el proceso alfabetizador sufre un estancamiento desde la iniciativa estatal con el gobierno autoritario de León Febres Cordero. Una nueva campaña, "Monseñor Leonidas Proaño", retoma el proceso en 1989, mientras los indios buscan y experimentan en experiencias puntuales nuevas propuestas, para pasar de las campañas a una política permanente, que institucionalice el derecho indio a la educación y a la autogestión de ese proceso.

19. Benalcázar, César Augusto, "El proceso alfabetizador en Ecuador 1944-1989", FESO, 1989, 358 p.

EL PROGRAMA CRIOLLO DE INCORPORACION INDIA TOCO TECHO

Quando los criollos fundadores del Estado nacional iniciaron su proyecto, consideraron que la integración del indio se produciría cuando éstos aprendieran el español, la escritura y se cristianizaran. A ese programa mínimo le agregaron, con el tiempo, otras ideas como la eliminación del tributo, la eliminación del trabajo subsidiario, la eliminación de los diezmos, la entrega de la tierra, la cedulação masiva, el enrolamiento al ejército y una serie de otras propuestas menores. En el fondo, los criollos creían que con todas estas medidas terminarían por mestizar a toda la población, eliminando así "el problema indio" por el lado de la homogenización e incorporación. El balance que podemos hacer hoy, a inicios de 1991, es que buena parte de esta políticas han sido cumplidas. Podría, sin duda, reclamárseles más radicalidad, mayor eficiencia y calidad, pero debemos convenir en que a pesar de todos sus desfases y debilidades, han cumplido en un alto porcentaje con los sueños criollos. Para usar un lugar común, si Espejo o Bolívar evaluaran estos procesos, se sentirían realizados en sus métodos, pero se quedarían perplejos al observar que los indios subsisten y que lejos de desaparecer y mestizarse se han revitalizado enormemente. Más aún, su perplejidad los devolvería a la tumba al observar que muchos indios mientras mejor cristianos son más conscientes, que mientras más escolarizados están, mejor manejan el problema nacional, que si han logrado más tierra, mejor han rehecho las redes comunitarias, en fin, que en la medida que el programa de integración mejor se ha cumplido, los indios le han dado la vuelta.

Sin lugar a dudas, la década del 90 constituye el techo, el límite histórico de la propuesta integracionista criolla: por más que el presidente Rodrigo Borja o cualquier criollo tire de las puntas de ese proyecto, no va más: los indios se han afirmado como una realidad,

como una cultura diferente, como nacionalidades distintas, por tanto, no cabe más un proyecto integracionista que pretenda homogenizar a los habitantes del Ecuador. De hoy en adelante hace falta un nuevo proyecto, un nuevo sueño, que por su texto tendrá como premisas la existencia de un país diverso, multinacional, pluricultural. La vigencia de grandes sectores sociales que persisten y renuevan el derecho a su diferencia. Asistimos a la tumba del gran sueño homogenizador criollo y al impetuoso nacimiento de la unidad de los diversos, como nuevo proyecto por delinear y conquistar.

LA ESCRITURA COMO ARMA DE LUCHA

Algunos intelectuales de 1980 renovaron el viejo escepticismo de Pío Jaramillo, cuando se lanzó el proyecto de alfabetización en quichua. En esta ocasión, lúcidos, argumentaron: la escritura no sirve para nada, en un medio en el que la cultura sigue siendo oral. Agregaron todavía más: después de la euforia de la campaña, la oralidad matará a la incipiente escritura.²⁰ Como siempre, apuntaron doctos, llegamos a la escritura cuando en Occidente el mundo es audiovisual: la imagen del televisor lo domina todo.

Escuchemos ahora, de viva voz, el pensamiento de un indio de hacienda sobre la escuela y su proceso. Qué enorme diferencia en la apreciación: la teoría otra vez palidece como hoja seca frente al frondoso árbol...

"Entonces ya formó la Escuelita pero, para los blancos, no para los indígenas, por el asunto de que se an de comprender la ley de trabajo, o ley de tierras y se abisparán los indios. Luego después de unos pocos años entraron a la escuela unos dos o tres niños indígenas, entraron escondidos; ocultos, estos dos o tres hombres salió de la escuela, comensaron a luchar por la vida humana, lucharon y lucharon hasta perder su

20. Ver, por ejemplo, "Ecuador Debate" No. 2, CAAP, 1984.

vida y los señores arrendadores (de las haciendas) les perseguía mucho o les mandaba sacando del huastipungo les destruía las chozas.

Luego después ya consiguieron la Escuela entre indígenas y blancos mesclado. Luego estudiaron ya algunos indígenas y siguieron luchando mas personales indígenas y comensaron a unirse todos unidos indígenas del Ecuador para sujetar o definir su ley".²¹

Parece increíble. Los nuevos héroes míticos de este proceso son los indios escolarizados, que aprendieron en la escuela el español, los derechos civiles, el conocimiento del mundo blanco-mestizo, pero que no abandonaron su identidad india, convirtiendo esos conocimientos en arma de lucha. Arma nueva, reveladora, codiciada, poderosa: lucharon y lucharon hasta definir su ley.

Poco interesan, en esta construcción mítica del papel de la escuela, cada uno de los hechos históricos. Pesillo, la zona donde tienen lugar esos acontecimientos, fue parte, conjuntamente con Milagro y Cuenca, del Proyecto Piloto de Alfabetización Funcional de Adultos entre 1967-72. La evaluación de ese proyecto señala que debían alfabetizarse 2.000 adultos en Pesillo, pero que asistieron aproximadamente la mitad, la mayoría mujeres. Que la fuerte deserción escolar se debió a la poca preparación del personal docente, la insuficiencia de fondos y que apenas se logró reclutar al 52% de los alfabetizadores necesarios.²² Quizás por el reiterado fracaso de las propuestas estatales, en la versión mítica el esfuerzo por la escolarización corre a cargo siempre de los indios, a pesar de la enorme oposición hacendaria. Más que eso: la escuela aparece como la reveladora de un conjunto de reivindicaciones antes ocultas, de modo que en el relato mítico, aparecen como conquistas largamente peleadas por los indios y arrancadas a los blancos.

21. Valladares, Ernesto, " Historia de Pesillo", en Yáñez del Pozo, Op. cit.: 259.

22. Benalcázar, César Augusto, "El proceso alfabetizador del Ecuador", Op. cit.: 124-125.

Aprendieron la escritura, aprendieron a manejar por sí mismos el secreto de los blancos, aunque no se dio una revolución previa en la educación, como proponían los intelectuales progresistas. Los intentos por crear una educación alternativa fueron puntuales, confinados a experiencias pequeñas que hasta el momento no han logrado institucionalizarse de manera masiva en la educación oficial. El grueso de la alfabetización se hizo con currículum tradicionales. Ello nos da lugar a una hipótesis: el interés indio se concentró en aprender a manejar los elementos básicos que le permitieran leer y escribir el español, para apropiarse, conquistar y descubrir un secreto que antes correspondía al dominio de los blancos. Por tanto, no era necesario, para este específico objetivo, plantearse una transformación previa de la educación, aunque pudo haber sido deseable. Una segunda hipótesis posible señala que los indios no buscaban conocer la escritura para suplantarse la tradición oral de su cultura, sino como un elemento adicional para el conocimiento del mundo "del otro", del dominante, para utilizarlo como un vehículo de comunicación con la sociedad blanco-mestiza, antes que como la forma privilegiada de comunicación entre indios.

En efecto, una reciente investigación del CAAP en diversas comunidades indígenas, muestra que los pueblos indios conservan con enorme fuerza sus formas orales de transmisión de conocimientos. En esa investigación se analizaron varias historias de comunidades, cantos rituales de San Juan, oraciones de los rezadores, exorcismos y bendiciones en los matrimonios, proverbios y sentencias. Su análisis muestra que las formas de rememoración mantienen activa la cultura oral, a través de una técnica de observación-imitación y creación, que a tiempo que asegura la cohesión comunitaria, permite a los actores gran iniciativa de creación individual, grandes variaciones sobre un mismo tema, que mantienen viva y productiva esa riqueza cultural.²³ Es decir, no tenía razón aquel reparo de que era intrascendente alfa-

betizar a los indios porque entrarían en tensión la tradición oral con la escritura. Aquella formulación no tomó en cuenta que, si bien es cierto, la tradición india es oral, la realidad en la que se mueven es la tradición escrita del poder dominante: una resistencia eficaz sólo puede ser lograda si se conocen los elementos que maneja el dominante y si también se puede dialogar con él en el mismo lenguaje.

El levantamiento indio mostró, con su programa escrito, que podía manejar este tipo de códigos, no tanto para comunicarse entre sí, sino para dirigirse al dominante en igualdad de condiciones.

Este impresionante cambio de actitud frente a la escritura, este deseo vehemente por dominarla y desmitificarla, se dio en medio de un proceso de revitalización étnica que tiene varios indicadores muy visibles y claros: en la Sierra, la Amazonía e incluso en la Costa, se vive un proceso de organización intenso. Las comunas se multiplican. De 1078 comunas inscritas en 1960, pasan a 1961 organizaciones legalmente reconocidas en 1988, mientras otro tanto existe de hecho, convirtiéndose así en el sector más organizado de la sociedad civil. Este proceso de reconstrucción de las formas comunales de organización tuvo su antecedente en la conquista de una parte de la tierra. A pesar de la escasa profundidad que tuvo la reforma agraria en el Ecuador, los indios lograron mejorar en algo el acceso a la tierra: de un 18.6% del suelo que controlaban las unidades menores a 20 has., en 1974, logran acceder al 35.13% en 1987. No es mucho, pero del lobo un pelo. Ello fue suficiente para mejorar sus índices de crecimiento demográfico: de una tasa muy baja entre 1850 y 1950, que apenas llegó al 0.64% anual (tres veces inferior al crecimiento de los blanco-mestizos), pasaron a igualar las tasas de crecimiento nacional, logrando índices que aunque diferenciales en las diversas provincias indias, fluctúan entre el

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

1.9% y el 2.36% anuales. Al proceso organizativo comunal, debemos agregar un intenso proceso organizativo regional y nacional: se han organizado 76 federaciones de segundo grado, tres federaciones regionales y una confederación nacional.

PARA UNA PERSPECTIVA COMPARATIVA

En un reciente y provocador artículo, Carlos Iván Degregori analiza la ideología y violencia en Sendero Luminoso. Alejándose de otras interpretaciones que habían enfatizado el supuesto carácter andino de Sendero, Degregori nos plantea algo bien distinto: parte del reconocimiento de que la escuela, la escritura, utilizada por los blancos para dominar y engañar a los indios, era una acariciada reivindicación por alcanzarse. Por fin ello es posible, pero es ofrecida por un aparato escolar tan rudimentario que entrega un "mundo fragmentado", por "hilachas, filamentos, retazos". No es capaz de entregar una interpretación coherente de un mundo moderno tan cambiante. La modernidad llega como la incoherente amalgama de varias lenguas a la vez, sin que la escuela logre proponer una interpretación, cuestión que se agrava aún más en las zonas rurales, provincianas, del Perú. En semejantes condiciones, el marxismo de "manual" fue el encargado de ofrecer una interpretación coherente, aunque terriblemente simplificada del mundo. La propuesta senderista, casi esquemática, nacida en las breñas ayacuchanas, resultó la "más fría" de las propuestas marxistas, tan simplificada como un dogma, tan fría como una ley científica. Sorprendentemente, tal propuesta logró ofrecer a los grupos provincianos una versión globalizadora y una identidad cuasi religiosa, "fundamentalista", por la que están dispuestos a morir y a matar.²⁴

La interpretación de Degregori del caso peruano, nos

24. Degregori, Carlos Iván, "Qué difícil es ser Dios", *Nartz del Diablo*, No. 16, II Epoca, 1990: 33-44.

resulta provechosa para plantear una diferencia básica con el caso ecuatoriano. Hemos sostenido que, en efecto, la alfabetización de la población indígena en el Ecuador corrió a cargo de metodologías tradicionales, que no ofrecieron una interpretación alternativa del mundo. Hasta allí las cosas son muy parecidas con el aparato escolar peruano. Sin embargo, mientras en el Perú el proceso de escolarización se dio en medio de la impetuosa emergencia de la izquierda clasista, en el Ecuador el proceso de escolarización se dio en medio de una poderosa revitalización étnica, cuyo producto más acabado ha sido la generación de un discurso alternativo globalizador, que ha dado lugar al apareamiento de un programa, de un proyecto que discute la construcción plurinacional del Ecuador. Este proyecto nuevo tiene la enorme potencialidad de ofrecer una interpretación alternativa del proceso de la sociedad ecuatoriana, y arroja elementos para desafiar a la modernidad. No es un discurso simplista, ni dogmático, ni fundamentalista; todo lo contrario, recoge los más importantes matices que el pensamiento ha creado en el Ecuador.

Es un producto intelectual de las dirigencias, y es un movimiento subterráneo del conjunto de la sociedad. El levantamiento indio fue un encuentro coyuntural, enriquecedor y cuestionador de ambas tradiciones.

Quito, enero de 1990.

BIBLIOGRAFIA

BENALCAZAR, César Augusto, El proceso alfabetización en Ecuador 1944-1989, FESO, 1989, Quito.

BURGOS, Hugo, Relaciones interétnicas de Riobamba (1970), en "Pensamiento indigenista del Ecuador", BCE y CEN, 1988, Quito.

BURGA, Manuel, El Nacimiento de una utopía, muerte y resurrección de los incas, Instituto de Apoyo Agrario, 1988, Lima.

COSTALES SAMANIEGO, Alfredo, Daquilema, el Último Guaminga, IEAC, Lacto N°16, 1963, Quito.

DECREGORI, Carlos Iván, Qué difícil es ser Dios, Nariz del Diablo, N°16, II Epoca, 1990, Quito.

ESPEJO, Eugenio, Voto de un Ministro Togada, en "Pensamiento ilustrado Ecuatoriano, BCE y CEN, 1981, Quito.

GRANIZO FREILE, Juan, Resúmenes de Actas Republicanas, Cabildo de Otavalo, Siglo XIX, Pendoneros 24, IOA, 1980.

JARAMILLO ALVARADO, Pio, El indio ecuatoriano, en "Pensamiento Indigenista del Ecuador", BCE y CEN 1988, Quito.

KLEYMEYER, Carlos David, Imashi, Imashi, ABYA-YALA, 1990, Quito.

KLEYMEYER, Carlos David, Poder y Dependencia entre quechuas y criollos, Dominación y defensa en la sierra sur del Perú, CISE, 1982, Lima.

MONSALVE POZO, Luis, El indio, cuestiones de su vida y su pasión, (1945) en "Pensamiento Indigenista del Ecuador", BCE y CEN, 1988, Quito.

SANCHEZ -PARGA, José, Formas de la memoria, tradición oral y escolarización, en Educación Indígena, N° 13, ABYA-YALA-MLAL, 1989, Quito.

SALOMON, Frank, Crisis y transformación de la sociedad aborígen invadida, 1528-1573. nueva Historia del Ecuador, Vol. 3, CEN y Grijalvo, 1990, Quito.

VELASCO, Juan, Historia del Reino de Quito, en América Meridional, Tomos I y II CCE, 1967, Quito.

YANEZ DEL POZO, José, Yo declaro con Franqueza, ABYA-YALA, 1986 Quito.