

PARTE II

LÍMITES Y REALIDADES DE LA PACIFICACIÓN
SIN DESARROLLO: MOVILIZACIÓN
Y ALTERNATIVAS SOCIALES

La inclusión indígena: factor diferenciador en el discurso del desarrollo en Colombia y Ecuador

PAOLA ALEJANDRA BOTERO SANDOVAL*
SUAD YUSSETH FONSECA MOLINA**

Por mucho tiempo países como Colombia y Ecuador estuvieron limitados para elegir con libertad sus propias políticas sociales y económicas y sometieron su historia a los modelos de transformación impuestos por Europa y Norteamérica, quienes se imputaban el carácter de ser economías desarrolladas e imponían medidas que desconocían el contexto y las realidades de los países denominados *subdesarrollados*. Para superar este escenario, Colombia y Ecuador han tomado diferentes vías para incorporar en sus modelos de desarrollo respuestas a sus necesidades, entre las cuales se encuentra el reconocimiento

* Economista de la Universidad Católica de Colombia, magíster en Estudios y Gestión del Desarrollo de la Universidad de la Salle, Bogotá, D. C., Colombia, especialista en Docencia e Investigación Universitaria de la Universidad Sergio Arboleda, Bogotá, D. C., Colombia. Correo electrónico: paolaboteros@hotmail.com

** Economista de la Universidad de La Salle, magíster en Estudios y Gestión del Desarrollo de la Universidad de La Salle, Bogotá, D. C., Colombia, especialista (c) en Estudios Políticos de la Universidad Sergio Arboleda, Bogotá, D. C., Colombia. Correo electrónico: supersuad@gmail.com

y valoración de lo que para ese desarrollo aporta la existencia de diversas culturas étnicas. Sin embargo, la incorporación de su contexto ancestral y los pueblos indígenas en ambos modelos ha sido diferente, así como el impacto que estos han tenido en cada uno de ellos.

Es preciso señalar que existen aspectos comunes en la historia de los indígenas de los dos países, tales como el origen étnico de su población, las capacidades de las diferentes comunidades indígenas, la llegada de los españoles y el sometimiento de dichas comunidades por la fuerza, la crisis demográfica indígena resultado de esta, la subvaloración de sus creencias y su explotación como fuerza de trabajo al servicio de los españoles. Por esto, se puede afirmar que la historia de discriminación indígena es similar en Colombia y Ecuador. No obstante, es notoria la diferencia de los proyectos nacionales de estos países, que consideramos se deriva de la herencia ancestral indígena transmitida por la inclusión indígena y su participación en la construcción del proyecto nacional y el modelo de desarrollo, como se demostrará más adelante.

Es precisamente esta diferencia la que generó el interés por realizar la investigación¹ que origina este capítulo, en la cual se analizó y comparó la construcción y reproducción del discurso en torno a la inclusión indígena de los dos países, así como algunas de las circunstancias que se constituyeron en el entorno que dio paso a diferentes niveles de participación de estas comunidades, toda vez que el elemento inclusión se deriva implícitamente de una estructura de desigualdad, que a su vez es el resultado estructural de procesos históricos de grupos dominantes sociales, políticos y culturales, cuya dominación requiere una continua legitimación, que se materializa y reproduce de manera discursiva y comunicativa (Van Dijk, 1992).

En efecto, en esta investigación se planteó como hipótesis que una diferencia significativa entre los modelos de desarrollo de Colombia y Ecuador responde a la inclusión de los grupos indígenas en sus proyectos nacionales, y para comprobarla, se fijó como objetivo revisar los antecedentes históricos de la inclusión indígena en Colombia

1 Este capítulo se deriva de una investigación desarrollada en el marco de la Maestría en Estudios y Gestión del Desarrollo de la Universidad de La Salle.

y Ecuador con el fin de contextualizar el recorrido de las poblaciones indígenas en los contextos políticos, sociales y económicos de los dos países; a partir de esto, se ha buscado identificar las características de los modelos de desarrollo como forma de acercarse a las visiones nacionales de los dos países y, a su vez, analizar el impacto y la influencia de los indígenas en los modelos de desarrollo de Colombia y Ecuador.

Para ello, se acudió a la observación y análisis de expresiones discursivas que proporcionan significado a las realidades de ambos países y que permitieron identificar la construcción y reproducción de sus respectivos discursos, así como los puntos de convergencia y divergencia entre la historia indígena, el autorreconocimiento, las movilizaciones e inclusión en los proyectos nacionales y los modelos de desarrollo adoptados por cada nación.

Así, este capítulo examina los discursos de desarrollo de Colombia y Ecuador a partir del análisis de la inclusión de los pueblos indígenas como factor determinante en la diferencia de los proyectos nacionales y modelos de desarrollo en ambos países. Para ello, este análisis se desarrolla en dos niveles. Primero, una revisión de los antecedentes históricos de los pueblos indígenas en Colombia y Ecuador y su inclusión en los proyectos nacionales. Y segundo, una exposición de los conceptos de desarrollo desde dos posturas diferentes y una exploración sobre la influencia de las movilizaciones indígenas y su repercusión en la creación de un nuevo paradigma de desarrollo. En consecuencia, este capítulo propone algunas perspectivas explicativas del impacto que ha tenido la inclusión de los grupos indígenas en los proyectos nacionales y los modelos de desarrollo de Colombia y Ecuador.

Contexto histórico: los indígenas en Colombia y Ecuador

En su texto “Discurso y desigualdad”, Teun Van Dijk (1992) sostiene que “la desigualdad es el resultado estructural de procesos históricos de grupos dominantes sociales, políticos y culturales. [...] El racismo no es innato, las cogniciones sociales racistas se adquieren y las acciones discriminatorias se aprenden” (pp. 7-8). De acuerdo con estas premisas, se hace necesario revisar la historia de Colombia y Ecuador,

en la medida que esta se constituye en el referente para identificar los antecedentes del ejercicio discursivo en ambos países respecto al arraigo de las comunidades indígenas, sus niveles de inclusión y, por ende, de la participación en cada una de sus naciones. Es así como en esta sección se presentan los aspectos más relevantes en la historia de Colombia y Ecuador, en un breve recorrido desde la conquista española hasta el siglo XXI.

Colombia y Ecuador tienen en común la existencia de pueblos indígenas en sus territorios. No obstante, en la actualidad, divergen tanto en su composición demográfica como en su reconocimiento étnico. Según el censo oficial del 2005, en Colombia la población indígena para ese año ascendía a un total de 1 392 623 personas, es decir, el 3.4 % de la población total. En el caso de Ecuador, a pesar de que el censo oficial del 2001 indicó que las comunidades nativas alcanzaban 830 418 indígenas, es decir el 6.8 % de su población total, la Confederación de Nacionalidades Indígenas de Ecuador (Conaie en adelante), según estudios propios, estimó que la población indígena, para ese mismo año, correspondía al 33 % del total de la población (Inec, 2001). De ahí que el antropólogo Christian Gros (1997) considere a Colombia como una nación “mestiza del café” y califique a Ecuador como una “república india” (p. 40).

En términos generales, ambos países hacían parte de los pueblos nativos de América y compartían la cultura del maíz, los dioses, los ritos y algunas pautas de civilización que nacían de su cosmovisión. Sin embargo, los centenares de pueblos se caracterizaban por una fragmentación mítica del territorio, por lo que eran muy distintos unos de otros (Ospina, 2010). Como lo señala Gros, su identidad indígena distaba de “ser genérica y abstracta”, como hoy en día el modelo de desarrollo circundante lo pretende; por el contrario, “se fundamenta en la pertenencia a una familia, a un linaje, a una comunidad dada, dotada de un territorio y de un mito fundador” (Gros, 2000, p. 67). La llegada de los españoles a estos territorios estuvo caracterizada por sus expediciones colonizadoras, las cuales se pueden concebir como el inicio de los procesos de apropiación capitalista del ambiente y los recursos que fueran el hábitat de los pueblos indígenas prehispánicos y de las culturas mesoamericanas (Leff, 2009).

Producto de la Conquista, los indígenas del territorio de lo que hoy conocemos como Colombia y Ecuador sufrieron una catástrofe demográfica, como resultado del trabajo excesivo, el maltrato, la proliferación de enfermedades europeas y el mestizaje derivado de la mezcla con los europeos o esclavos africanos (Bushnell y Montilla, 2004). En consecuencia, durante el período colonial se implantó una relación jerárquica, ajena al mundo indígena y bajo la autoridad de la sociedad dominante que decidía la suerte que les estaba destinada a los nativos en el Nuevo Mundo (Oliva, 2010).

De ahí, que los derechos de las poblaciones indígenas se redujeron a una categoría de derecho colonial y, paralelamente, los colonizadores iniciaron un proceso de aculturación forzada, con el propósito de disolver las culturas míticas e integrarlas al nuevo modelo, a través de la educación a cargo de sacerdotes capuchinos y franciscanos, quienes propendían por acabar con el uso del dialecto y la cultura indígena mediante el incentivo de la lengua y las costumbres hispánicas en un proceso para conducir a los *salvajes* a la *vida civilizada* (Bushnell y Montilla, 2004).

Como resultado de los estándares de la modernidad y de la difusión de la *cultura importada*, la adquisición del nuevo bagaje cultural extranjero ganó relevancia y la transmisión de saberes más valorados en el seno de la sociedad nativa tradicional entró en detrimento, lo que acentuó el rechazo de los saberes ancestrales. En consecuencia, las poblaciones indígenas fueron discriminadas, subyugadas y marginalizadas, y a pesar del proceso de asimilación cultural al que fueron sometidas continuaron siendo parte de los niveles más bajos de la nueva sociedad (Bushnell y Montilla, 2004). Por ello, las buenas intenciones de *modernizar* y *educar*, resultaron en exclusión y discriminación a las poblaciones nativas (Ospina, 2013).

Dichos comportamientos se conservaron durante la historia moderna y se hicieron evidentes en los proyectos nacionales, que por mucho tiempo reconocían la lengua castellana como el idioma oficial, con lo cual se desconocieron otras culturas y fueron relegadas y marginalizadas como etnias para mantenerlas en la dominación (Ospina, 2013). Tal es el caso de Colombia que, en medio de una sociedad marcada por estratificaciones y estereotipos sociales, estigmatizó a los indígenas bajo

el arquetipo de inculto, desamparado e incapaz de defender y conocer sus derechos (Gros, 2000, p. 67), lo cual redundó en el desplazamiento de las comunidades indígenas y sus lenguas y dialectos, a unos cuantos territorios, donde la enseñanza en las comunidades con tradiciones lingüísticas propias debe ser bilingüe para garantizar la prevalencia del castellano como idioma oficial (Constitución de 1991, art. 10).

Por su parte, en Ecuador, para identificar las comunidades indígenas, se estableció el concepto de “la desgraciada clase menesterosa, [...] ligada a expresiones como la sencillez, la infelicidad, la ignorancia y la miseria” (De la Torre, 2005, p. 82). De hecho, el *Plan Nacional para el Buen Vivir 2009-2013, Construyendo un Estado Plurinacional e Intercultural* esgrime una crítica generalizada de los actos repetidos de exclusión y racismo, al los que cataloga como “un pacto social excluyente”, determinado por aspectos históricos que establecieron la desigualdad y las relaciones de poder entre las clases indígenas y las élites, quienes, gracias al control del discurso público así como la circulación y reproducción en la sociedad del repudio por el indígena, lograron eliminarlo como ciudadano.

Ahora bien, aunque la historia de discriminación indígena es similar en Colombia y Ecuador, el reconocimiento y autorreconocimiento de la identidad de los indígenas tuvo notables divergencias en cada país, lo cual a su vez se reflejó en los diferentes niveles de su participación en los proyectos nacionales. En el caso de Ecuador, el nuevo Estado, después de las guerras de independencia en el siglo XIX, no aceptaba la presencia diferenciada de pueblos y naciones aborígenes; de ahí que cuando fue abolido el tributo indígena, también desapareció el principio de clasificación utilizado durante la Colonia para identificarlos, por ende, la extinción de la ciudadanía de *la clase miserable* era inminente (De la Torre, 2005) y se volvió inherente a las relaciones sociales y económicas del período republicano de ese país. En efecto, la evaporación en los marcos legales del indígena lo fusionó con el resto de los ciudadanos y se “perdieron en el plano formal su reconocimiento indígena y su identidad” (Oliva, 2010, p. 36); así como la posibilidad de preservar características culturales que diferieran de la cultura oficial.

Colombia, durante la época de la Independencia y los primeros años de la República, conservó el modelo colonial europeo y al igual

que en ese período, el mecanismo de adoctrinamiento para la nueva sociedad fue la educación a cargo de la Iglesia, cuya labor era reproducir en los ciudadanos verdades eternas y absolutas, como: “Colombia un país blanco de origen europeo”, “hay que imitar en todo a Europa”, “el único credo verdadero es el impartido por la Iglesia católica” (Ospina, 2013, p. 26). Además, la democracia solo exigía respeto absoluto por las autoridades y los cánones sociales, por lo que las comunidades que quedaban por fuera de ese estatuto ideológico, como era el caso de los indígenas, no merecían ser tratadas como parte del proyecto nacional y así se les limitaba el derecho a la ciudadanía. De esta manera, los derechos les fueron arrebatados y los indígenas resultaron sometidos a través del poder económico, religioso y escolar, porque “la República no era un proyecto nacional coherente sino el nombre de un conjunto de negocios, proyectos particulares y de iniciativas mezquinas de poderosas castas” (Ospina, 2013, p. 26).

Los indígenas durante el período del populismo en Ecuador y el pactismo en Colombia

Las medidas políticas y legales frente a los indígenas durante las épocas colonial y republicana presentaron variaciones a lo largo de la historia de las dos naciones. Por un lado, en Colombia, los dirigentes liberales buscaban desaparecer las instituciones comunitarias propias de los indígenas y los conservadores subestimaban sus capacidades, relegándolos a un papel como receptores de contribuciones. Por otro lado, en Ecuador, la desaparición del indígena del plano legal suponía también la desaparición de su ciudadanía. Se comprende entonces que no se favorecía la segmentación social basada en la diferenciación cultural o étnica, a pesar de las diferencias de método en los dos países. Por el contrario, las jóvenes repúblicas tenían el objetivo común de consolidar el paradigma europeo de la modernidad, donde el indígena no tenía espacio, por lo que se recurrió a lo que fuera necesario y, en particular, la marginalización o las políticas de asimilación. Ahora bien, existen fenómenos y articulaciones políticas, que hicieron parte importante en las transiciones de la región, contribuyeron a aumentar las diferencias históricas, los espacios de movilización social e inclusión de las comunidades indígenas y la influencia de estos en el modelo

económico y de desarrollo implementado en cada país. Es por ello que en los siguientes apartes se examinarán los fenómenos del *pactismo* en Colombia y el *populismo* en Ecuador.

El pactismo tiene su origen desde la época colonial, cuando el sistema político era concebido como un pacto entre el rey y su pueblo, en el que cada uno se comprometía a respetar aquello que había sido dispuesto por la costumbre, o bien, como un paternalismo de las élites frente a las mayorías marginadas del control político. Se evidencia que, desde la Independencia, a principios del siglo XIX, y de ahí en adelante, la historia de Colombia estuvo marcada por la guerra entre las facciones políticas, y al mismo tiempo, por pactos sucesivos entre los contendores (García, 2006). Se puede observar entonces la obsesión de las élites gobernantes por un modelo hegemónico que encontró en el pactismo una forma de adaptarse a los cambios y mantener la tradición y el estilo político heredado del paradigma europeo, en el cual las comunidades indígenas no tenían cabida.

En efecto, en ese escenario las comunidades indígenas sobrevivientes al exterminio inicial fueron objeto de una legislación aparentemente benévola por parte de los españoles (Ospina, 2013), bajo una categoría de *minus validus*, donde los nuevos gobernantes criollos entregaron como herencia durante varias etapas de la historia moderna, la exclusión y discriminación a las poblaciones nativas, afrodescendientes y campesinas, a las cuales, y por interés de una clase social disfrazada de representantes de la voluntad nacional, mantenía la dominación para su propio beneficio (Ospina, 2013).

Dentro de los sucesivos pactos se cuentan: el *pacto republicano*, que se inició en 1828 y que permitió finalizar la pugna entre bolivarianos y santanderistas al reelegir al general Santander, quien se encontraba en el exilio, como presidente de la república de la Nueva Granada, y la *Guerra de los cuatro jefes supremos* como eran conocidos Tomás Cipriano de Mosquera, José María Obando, Pedro Alcántara Herrán y José Hilario López, todos ellos generales caucanos procedentes de familias poderosas y esclavistas, quienes hicieron carrera durante las batallas independentistas y gracias a sus pactos fueron presidentes y dominaron el escenario político durante veinticinco años.

Asimismo la *Guerra del medio siglo*, entre los conservadores y el Gobierno de José Hilario López, que tuvo como resultado el triunfo del Gobierno y el indulto a todos los hostiles; el *Caso de Jorge Isaacs*, quien en 1880 se rebeló contra el Gobierno del Estado de Antioquia, apresó al presidente y tomó su lugar —ante esa situación, el Gobierno envió tropas, sometió a los rebeldes y firmó una amnistía entre los dos bandos—, la *Guerra de los Mil Días* (1898 - 1902), entre liberales rebeldes y conservadores, que encontró su final en los tratados de Neerlandia, Wisconsin y Chinácota al otorgar amnistía e indulto a los rebeldes (García, 2006) y dio cabida a un consenso entre las élites que llevó al país a un período de estabilidad que favoreció la aplicación de la Constitución de 1886, conocido como *el Gobierno de la Regeneración*.

El período comprendido entre 1886 y 1930 fue conocido como la *República Conservadora*, y se caracterizó por una alianza entre los terratenientes y el clero que prohibió la lectura libre, además que estableció a cargo de la Iglesia católica los cánones de conducta y educación. Como resultado, la intolerancia a las ideas distintas, el irrespeto por los derechos de los ciudadanos y el racismo fue implantado (Ospina, 2013). En ese escenario político y social los indígenas fueron desconocidos como miembros de una comunidad y se preservó el estereotipo que se estableció desde la Colonia como población residual.

Lo anterior parece haber cumplido con “el deseo proteccionista conservador, y el liberal de desaparecer la mancha indígena por ser contraria a la modernización deseada para el país” (Gros, 2000, p. 65). Durante la época de *La Violencia* y el posterior *Frente Nacional*, a mediados del siglo XX, no se registraron cambios sociales y de estereotipo en torno a las comunidades indígenas por lo que no fue necesario implantar una política activa de asimilación, sino mantener el *statu quo* en el que el indígena siguió relegado (García, 2006). Del mismo modo, la relación de poder y la política paternalista se mantuvo como discriminación positiva, para lo cual se dispuso contener las comunidades indígenas en zonas de montaña y someterlas a procesos civilizatorios tales como la conversión al cristianismo, el abandono de la lengua nativa, del vestuario y el corte de cabello, como una forma de asimilación rápida al nuevo proyecto nacional (Gros y Sánchez, 2011).

Es preciso destacar que el pactismo ayudó a preservar en el imaginario colectivo el estereotipo del indígena como “salvaje y apartado de la modernidad” y mantener la exclusión en forma de discriminación positiva prevista desde la Colonia como una situación de tutela (de *minus validus*) (Gros, 2000, p. 90). La posterior alianza entre la identidad indígena y los derechos particulares confinaron a los indígenas a ser percibidos con curiosidad, como folclor, objeto de estudio y al campo de la subsidiariedad. De hecho, en el artículo 320 de la Constitución de 1991 se reiteró el derecho de grupo a la propiedad de la tierra de las comunidades indígenas, que si bien les otorga un territorio, señala los resguardos como “propiedad colectiva y no enajenable”, dejando de un lado la propiedad como un derecho y perpetuando el imaginario social como “apartado de la sociedad”.

En consecuencia, el imaginario de *salvaje* fuera de la sociedad siguió su marcha e irrumpió en los sistemas económicos y dictó las pautas para la organización y las prácticas sociales, por lo que generó un sistema ideológico y de interpretación mental (Van Dijk, 1980) que se refleja en el establecimiento de estereotipos que invitaban al repudio de la herencia ancestral, para lo cual solo fue necesario incentivar en la sociedad el frenesí por llegar a ser “civilizado”, [...] “aceptado como persona civilizada”, [...] “atribuirse dignidad pese al color de piel y la pobreza” debido a que precisamente “el calificativo de indio era considerado injurioso” (Gros, 2000, p. 60) y atribuible a los incultos y salvajes (Bushnell y Montilla, 2004).

En ese contexto social, donde la evolución del mestizaje era la regla y la identidad de los individuos no era clara, los indígenas encontraron la manera de mimetizarse y obtener beneficio manteniendo el acceso a las dádivas y subsidios que el entorno le ofrecía para sobrevivir, lo que a su vez afectó su organización social, su modo de vida y cosmovisión, por lo que se adormeció de una u otra forma la posibilidad de autorreconocerse, empoderarse y protestar (Rappaport, 2007), al punto que se reconocían como *indios* únicamente en los casos en que esto supusiera un beneficio económico, por lo que sus posibles demandas como ciudadanos, como miembros activos de la sociedad, fue acallada. En consecuencia, se puede afirmar que el pactismo en Colombia posibilitó que las élites gobernantes mantuvieran el poder y enfrentaran

las crisis del país bajo la constante de implementar modelos heredados, lo cual generó que a la postre se reprodujeran y perpetuaran los discursos en torno a la discriminación indígena.

Así, el carácter pactista de Colombia permeó a las comunidades indígenas, especialmente en términos de autorreconocimiento como miembros de una comunidad y en el empoderamiento de su identidad, que desde la Colonia se estableció en el estereotipo del indio como una población residual, a partir de lo cual es acertado afirmar que el pactismo ayudó a mantener la exclusión de los indígenas en Colombia hasta nuestros días.

En contraste, en Ecuador los procesos históricos, especialmente el populismo, permitieron identificar algunas características que significaron la diferencia en materia de movilización y reivindicación indígena con respecto a Colombia, al brindarle a los primeros la posibilidad de deshacerse de la herencia que la conquista española quiso imprimirles y transformar el imaginario del *indio invisible* en ciudadano activo con acceso a espacios de participación y aportes desde sus saberes ancestrales, que hoy en día se reflejan en la Constitución del 2008 y en el actual modelo de desarrollo ecuatoriano.

Cabe señalar que después de las guerras de independencia en el siglo XIX, el nuevo Estado ecuatoriano no aceptaba la presencia diferenciada de pueblos y naciones aborígenes; de ahí que, la desaparición de las instituciones opresivas, tales como la esclavitud en 1851, las protectorías en 1854 y el tributo indígena en 1857, no significaron la desaparición del racismo y la exclusión indígena sino la desaparición del principio de clasificación utilizado durante la Colonia para identificarlos. Por ende, la extinción de la ciudadanía de *la clase miserable* y *menesterosa* (De la Torre, 2005), como era conocida la comunidad indígena, era inminente, como lo señala este autor:

Con la desaparición del término desaparece también el sujeto, sin aparecer el ciudadano, sino que como por arte de magia desaparecen los indios de las normas estatales, de los códigos legales; se universalizan; se ciudadanizan en las leyes, en los discursos estatales; así desaparecen los indios de todo registro oficial. (p. 82)

No obstante, la participación de los indígenas en el modelo capitalista como campesinos indígenas, la conservación de su cultura ancestral, la trasmisión de sus saberes en lengua nativa y el paulatino olvido por parte de los gobernantes como objeto de aculturación forzada propendieron por el empoderamiento y organización de las clases indígenas y populares en Ecuador, que en 1990 irrumpió con un levantamiento como resultado de un conflicto de tenencias de tierras que se estaba gestando desde los años sesenta (Rosero, 1992).

Precisamente fue la expedición de la reforma agraria en 1964 y 1973 que, si bien no atendió las necesidades de los indígenas, sí dio inicio a un proceso de transformación del monopolio de tierras por parte de los hacendados y se constituyó en la antesala de la participación de las rezagadas comunidades indígenas en la esfera social (Rosero, 1992). Desde entonces, el acceso a la tierra se convirtió en una necesidad vital y la bandera de lucha del proyecto indígena, no por alcanzar extensión geográfica o representar un medio de producción y mercancía sino por poseer una dimensión espiritual representada en la Pachamama que permite desarrollar, sustentar la vida y donde se aprende a tomar conciencia sobre la realidad social, cultural y política del proyecto indígena (Conaie, 1998).

Por ello, la demanda de tierras y la libertad de elegir un modo de vida alejado del modelo de producción como asalariados les permitió legitimar su naturaleza, valor cultural y cuestionarse: ¿cómo empoderarse de su ciudadanía?, y ¿cómo participar política y socialmente en el proyecto nacional? (De la Torre, 2005). Es así como las tomas de haciendas y las protestas se multiplicaron para dar paso al movimiento indígena que interpeló a los diferentes órdenes establecidos de modo autónomo. En un marco populista que, como señala Vilas (2003), “fue más que algún ingrediente aislado” (p. 13), el entramado institucional, la política, el perfil de las clases y los actores sociales se conjugaron para desestabilizar las antiguas formas de dominación social y de regulación política, ante las que las comunidades indígenas, como respuesta, elaboraron un nuevo modelo de articulación con la sociedad dominante.

Se podría afirmar entonces que, aunque el populismo pretendía llegar a ser un mecanismo de manipulación social y una forma discursiva de reproducción del poder de la élite en contra de

los intereses de los grupos dominados para incentivar la desigualdad social (Van Dijk, 1980), redundó en la generación de espacios discursivos que comenzaron a visibilizar al indígena antes ignorado, por lo que no debe apreciarse desde una perspectiva simplista, como producto de un líder carismático con un discurso caracterizado por la “cháchara vacía” (Laclau, 1987, p. 25), en la que los integrantes del pueblo se incorporaron a la política a través de él, como protector de los vínculos y las relaciones personales de dominación (De la Torre, 1997), o un líder populista, sobre la base de un liderazgo carismático y un discurso liberal, que se aprovechaba de las “masas ignorantes”, “fanáticas” y “embrutecidas”, y apoyado en movilizaciones en plazas y calles de la muchedumbre marginada (Moreano y Donoso, 2006, p. 120).

Por el contrario, el movimiento populista en la estructura social y en la organización económica dio lugar a una serie de transformaciones importantes en las relaciones de dominio político en Ecuador, en la articulación institucional y en la integración progresiva de las comunidades indígenas, que aceleró así una crisis de orden oligárquico. Por lo tanto, “el surgimiento de su movilización testimonia el curso de los acontecimientos, el reconocimiento de derechos particulares y la defensa de intereses colectivos” (Gros, 1997, p. 21). De igual forma, puede considerarse como un deseo que preexistió y sobrevivió a las prácticas populistas (Vilas, 1988), e impulsó el reconocimiento de las comunidades indígenas en las esferas públicas y su inclusión en la construcción de un modelo de desarrollo alternativo.

En ese escenario, la lucha de las comunidades indígenas ecuatorianas deja entrever la contradicción entre la imagen estereotipada que el blanco formuló desde la época colonial y su papel real en la historia americana. De acuerdo con Gros (2000), la insistencia de los indígenas en la defensa de su *estatus* de indio dista del estereotipo de “inculto, desamparado, e incapaz de conocer y defender sus derechos, [y] más bien, se afirma en el deseo de usufructuar las garantías que las leyes ofrecían a los nativos no asimilados a la civilización” (p. 67) y sus levantamientos y demandas así lo demuestran. De ahí que, siguiendo a Vilas (1988), el populismo no fue una etapa mecánica e inevitable del desarrollo político y social de Ecuador, sino que dependió de las medidas adoptadas por las clases populares —especialmente por los indígenas—, quienes supieron

aprovechar las relaciones recíprocas de poder y la dotación de recursos. Esto llevó a que se superara el proyecto nacional mestizo soportado sobre el paradigma populista que sostenía que la nación debía construirse desde el mestizaje biológico y cultural.

Por lo tanto, es pertinente desmitificar tanto a las clases indígenas y populares que podrían concebirse como *borregos*, así como al populismo en tanto movimiento con factores crónicos de inestabilidad en lo económico, social y político, aprovechado por las élites para mantenerse en el poder como *lobos disfrazados de corderos* que pretendían perpetuar el estereotipo de las comunidades indígenas como incapaces de pensar por sí mismas y con pocas habilidades para desempeñar las funciones de gobierno. En efecto, es importante recordar que, si bien el discurso emergió como instrumento de poder y control, también es instrumento de construcción social de la realidad, y por lo mismo, es pertinente destacar que el populismo permitió distinguir la inclusión indígena como una cuestión socialmente relevante y posibilitó así la transformación del contexto social y las creencias respecto a las comunidades indígenas, lo que se constituyó en oportunidades de generar una autorrepresentación positiva y modificar los modelos mentales y las creencias sociales (Van Dijk, 1980).

Se observa entonces, que el fenómeno inclusivo en Ecuador no fue producto únicamente de la modificación de las políticas indigenistas, el agotamiento del modelo de integración populista o de la *oportunidad para un oportunista*. Por el contrario, a partir de lo revisado en esta sección, se encuentran suficientes razones para concebirlo como un fenómeno compuesto por una serie de factores estructurales —políticos, económicos y sociales—, que abrieron espacios y puertas a las clases marginadas y populares para pensar que era posible participar en la construcción de su propio Estado y los impulsó a la implementación de su modelo de desarrollo actual. Como diría Camilo José Cela en una frase oportuna para el estudio de este caso, “No es lo mismo estar dormido que estar durmiendo, como no es lo mismo estar jodiendo que estar jodiendo”².

2 Frase del escritor español Camilo José Cela durante su etapa de senador de designación real.

Las movilizaciones de los indígenas a finales del siglo XX y comienzos del siglo XXI

Si bien el caso de Colombia se diferencia del ecuatoriano en la naturaleza, rapidez y cantidad de movilizaciones, no se pueden desconocer las luchas de las comunidades indígenas de este país para lograr su reconocimiento, con la etnicidad como medio para combatir la exclusión y la utopía liberal. Esta pugna generó un cambio de la discriminación negativa a la *discriminación positiva* (Sánchez, 2002) que se evidencia en la Constitución de 1991, la cual, en su artículo 96 reconoció a los indígenas como nacionales colombianos: “Son nacionales colombianos: 1. Por nacimiento: a) Los naturales de Colombia [...]. 2. Por adopción: [...] c) los miembros de pueblos indígenas que comparten territorios fronterizos [...]”. Además, estableció el principio de la diversidad étnica y cultural en su artículo 7, donde se señala que “El Estado reconoce y protege la diversidad cultural de la nación colombiana”, por lo que se transformó de un “Estado unicultural a un Estado multicultural” y les concedió a las comunidades indígenas el derecho a la elección en circunspección especial (artículo 171); así como el derecho de grupo a la propiedad de la tierra no enajenable en forma de resguardo (artículo 329).

No obstante, se puede señalar el logro de esos espacios como una compensación del Estado, por su debilidad tradicional y la falta de mecanismos claros de reconocimiento, en la que el resguardo, aunque representa una autonomía relativa y está dotado de un estatuto y unos derechos específicos, no deja de ser una medida conservadora, que relega al indígena a una reserva biodiversa, para que la vigile, y finalmente provea a los investigadores con el material para experimentaciones de etnodesarrollo (Gros, 1997).

En cuanto al caso ecuatoriano, la Constitución de 1998 en el artículo 84 ya presentaba el carácter multiétnico y pluricultural que propendía por mantener, desarrollar y fortalecer la identidad, la tradición indígena y las formas de organización social; así como mantener la posesión ancestral de las tierras comunitarias y obtener la adjudicación gratuita ante la ley; conservar la propiedad imprescriptible de ellas; participar del usufructo, administración y conservación de los recursos naturales renovables que se hallen en sus tierras; ser consultado sobre

planes y programas de explotación de recursos no renovables que se hallen en sus tierras con derecho a indemnizaciones, y la propiedad intelectual y colectiva de los conocimientos ancestrales (Sánchez, 2002).

Sin embargo, para el 2008 la nueva Constitución de Ecuador arraigó mucho más la herencia ancestral y otorgó derechos no solo a las comunidades indígenas sino a la naturaleza como se ampliará en la última parte de este capítulo. Dichos cambios se generaron gracias a la visibilización de las comunidades étnicas y su modo de vida en un mundo globalizado; tal como se señaló, su origen está inmerso en las movilizaciones sociales, especialmente el levantamiento indígena de 1990 que se configuró en un acontecimiento trascendental no solo en Ecuador sino en América Latina, porque permitió romper el carácter invisible y descuidado de las culturas étnicas (De la Torre, 2005, p. 40).

Si bien no sucedió de manera espontánea, se puede señalar como el resultado de numerosas situaciones que para los indígenas se constituyeron en oportunidades de generar una autorrepresentación positiva y modificar los modelos mentales y las creencias sociales (Van Dijk, 1980), dentro de las cuales es preciso destacar la reconciliación histórica de la nación con su pasado ancestral que, gracias a los programas de concientización educativa con contenidos propios y en la propia lengua, permitió, como señala la Conaie (1998), “una reivindicación indígena que va más allá de lo económico y empieza a surgir con características propias y a buscar en la formación de las organizaciones indígenas su mecanismo de lucha” (p. 33).

Precisamente fue la propagación de los programas de concientización lo que incentivó el surgimiento de organizaciones indígenas, que desde 1960 afianzaron su participación en la Federación Nacional de Organizaciones Campesinas (Fenoc); asimismo, la construcción de organizaciones locales y regionales que dieron origen en 1986 a la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (Conaie), como el organismo representativo de todas las organizaciones indígenas del Ecuador, y la fundación de la Federación de Indios (FEI) en medio de las luchas sindicales en agosto de 1994, como medio de organización y asociación al que se le considera el segundo aspecto que contribuyó al ascenso de las comunidades indígenas como actores en el ámbito nacional y los equipó para enfrentar al pensamiento autoritario

de izquierda, modificar el imaginario excluyente del populismo, superar su concepción de mestizaje biológico y generar un proceso de emancipación de las comunidades, que, como se mencionó, encontró en el período político del populismo, el caldo de cultivo para generar espacios de visibilidad, organización y ejercicio de su ciudadanía (De la Torre, 2005).

Así, se puede concluir que, a pesar de las dificultades y lo extenso del proceso, la inclusión en Ecuador fue exitosa en la medida en que logró el reconocimiento del indígena como ciudadano, su aceptación y reivindicación por parte de los poderes democráticos y su participación en las esferas políticas. Esto, a diferencia del caso colombiano que se caracterizó por una participación de los indígenas marcada por una dependencia del Estado y de las normas que este institucionalizó para su concurso en las esferas públicas. A continuación, se abordarán las concepciones de desarrollo desde dos perspectivas diferentes: la postura indígena en la modernidad y, por ende, en un modelo de desarrollo occidental, y el contexto de desarrollo de ambas naciones. Esto último, con miras a determinar los posibles aportes de los indígenas a los modelos de desarrollo de los dos países después de los procesos de inclusión y el empoderamiento en la arena pública.

Los indígenas y el paradigma del desarrollo occidental

Durante el siglo XIX, el desarrollo fue concebido como una expresión de la vieja idea de progreso, asociada a la modernización, el crecimiento y el bienestar —económicamente entendidos—, y como la evolución progresiva hacia mejores niveles de vida. Dicha idea estaba basada en el desarrollo industrial, el consumo, los avances científicos y técnicos, y se alimentaba de la apropiación de los recursos naturales encaminados a la eficiencia y la rentabilidad, con el fin de emular el estilo de vida occidental.

Ante esto, el producto interno bruto (PIB) pasó de ser un indicador de crecimiento que expresaba la producción de bienes y servicios en términos monetarios a considerarse un fin en sí mismo, al tiempo que la distribución de la riqueza y los límites de la naturaleza no aparecían

como relevantes en ese modelo de crecimiento lineal (Latouche, 2003). Al respecto, Dussel menciona que desde el siglo xv el paradigma de la modernidad era la utopía europea, donde la civilización moderna se concebía a sí misma como más desarrollada y superior, lo que constituyó a las demás culturas como periféricas. De esta manera, la superioridad europea obligaba a desarrollar a los más primitivos como parte de una exigencia moral. Así, el objetivo de sacar a la humanidad del estado de inmadurez rural, provinciana y no global justificaba una praxis irracional de violencia que destruyera los obstáculos a la modernización, y en el inevitable proceso de dominación se contaban dentro de las “víctimas” o “costos” de la modernización a los indígenas o “pueblos atrasados” y la destrucción ecológica (Dussel, 1994, p. 9).

Hoy en día no existe mucha diferencia con el desarrollo económico, que surge como la idealización del avance material y la continuación de la colonización por otros medios; como lo señala Latouche (2003), el ideal del desarrollo económico actúa como una empresa agresiva hacia la naturaleza y los pueblos. Al igual que su predecesora, la colonización, está dirigido a modificar en mercancías las relaciones de los hombres entre sí y con la naturaleza. A pesar de que el desarrollo económico no utiliza la fuerza bruta, sí lo hace “mediante una violencia simbólica y el espejismo de llegar a ser ricos y poderosos como los blancos” (Latouche, 2003, p. 49), por lo que es necesario anular las diferencias con Occidente e interiorizar sus ideales como un proceso de autocolonización del imaginario, en el que el progreso se convierte en piedra angular de la modernidad.

Así emergió un mundo moderno, en un contexto capitalista y neoliberal, en el que el modelo de desarrollo nació como el paternalismo, semejante al conservador durante la Colonia, que propendió por la protección del indio en zonas de reserva y de su aculturación forzada, pero en este caso por parte de los países desarrollados para ayudar a los subdesarrollados a salir de su estado de retraso, como lo señala la teoría de la dependencia surgida en los años setenta en América Latina y que enfatiza el rol hegemónico de las economías centrales en la organización del sistema político.

De allí que el subdesarrollo está directamente ligado a la expansión de los países industrializados y a cómo sus relaciones con otros países

crearon estructuras internas en la sociedad de las que es imposible salir; por consiguiente, el desarrollo y el subdesarrollo son aspectos diferentes del mismo proceso, y este último no es una etapa en un proceso gradual hacia el desarrollo ni una precondition, sino una condición en sí misma (Spicker, 2009). Es decir, el subdesarrollo es considerado un producto del colonialismo e imperialismo donde el aprovechamiento de la riqueza ecológica para nutrir el crecimiento económico relegó a un segundo plano la dimensión ambiental y los saberes indígenas para protegerla (Leff, 1994).

Por ello es necesario para la argumentación de este capítulo presentar la postura del indígena frente al modelo de desarrollo occidental, y una concepción más amplia de su aporte desde la perspectiva de las epistemologías del Sur. Este enfoque tiene su génesis en la teoría crítica, se recrea en América Latina y se asume desde la praxis de un logos emancipador que fractura los límites hegemónicos del *capitalismo sin fin* y del *colonialismo sin fin*, y que hace posible recuperar desde la *sociología de las emergencias*, la presencia de los pueblos milenarios que han logrado con su sabiduría ancestral, expresada en sus tradiciones y ritos, dar una respuesta al ocaso de la civilización, que no muere con Occidente, sino que renace desde el sur con el *Sumak Kawsay* (De Sousa Santos, 2011).

En el caso colombiano, a pesar de la modesta inclusión de las minorías, el indígena continuaba siendo un *controvertido salvaje*. Para lograr el papel en la sociedad moderna, el modelo de desarrollo le exigía salir de su subdesarrollo y superar la vulnerabilidad del estereotipo que le había sido asignado. Por lo tanto, el indígena continuó camuflado en medio de un modelo de desarrollo soportado en políticas neoliberales y de extractivismo clásico que se reducen a la entrega de dadas y subsidios (Gudynas, 2013). De hecho, su cultura se ha ido perdiendo producto de su escasa organización en el marco de una sociedad democrática, en la que debió elegir entre emanciparse y adquirir el bagaje cultural de la sociedad dominante bajo la lengua española (Gros, 2000).

Lo anterior contrasta con las comunidades indígenas en Ecuador, quienes, por el surgimiento institucionalizado de organizaciones étnicas y sus movilizaciones, lograron emerger de la invisibilidad que les fue asignada desde la Colonia para plantear su inconformidad. En primer

lugar, inconformidad frente al tipo de Estado nacional, que consideraban había sido fraguado a partir de las bases del Estado colonial, en el que la ciudadanía, en sus propios términos, intereses e imaginarios, había logrado evangelizar a los indios enseñándoles el español e integrándolos como blancos a la unidad del país.

En segundo lugar, frente a la supuesta superioridad mestiza que pretendía crear un modo de vida ahistórico dotado de una visión política, económica y social de los grupos dominantes mediante un modelo de desarrollo dependiente de la modernidad capitalista, deshumanizado por estar basado en el mercado, la competencia individual y el consumismo, además de conllevar a la destrucción por su carácter feudal y el uso irracional de máquinas en la Pachamama para potenciar su producción. Finalmente, en tercer lugar, insatisfacción frente al nuevo sistema de organización del trabajo que propendía por la desigualdad, exclusión y racismo dando como resultado pobreza y mendicidad en contraposición al principio andino del buen vivir, que privilegia la relación con el entorno y con los otros (Conaie, 1998).

Paradójicamente, las comunidades indígenas se encontraron con sus raíces después de sufrir siglos de discriminación y exclusión, y al optar por la civilización, lograron una nueva identificación con su pasado dentro de un contexto nacional, donde el reconocimiento de sus derechos particulares estaba de la mano de cuestionamientos y estereotipos negativos. En suma, se encontró que la progresiva internacionalización de los indígenas y los intentos por incluirlos en el modelo de desarrollo forjó en el imaginario colectivo de la sociedad moderna una identidad genérica panindígena y transnacional, y reunió en un mismo estereotipo a grupos con diferencias en sus sistemas de creencias, lingüísticas, territoriales y políticas, por lo que se perdieron la cosmovisión, las costumbres, las culturas y, por ende, la identidad que los relegó a un frente étnico al que se le pueden aplicar políticas similares en territorios diferentes.

Se puede concluir entonces que el sitio del indígena en la modernidad, y en el modelo de desarrollo occidental, continúa caracterizándose por la exclusión toda vez que este modelo sigue siendo homogenizador, constituyéndose así en una reproducción de la colonización ya en época reciente. De hecho, en un contexto donde lo universal impera sobre lo

local y el modelo para alcanzar el crecimiento prevé una base sobre el mestizaje de la sociedad, el indígena pasó de una representación negativa a un estereotipo vulnerable con identidad genérica, protegida por la ley y las organizaciones internacionales, “para quienes, decididamente *‘indian is beautiful’*” (Gros, 2000, p. 71). No obstante, en Ecuador fue esta situación la que levantó la voz de protesta de quienes reclamaban, ya desde los años noventa, la intención de las agencias de desarrollo privadas, nacionales e internacionales, de imponer diversos programas dirigidos a comunidades indígenas y campesinas, convirtiéndolos en objetos y no sujetos de su propia historia (Conaie, 1998, p. 33).

Avances legislativos hacia la inclusión de los indígenas como alternativa al modelo de desarrollo de Colombia y Ecuador

El llamado a la exaltación de valores comunitarios, como medios más que como fines, y a la preservación del entorno ecológico le han concedido trascendencia a la cosmovisión de los indígenas. En un marco donde la apertura económica, las políticas de desregularización, el ajuste estructural y el desarrollo eran la única oportunidad de salir de la crisis económica, aumentar el nivel de vida e impulsar el crecimiento de la nación, Colombia se acogió a la estrategia de integración de las poblaciones urbanas al régimen salarial. Por ende, los demás sectores sociales ya marginalizados quedaron excluidos y debían ser objeto de una política de rehabilitación que los integrara al mercado y al modelo de desarrollo propuesto. Precisamente en ese contexto, los levantamientos indígenas impulsaron un cambio de estereotipo, donde un símbolo del pasado que se suponía superado y debía disolverse al interior de la modernidad y de la nación pasó a erigirse como una diferencia protegida por el Estado (Gros, 1997).

Se otorgó entonces a las comunidades indígenas un lugar y un nuevo destino en la sociedad civil, y de una u otra manera se detuvo la asimilación cultural forzada, por extensión física o la condena de permanecer apartadas en estado *salvaje*. Sin embargo, la reivindicación de derechos particulares de autonomía y de territorios, que en un principio no tenían lugar en el progreso, fueron adaptados mediante medidas paternalistas y excluyentes como los resguardos, que no se diferencian en nada a las antiguas formas de exclusión y dominación

colonial. Así, a pesar de que en Colombia a finales de los años setenta el indígena logró el reconocimiento *de jure* y bajo una política de resguardos se le asignó territorios limitados en las vastas llanuras y selvas del oriente, no se puede desconocer la estrategia de nacionalización ejercida por el Estado sobre las comunidades indígenas al someterlas a leyes y reglamentos que progresivamente las *colombianizó* (Gros, 2000).

Se observa entonces que los indígenas fueron visibilizados, pero sometidos al modelo de desarrollo circundante mediante la subsidiaridad, por lo cual no se evidencian aportes al modelo de desarrollo colombiano desde su cosmovisión, sino que apenas lograron sobrevivir a este por la adopción de políticas diferenciales, lo que profundizó la pérdida de su identidad, tanto al interior del país como en el exterior, donde más que reconocerlos como verdaderos actores en la construcción de sociedad, emergían como atracciones exóticas para el turismo.

En contraposición al modelo de progreso extractivista clásico fijado en Colombia, Ecuador no lo aceptó completamente y le realizó ajustes. En consecuencia, después de los movimientos y las luchas de los indígenas en ese país, el Estado registró la presencia de diferencias étnicas y las institucionalizó, en primer lugar, en los artículos 84 y 191 de la Constitución Política de 1998, donde se observa un cambio en los principios de una política de reconocimiento de los pueblos indígenas. En el mismo sentido, la Constitución del 2008 profundizó los cambios e hizo referencia a los orígenes ancestrales y las necesidades heterogéneas, por lo que instauró un Estado intercultural y plurinacional donde los recursos naturales se constituyeron en parte del patrimonio inalienable, irrenunciable e imprescriptible; institucionalizó además, como idiomas oficiales de relación intercultural del país, el kichwa y el shuar, y finalmente, le dio relevancia al buen vivir, a la diversidad y al patrimonio natural y cultural del país, dentro de los fines esenciales o deberes primordiales del Estado.

Al respecto, Gudynas y Acosta (2011) señalaron que los pueblos indígenas ecuatorianos lograron visibilizar el rechazo a las ideas clásicas de desarrollo y rescatar posturas tradicionales de calidad de vida, lo que profundizó la percepción crítica del desarrollo que ya se gestaba desde la década de los noventa. En efecto, los indígenas incorporaron al modelo de desarrollo el potencial de los saberes culturales tales como

el respeto, la conservación del entorno y el buen vivir, que se podría catalogar como su mayor aporte en el siglo xx, y que fue cobrando un sentido estratégico en el proceso político. Al mismo tiempo, los indígenas abrieron el camino para discusiones respecto a la explotación económica, la degradación de la naturaleza, la distribución social de los costos ecológicos, la marginación social y las externalidades del desarrollo (Leff, 1994). Como lo expone la Constitución del 2008 de Ecuador en su preámbulo:

Nosotras y nosotros, el pueblo soberano del Ecuador, reconociendo nuestras raíces milenarias, forjadas por mujeres y hombres de distintos pueblos, celebrando a la naturaleza, la Pacha Mama, de la que somos parte y que es vital para nuestra existencia, invocando el nombre de Dios y reconociendo nuestras diversas formas de religiosidad y espiritualidad, apelando a la sabiduría de todas las culturas que nos enriquecen como sociedad, como herederos de las luchas sociales de liberación frente a todas las formas de dominación y colonialismo, y con un profundo compromiso con el presente y el futuro, decidimos construir una nueva forma de convivencia ciudadana, en diversidad y armonía con la naturaleza, para alcanzar el buen vivir, el *sumak kawsay*, una sociedad que respeta, en todas sus dimensiones, la dignidad de las personas y las colectividades [...], promueve el bien común y antepone el interés general al interés particular, conforme al buen vivir.

El indígena, entonces, se afirmó como miembro de una comunidad nativa y pasó a reclamarse también como ciudadano; fue el reconocimiento de su identidad el factor preponderante en los levantamientos reivindicatorios y las movilizaciones desde etapas tempranas de su historia moderna, lo que contribuyó a superar la visión hegemónica de la nación y de la sociedad, construida y propagada a partir del siglo xix por las élites dirigentes.

En este sentido, se puede aseverar que los movimientos indígenas de Ecuador promovieron un cambio en la esencia misma de la nación, convirtiéndola en pluricultural y plurinacional, lo cual supone un sistema político de plena participación, inclusión y autogestión, que permite un horizonte mítico cultural que da fuerza a la comprensión cotidiana

del sentido de la subsistencia y por lo tanto es simbólico y sagrado (Leff, 2009). Además, impulsaron la introducción de los derechos de la naturaleza en la Constitución, reconociendo así los límites de esta y su importancia en la preservación de la vida, en contraposición al modelo de crecimiento que la contempla como una externalidad.

A partir de lo expuesto hasta aquí, se podría concluir que la diferencia entre los modelos de desarrollo de Colombia y Ecuador responde a la inclusión de los grupos indígenas en sus proyectos nacionales. Por ello, en la siguiente sección se presenta, de manera más amplia, la visión integral que tienen las comunidades indígenas en Ecuador sobre la vida y el entorno a partir del concepto del *buen vivir*, una concepción que, aunque es difícil de entender y forjar en la perspectiva del hombre moderno, fue capaz de entrar en diálogo activo con la modernidad sin desaparecer. En efecto, impulsó un cambio en la base misma del neoliberalismo y de su principal sustento, el extractivismo, que fue transformado, en Ecuador, de clásico a progresista.

El buen vivir y el modelo de desarrollo

Ecuador encontró una alternativa a los modelos extractivistas clásicos y al pensamiento hegemónico circundante, en el planteamiento mítico y la cosmovisión del indígena sobre el planeta. De hecho, el buen vivir se presentó como una alternativa al proyecto extractivista establecido en el país, donde la sustentabilidad de la Pachamama o la tierra madre, es el objetivo de esa cosmovisión. Es en efecto una confrontación al modelo hegemónico colonial, porque por un lado requiere de un Estado pluricultural, capaz de recoger los conceptos de plenitud armónica antropocósmica, bioética y biopolítica, y por otro, desecha al individualismo, que supone la realización plena de un singular (Leff, 2013).

Ciertamente, el egoísmo que mueve el modelo occidental actual presume que el ganador se lo lleva todo y los recursos utilizados por quienes no ganaron se pierden de manera irremediable (Niño-Becerra, 2012) mientras que, para el indígena, el ser es intersubjetivamente comunitario y define el *yo soy*, si *tú eres*, por lo que relaciona los seres humanos entre sí y con el cosmos, y determina una relación con categoría económico-ecológica y bioecológica, donde la economía permite

la sobrevivencia, entendida como la vida para siempre, es decir, que sea sustentable (Leff, 2009). De esta forma, es válido afirmar que el imaginario del buen vivir indígena está en contraposición a la concepción moderna de vivir bien, o *happiness*, un sustantivo que indica que la vida es buena y está basada en criterios culturales y de consumo (Niño-Becerra, 2012).

Por su parte, el buen vivir del indígena es un verbo como acción, es decir, es un “modo de vida en la acción que se va cumpliendo”, una concepción anterior a la modernidad con la capacidad de trascenderla (Leff, 2013). Al respecto, Gudynas (2013) señala que el concepto del buen vivir no es antioccidental, sino más bien una crítica al criterio básico del desarrollo que incluye visiones distintas de los indígenas, e incorpora conceptos como la igualdad y la conservación del planeta. Por consiguiente, el aporte que con la idea del buen vivir han hecho los indígenas lleva al desarrollo convencional a ir más allá de él mismo, toda vez que involucra a los seres humanos entre sí y con la naturaleza, y por tanto, promueve un equilibrio entre el hombre y su entorno, donde este último no puede entregarse a la satisfacción de sus *necesidades* a costa del deterioro y la destrucción de su propio hábitat (Gudynas y Acosta, 2011).

En suma, Rendón (2012) considera que el buen vivir se presenta como una contribución de los pueblos indígenas a las limitaciones y contradicciones de las ideas contemporáneas del desarrollo, convirtiéndose así en una apuesta por la dignidad humana, la valoración de la sociedad y el ambiente, con el único fin de superar el *mal desarrollo* y el *mal vivir*. Por ello, el antropocentrismo, la eficiencia, la acumulación de capital, el consumo desmesurado y el aprovechamiento excesivo de la naturaleza deben ser reemplazados por “la incorporación de la naturaleza, no como factor productivo ni como fuerza productiva, sino como parte inherente al ser social” (p. 19). Esto implica una ruptura entre la visión de desarrollo de Occidente y la cosmovisión sustentable de las comunidades indígenas.

En Ecuador, los grupos indígenas no solo lograron su visibilidad e inclusión, sino también una respuesta a la necesidad imperante de una concepción ética, espiritual y política (Rendón, 2012) del modelo de desarrollo occidental y establecieron una postura de rechazo a las ideas

clásicas de desarrollo, con lo cual rescataron el bienestar y la calidad de vida como pilar del buen vivir. Es por ello por lo que el *sumak kawsay* o buen vivir es un modelo pensado desde el autorreconocimiento de las comunidades indígenas, de sus rasgos evolutivos con criterios distintos al modelo neoliberal establecido en la región.

Esta novedosa alternativa permite a las poblaciones indígenas redefinir sus propias condiciones de vida y lograr consensos para encontrar salidas viables a las crisis económicas y sociales que les aquejan (Niño-Becerra, 2012). En ese sentido, De Sousa Santos (2011) indica que el buen vivir es un reclamo de nuevos procesos de producción y de valorización de conocimientos válidos, científicos y no científicos, con una pertinencia al contexto, las realidades y perspectivas completamente distintas a las occidentales y desde posiciones políticas y sociales diferentes, por lo tanto, desde el punto de vista sociopolítico la diferencia es significativa.

Por ello es necesario, desde una postura epistemológica, reflexionar creativamente sobre la realidad para ofrecer la posibilidad de reconstruir, formular y legitimar alternativas para una sociedad más justa y libre, para lo cual es necesario abandonar el eurocentrismo. Así, el desarrollo debe ser concebido como un derecho a una alternativa de vida, como el logro de la transformación individual y colectiva hacia mejores y diversas condiciones de la existencia material y espiritual, más que como una imposición, de modo que sea posible construir una concepción propia de la equidad, la justicia y el desarrollo, como lo hizo Ecuador al plantear una alternativa política, económica y social para salir de la alienación neoliberal (Baquero y Rendón, 2009).

Conclusiones

Los antecedentes históricos de las dos naciones son factores determinantes en los procesos de inclusión y participación de los indígenas en sus modelos de desarrollo. A pesar de que los dos países tienen en común la existencia de los pueblos indígenas desde el origen de su historia, las diferencias derivadas de su mito fundador, el autorreconocimiento, la organización y las movilizaciones fueron determinantes en el empoderamiento y la inclusión de las comunidades en los espacios

públicos. Como consecuencia, Ecuador se reconoce como una *república indígena* con una alta valoración de su herencia ancestral que fue capaz de generar nuevas elaboraciones de discursos respecto a los indígenas, como un nuevo y relevante actor en la sociedad ecuatoriana, y superar la construcción de categorías de identidad social excluyente, institucionalizada desde la Colonia.

Colombia, en cambio, se reconoce como país mestizo, toda vez que, de una parte, se diferencia de Ecuador en su composición demográfica, por una evidente debilidad numérica de la población indígena respecto a la de este país. Por otra parte, el sometimiento de las comunidades indígenas por parte del Estado, bajo un discurso hegemónico, estructuró los esquemas sociales y arraigó las representaciones del indígena como un *controvertido salvaje* relegado a la subsidiariedad, receptor de dádivas y sometido al resguardo, lo que perpetuó el estereotipo del indio como ciudadano de segundo orden, dentro de una nación mestiza.

En cuanto a las movilizaciones, las articulaciones políticas como el pactismo en Colombia y el populismo en Ecuador fueron parte importante en el empoderamiento y la inclusión de las comunidades indígenas en los dos países, toda vez que aumentaron las diferencias históricas, los espacios de movilización social e inclusión de estas comunidades, así como su influencia en el modelo de desarrollo implementado en cada país. En Colombia, la representación social del indígena, primero como salvaje que necesitaba redención y luego como una diferencia protegida por la ley, conformó los contenidos del discurso y estructuró nuevos modelos de tratamiento para los indígenas. En Ecuador en cambio, como preámbulo histórico, y como descripción del resultado de este, se identificó que el proyecto nacional ha sufrido transformaciones que reflejan el empoderamiento y la inclusión del indígena en todas las esferas sociales.

Así como la desigualdad en un sistema democrático y pluralista necesita legitimación, y es a través de distintos tipos de discurso y comunicación que tal consentimiento ideológico se crea (Van Dijk, 1992), en Ecuador se logró legitimar la inclusión indígena cambiando el imaginario existente, a tal punto que se considera que sus aportes son el eje principal sobre el cual se sostiene el actual modelo político, económico y social de dicho país, esto es, el concepto del buen vivir, una propuesta

de desarrollo alternativo, que el Estado ecuatoriano supo aprovechar y adaptar a su núcleo central de progreso económico; al tiempo que contribuyó a superar las disputas del plano instrumental e incluyó las dimensiones que por el extractivismo clásico habían sido rechazadas, tales como la dimensión ambiental y el papel de los saberes indígenas en su conservación (Gudynas, 2013).

Se puede afirmar entonces que la diferencia entre los modelos de desarrollo de Colombia y Ecuador responde a la inclusión de los grupos indígenas en sus proyectos nacionales y a la influencia que estos tuvieron sobre dichos modelos. Es un hecho la diferencia entre los pueblos indígenas de Colombia y Ecuador, en donde los primeros se limitan a la subsidiariedad, mientras los segundos han luchado por la reivindicación permanente de sus derechos y por escribir su propia historia. De esta manera, para Colombia, los indígenas continúan siendo una población vulnerable a la que simplemente hay que ayudar, mientras que, para Ecuador, estos han aportado el eje principal sobre el cual se sostiene su actual modelo político, económico y social, esto es, el concepto del buen vivir, como una propuesta de vanguardia que tensiona el concepto de desarrollo con una propuesta por ser construida (Gudynas y Acosta, 2011, p. 75).

Referencias

- Baquero, M. I., y Rendón, J. A. (2009). Resignificar la globalización. En F. Neira (eds.), *La alternatividad al desarrollo: la negación del desarrollo o el posdesarrollo* (pp. 61-94). Bogotá, D.C., Colombia: Publicaciones Unisalle.
- Bushnell, D., y Montilla, C. (2004). *Colombia, una nación a pesar de sí misma: de los tiempos precolombinos a nuestros días*. Bogotá, D.C., Colombia: Planeta.
- Colombia, C. P. (1991). *Constitución Política de Colombia*. Colombia. Bogotá, D.C., Colombia: Legis.
- Conaie (1998). *Ñucanchic yachai, manual de alfabetización de adultos*. Quito, Ecuador: Conaie.
- De la Torre, C. (1997). Los usos políticos de las categorías pueblo y democracia. *Debate*, (41), 62-77.

- De la Torre, L. M. (2005). *Construcción de ciudadanía desde la diferencia: El caso del movimiento indígena en el Ecuador*. Quito, Ecuador: Flasco Sede Ecuador.
- De Sousa Santos, B. (2011). Epistemologías del sur. *Utopía y praxis latinoamericana*, (54), 17-39.
- Dussel, E. (1994). *El encubrimiento del otro: hacia el origen del mito de la modernidad*. Quito, Ecuador: Editorial Abya Yala.
- García, M. (2006). Tradición pactista y ley de justicia y paz. *Pensamiento Jurídico*, (17), 287-302.
- Gros, C. (1997). Indigenismo y etnicidad: el desafío neoliberal. En V. Uribe, y E. Restrepo (eds.), *Antropología en la Modernidad* (pp. 15-59). Bogotá, D.C., Colombia: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- Gros, C. (2000). *Políticas de la etnicidad*. Bogotá, D.C., Colombia: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- Gros, C., y Sánchez, L. F. (2011). Las fronteras indígenas de América Latina: de la marginación a la integración. Nación, etnia y neoliberalización doscientos años después de la independencia. *Mundo Amazónico*, (2), 95-100.
- Gudynas, E. (2013). Economía política y ecología política del extractivismo. En C. Toro (Presidencia). *Economía política*. Simposio llevado a cabo en Centro Latinoamericanos de Ecología Social (Claes), Facultad de Ciencias Económicas, UN.
- Gudynas, E., y Acosta, A. (2011). El buen vivir más allá del desarrollo. *Revista Qué Hacer*, (81), 70-81.
- Inec (2001). *VI Censo de población y V de vivienda. Resultados definitivos*. Quito, Ecuador: Instituto Nacional de Estadística y Censos.
- Laclau, E. (1987). Populismo y transformación del imaginario político en América Latina. *Boletín de Estudios Latinoamericanos y del Caribe*, (42), 25-38.
- Latouche, S. (2003). *Decrecimiento y posdesarrollo: El pensamiento creativo contra la economía del absurdo*. España, Madrid: El Viejo Topo.
- Leff, E. (1994). *Globalización, racionalidad ambiental y desarrollo sustentable*. México, D.F., México: Siglo Veintiuno Editores.
- Leff, E. (2009). La esperanza de un futuro sustentable. En Jefatura de Gabinete de Ministros, enriqueciendo las propuestas educativo ambientales para la acción colectiva. Simposio llevado a cabo en el VI Congreso

- Iberoamericano de Educación Ambiental. San Clemente de Tuyú, Argentina.
- Leff, E. (2013). Crisis y racionalidad ambiental. En Proyecto Grado Cero AEJ. Conferencia Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- Moreano, H., y Donoso, C. (2006). Populismo y neopopulismo en Ecuador. *Revista Opera*, 6(6), 117-140.
- Niño-Becerra, S. (2012). *Más allá del crash*. Barcelona, España: Debolsillo.
- Oliva, J. (2010). *Organizaciones indígenas ecuatorianas* (tesis doctoral). Universidad Complutense de Madrid, Madrid, España.
- Ospina, W. (2010). El dibujo secreto de la América Latina. *Revista de la Casa de las Américas*, 290(258), 36-46.
- Ospina, W. (2013). *¡Pa que se acabe la vaina!* Bogotá, D.C., Colombia: Planeta.
- Rappaport, J. (2007). Más allá de la escritura: la epistemología de la etnografía en colaboración. *Revista Colombiana de Antropología*, 54(43), 197-229.
- Rendón, J. (2012). Del crecimiento económico al buen vivir: Las apuestas por la dignidad humana. *Cuaderno RELAL 2: Desarrollo Humano Integral y Sustentable 2*.
- Rosero, R. (1992). *Protagonismo de la mujer en el levantamiento indígena*. Quito, Ecuador: Red de Educación Popular entre Mujeres.
- Sánchez, E. (2002). Los derechos indígenas en las constituciones de Colombia y Ecuador. *Constitución y derechos indígenas* (pp. 69-88). México, D.F., México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Spicker, P. Á. (2009). Teoría de la dependencia. En P. Spicker, S. Álvarez, y D. Gordon (eds.), *Pobreza, un glosario internacional* (pp. 291-306). Buenos Aires, Argentina: Clacso.
- Van Dijk, T. A. (1980). Algunas notas sobre la ideología y la teoría del discurso. *Semiosis*, (5) 37-53.
- Van Dijk, T. A. (1992). Discurso y desigualdad. *Estudios de Periodismo*, 1(1), 5-22.
- Vilas, C. (1988). El populismo latinoamericano: un enfoque estructural. *Desarrollo económico*, 28(111), 323-352.
- Vilas, C. (2003). ¿Populismos reciclados o liberalismos a secas? *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales*, 28(3), 13-36.