



UNIVERSIDAD POLITÉCNICA SALESIANA
SEDE CUENCA
CARRERA DE ANTROPOLOGÍA

**UN INDÍGENA EN LA CIUDAD. TRAYECTORIAS Y CONFIGURACIONES DE LA
SUBJETIVIDAD URBANA CONTEMPORÁNEA**

Trabajo de titulación previo a la obtención del
título de Licenciado en Antropología

AUTOR: JOSÉ INTIRAIMI CARTUCHE VACACELA

TUTOR: LUIS FERNANDO GARCÉS VELÁSQUEZ, PhD.

Cuenca - Ecuador

2026

**CERTIFICADO DE RESPONSABILIDAD Y AUTORÍA DEL TRABAJO DE
TITULACIÓN**

Yo, José Intiraimi Cartuche Vacacela con documento de identificación N° 0103956025 manifiesto que:

Soy el autor y responsable del presente trabajo; y, autorizo a que sin fines de lucro la Universidad Politécnica Salesiana pueda usar, difundir, reproducir o publicar de manera total o parcial el presente trabajo de titulación.

Cuenca, 12 de marzo del 2026

Atentamente,



José Intiraimi Cartuche Vacacela

0103956025

**CERTIFICADO DE CESIÓN DE DERECHOS DE AUTOR DEL TRABAJO DE
TITULACIÓN A LA UNIVERSIDAD POLITÉCNICA SALESIANA**

Yo, José Intiraimi Cartuche Vacacela con documento de identificación N° 0103956025, expreso mi voluntad y por medio del presente documento cedo a la Universidad Politécnica Salesiana la titularidad sobre los derechos patrimoniales en virtud de que soy autor de la Etnografía: “Un Indígena en la Ciudad. Trayectorias y configuraciones de la subjetividad urbana contemporánea”, la cual ha sido desarrollada para optar por el título de: Licenciado en Antropología, en la Universidad Politécnica Salesiana, quedando la Universidad facultada para ejercer plenamente los derechos cedidos anteriormente.

En concordancia con lo manifestado, suscribo este documento en el momento que hago la entrega del trabajo final en formato digital a la Biblioteca de la Universidad Politécnica Salesiana.

Cuenca, 12 de marzo del 2026

Atentamente,



José Intiraimi Cartuche Vacacela

0103956025

CERTIFICADO DE DIRECCIÓN DEL TRABAJO DE TITULACIÓN

Yo, Luis Fernando Garcés Velásquez con documento de identificación N° 0908545445, docente de la Universidad Politécnica Salesiana, declaro que bajo mi tutoría fue desarrollado el trabajo de titulación: UN INDÍGENA EN LA CIUDAD. TRAYECTORIAS Y CONFIGURACIONES DE LA SUBJETIVIDAD URBANA CONTEMPORÁNEA, realizado por José Intiraimi Cartuche Vacacela, con documento de identificación N° 0103956025, obteniendo como resultado final el trabajo de titulación bajo la opción Etnografía que cumple con todos los requisitos determinados por la Universidad Politécnica Salesiana.

Cuenca, 12 de marzo del 2026

Atentamente,



Luis Fernando Garcés Velásquez, PhD

0908545445

*A Pacarina
porque hay muchas formas de ser indígenas*

Todo cuanto tiembla en el borde es nacimiento
Y sólo desde el borde se ve la luz primera
el blanco-blanco
que nos crece en el pecho.
Nunca somos más hombres
que cuando el borde quema nuestras plantas desnudas.
Nunca estamos más solos.
Nunca somos más huérfanos.

Piedad Bonnett

Resumen

Este trabajo analiza las trayectorias y configuraciones contemporáneas de la subjetividad indígena en la ciudad, a partir de la autoetnografía de un sujeto, cuyas experiencias se desarrollan en contextos urbanos del Ecuador. La subjetividad y la identidad de las poblaciones indígenas nacidas en la ciudad responden a un complejo entrelazamiento de origen y herencia cultural, condición de clase, experiencias socioculturales específicas e historia sociopolítica. Estas intersecciones configuran una subjetividad que reproduce y transforma las identidades heredadas, y posibilitan la producción de nuevas formas de comprensión y vivencia de lo indígena como un espacio abierto a la historia y la política.

Palabras clave: indígenas urbanos, subjetividad, identidad, autoetnografía

Abstract

This study analyzes the trajectories and contemporary configurations of Indigenous subjectivity in the city, based on the autoethnography of a single subject whose experiences unfold across various urban contexts in Ecuador. At present, the subjectivity and identity of Indigenous populations born in the city respond to a complex intertwining of cultural origins and heritage, class position, specific sociocultural experiences, and the country's sociopolitical history. These intersections shape an Indigenous subjectivity that both reproduces and transforms inherited identities, opening up the possibility for the production of new ways of understanding and experiencing Indigeneity as a space open to history and politics.

Keywords: urban Indigenous peoples, subjectivity, identity, autoethnography

Índice

Introducción	9
¿Qué se sabe sobre el tema?	11
¿Con qué herramientas analizamos el tema? Perspectiva teórica	14
¿Cómo se hizo la investigación? Aspectos metodológicos	18
Capítulo I	21
El Estado ecuatoriano y los pueblos indígenas	21
La gran transformación: de las reformas agrarias al primer levantamiento (1964 – 1990)	22
Los largos noventa neoliberales y multiculturales (1990 – 2006)	29
El progresismo y el fin del multiculturalismo neoliberal (2007 – 2017)	35
Capítulo II	38
Experiencia cultural y trayectorias indígenas urbanas	38
El principio	38
Un indígena saraguro en la ciudad: educación y racismo	40
Política indígena y experiencia urbana	57
Identificación, ambigüedad cultural y fisura	65
Conclusiones	76
Referencias bibliográficas	80

Introducción

Ni la vida de un individuo ni la historia de una sociedad
pueden entenderse sin entender ambas cosas.
C. Wright Mills

Una de las motivaciones que, a lo largo de mi vida, me ha conducido al estudio de las ciencias sociales ha sido la búsqueda de explicaciones sobre mi propio ser y estar en el mundo, tanto como individuo y como parte de un grupo social específico. Esta inquietud no ha surgido de una curiosidad meramente intelectual, sino de la necesidad de comprender –y comprenderme– en las tensiones de una existencia anfibia, doble, y mestiza, atravesada por incertidumbres, ambigüedades, y desajustes respecto de los mandatos sociales y culturales asociados a mi condición vital. Se trata de una experiencia que he vivido de múltiples maneras a lo largo de mi trayectoria como un indígena kichwa nacido y criado en la ciudad.

Muchas veces ha surgido una pregunta recurrente: ¿quién soy? ¿por qué soy como soy? La respuesta que he ido elaborando a lo largo de mi trayectoria se condensa en la afirmación que de “soy un kichwa saraguro que nació y vive en la ciudad”. En efecto, soy hijo de padres indígenas, que formaron parte de la primera generación de saraguros que migró a la ciudad de Cuenca en la década de 1970. Nací y crecí en un entorno urbano, pero he mantenido siempre una relación compleja y ambivalente con el origen cultural y social de mis padres y mis antecesores.

Por esta razón, me interesa indagar en las trayectorias y configuraciones de la subjetividad indígena urbana, tomando como punto de partida mi propia experiencia vital. Para ello, parto del supuesto de que la vida de las personas se encuentra profundamente entrelazada con estructuras sociales y culturales más amplias, y que, en consecuencia, resulta posible comprender dichas estructuras a partir de la experiencia individual, así como interpretar las trayectorias personales a la luz de esos marcos sociales más generales.

La presente investigación se sitúa geográficamente en el Ecuador y, más específicamente, en los espacios donde se producen los procesos sociales y culturales aquí analizados: las comunidades de origen y las ciudades de destino. En el caso de este estudio, dichos espacios corresponden a Saraguro, Cuenca y Quito, lugares en los que se han configurado trayectorias sociales que han dado forma a la identidad y a la subjetividad, en el marco de estructuras sociales más amplias.

El objeto-sujeto de esta investigación es la población indígena urbana de primera generación, es decir, personas indígenas nacidas en la ciudad. Este grupo social ya no tiene una experiencia social y cultural directamente anclada en las comunidades de origen –aunque mantenga cierto vínculo con ellas–, sino que su trayectoria se encuentra fundamentalmente marcada por las relaciones sociales que se construyen y desarrollan en la ciudad.

Parto del supuesto de que, en este tipo de población, la identidad experimenta una diferenciación importante respecto de la de sus antecesores y se encuentra estrechamente articulada a las nuevas experiencias de vida en la urbe. En este sentido, la construcción de la

identidad y la subjetividad indígena se halla complejamente enmarcada en un contexto social y cultural distinto, dentro del cual se producen procesos de reconfiguración.

Según datos del último Censo de Población y Vivienda del año 2022, existirían alrededor de 340 000 personas autoidentificadas como indígenas residiendo en las zonas urbanas del Ecuador (Inec, 2022), lo que equivale aproximadamente al 26% del total de la población indígena del país. Si bien la mayoría de esta población aún sigue siendo predominantemente rural, ese porcentaje resulta significativo, en la medida en que representa cerca de una cuarta parte del total y se asume que tenderá a incrementarse en los próximos años.

En esta misma línea, un estudio reciente sobre migración interna de población indígena de la provincia de Chimborazo, señala que alrededor del 24% de esta población vive como migrante en varias regiones del país (Caín, 2025), dato que resulta congruente con las cifras nacionales sobre población indígena en contextos urbanos y de movilidad interna.

De manera similar, es importante considerar que alrededor de 120 000 personas indígenas que residen en zonas urbanas son bilingües, es decir, hablan tanto castellano como una lengua indígena, lo que representa aproximadamente un 35% del total de la población indígena asentada en áreas urbanas. En contraste, apenas cerca de 23 000 personas residentes en zonas urbanas serían monolingües en un idioma indígena (Inec, 2022).

A partir de estos datos, puede inferirse que al menos el 42% de la población indígena urbana utiliza el castellano como lengua principal. Si bien esta es solo una de las múltiples dimensiones de los procesos de cambio cultural que experimentan las poblaciones indígenas en las ciudades, el dato resulta ilustrativo de una problemática que requiere ser analizada con más profundidad, más allá del uso del idioma y del vínculo con la comunidad de origen. En este sentido, aspectos culturales como la subjetividad y la identidad indígena parecen ya no sustentarse exclusivamente en dichos elementos. De hecho, en un estudio realizado hace más de una década, el antropólogo José Sánchez Parga (2013) sostenía que, en la actualidad, la identidad indígena se construye más allá de la lengua y de la comunidad.

Todo ello indica que las formas contemporáneas de la identidad indígena y de la subjetividad se configuran a partir de elementos distintos a los tradicionalmente considerados, los cuales resultan necesarios analizar con detenimiento. Esta cuestión adquiere particular relevancia si se toma en cuenta que el análisis propuesto no se centra en la población indígena que migró desde las comunidades de origen hacia las ciudades, sino en aquella que nació y creció en contextos urbanos, es decir, en la descendencia de padres madres indígenas que en algún momento migraron a la ciudad y se establecieron en ella de manera permanente. Es en este grupo de población indígena, cuya experiencia vital es fundamentalmente urbana, donde se propone analizar las transformaciones de identidad y de la subjetividad, a partir de las trayectorias sociales y experiencias vitales.

Por otro lado, en el plano económico, los datos disponibles para la población indígena resultan desfavorables. De acuerdo a un estudio reciente, basado en la información del ENEMDU 2022, el 54,26 % de la población indígena se encuentra en situación de pobreza por ingresos, mientras que el 31,87% vive en condiciones de pobreza extrema. Así mismo, según el mismo estudio, en cuanto al acceso a empleo formal, apenas el 16,19% de la población indígena contaría con trabajo en condiciones consideradas normales o adecuadas (Marchán & Barrionuevo, 2024).

Aunque estos datos son de carácter general y no distinguen específicamente a la población indígena urbana, permiten dimensionar la situación económica en la que se producen, en la actualidad, las transformaciones de las identidades y subjetividades indígenas en los espacios urbanos.

¿Qué se sabe sobre el tema?

Los estudios específicos sobre la presencia indígena en las ciudades del Ecuador ha sido relativamente escasos. Uno de los acercamientos históricos más influyentes es el realizado por Eduardo Kingman (2006) sobre la ciudad de Quito a finales del siglo XIX e inicios del XX. Se trata de un estudio sobre la conformación de la ciudad moderna, en el que se analizan las diversas relaciones de poder –económico, político y cultural– entre la población blanca e indígena. Un aporte central del estudio es mostrar que la presencia indígena en las urbes ecuatorianas es de larga data, con espacios físicos y relaciones sociales específicas que han contribuido a configurar la ciudad de Quito.

Una investigación más acotada territorialmente es la realizada por María Augusta Espín (2009), centrada en un barrio específico de la ciudad de Quito, San Roque. En este estudio se busca caracterizar a los indígenas urbanos radicados en dicho barrio a partir de las representaciones que elaboran sobre sí mismos y de aquellas producidas por la población no indígena con la que comparten el espacio en la vida cotidiana. En este campo social, concebido como un espacio de fuerzas, se ponen en juego las identidades indígenas dentro de la ciudad.

En una línea similar se inscribe el estudio de Maldonado (2012), realizado con población indígena migrante en el mercado de San Roque, en la ciudad de Quito. Este estudio describe diversas actividades laborales a las que se dedican los migrantes indígenas en ese espacio y analiza las variaciones de la identidad en función de los contextos sociales en los que se despliega. La autora parte de la idea de que la identidad étnica y social de los migrantes es “dinámica y constante en cuyo límite o frontera, y dependiendo del contexto, se crean y recrean las diferencias y distinciones, que se busca sean percibidas y reconocidas socialmente” (Maldonado, 2012, p. 39). Como conclusión, sostiene que existe “una gran capacidad de adaptación y fusionamiento con los nuevos escenarios y destrezas para construir activamente un modo de vida y de permanencia de sus orígenes en esos nuevos contextos” (Maldonado, 2012, p. 68).

Una investigación más reciente analiza las transformaciones identitarias en jóvenes indígenas provenientes de comunidades de la Sierra central que han emigrado a las ciudades. El estudio plantea que la movilidad de esta población, tanto a nivel nacional como internacional, ha provocado cambios significativos en sus formas de identificación. En particular, la vestimenta y el idioma aparecen como los elementos más impactados por este nuevo escenario social, marcado por la migración, el consumo de tecnologías y un fuerte proceso de individualización, así como por el alejamiento progresivo de la comunidad de origen (Llanos, 2019).

En una línea analítica similar, Valcuende del Río et al. (2016) examinan las estrategias de inserción urbana de distintos grupos indígenas –otavalos, saraguros y cañaris– en la ciudad de Cuenca, resaltando los niveles y las formas de visibilización social de cada grupo. Para ello,

analizan las formas de ocupación del espacio urbano y los procesos de resignificación de los cuerpos, en una escala que va desde la negación hasta la autoafirmación identitaria. Un aporte central de este trabajo es la problematización de la división naturalizada entre lo indígena y lo urbano. Así mismo, los autores subrayan que la relación entre los grupos indígenas y la ciudad es heterogénea y se encuentra atravesada por variable como la clase social, el género, la edad y la procedencia étnica, lo que permite cuestionar las representaciones homogenizadoras de lo indígena.

Por su parte, el antropólogo José Sánchez Parga examina los discursos contemporáneos de autorrepresentación indígena en un trabajo cuyo objetivo central es responder a la interrogante sobre qué es “ser indígena” en la actualidad, a partir de la propia voz de los sujetos estudiados. El análisis se inicia con la delimitación de algunos elementos contextuales claves. En primer lugar, la progresiva integración de las poblaciones indígenas al Estado y la sociedad nacional. En segundo lugar, un proceso continuo de individualización del indígena, asociada a una paulatina descomunalización de sus condiciones sociales, lo que, según le autor, marcaría el grado de incorporación de esta población a la sociedad moderna. En tercer lugar, la lenta pero inexorable disminución de los idiomas indígenas (Sánchez Parga, 2013). Con estos criterios en mente, el autor analiza los discursos de autorrepresentación de lo indígena para abordar la pregunta por el “ser indígena”. En este marco, concluye que dichas representaciones se articulan en torno a nociones de pertenencia, herencia y fidelidad; pero, al mismo tiempo, se trata de una identidad entendida como práctica, en tanto “es algo que se hace e incesantemente se reconstruye” (Sánchez Parga, 2013, p. 124). Para el autor, la identidad indígena contemporánea se construye más allá de la comunidad y la lengua, aun cuando estas referencias aparecen constantemente en los discursos de autorrepresentación, siempre en relación con un otro externo. De esta forma, sostiene que “la comunidad se representa en el discurso indígena como lo opuesto a lo urbano, a la sociedad blanco-mestiza, a la modernidad occidental” (Sánchez Parga, 2013, p. 134).

En similar sentido, Sánchez Parga afirma que la tradición no se limita a una cultura específica, ni remite exclusivamente a un pasado cultural propio. Más bien se actualiza constantemente. En sus palabras, esta actualización del pasado cultural “afirma más bien su diferencia respecto a una modernidad, cuyas lógicas y valores los indígenas no comparten, y es sobre todo en referencia a ésta, de la que no dejan de formar parte, que afirman su identidad y diferencia cultural (Sánchez Parga, 2013, pp. 141-142).

Las investigaciones revisadas, si bien aportan elementos valiosos para comprender las configuraciones contemporáneas de las identidades indígenas, se concentran mayoritariamente en poblaciones indígenas que han emigrado desde sus comunidades de origen hacia las ciudades, donde recrean sus formas de identificaciones. En este sentido, los estudios existentes tienden a dejar de lado las transformaciones de la subjetividad e identidad indígena en poblaciones pertenecientes a generaciones nacidas en contextos urbanos, que, en sentido estricto, no pueden ser consideradas migrantes, sino nativas urbanas. Esta omisión abre un campo de interrogación relevante: ¿qué sucede con la identidad y la subjetividad en aquellas poblaciones que se reconocen como indígenas, pero cuyas trayectorias de socialización se han configurado fundamentalmente a partir de la experiencia urbana?

Otro elemento problemático, relacionado con el abordaje señalado, es que algunas investigaciones tienden a contraponer –no sin ambigüedades– la cultura e identidad indígena concebidas como “tradicionales” frente a la modernidad, esta última identificada, a su vez, con cultura y la identidad blanco-mestiza. Desde esta perspectiva, no se problematiza de manera suficiente dicha dicotomía fundante, que presenta a las identidades y subjetividades indígenas como natural e históricamente opuestas a la modernidad, contribuyendo a su reificación y a la reproducción de esquemas interpretativos esencializantes.

Esto ha llevado a que los estudios sobre migración indígena hacia las ciudades asuman, sin mayor discusión, que dicho fenómeno conlleva necesariamente una tensión, y en algunos casos, el abandono de aquellas tradiciones concebidas como características naturales de lo indígena. En otros enfoques, la transición del campo a la ciudad es interpretada como un “encuentro” con la modernidad, entendida como un ámbito necesariamente opuesto a la tradición cultural indígena.

Partir de esta perspectiva implica suponer que las identidades y subjetividades indígenas han permanecido históricamente al margen de los procesos de modernización, como si no hubieran mantenido contacto alguno ni hubieran sido afectadas por ellos en sus distintas fases históricas. Esta visión omite que, desde los inicios de la conquista y la colonia, las poblaciones indígenas han sido agentes activos en la apropiación, resignificación y transformación de la modernidad europea en estos territorios. Bolívar Echeverría (2000) conceptualizó esa agencia como una estrategia histórica de vida en el marco del desarrollo capitalista, a la que llamó modernidad barroca.

Por otro lado, la imagen de una modernidad necesariamente opuesta a la tradición cultural conduce a pensar las identidades y subjetividades indígenas como construcciones a-históricas –cuya expresión discursiva contemporánea suele articularse en torno a la noción de “ancestralidad”–, entendidas como inmutables a lo largo del tiempo, o en todo caso, como inherentemente opuestas a la modernidad. Este tipo de enfoques tiende a esencializar aquello que en la actualidad se comprende por lo indígena, al deshistorizar sus procesos de configuración y al invisibilizar sus transformaciones, disputas y resignificaciones en contextos sociales específicos.

Finalmente, otro aspecto problemático en los estudios sobre identidades y subjetividades indígenas es la cuestión de la (auto)representación. Al indagar en los sujetos indígenas acerca de su identidad o de sus formas de autorrepresentación, muchas investigaciones tienden a asumir el discurso producido por los propios sujetos de manera inmediata, sin cuestionar las condiciones sociales, políticas e históricas que hacen posible dichas enunciaciones. De este modo, se omite la reflexión sobre los marcos de inteligibilidad desde los cuales los sujetos pueden hablar de sí mismos y ser reconocidos como indígenas.

Esta ausencia de problematización conduce a que los discursos de autorrepresentación sean tomados como expresiones “naturales” o transparentes del ser indígena, sin considerar que aquello que los sujetos dicen sobre sí mismos se encuentra atravesado por relaciones de poder, disputas simbólicas y por estructuras históricas específicas. Al no incorporar esta dimensión, los estudios tienden a naturalizar las formas contemporáneas de autorrepresentación indígena, en lugar de analizarlas también como lo que son: productos históricos situados, propios de una época y de un campo político-cultural determinado.

Un estudio reciente y bastante interesante en relación con la conformación de la subjetividad indígena en jóvenes es el realizado por Gabriela Bernal. La autora sostiene que una de las características centrales de los jóvenes indígenas en el actualidad es su capacidad de “‘transitar’ entre diversos mundos con fluidez y escapando de los encasillamientos” (Bernal, 2021, p. 210). Esta perspectiva resulta relevante en tanto evita esencializar la identidad indígena, y se orienta, más bien, a analizar cómo los individuos buscan construir una modernidad propia, en la que pueden combinar diferentes experiencias, expectativas y necesidades.

Este enfoque permite ampliar la mirada más allá del contexto estrictamente contemporáneo, en la medida en que puede ser útil para comprender procesos históricos anteriores, que, desde perspectivas culturalistas, han sido interpretados de forma reduccionista, dejando de lado su complejidad histórica y sociológica.

De este modo, la presente investigación se orienta a responder las siguientes preguntas: ¿de qué manera las trayectorias sociales configuran la subjetividad de los indígenas urbanos originarios en la actualidad? ¿Cuáles son las trayectorias y experiencias sociales que configuran las subjetividades indígenas en contextos urbanos? ¿Cuáles son las condiciones de posibilidad que sustentan las formas contemporáneas de autorrepresentación indígena?

En correspondencia con estas interrogantes, el objetivo central de la investigación es explicar cómo las trayectorias sociales configuran la subjetividad de los indígenas urbanos en la actualidad. Para ello, se propone, por un lado, describir las condiciones de posibilidad que hacen viable la autorrepresentación indígena en la actualidad, y, por otro, analizar las trayectorias sociales que se configuran dentro de esos marcos, atendiendo a su diversidad y complejidad.

¿Con qué herramientas analizamos el tema? Perspectiva teórica

Para responder las preguntas de investigación, es necesario definir el marco general desde el cual se comprenden las relaciones entre individuo e historia. Desde un enfoque crítico, se asume que la vida de las personas no se encuentra aislada de la vida de la sociedad de la que forman parte. En este sentido, las experiencias de vida se inscriben en una trama histórica y en un conjunto de relaciones sociales que las condicionan.

Al respecto, Wright Mills afirmaba que “el individuo sólo puede comprender su propia existencia y evaluar su propio destino localizándose a sí mismo en su época” (Wright Mills, 1964, p. 25). Esto implica que las experiencias que configuran la identidad y la subjetividad de las personas no pueden ser comprendidas al margen de la estructura general de la sociedad y de su devenir histórico. Se trata, entonces, de analizar los cruces entre biografía e historia en el marco de una estructura social determinada.

En esta perspectiva, la noción de trayectoria social resulta importante para comprender cómo los sujetos se constituyen en contextos históricos específicos. Las trayectorias no remiten a recorridos lineales ni exclusivamente individuales, sino a secuencias de posiciones ocupadas por los sujetos en espacios sociales estructurados y desiguales, en interacción con disposiciones incorporadas y condiciones objetivas cambiantes (Bourdieu, 2007).

Así mismo, es importante señalar que el análisis de la subjetividad se sustenta en la idea de que no constituye una dimensión interna o psicológica del sujeto, sino que se produce en la intersección

entre experiencias sociales, relaciones de poder y procesos históricos. Esto implica que las personas elaboran, interpretan y resignifican sus experiencias en contextos sociales específicos.

Lejos de una determinación total de la estructura sobre las personas, éstas cuentan con un margen de posibilidades de acción. Ello implica que los sujetos no se limitan a asimilar o asumir pasivamente las presiones de la estructura social en la que se encuentran insertos, sino que pueden negociar, traducir o resignificar dichas presiones en el curso de su experiencia personal. En este sentido, las trayectorias sociales indígenas permiten observar las diversas maneras en que los sujetos experimentan, interpretan y enfrentan las presiones derivadas de los discursos y de las formas de representación de lo indígena producidas por las instituciones.

Ahora bien, en la modernidad capitalista una de las instituciones centrales que estructura, en gran medida, la vida social es el Estado. Corrigan y Sayer sostienen que los Estados modernos “definen, con gran detalle, las formas e imágenes aceptables de la actividad social y de la identidad individual y colectiva; regulan, de maneras que se pueden describir empíricamente, buena parte de la vida social...” (Corrigan & Sayer, 2007, pp. 44-45). Para estos autores, el Estado posee la capacidad de alentar determinadas formas de vida social y de identidad colectiva y, al mismo tiempo, de marginar o socavar otras; en este sentido, ejerce un poder significativo en la definición y configuración de las identidades sociales y de las subjetividades.

De ahí que la comprensión de las trayectorias sociales indígenas deba realizarse en el marco de la historia del Estado, entendido como uno de los principales productores de discursos, representaciones y prácticas sobre lo indígena, así como un agente central en la transmisión y traducción de discursos globales –como el multiculturalismo y las políticas de la identidad– en América Latina a lo largo de las últimas décadas. En este sentido, la comprensión de lo que hoy significa ser indígena no puede desligarse de las formas históricas mediante las cuales el Estado ha concebido, nombrado y regulado lo indígena. Por tanto, se trata de entender las experiencias indígenas indígenas en articulación con la historia de las políticas estatales que han enmarcado, condicionado y dado forma a las diversas trayectorias sociales de los sujetos.

Por otro lado, asumiendo que los marcos discursivos, representaciones y prácticas producidas por el Estado en torno lo indígena no son nunca asumidos de manera lineal por los sujetos, lo que aquí se denomina *trayectorias sociales indígenas* se encuentra también constituido por prácticas, experiencias, negociaciones y traducciones de los marcos generales de lo indígena. En este sentido, dichas trayectorias remiten a un movimiento dialéctico entre la estructura de relaciones sociales y la experiencia individual, en la cual los sujetos, situados dentro de esas estructuras, tienen la capacidad de negociar, traducir y resignificar tales marcos en la práctica y, de este modo, contribuir a su transformación¹.

En consecuencia, el análisis de las trayectorias sociales indígenas –conformadas por experiencias vitales que configuran la subjetividad indígena en la ciudad– debe realizarse en el marco de relaciones de poder que producen y enuncian sentidos sobre lo indígena, frente a las cuales los sujetos no solo se sitúan, sino que también pueden responder, y negociar dichos sentidos.

1 Un ámbito específico de representación de lo indígena son las ciencias sociales, especialmente la antropología como disciplina que, históricamente se ha dedicado al estudio de los llamados “otros”, y dentro del cual ha tenido un papel importante en las formas de comprender y difundir hacia la sociedad imágenes, discursos, es decir, representaciones de lo indígena.

Ahora bien, asumir este marco general para la comprensión de las trayectorias sociales indígenas implica reconocer que el concepto mismo de lo indígena no puede definirse al margen de las relaciones históricas y de poder en las que adquiere sentido. Por tanto, lo indígena debe ser comprendido desde un punto de vista relacional e históricamente situado.

Al respecto, Paula López Caballero, en su estudio de etnografía histórica sobre las formas en que se ha definido lo indígena en México, afirma que “no es la autoctonía de las personas las que determina las relaciones sociales, sino por el contrario, son las relaciones sociales las que determinan qué y quién es indígena ... la autoctonía como fenómeno social es indisociable del fenómeno estatal” (P. López, 2017, p. 26).

En el caso ecuatoriano, Hernán Ibarra sostiene que la definición social sobre lo indígena se ha realizado bajo “las cambiantes condiciones de relación entre los indios y el Estado” (Ibarra, 1992, p. 260). Es decir, las relaciones de poder y las formas en que lo indígena ha sido asumido y experimentado por los propios sujetos han contribuido a definir, en distintos momentos históricos, aquello que se considera indígena, sus características identitarias y su lugar en la sociedad.

De ahí que, como señala el autor,

Las representaciones sobre lo indio son construcciones mentales realizadas por quienes no son indios, y se efectuaron generalmente desde diversos lugares del poder, elaborándose discursos para ubicarlos y tratarlos en los diversos ambientes de las relaciones sociales y políticas que tenían que ver con los indígenas (Ibarra, 1992, p. 161).

Vale resaltar de esta afirmación el énfasis en las relaciones entre lo estatal y lo indígena. En este marco, la categoría indígena no constituye una idea situada por fuera de las relaciones de poder que la configuran. Aquello que en un determinado periodo histórico se entiende por indígena excede la autoidentificación de las personas y es, al mismo tiempo, consecuencia del poder del Estado para definir –discursiva y materialmente– lo que cuenta como indígena². En este sentido, lo indígena no remite a una esencia, sino a un fenómeno histórico y político que debe ser comprendido en función de cada coyuntura histórica específica.

Una consecuencia de este enfoque es que la autoidentificación personal, por sí sola, no resulta suficiente para comprender o definir lo indígena en un periodo histórico determinado. Es necesario ir más allá del discurso propio y de la ilusión de la transparencia de lo social, para examinar las relaciones de poder que promueven y estructuran determinadas formas de representación de lo indígena, de las cuales los sujetos no se encuentran exentos.

Esto implica analizar cómo los discursos estatales –así como aquellos de alcance global, como el multiculturalismo y las políticas de la identidad– son asimilados, traducidos y transformados por los sujetos indígenas en la actualidad. En este sentido, las trayectorias sociales indígenas, en tanto

2 Por ejemplo, hasta mediados del siglo XIX el tributo definía quién era considerado indio “en cuanto era una relación social entre las autoridades étnicas (sus representantes) y el Estado. Por eso, el tributo fue central para definir una categorización étnica de la población: se es indio porque se es tributario, plenamente identificado en los padrones que eran hechos con la aquiescencia y control de gobernadores y alcaldes indígenas” (Ibarra, 1992, p. 262).

configuradoras de subjetividades e identidades sociales, se encuentran siempre enmarcadas en estructuras de poder que producen visiones y representaciones sobre lo indígena, frente a las cuales los sujetos disponen de un margen de capacidad de traducción y resignificación a partir de sus propias experiencias.

En este trabajo, la subjetividad se entiende como los “modos de pensar, sentir y hacer, los sentimientos, significados, sentidos, conformados socioculturalmente” (Cabrera, 2017, p. 25). Es decir, dichos “modos” se encuentran siempre enmarcados en estructuras sociales y culturales más amplias que presionan y conforman los estados internos de los sujetos (Ortner, 2005).

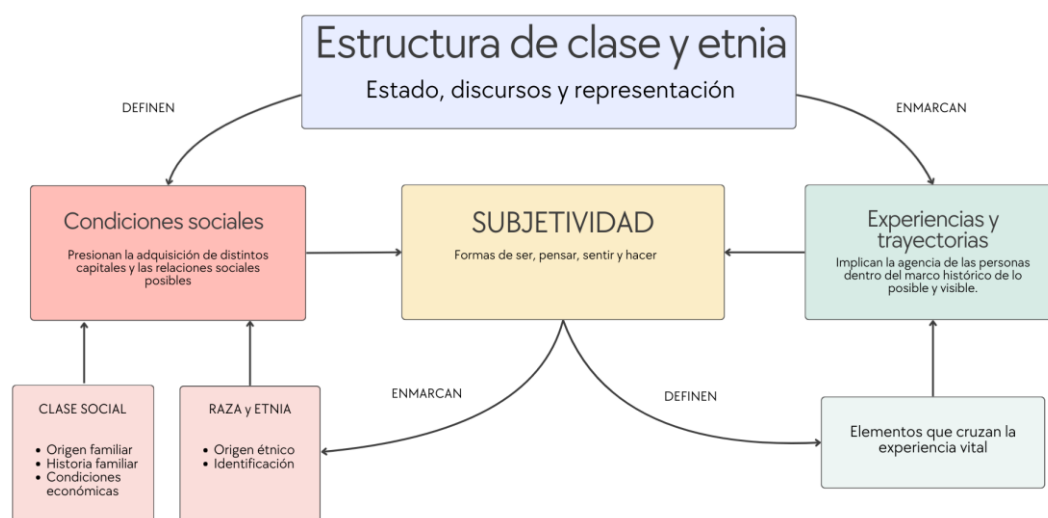
La subjetividad entonces se constituye, por un lado, en la relación continua entre los sujetos y las representaciones promovidas por las instituciones, y por otro, a partir de las propias experiencias vitales que los individuos desarrollan dentro de las estructuras culturales y sociales en las que se desenvuelven. Así, la subjetividad puede ser comprendida como un campo dinámico y relacional. Los “modos” de pensar, sentir y hacer se transforman a lo largo de las distintas épocas históricas dentro de los cuales los sujetos viven, experimentan y encarnan las presiones sociales, culturales y políticas de su tiempo.

Sin embargo, bajo ciertas condiciones, dichas representaciones pueden ser contestadas, asumidas, transformadas en la experiencia cotidiana por los propios sujetos. En este sentido, resulta fundamental considerar los procesos de subjetivación de los que forman parte los individuos indígenas. Se trata de procesos que se desarrollan en el marco de disputas por la definición de lo indígena, dentro de estructuras sociales específicas y a partir de la experiencia cotidiana.

Para Rancière, la subjetivación constituye un acto político por excelencia, en tanto implica, entre otras cuestiones, la “producción mediante una serie de actos de una instancia y una capacidad de enunciación que no eran identificables en un campo de experiencia dado, cuya identificación, por lo tanto, corre pareja con la nueva representación del campo de experiencia” (Rancière, 1996, p. 52). En este sentido, la subjetivación supone desplazamiento desde un lugar asignado por las estructuras sociales hacia otro propuesto por los propios sujetos; es decir, conlleva una desidentificación respecto de la subjetividad promovida por los mecanismos institucionales, y la emergencia de nuevas posiciones de sujeto.

En síntesis, la subjetividad indígena contemporánea es histórica y no escapa a los campos más amplios de la política y la cultura, ni de los procesos históricos que han atravesado a los sujetos indígenas en América Latina.

En este sentido, las subjetividades indígenas actuales deben ser analizadas en un campo de disputa entre el poder estatal de definición de lo indígena y las experiencias de los propios sujetos, quienes, al mismo tiempo que son modelados por estas estructuras, poseen la capacidad de transformar histórica y políticamente aquellos que se considera indígena y transforman lo que se considera indígena, sus formas de ser, hacer, pensar.



¿Cómo se hizo la investigación? Aspectos metodológicos

Captar las relaciones entre la biografía y la historia dentro de una estructura social determinada requiere una estrategia metodológica que permita analizar ese cruce de manera situada. En esta investigación se optó por un enfoque autoetnográfico, basado en la producción y el análisis de datos primarios de tipo cualitativo.

Es importante considerar que la autoetnografía se sustenta en una comprensión epistemológica según la cual “una vida individual puede dar cuenta de los contextos en los que le toca vivir a esa persona, así como de las épocas históricas que recorre a lo largo de su existencia (Blanco, 2012, pp. 54-55). Ello es posible porque en realidad las vidas individuales nunca son vidas individuales, sino que se encuentran ancladas a pertenencias de clase, género, raza o etnicidad (Eribon, 2019, p. 29),

es decir, a estructuras sociales y relaciones de poder específicas dentro de las cuales las personas desarrollan su existencia y configuran su subjetividad.

De manera similar a la etnografía clásica, la autoetnografía implica no solo una forma de investigación, sino también una modalidad de escritura, útil para describir y analizar experiencias personales que, a su vez, permiten comprender procesos y experiencias culturales más amplias. En este sentido, se trata tanto de un proceso como de un producto (Ellis et al., 2019).

La autoetnografía resulta especialmente pertinente en investigaciones en las que el objeto de estudio involucra al propio sujeto que investiga. Dicho de otra forma, cuando el investigador forma parte del grupo social investigado, como ocurre en el presente trabajo.

Ahora bien, la autoetnografía se diferencia de la simple biografía en la medida en que sitúa la vida de las personas dentro de un contexto histórico y social más amplio. Este método articula de manera constante la experiencia individual con la historia y con la estructura social específica dentro de la cual aquella adquiere sentido (Blanco, 2012). Es decir, busca comprender la vida personal en relación con el campo social más amplio y, al mismo tiempo, comprender este último a partir de la primera.

También es importante señalar que una característica fundamental de la autoetnografía es el acceso privilegiado al “interior” de las personas, es decir, a su subjetividad. Esta posibilidad permite, mediante el análisis, conectar la subjetividad con procesos sociales más generales en los que el individuo está inserto. En otras palabras, la autoetnografía permite aprehender, a partir de la propia experiencia etnográfica, la forma en que una subjetividad se configura como efecto de la estructura social y de relaciones de poder más amplias.

En este punto, resulta importante destacar las posibilidades analíticas que abre la condición de sujetos de frontera, entendidos como aquellos que, por sus circunstancias sociales e individuales, habitan la transición entre distintos mundos sociales, culturales o geográficos. Esta posición liminar permite una mayor reflexividad sobre los mecanismos de poder que intervienen en la configuración de la subjetividad. Los “desplazados” –como denomina Didier Eribon a estos sujetos– se encontrarían en una posición particularmente favorable para realizar ejercicios de autoanálisis y socioanálisis, debido a la “escisión del yo” producida por la experiencia misma del desplazamiento (Eribon, 2019, pp. 58-59). Es importante señalar que la situación fronteriza en mi caso se refiere a dos dimensiones relacionadas: una física, por haber nacido y crecido en la ciudad, y otra, cultural, por pertenecer a un pueblo y provenir de una familia indígena.

Dicho esto, me propongo rastrear los distintos momentos de configuración de la subjetividad indígena en la ciudad a partir de mi propia experiencia de vida. Es importante señalar que he vivido la totalidad de mi vida en la ciudad, como hijo de emigrantes saraguros asentados en la ciudad de Cuenca. El uso de la autoetnografía en este caso busca aprovechar mi experiencia personal como una fuente válida de datos primarios, a partir de los cuales es posible etnografiar las trayectorias sociales que configuran la subjetividad e identidad indígena en contextos urbanos.

Respecto a las técnicas utilizadas en esta investigación, el diario de campo es una herramienta fundamental para el registro y la recuperación de experiencias sociales. Sin embargo, en este caso, debido al método empleado –la autoetnografía– y el tema de estudio, el diario de campo adquiere una particularidad específica: se trata, fundamentalmente, de un registro construido a partir de la memoria. En este sentido, el trabajo metodológico implica un proceso reflexivo de recuperación,

reconstrucción y organización de aquellas experiencias personales que resultan relevantes para la temática de investigación.

Esto tiene implicaciones sobre la concepción de la memoria y su relación con la etnografía. El trabajo de campo puede ser concebido como una experiencia personal, en la medida en que es a través de las vivencias de investigador que se produce el material empírico a partir del cual se construye y se escribe una etnografía. En el registro de dichas experiencias, la memoria del antropólogo cumple un papel central como herramienta para su reconstrucción y elaboración analítica.

No obstante, puede suceder –como en este caso– que el sujeto cognoscente y el objeto de conocimiento coincidan en un mismo cuerpo. En esta situación, la memoria no solo funciona como un recurso para registrar la experiencia de campo, sino que puede ser considerada también como un campo etnográfico en sí mismo, susceptible de ser analizado a posteriori. De este modo, se abre la posibilidad de pensar la vida personal como una experiencia etnográfica (Machado, 2019).

Sin embargo, la memoria es también un campo de batalla (Traverso, 2012), atravesado por tensiones entre las ubicaciones sociales desde las cuales se recuerda y se narra, y las decisiones presentes de quien recuerda –pues la memoria es siempre una mirada situada en el presente–, decisiones que están inevitablemente marcadas por la política. En este sentido, la memoria es un campo de disputa social, no solo en relación con los grupos sociales que la producen y representan desde intereses específicos, sino también como una disputa entre la estructura social que condiciona lo recordable y la postura política del individuo que recuerda.

Como sugiere Didier Eribon, la escritura sobre sí mismo –idea central de la autoetnografía tanto individual como colectiva– implica asumir, desde el inicio, una reflexión sobre el sujeto que habla cuando escribe (Eribon, 2019, p. 19). Esto supone preguntarse por las condiciones sociales desde las cuales es posible mirar y narrar el pasado vivido –es decir, la memoria–.

Tales consideraciones conducen a reconocer que la memoria y las representaciones que hacemos de ella están marcadas por la posición y la historia social de quien narra. De este modo, la clase social, el origen étnico, la condición de género, la raza son ubicaciones dentro de un espacio social específico, que habilitan, pero también recortan, la memoria; es decir, delimitan lo que es posible mirar, decir y escribir.

Ahora bien, de ningún modo se trata de escribir una autobiografía. Más bien, el propósito es analizar campos específicos de la experiencia que han resultado determinantes en la conformación de una subjetividad indígena urbana. Es decir, la biografía se utiliza como una vía para iluminar estructuras sociales dentro de las cuales la vida personal adquiere valor antropológico.

El uso de la biografía tiene como finalidad dar cuenta de las instituciones, discursos y relaciones sociales que han configurado la subjetividad de una persona, de modo que lo individual permita mostrar lo colectivo. Se trata, además, de “hablar de su pasado desde el punto de vista del que se ha llegado a ser” (Lahire, 2004, p. 44), seleccionando los recuerdos pertinentes para ese fin. Así, la memoria –tanto social como individual– se construye desde el presente y permite iluminar aspectos centrales de la cultura y la sociedad en las que se vivió y se vive.

Finalmente, es importante señalar que en esta investigación lo indígena se concibe como un conjunto de experiencias y formas de asumir la identidad, con subjetividades ancladas en vivencias específicas. Lo que aquí se analiza corresponde únicamente a una de esas experiencias. Sin embargo,

a pesar de dicha diversidad, es posible identificar ciertos ámbitos compartidos que permiten construir una comprensión más general del fenómeno.

Esos ámbitos específicos de experiencia son abordados como campos etnografiables por medio de la escritura de diarios de campo –en este caso, diarios de memorias–, que permiten articular la experiencia individual con los procesos sociales más amplios en los que esta se inscribe.

Capítulo I

El Estado ecuatoriano y los pueblos indígenas

El Estado, realmente, nunca para de hablar
Philip Corrigan y Derek Sayer

La definición de quiénes son los indígenas ha sido un tema central a lo largo de la vida de los Estados nacionales en América Latina, ya que ahí se ponía en juego el carácter mismo de las sociedades, las formas de legitimación del poder estatal y la definición misma de lo nacional en términos políticos y culturales. De esta preocupación surgió la frase que se difundió en la mayoría de los países del continente: “el problema del indio”, entendida como la dificultad de situar a la población indígena en los proyectos de construcción nacional promovidos por los nuevos Estados.

Dadas las condiciones históricas coloniales de nuestros países, la construcción de los Estados nacionales no ha podido eludir la incómoda presencia de la población indígena y de lo indígena en sus proyectos. Para ello, era necesario definir quiénes eran aquello denominados “indígenas” y de qué manera caracterizarlos. En este sentido, puede sostenerse que lo indígena no puede comprenderse al margen de su relación histórica y continua con los Estados.

Cabe recordar brevemente, que los Estados tienen una enorme capacidad para definir, moldear, configurar y promover identidades individuales y sociales, al tiempo que marginan, desalientan o suprimen otras, afectando la manera en que las personas se conciben a sí mismas, es decir, su subjetividad (Corrigan & Sayer, 2007). En este sentido, la acción estatal no opera únicamente como una fuerza externa capaz de configurar identidades, sino también se internaliza y ejerce su dominio desde el interior de los sujetos, pues “su acción modeladora se incorpora –se hace cuerpo o materia– en la subjetividad de las personas, volviéndose cultura estatal” (Cartuche, 2023, p. 281).

Por ejemplo, en el Ecuador, hasta mediados del siglo XIX, los indígenas eran definidos de manera negativa, considerados menores de edad que debían ser tutelados, una “clase infeliz”. Desde el Estado, esta definición se sustentaba en procesos administrativos, de modo que hasta 1857 –fecha en que se elimina el tributo indígena– “se es indio porque se es tributario, plenamente identificado en los padrones” (Ibarra, 1992, p. 262). En lo posterior, el indio es definido formalmente como ciudadano, pero en la práctica queda atrapado en los poderes de la hacienda local.

Por tanto, la identidad social no constituye un atributo estático ni una simple auto representación que las personas elaboran sobre sí mismas a partir de una supuesta transparencia de las percepciones individuales o sociales. Por el contrario, se trata siempre de una construcción histórica y política, interiorizada en la experiencia cotidiana de relación entre individuos y estructuras sociales, en la cual el Estado siempre ocupa una posición central al momento de definir quién es y quién no es indígena. De este modo, lo indígena es históricamente cambiante y se configura en una relación continua con el Estado. Lo indígena es una relación social, no una esencia.

En este capítulo, a manera de contexto histórico, se propone un breve recorrido por las transformaciones estatales y sociales que han tenido un impacto significativo en la población indígena y en sus formas de representación, desde las reformas agrarias del siglo pasado, pasando por los periodos neoliberal y progresista, hasta la actual coyuntura neoliberal y conservadora. No se trata de una revisión exhaustiva de las políticas estatales dirigida a los pueblos indígenas en el Ecuador durante los últimos cuarenta años, sino de la localización de momentos específicos que han sentado las bases para determinadas formas de representación de lo indígena en la actualidad. En este sentido, propongo la revisión de dos etapas históricas de suma importancia para los pueblos y sujetos indígenas en relación con su representación social. En primer lugar, los cambios que implicaron las reformas agrarias del siglo pasado, y la etapa multicultural de los años noventa, que, según mi opinión, persisten hasta la actualidad.

La gran transformación: de las reformas agrarias al primer levantamiento (1964 – 1990)

Diversas investigaciones han señalado que las reformas agrarias en el Ecuador significaron un cambio profundo para la sociedad ecuatoriana en general y para los pueblos indígenas en particular en un contexto de modernización del país promovida por los gobiernos militares del periodo (Bretón, 2012, 2024; Martínez, 2016).

En la década de los ochentas existió un debate sobre el carácter de las reformas agrarias. Por un lado, (Barsky, 1984) sostenía que fue más que nada una iniciativa política de los terratenientes con apoyo estatal para la entrega anticipada de tierras a los huasipungueros, en el marco de una modernización del agro, previa a la promulgación de las leyes reformistas. Por otro lado, (A. Guerrero, 1983) afirmaba que las reformas fueron una respuesta a la movilización de los campesinos de la época. Este autor, recuerda la marcha de diez mil campesinos en Quito en 1961 para mostrar las presiones sociales que se ejercían al Estado sobre la problemática rural de las haciendas. De todas formas, la situación de la población campesina dentro de las haciendas fue muy heterogénea, lo que explica las diferentes vías que tomaron los efectos de las reformas agrarias (Martínez, 2016).

Sin embargo, más allá de los evidentes cambios que supuso el fin de las precarias relaciones económicas que sufría la población campesina al interior del *huasipungo*, existieron efectos no

previstos en otras dimensiones de la vida social de las personas, que tenían que ver con el fin de la hacienda en sí misma.

Es bien conocido que el sistema hacendatario dominó la vida de la población campesina indígena en el Ecuador, no solo a través de las relaciones laborales precarias establecidas mediante el *huasipungo* –fundamentales para sostener la dominación–, sino también como un complejo orden social que estructuraba las relaciones sociales, las posibilidades de acción de política y la cultura como representaciones, simbolismos y manifestaciones.

La población indígena vinculada a la hacienda estuvo sujeta a una forma de administración étnica privada o semipública y cotidiana, delegada por el Estado a los poderes locales o regionales (A. Guerrero, 1993, 2010). Las comunidades quedaron así “encapsuladas” (Ibarra, 1992) dentro de una triada de poder local conformada por la hacienda, el representante local del Estado –entre los que sobresalía el teniente político– y la iglesia. En este marco se estructuraban las relaciones cotidianas entre blancos e indígenas, marcadas por el arbitrio y un sentido común racista (A. Guerrero, 1993, 2010). Este sistema de dominación, que se consolidó tras la eliminación del tributo indígena en 1857, se prolongó en un lento desmoronamiento hasta mediados del siglo XX, efecto de varios factores como: la mayor independencia del Estado central respecto de las clases dominantes, que provocó una mayor intervención en el campo a partir de 1925; la emergencia de una clase media con posturas políticas progresistas que actúan en el campo desde la década de 1930; la extensión de vías de comunicación que enlazan localidades antes aisladas; el surgimiento de una burguesía costeña y serrana que limitan el poder terrateniente en el gobierno, y la explosión de conflictos en el campo desde 1950 (A. Guerrero, 1993).

En este sentido, las transformaciones en la vida de las poblaciones indígenas posteriores a las reformas agrarias tuvieron un alcance considerable y abrieron una nueva época en la historia del país.

Ahora bien, en el ámbito económico, las reformas agrarias de 1964 y 1973 no produjeron cambios sustantivos en los niveles de concentración de la tierra. En términos generales, los terratenientes conservaron las mejores tierras y entregaron aquellas de menor calidad a los ex *huasipungueros*. Por ello, las reformas no significaron un incremento significativo de la tenencia campesina de la tierra (Bretón, 2012; Martínez, 2016), lo que, entre otros factores, contribuye a explicar la persistencia de la movilización política posterior, incluso hasta 1990.

No obstante, las reformas sí tuvieron un impacto significativo en la eliminación de las formas precarias de trabajo asociadas al *huasipungo*. Este proceso supuso la liberación de una amplia masa de trabajadores campesinos que pasaron a incorporarse a relaciones laborales asalariadas en el marco de la apertura de un mercado de trabajo rural modernizado. Para algunos investigadores, este habría sido el objetivo central de las reformas: la supresión de relaciones laborales no capitalistas al interior de las haciendas, como parte de un proyecto de modernización rural impulsado por el Estado en ese periodo (Bretón, 2012; Ibarra, 2016; Martínez, 2016). Sin embargo, la escasa redistribución de tierras de buena calidad entre la población campesina condujo a procesos de minifundización, a la sobreexplotación de pisos ecológicos altos y a la migración estacional hacia las ciudades. A largo plazo, estos procesos aceleraron la integración de las poblaciones indígenas al mercado y al Estado, aunque siempre de manera precaria y desde posiciones marginales (Bretón, 2012).

A nivel social y político, las consecuencias fueron más profundas y decisivas. Uno de los primeros efectos fue la desarticulación del sindicalismo rural vinculado a la Federación Ecuatoriana

de Indios (FEI) (Ibarra, 2016), que hasta entonces había encabezado la lucha por la tierra y logrado articular un espacio organizativo de comunidades y población indígena más allá del ámbito local en el que habían sido confinadas por la administración privada de poblaciones.

Otro efecto importante fue la proliferación de comunas, cooperativas y asociaciones campesinas como estrategias de acceso a la tierra (Bretón, 2012). De hecho, mientras la FEI se debilitaba, en 1973 se fundaba Ecuarrunari, una organización de origen cristiano eclesial, que, poco a poco, fue articulando a diversas comunas de la Sierra. Las reformas agrarias promovieron una mayor movilidad social y aceleraron los procesos de diferenciación económica tanto al interior de la población indígena –en función de la diversidad de relaciones previamente establecidas con las haciendas– como entre comunidades. Estos procesos tuvieron efectos significativos en las formas posteriores de organización colectiva y en la emergencia de nuevas capas sociales (Breton, 2024).

Una de las consecuencias más profundas, con repercusiones de largo alcance, fue el establecimiento de condiciones sociales que posibilitaron una redefinición política y cultural de las poblaciones indígenas. Como se ha indicado, la expansión de comunas y cooperativas dio lugar a nuevas formas organizativas que ya no se centraron únicamente en la lucha por la tierra, sino que articularon esta demanda con las dimensiones culturales y políticas más amplias de la problemática indígena. Este proceso implicó la emergencia de un nuevo sujeto político de alcance nacional. Mientras la FEI había logrado aglutinar a los sindicatos agrarios en algunas provincias de la Sierra, Ecuarrunari, a principios de la década de los ochenta, se consolidaba como una organización de carácter nacional cuyo sujeto central era la comuna (Cartuche, 2023; Simbaña, 2009).

A su vez, en la Amazonía surgió la Federación Shuar en 1964, dando inicio a un proceso organizativo que culminó en 1980 con la fundación de la Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Amazonía Ecuatoriana (Confeniae). Sus plataformas de lucha se centraban en la defensa de los territorios amenazados tanto por la explotación petrolera, como por los efectos de la colonización promovida por las reformas agrarias, que habían impulsado la migración de campesinos serranos hacia las tierras consideradas “baldías” en la región amazónica (Conaie, 1988). Así mismo, estas organizaciones otorgaron un mayor énfasis a la dimensión cultural de las luchas indígenas; de hecho, fue en ese contexto donde emergió la noción de “nacionalidades”, que se convertiría en un eje central del proyecto político indígena posterior. Históricamente más aislados del conjunto nacional, con menor influencia de la izquierda, y un contacto sostenido con la Iglesia salesiana, los pueblos shuar desarrollaron una conciencia étnica más marcada en comparación con la población indígena de la Sierra, en el marco de un proyecto nacional homogenizador (Chiriboga, 1986).

Este proceso a largo plazo implicó una transformación en las formas de autorrepresentación de lo indígena en las siguientes décadas: la emergencia de una representación cultural –y también política– como pueblos y nacionalidades, portadores de una cultura propia y legítima.

En efecto, a lo largo de la década de los ochenta, las comunas indígenas y campesinas entraron en un proceso de articulación político-organizativo a escala nacional. Mientras Ecuarrunari venía de una discusión con elementos importante de la visión de clase –aunque también con la perspectiva étnico cultural–, la Confeniae se configuró desde una orientación más claramente identitaria. A inicios de esa década, el debate giró en torno preguntas fundamentales: “¿qué somos los indios? ¿solamente campesinos? ¿o culturas diferentes?. Estas interrogantes implicaban posicionamientos teóricos y políticos divergentes sobre la condición indígena, sus posibilidades de acción frente al

Estado y su lugar en la sociedad. La noción de “nacionalidad” constituyó la respuesta política que permitió articular la diversidad de experiencias sociales, culturales y organizativas existentes en el campo indígena ecuatoriano (Cartuche, 2023).

La noción de nacionalidad se postuló como respuesta discursiva frente a un conjunto de representaciones de lo indígena con las cuales los propios indígenas no se identificaban. En un folleto de 1984, elaborado por dos mujeres kichwas con estudios universitarios y militantes del movimiento indígena, puede observarse el cambio de autoenunciación que supuso una ruptura con –y una negación de– el poder de representación ejercido históricamente sobre lo indígena:

A nosotros los extraños y el resto de ecuatorianos nos han bautizado con diferentes nombres. Nos han llamado: indios, aborígenes, primitivos, nativos, campesinos, autóctonos, naturales, minorías étnicas y otros nombres.

A nuestros hermanos del Oriente les han tratado de salvajes y bárbaros. Los nombres jíbaros, aucas, yumbos no son los nombres propios de nuestros idiomas. Son nombres que a los poderosos y autoridades se les ocurrió para insultarnos o para confundirnos.

En nuestras propias lenguas las palabras que sirven para identificarnos significan: hombre, ser humano.

Nosotros respondemos que somos un conjunto de NACIONALIDADES (Conterón & Vacacela, 1984, p. 6) (mayúscula propia).

La emergencia de la noción de nacionalidad como forma de representación propia fue parte del proceso de subjetivación que atravesaron los pueblos indígenas desde finales de la década de 1970 y a lo largo de la de 1980. Ese proceso significó un movimiento profundo en la autopercepción indígena y una ruptura con las representaciones impuestas por la sociedad dominante. La subjetivación es siempre un acto profundamente político que supone necesariamente una desidentificación (Rancière, 1996, pp. 52-53), un desplazamiento respecto del lugar asignado a cierto sector social por el poder estatal y las clases dominantes. Ese fue el nivel de ruptura que implicó la emergencia de la idea de nacionalidad.

En efecto, la definición de los pueblos indígenas como nacionalidades implicó un cambio profundo en las formas de representación que, hasta hace algunos años atrás, predominaban sobre lo indígena. Desde finales del siglo XIX y a lo largo del siglo XX, en términos generales, se reprodujo una representación negativa, miserabilista y paternalista –concebida como una clase infeliz y abyecta, una raza vencida y miserable, permanentemente necesitada de mediación externa–, que atravesó tanto los debates públicos como la acción estatal en diferentes periodos, al menos hasta la década de 1980 (A. Guerrero, 2010; Ibarra, 1992, 1999).

Hasta antes de la eliminación del tributo en 1857, el indio fue definido como sujeto de tributación fiscal y protegido por legislación especial sobre tierras, autoridades propias y obligaciones frente al Estado. La supresión del tributo significó, en términos formales, la inclusión de la población indígena residente en haciendas, comunas libres y pueblos como ciudadana. Sin embargo, en la práctica, esta inclusión estuvo limitada por el analfabetismo, que impedía el acceso al voto (Ibarra, 1999). En este periodo predominó una imagen genérica del indio, construida a partir de rasgos negativos que definían su identidad (Ibarra, 1992). Pero no solo eso, los indígenas se

convirtieron en “sujetos indios del Estado republicano” abandonados al arbitrio de los poderes locales y regionales de la administración étnica privada (A. Guerrero, 2010, p. 121).

Con la emergencia del indigenismo en la década de 1920, volvió a transformarse la representación del indio ecuatoriano. Esta corriente político-intelectual reivindicó al indio como sustento de la nacionalidad, portador de ciertos rasgos físicos y elementos culturales propios como la lengua y el vestido. El indigenismo sostuvo que la principal vía de integración del indio a la sociedad nacional era la educación, lo que demandaba la intervención estatal como ente promotor y protector de dicho proceso.

En 1937, con la promulgación de la Ley de Comunas, la población indígena de la Sierra organizada en comunas fue integrada al ordenamiento jurídico-administrativo estatal. En este marco, el indio pasó a ser objeto de protección estatal mediante el reconocimiento de una forma de organización social considerada propia de la población indígena de la época. Entre 1930 y 1960, lo indígena queda inserto en el llamado “problema indígena”, entendido fundamentalmente como la falta de integración a la sociedad nacional. Ya en la década de 1960, lo indígena fue asociado directamente al problema agrario, dentro del cual la cuestión cultural o étnica quedó borrada bajo la condición campesina de la población (Ibarra, 1999).

La imagen negativa del indio a lo largo del periodo liberal y hasta 1950 estuvo acompañada por una construcción discursiva que atribuyó a la población indígena una serie de rasgos específicos: rebeldía, deseo de revancha, condición nómada, y la habilidad para encubrir la individualidad dentro de una identidad colectiva. En este marco, las élites dividieron a la “raza” indígena en trabajadores conciertos (posteriormente huasipungueros), “indios comunales” e “indios evolucionados” (Prieto, 2004, pp. 30-31).

Con la emergencia y consolidación de las organizaciones indígenas a finales de la década de 1970 y principios de la de 1980, comenzó a erosionarse el conjunto de imágenes dominantes sobre lo indígena. El indígena pasó a ser concebido como “un sujeto en perpetua resistencia a través de los avatares de la historia” (Ibarra, 1999, p. 76).

En este contexto, las organizaciones indígenas comenzaron a construir un discurso político propio que revalorizaba los elementos culturales de la identidad, tales como el idioma, la forma de organización social, la relación con la tierra o el territorio, y las tradiciones. Así mismo, la identidad cultural fue utilizada como un recurso discursivo estratégico –en articulación con la noción de clase– para posicionarse frente al Estado, al cual, durante la década de 1980, se empezó a cuestionar por su carácter “uninacional y burgués”, al no haber reconocido la presencia y continuidad histórica de la población indígena en tanto pueblos.

No obstante, esta autodefinición estuvo acompañada –en el plano social y económico– por transformaciones que, a su vez, reforzaron una imagen positiva de la población indígena, o al menos de ciertos sectores de ella. Por ejemplo, en el ámbito económico, ciertas capas de comerciantes otavaleños evidenciaron un relativo éxito en la producción y comercialización de textiles a escala internacional (Ibarra, 1999). Frente a la imagen del indio pobre y carente de iniciativa, estos sectores demostraron una inserción positiva en los mercados nacional e internacional, sin renunciar a su identidad cultural. Ser indígena y, al mismo tiempo, relativamente exitoso en los negocios se volvió socialmente visible; la identidad adquirió así un valor concreto en el mercado, perceptible por el conjunto de la sociedad.

Algo similar ocurrió en el ámbito artístico. Desde antes de la década de 1980, los músicos indígenas comenzaron a posicionar una nueva imagen de lo indígena a través de la valoración del arte, un proceso que no se limitó a este campo. En Otavalo, la música y el arte se constituyeron en una herramienta importante para la actividad política de los jóvenes militantes comprometido con la revalorización de la identidad indígena. El Taller Causanajunchi es un ejemplo de ello. Así mismo, durante la de década de 1980, varios grupos de música indígena otavaleña emigraron y se establecieron en Europa. Adquirieron una relativa fama en la población indígena. Agrupaciones como Ñanda Mañachi, Charijayac o Winiaypa, que llegarían a convertirse en referentes de la música kichwa, contribuyeron de manera significativa a la construcción de una imagen positiva de lo indígena.

Sin embargo, el proceso organizativo y cultural, así como la autoidentificación indígena no habría sido posible sin la emergencia, al interior de la población indígena, de una capa de intelectuales orgánicos con estudios universitarios, como efecto indirecto de la mayor diferenciación social en el campo (Bretón, 2012; Ibarra, 1999). Existen registros de que, a finales de la década de 1970, se produjo un aumento significativo en el acceso de jóvenes indígenas a la educación universitaria en diferentes sectores del país, especialmente provenientes de comunidades con mejores posibilidades económicas para sostener la vida en la ciudad.

Esta naciente intelectualidad indígena estuvo estrechamente vinculada a las organizaciones de base del movimiento indígena nacional, y contribuyó de manera decisiva a la construcción de un discurso político propio y al fortalecimiento de una conciencia étnica frente a un proyecto estatal nacionalizador de corte homogenizador, vigente en el Ecuador desde la década de 1960 (Chiriboga, 1986). Contra el postulado estatal del mestizo como único sujeto de la nación –una categoría abstracta que no tomaba en cuenta la complejidad histórica y social del mestizaje en el país– las organizaciones indígenas demandaron el reconocimiento de sus identidades –las nacionalidades– como sujetos legítimos en la construcción de una nación de carácter plural, sustentada en la realidad histórica del Ecuador.

Por otro lado, en este proceso también resultó clave la política educativa impulsada por el Estado durante esos años. Si bien bajo el gobierno militar de Rodríguez Lara se inició un programa de alfabetización en el marco de una política desarrollista³, fue durante el gobierno de Roldós (1979-1984) cuando se asumió una política estatal significativa: la implementación de un programa nacional de alfabetización en kichwa. En su diseño y planificación participaron representantes del Consejo Nacional de Coordinación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (Conacnie)⁴. Para la fase de ejecución, el gobierno delegó esta tarea al Centro de Investigaciones para la Educación Indígena (CIEI) de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador (PUCE) (Moya, 1987).

3 En esos años también se llevaron a cabo experiencias de educación primaria y de alfabetización por parte de organizaciones con apoyo de la Iglesia, como la educación bilingüe y bicultural por radio llevada a cabo por la Federación Shuar, y la de las Escuelas Radiofónicas Populares en la Sierra (Moya, 1987, pp. 393-394).

4 Coordinación creada a principios de la década de 1980 cuyo objetivo fue articular a las diferentes organizaciones indígenas locales y regionales, que en 1986 dio origen a la Conaie.

El CIEI constituyó un espacio clave de formación y trabajo de varios intelectuales indígenas que, en ese momento, eran estudiantes universitarios vinculados a organizaciones locales. Algunos de ellos llegarían posteriormente a convertirse en destacados dirigentes del movimiento indígena, como por ejemplo, Luis Macas –presidente de la Conaie en dos ocasiones– o Luis Montaluisa –dirigente de educación de la misma organización–. Además, produjo diversos materiales educativos e investigaciones sobre idiomas indígenas, fundamentales para los programas de alfabetización y la Educación Intercultural Bilingüe (EBI) en los años siguientes.

Es importante señalar que el Programa de Alfabetización en kichwa implicó un reconocimiento político explícito por parte del Estado, fundamental para el proceso de construcción de una representación positiva de los indígenas. Al reconocer la importancia de la población en los planes gubernamentales de educación, se valoró también la participación directa de los beneficiarios de dichos programas. Esto supuso un cambio en la forma de representación de los indígenas, quienes comenzaron a convertirse en sujetos activos, con capacidad de negociación directa con el aparato estatal, muy alejados ya de las mediaciones de la iglesia y de algunos partidos de izquierda de décadas anteriores. Durante la década de 1980, los indígenas –o en sus propios términos, las nacionalidades– eran capaces de impugnar, negociar o confrontar a las instancias estatales bajo criterios propios y genuinos.

Cabe aclarar que este proceso no implicó un distanciamiento absoluto de la izquierda; más bien, se trató de una autonomización sin aislamiento. Si bien en las décadas previas a las Reformas Agrarias, organizaciones como la FEI tuvieron un destacado papel junto a militantes urbanos de izquierda en la fundación del Partido Comunista (Becker, 1999), fue hacia finales de la década de 1970 cuando se hizo más visible una nueva forma de relación con organizaciones de izquierda. Esta se caracterizó por una acción política autónoma, por la construcción de un discurso desde las bases en diálogo con los intelectuales orgánicos del propio movimiento, y, ya en la década de 1980, por la emergencia de un proyecto político propio. En el fondo de este giro estuvo la transformación social del sujeto del movimiento indígena: el pasaje desde los sindicatos agrarios –en permanente tensión con el sistema hacendatario– hacia las comunas como eje central de la política indígena, en un contexto marcado por la desaparición de las haciendas. La creciente autonomía política del movimiento indígena respecto tanto de la izquierda como de la Iglesia contribuyó, además, a modificar las formas de representación vigentes en décadas anteriores, que concebían al indígena como un sujeto tutelado y tutelable.

A principios de la década de 1980, algunas organizaciones indígenas, en el marco de negociaciones con el gobierno de turno, intentaron en reiteradas ocasiones asumir el control de los programas e instancias estatales de alcance nacional destinados a la población indígena (Santana, 1987). Este objetivo político se concretó en 1988 con la creación de la Dirección Nacional de Educación Intercultural Bilingüe (DINEIB) durante el gobierno de Rodrigo Borja, instancia que pasó a estar bajo control de las organizaciones indígenas –en particular de la Conaie fundada dos años antes–. Este hecho marcó un hito tanto en el desarrollo y el acceso a la educación de la población indígena, como, y sobre todo, en la configuración de una relación totalmente nueva entre el Estado y los pueblos indígenas, en la que estos se posicionaron como interlocutores directos y administradores de sus propios programas. Más allá de las críticas formuladas en décadas posteriores a la política de la identidad impulsada por el Estado y los distintos gobiernos, la apertura estatal a la política indígena implicó un cambio significativo en

las formas de representación que la sociedad ecuatoriana había construido sobre la población indígena, aspecto que resulta fundamental subrayar.

En 1986, el largo y difícil proceso de unificación política de las comunidades y organizaciones indígenas de la Sierra y la Amazonía –iniciado tras las reformas agrarias, aproximadamente dos décadas antes– dio origen a la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (Conaie). Se trató de la conformación de una organización de alcance nacional, portadora de un proyecto político propio que cuestionó los cimientos del Estado-nación, las formas vigentes de la democracia y los modos de representación de lo indígena en el país.

El impacto que tuvo la consolidación de una organización nacional en la conciencia política y étnica de la población indígena fue reconocido explícitamente por las propias dirigencias indígenas. En un documento de 1989, estas caracterizaban dicho cambio en los siguientes términos:

Cuando se inició, el indio no tenía acceso a leer ni escribir sino muy poco, se nos había inculcado que no valíamos nada y sólo servíamos para faenas duras; que tampoco servía nuestra cultura; al punto de convencernos a la mayoría de los pueblos indios. El patrón era el Todopoderoso y tenía junto a él al cura y a las autoridades. Había ellos y nosotros estábamos solitarios. La organización rompe esta situación permitiéndonos reconstruir a nosotros mismos como personas, darnos coraje para saber y exigir que como individuos tenemos derechos. Ahora hemos dado un paso trascendental exigiendo derechos para nuestras nacionalidades (Ecuarunari & Conaie, 1989, p. 40).

Finalmente, en junio de 1990, abriendo la última década del siglo XX, el Ecuador presenció –a través de los medios de comunicación nacional– un acontecimiento que, en una perspectiva de largo plazo, marcó el cierre de siglos de representaciones predominantemente negativas del indígena, y al mismo tiempo, inauguró una nueva época a partir de la cual resultaría imposible pensar la política nacional sin la presencia del movimiento indígena.

Pero, sobre todo, el levantamiento supuso el agotamiento de una representación “decimonónica y liberal del sujeto-indio... como ‘un otro’ pasivo y animalizado que hay que liberar para que, una vez modificado ‘el carácter peculiar del indio’ alcance la ciudadanía ecuatoriana, dentro del modelo evolucionista darwinista blanco-mestizo” (A. Guerrero, 1993, pp. 98-99). En las ciudades donde se produjeron masivas movilizaciones indígenas, amplios sectores de la población quedaron sorprendidos por la capacidad de organización y de intervención pública de los dirigentes indígenas. Frente a la contundencia del levantamiento – que paralizó casi toda la Sierra y amplias zonas de la Amazonía–, el gobierno de turno se vio obligado a recibir a los dirigentes indígenas en mesas de negociación. Más que una respuesta coyuntural a la protesta, este gesto evidenció el surgimiento de una nueva forma de representación de lo indígena y de una inédita modalidad de relación entre el Estado y los pueblos indígenas, que se consolidaría en los años siguientes.

Este acontecimiento transformó para siempre tanto la imagen que la sociedad ecuatoriana tenía de los indígenas como la que estos tenían de sí mismos. Dejaron de ser “indios genéricos”, “campesinos”, “aborígenes”, y una serie de denominaciones impuestas desde el poder, para

afirmarse como nacionalidades con nombres propios, portadoras de una voluntad política orientada a cambiar profundamente el Estado y la sociedad.

Los largos noventa neoliberales y multiculturales (1990 – 2006)

A principios de la década de 1990, el continente latinoamericano presenció la emergencia pública de diversas organizaciones indígenas que demandaban autodeterminación, territorios, y respeto a las culturas indígenas.

En julio de 1990, apenas un mes después del levantamiento indígena en el Ecuador, se realizó en Quito el Encuentro Continental de Pueblos Indígenas, que reunió a varias organizaciones del continente con el objetivo de definir una agenda común de lucha frente a lo que los Estados y los sectores dominantes de las sociedades latinoamericanas denominaban el “V Centenario del Descubrimiento de América” a celebrarse en 1992. Las organizaciones indígenas rechazaron esta denominación y plantearon, en cambio, que se trataba de una coyuntura propicia para fortalecer los procesos de unidad y de lucha continental por la liberación (Conaie et al., 1990).

En agosto de ese mismo año, en Bolivia se realizó la histórica I Marcha Indígena por el Territorio y la Dignidad, que partió desde la Amazonía hacia La Paz y colocó en el centro de la agenda política las demandas de territorios y autodeterminación. Un año más tarde, en octubre de 1991, diversas organizaciones vinculadas a la Conaie convocaron a una marcha pacífica en contra del “Día de la Raza” y a favor de la “resistencia y la lucha de nuestros pueblos por la identidad, por la vida, por la autodeterminación y por una nueva democracia” (Comité 500 años de resistencia indígena y popular, 1991).

En mayo de 1992, una nueva movilización indígena, liderada por la Organización de Pueblos Indígenas de Pastaza (OPIP), partió desde Puyo hacia Quito exigiendo la titulación de sus territorios, una reforma constitucional orientada a la conformación de un Estado Plurinacional y el reconocimiento de los derechos colectivos de los pueblos indígenas.

Finalmente, en enero de 1994, el levantamiento indígena zapatista en Chiapas colocó en el escenario internacional las demandas de justicia, democracia y derechos para los pueblos indígenas. Ese mismo año, en Ecuador se produjo un segundo levantamiento indígena de gran magnitud en rechazo a la Ley de Desarrollo Agrario, que volvió a paralizar las carreteras y ciudades del país, consolidando al movimiento indígena como un actor central de la política nacional.

Todos estos acontecimientos cambiaron de manera sustantiva el panorama político regional en relación con los pueblos indígenas, y constituyeron el trasfondo a partir del cual los Estados y las instancias globales comenzaron a construir respuestas institucionales frente a los desafíos políticos planteados por las organizaciones indígenas del continente, sobre todo en torno al punto más álgido de sus demandas: la propuesta de un Estado Plurinacional y una nueva democracia, tal como lo formulaba la Conaie en sus manifiestos de aquellos años.

Al mismo tiempo, a nivel de la sociedad, la imagen de los pueblos indígenas estaba experimentando un cambio significativo. Su contundente presencia en la vida política ecuatoriana tuvo como correlato una creciente atención por parte de amplios sectores de la sociedad. Los medios de comunicación comenzaron a abordar de manera sostenida las temáticas indígenas, inicialmente centradas en el problema de la tierra (A. K. López, 1993). Sin embargo, con el paso de los años,

demandas como la plurinacionalidad y la interculturalidad fueron ganando espacio en la agenda mediática, con especial énfasis en los momentos más álgidos de la lucha anti neoliberal del movimiento indígena. Las coyunturas de los levantamientos de 1990, 1992, 1994, 1999, 2000, 2001 ocuparon un lugar central en la prensa escrita (F. Guerrero & Ospina, 2003). En este sentido, los pueblos indígenas conquistaron el espacio público nacional principalmente por medio de su acción política, pero con irradiaciones importantes hacia otros ámbitos de la vida social.

Más allá de la cobertura de los acontecimientos políticos, la prensa también comenzó a visibilizar otros aspectos de la vida indígena, como las expresiones culturales, las fiestas, los rituales, los idiomas. Conceptos como interculturalidad y el reconocimiento de la diversidad cultural fueron ganando progresivamente lugar en el imaginario social ecuatoriano. En suma, la década de 1990 puede entenderse como un periodo en el que la identidad indígena alcanzó un reconocimiento legítimo como parte de la sociedad –aunque no necesariamente se eliminó el racismo–, estrechamente vinculado al despliegue de la movilización política.

De este modo, la población no indígena fue tomando conciencia de que los “indios” se habían convertido en sujetos políticos con gran capacidad de interlocución con el Estado y, además, en portadores de propuestas orientadas a transformar profundamente las ideas dominantes de nación e identidad ecuatoriana. Este proceso interpeló directamente la idea de mestizaje que, hasta apenas dos décadas antes, había funcionado como un pilar indiscutido del proyecto de construcción de la nación. Con los levantamientos de inicios de la década de 1990 se abrió un espacio social para imaginar de otro modo la identidad y la nación ecuatoriana (Silva, 2004), planteando preguntas fundamentales: ¿qué lugar debían ocupar los pueblos indígenas en esa nueva idea de nación? ¿cómo construirla en términos efectivamente plurales?

A lo largo de la década de 1990, los intelectuales provenientes de diversas corrientes ideológicas desarrollaron reflexiones contrapuestas en torno al papel del Estado frente a los pueblos indígenas, a la legitimidad de sus demandas políticas y a las posibilidades de su concreción y sus implicancias. Mientras algunos se posicionaron a favor de la plurinacionalidad, otros se manifestaron abiertamente en contra de esta propuesta (A. K. López, 1993).

Hasta finales de los años ochenta, la idea de nación estuvo sostenida en una serie de “mitos de la ecuatorianidad”, una de las cuales afirmaba que la población indígena era una “raza vencida” y por tanto, imposibilitada para construir la nación. Los levantamientos indígenas de la década de 1990 derribaron ese mito, y pusieron en cuestión la idea de una nación homogénea y de una identidad mestiza –producto de un continuo y necesario blanqueamiento– concebida como único sujeto de la nación y garante de la unidad nacional (Silva, 2004).

Ahora bien, la movilización indígena y sus consecuencias sociales y culturales durante esta década se desarrollaron en un doble contexto político y económico. Por un lado, la persistente intención de los gobiernos de aplicar políticas de ajuste estructural impulsadas por el FMI –con las crisis políticas y sociales que estas generaron–; y, por otro, la reestructuración del Estado en clave multicultural, como una respuesta institucional a las demandas indígenas de plurinacionalidad.

En cuanto a los intentos de aplicación del neoliberalismo en el Ecuador, su principal consecuencia política fue la intensa reacción social que provocaron. Este periodo (1990 - 2006)⁵ estuvo profundamente marcado por potentes levantamientos indígenas y populares, encabezados por la Conaie, que derivaron en tres derrocamientos presidenciales. En términos generales, se trató de un periodo caracterizado por una crisis política estructural, expresada en el descrédito de los partidos políticos tradicionales, así como en la crisis de la izquierda y de sus instrumentos electorales, y de la continua protesta indígena contra las intenciones neoliberales.

Durante estos años no existió una capacidad efectiva de representación política de los intereses de la población en general, y de las clases populares en particular. Los partidos se convirtieron en agrupaciones de carácter corporativo, orientadas a intereses particulares y, sobre todo, carentes de un proyecto de nación capaz de aglutinar la de la diversidad social del país. Por el lado de las izquierdas, sufrían el impacto de la caída del socialismo estatal a nivel mundial, y se habían refugiado en sus organizaciones sociales, y en algunos casos, vieron a los movimientos indígenas como alternativas a la vieja izquierda del continente (Ramírez, 2009).

En el contexto de la crisis del sistema de partidos, sumada a la crisis económica que afectó con mayor dureza a los sectores más empobrecidos, en 1995 se fundó el Movimiento de Unidad Plurinacional Pachakutik, concebido como un espacio de confluencia o articulación de diversos sectores populares organizados en torno a la centralidad política de la Conaie. Durante la primera mitad de la década, Pachakutik se convirtió en un actor político novedoso, presentado como una alternativa frente a la debacle política generalizada. En su primera participación electoral alcanzó el tercer lugar en la carrera presidencial, además de obtener varios curules en el Congreso Nacional y gobiernos locales (Becker, 2015; F. Guerrero & Ospina, 2003).

Su emergencia en el espacio público también contribuyó a reforzar una imagen positiva de los pueblos indígenas ante el resto de la sociedad. A diferencia de la década de 1980, cuando los partidos buscaban el apoyo electoral indígena, a partir de 1995 estos impulsaron la creación de un instrumento electoral autónomo y en oposición a aquellos partidos; es decir, se constituyeron en actores políticos plenos, ya no eran simple masa votante.

Además, el movimiento portaba un proyecto político orientado hacia la disputa del poder estatal, y fue concebido como una suerte de reserva moral de la política, en un contexto marcado por la crisis de los partidos y de la izquierda. En ese escenario, existieron elevadas expectativas respecto de lo que los indígenas podían aportar dentro de la arena institucional. En términos generales, hasta finales de la década, este proceso contribuyó a transformar de manera positiva la imagen que la sociedad tenía de los indígenas.

Sin embargo, es necesario señalar que lo anterior no significó necesariamente la superación de la mirada racista y colonial sobre lo indígena. Aunque se produjo una cierta valoración y visibilización de su presencia en la sociedad, ésta siempre estuvo acotada a los márgenes de lo posible y aceptable para las élites. De hecho, en la coyuntura del derrocamiento de Mahuad, en enero

5 En realidad, el neoliberalismo como tal inició con la vuelta a la democracia en 1980 y se prolongó hasta 2007. Sin embargo, en la década de 1990 es donde se tornó visible la movilización indígena contra el ajuste, con las consecuencias políticas, sociales y culturales.

de 2000, afloraron nuevamente discursos y opiniones públicas que descalificaron y estigmatizaron a los indígenas y su acción política (Silva, 2004, pp. 56-60).

A lo largo de la década de 1990, el movimiento indígena –de la mano de los levantamientos contra las políticas neoliberales– fue adquiriendo progresivamente una mayor centralidad tanto en la política nacional, como en la sociedad en general. El punto culminante de este proceso se produjo en enero de 2000 cuando, frente a la dolarización de la economía y las políticas de ajuste, y en alianza con una facción de las Fuerzas Armadas, derrocó al presidente y conformó un “Triunvirato de salvación nacional”. Aunque este duró apenas horas, el episodio volvió a situar al movimiento indígena en el centro de la atención pública, tanto a nivel nacional como internacional.

La posterior alianza electoral y la participación directa en el gobierno de Lucio Gutiérrez derivaron en una deslegitimación generalizada del movimiento indígena ante amplios sectores de la sociedad, en la medida en que dicho gobierno se caracterizó por la continuidad de las orientaciones neoliberales, la corrupción y la persistencia de la crisis política (Ramírez, 2009).

De este modo, los largos años noventa se cerraron, en el plano político, con una creciente crisis interna del movimiento indígena y con la pérdida de su centralidad como actor articulador de la lucha anti neoliberal. En el plano social, la imagen idealizada de los indígenas como reserva moral de la política comenzó a ser fuertemente cuestionada.

De todas maneras, puede afirmarse que el periodo comprendido entre 1990 y 2006 resultó clave en la configuración de una nueva representación de lo indígena: en el campo político, como sujetos autónomos y activos; y en el campo social, como seres humanos con ciudadanía y parte integral de la sociedad ecuatoriana. Desde esta posición, el movimiento indígena contribuyó a cuestionar profundamente la idea de nación y la identidad mestiza blanqueada y blanqueadora. Aunque el racismo no fue superado como estructura fundante de la sociedad, la representación social de lo indígena experimentó una transformación significativa.

Por otro lado, y en estrecha relación a la movilización indígena, en el plano de la política estatal hacia los pueblos indígenas, el periodo comprendido entre 1990 y 2006 se caracterizó por una significativa apertura a las demandas de reconocimiento de la diversidad cultural. Este proceso no fue exclusivo del caso ecuatoriano, sino que se desarrolló a escala continental y fue concebido como una respuesta institucional al impacto político de la movilización indígena en varios países de la región.

A ello se suma que, desde la década de 1980, la cuestión de la diversidad cultural y la denominada política de la identidad adquirieron una creciente centralidad en el ámbito académico, constituyéndose en una de las principales bases teóricas de las políticas públicas destinadas a los pueblos indígenas en todo el continente⁶. En este marco, el multiculturalismo anglosajón, puesto en circulación en esos años, se mezcló con los cuestionamientos indígenas en el continente, durante los años ochenta y noventa, y tomaron forma como un conjunto de políticas públicas, con el apoyo de la cooperación internacional (Bretón, 2001; Dietz, 2017).

6 Algunos de los autores clásicos sobre la cuestión multicultural son Kymlicka y su reflexión sobre la diversidad cultural respecto del liberalismo más clásico; y Charles Taylor sobre las políticas de la identidad.

En el caso ecuatoriano, la política multicultural estatal se expresó principalmente en dos sentidos: por un lado, en la creación de una institucionalidad específica orientada a los pueblos y nacionalidades indígenas; y, por otro, en las reformas constitucionales formuladas en clave multicultural.

En relación con el primer aspecto, durante la década de 1990 el Estado ecuatoriano dio apertura a la creación de las denominadas “instituciones indígenas” dentro del aparato estatal, concebidas como espacios con cierto grado de autonomía para la generación e implementación de políticas públicas dirigidas a los pueblos y nacionalidades indígenas. Los antecedentes de esta política pueden rastrearse en la creación de la Dineib en 1988, durante el gobierno de Rodrigo Borja, así como del Ministerio de Asuntos Indígenas en 1994, bajo la presidencia de Sixto Durán Ballén. Este último fue presidido por Luis Felipe Duchicela, un descendiente de antigua élites indígenas, pero sin vínculos orgánicos con las organizaciones indígenas.

Hacia finales de la década de 1990 se crearon, además, otras instancias estatales como el Consejo de Desarrollo de las Nacionalidades y Pueblos (Codenpe), y la Secretaría de Salud Indígena Intercultural. Estas instituciones estuvieron bajo el control directo de las organizaciones indígenas de alcance nacional –Conaie, Fenocin y Feine– y estuvieron encargadas de la formulación de las políticas públicas y de planes de desarrollo para los pueblos y nacionalidades indígenas del país.

El otro ámbito donde se expresó la política multicultural de los años noventa fue el de la reforma jurídica. En 1998 se promulgó una nueva Constitución que, por primera vez en la historia del Ecuador, reconoció el carácter pluricultural y multiétnico del país. En esta nueva Carta Magna se incorporaron los derechos colectivos de los pueblos indígenas, entre los que se incluyeron el derecho a mantener y fortalecer su identidad y sus tradiciones culturales; a conservar la propiedad de las tierras comunitarias; a la práctica de sus saberes y conocimientos médicos; a la participación en los organismos oficiales; y a la educación bilingüe, entre otros. De igual manera, esta reforma constitucional proporcionó el marco jurídico que habilitó la creación y el funcionamiento de la institucionalidad indígena dentro del Estado.

En términos generales, el giro multicultural del Estado implicó un avance simbólico significativo en relación con los pueblos indígenas, en la medida en que, por primera vez, estos fueron reconocidos como parte constitutiva del Estado, con derechos colectivos, instituciones y programas específicos orientados al reconocimiento cultural. Este cambio tuvo un impacto importante en la valoración social y en la visibilización de los pueblos indígenas en el conjunto de la sociedad ecuatoriana, y sentó las bases estructurales para un relativo avance en el respeto por la diversidad cultural, aunque sin lograr superar los fundamentos estructurales de la desigualdad social y del racismo.

En efecto, algunas de las críticas más contundentes a las políticas multiculturales en América Latina señalan su estrecha vinculación con el neoliberalismo. Desde esta perspectiva, el reconocimiento multicultural ocurrió de manera simultánea al desplazamiento de los problemas estructurales de la economía y la política, configurándose como una forma de gobernabilidad y gestión de la diversidad cultural en el marco del neoliberalismo a escala global (Hale, 2007; Žižek, 1998).

En el contexto latinoamericano, el reconocimiento constitucional de la diversidad cultural habría operado como una respuesta política ante la emergencia y la impugnación antineoliberal de los movimientos indígenas de la región. En el caso ecuatoriano, la aceptación de los derechos

colectivos y la diversidad cultural como parte del Estado, fue paralela a la profundización de las políticas de ajuste neoliberal durante la década de 1990 (Bretón, 2005; F. Guerrero & Ospina, 2003). En este sentido, las políticas de reconocimiento cultural tendieron a relegar –o incluso a olvidar– las luchas sociales por la redistribución (Fraser, 2008), es decir, mientras se reconocían derechos culturales, se negaban derechos económicos y sociales a amplios sectores de la población indígena. El multiculturalismo “exalta la diferencia como cuestión ‘cultural’ mientras disuelve la desigualdad y la jerarquía que las mismas identidades diferenciadas contienen y que pugna por expresar y superar” (Díaz Polanco, 2008, p. 239).

Por ello, el periodo neoliberal de la década de 1990 en América Latina tuvo un carácter profundamente contradictorio. Por un lado, las reformas constitucionales e institucionales implicaron el reconocimiento y valoración social de la diversidad cultural, lo que en principio representó un avance en la lucha contra la exclusión y el racismo hacia los pueblos indígenas; pero, por otro, tendieron a reducir sus luchas políticas a ese ámbito restringido, limitando su potencial transformador en el plano estructural.

De todas formas, la valoración positiva de la diversidad cultural promovida por el multiculturalismo –pese a sus serias contradicciones, como la exacerbación de las diferencias culturales y la esencialización de lo indígena– contribuyó a transformar las representaciones de los pueblos indígenas en la sociedad ecuatoriana. Estos comenzaron a ser reconocidos como agentes políticos y culturales de la nación, y sus expresiones culturales, lingüísticas y sociales adquirieron una mayor visibilidad y un cierto grado de valoración, tanto por parte de sus propios portadores como del resto de la población. Así mismo, algunos sectores de la sociedad ecuatoriana empezaron a percibir que las culturas indígenas tenían aportes relevantes para el país, en términos de modelos de organización social y política, saberes y lenguas. En este sentido, los “largos noventa” constituyeron para la población indígena un periodo en el que se sentaron las bases políticas y simbólicas de un nuevo modo de representación de lo indígena, que –con reconfiguraciones y a pese a la persistencia del racismo– se proyecta hasta la actualidad.

El progresismo y el fin del multiculturalismo neoliberal (2007 – 2017)

A principios del siglo XXI, América Latina atravesó un periodo de intensa agitación política. Las crisis sociales, políticas y económicas derivadas de la aplicación de políticas de ajuste estructural suscitaron una respuesta caracterizada por una contundente movilización de los sectores populares –entre ellos, los movimientos indígenas– y por un proceso de creciente politización de amplios sectores de la sociedad en diversos países de la región.

En Ecuador, durante los primeros cinco años del nuevo siglo, el gobierno de Lucio Gutiérrez fue derrocado como resultado de la movilización de sectores urbanos de clase media y popular, particularmente en la ciudad de Quito. Posteriormente, en 2006, el intento del nuevo gobierno de firmar un Tratado de Libre Comercio con los Estados Unidos desencadenó un amplio ciclo de protestas que derivó en un levantamiento de alcance nacional liderado nuevamente por la Conaie, en articulación con organizaciones campesinas y diversos sectores populares de todo el país.

En un contexto marcado por una gran resistencia a las políticas neoliberales impulsadas por los gobiernos de turno, por una profunda crisis política y por la debilidad relativa de los movimientos y organizaciones de izquierda, emergió en el Ecuador el progresismo a través del movimiento Alianza

País, con la candidatura de Rafael Correa. Este candidato ganó las elecciones a finales de 2006 y asumió la presidencia en 2007, inaugurando un nuevo ciclo político que introdujo transformaciones estructurales significativas en la relación entre el Estado y la sociedad.

La orientación política del progresismo ecuatoriano se inscribió en un ciclo regional más amplio, en sintonía con experiencias como las de Venezuela y Bolivia, y se caracterizó por una oposición explícita a lo que fue denominado como la “larga noche neoliberal”.

En 2008, una vez instalado en el gobierno, Rafael Correa convocó a una Asamblea Constituyente con el objetivo de refundar el Estado. Dicha Asamblea –en la que participó activamente el movimiento indígena y otros sectores sociales y populares– elaboró una nueva Constitución que introdujo profundas transformaciones en la estructura del Estado, en la orientación de la política económica y en las formas de relación entre Estado y sociedad.

Uno de los cambios fundamentales en la estructura jurídica del Estado, en relación con los pueblos indígenas, fue el reconocimiento constitucional de la plurinacionalidad –demanda histórica del movimiento indígena–, así como del kichwa y del shuar como idiomas oficiales de relación intercultural, junto con la ampliación de los derechos colectivos reconocido en 1998. Estos elementos significaron avances importantes en las luchas indígenas y en los procesos de transformación estatal; aun cuando se produjeron junto a significativas reconfiguraciones en la relación del Estado con los pueblos indígenas, contrarias a las de la etapa neoliberal anterior.

Una de las líneas políticas centrales del progresismo ecuatoriano fue el denominado “retorno del Estado”. Mientras que durante el periodo neoliberal las políticas gubernamentales estuvieron orientadas al desmantelamiento del papel central del Estado en la economía y la política, la llegada del progresismo al gobierno tomó un rumbo opuesto. En el plano económico, la política estatal estuvo dirigida fundamentalmente al control de los excesos del mercado, a la regulación del sistema financiero, al fortalecimiento de la tributación fiscal, y a la construcción de una política de desarrollo centrada en las necesidades del país (Ospina, 2009, 2010).

En el plano político, el Estado recuperó su capacidad de planificación de la política pública y de centralización del manejo presupuestario, así como el reforzamiento de la autoridad estatal, y la dotación de una mayor autonomía institucional frente a grupos sociales particulares portadores de intereses diversos, entre los que se encontraban las organizaciones indígenas (Ospina, 2009).

En consonancia con la centralización de las instituciones y la política pública en el Estado, el gobierno progresista puso fin a la deriva multiculturalista –expresada en las autonomías institucionales– que había caracterizado la relación estatal con los pueblos indígenas en el periodo anterior. Este giro supuso un cambio significativo en las relaciones entre la institucionalidad estatal y la población indígena, en la medida en que implicó el cierre o la absorción de las denominadas “instituciones indígenas”, las cuales, en el marco de la política neoliberal de corte multicultural del ciclo previo, estuvieron bajo el control de las organizaciones indígenas.

En el caso de la Educación Intercultural Bilingüe, esta fue absorbida por el Ministerio de Educación, pasando a constituirse como una secretaria más dentro de dicha institución. Por su parte, el Codenpe, encargado de las políticas y ejecución de programas de desarrollo dirigidos a los pueblos y nacionalidades indígenas –y que contó con el financiamiento de organismos internacionales como

el Banco Mundial, a través del proyecto Prodepine⁷ – fue cuestionado, intervenido e integrado como una instancia más de los Consejos Nacionales de Igualdad.

El cambio en la política institucional dirigida a los pueblos indígenas constituyó una de las causas de la reactivación de las protestas del movimiento indígena contra el gobierno de Correa en sus primeros años. Mientras el progresismo optó por una mayor centralización estatal de la política pública orientada a los pueblos indígenas, las organizaciones indígenas pugnaron por concretar el reconocimiento de la plurinacionalidad consagrado en la Constitución, más allá de las políticas neoliberales y del enfoque multiculturalista.

Otro cambio en la relación entre el Estado y los pueblos indígenas durante el periodo progresista tuvo que ver con el tipo de vínculo que se buscó establecer desde el gobierno. En el periodo anterior, y debido, por un lado, a la debilidad del Estado en su articulación con la sociedad y, por otro, a la fuerza política adquirida por el movimiento indígena, las relaciones estatales estuvieron mediadas, casi siempre, por las organizaciones indígenas, en tanto representantes de los pueblos y nacionalidades. En el ciclo progresista, en cambio, el gobierno intentó promover una relación directa entre Estado y las comunidades, omitiendo el papel de las organizaciones nacionales o regionales.

Ahora bien, es importante señalar que el conflicto político entre el gobierno de Correa y la Conaie implicó, por lo general, una continua deslegitimación de esta última en los discursos presidenciales (Resina de Fuente, 2013). La histórica organización indígena fue descalificada como no representativa de la población indígena y, en determinadas coyunturas políticas, presentada como una minoría sin representatividad del conjunto nacional. Esta operación discursiva tendió a poner en entredicho la legitimidad social no solo de la Conaie, sino también de la población indígena en general, en relación con su participación en la construcción de los destinos nacionales.

Esta dinámica se evidenció, por ejemplo, en los debates entorno al reconocimiento del kichwa como idioma nacional. Desde la posición presidencial, dicha medida fue presentada como una novelería innecesaria que no contribuía al desarrollo nacional, bajo el argumento de que los jóvenes de la región Costa querían y debían aprender inglés. Este tipo de planteamientos implicó una deslegitimación de los elementos culturales de los pueblos indígenas frente a la sociedad nacional, y supuso, en cierto modo, un retorno a representaciones negativas de lo indígena, propias de periodos anteriores al multiculturalismo.

7 Algunos de los cuestionamientos más importantes a los programas de etno desarrollo promovidos por este proyecto señalan su papel en la reorientación de las demandas políticas económicas indígenas desde una perspectiva estructural hacia un desarrollismo con identidad, localista y corporativista, con fuertes procesos de cooptación dirigencial en las bases del movimiento indígena (Bretón, 2005).

Capítulo II

Experiencia cultural y trayectorias indígenas urbanas

Ch'ixi es un modo de pensar, de hablar, y de percibir
que se sustenta en lo múltiple y lo contradictorio
Silvia Rivera

El principio

La idea de ir a vivir “en la tierra” surgió a raíz de la pandemia de 2020. Yo acababa de regresar de México a finales del año anterior, poco después del levantamiento de octubre. Casi al mismo tiempo, la pandemia alborotó el mundo y, al parecer, también los mundos sociales donde nos hacemos personas. Las ciudades se volvieron complicadas.

Decidí entonces ir al campo, a la casa que mi mamá conserva hasta hoy por herencia de su padre. Nunca había vivido en la tierra de mis padres, era la primera. Durante mi niñez y juventud había pasado allá vacaciones y feriados, pero nunca me había quedado a vivir. Así que la decisión parecía una buena idea, pues en distintos momentos de mi vida había sentido la necesidad de estar más cerca de la cultura de mis padres, aunque lo había estado y, al mismo tiempo, no del todo. Existía, pues, una fisura permanente.

El día que llegué a Saraguro con el camión de cosas sucedió algo que con el tiempo he leído como una coincidencia simbólica, una suerte de indicio de que aquella tierra que siempre había nombrado como “mi tierra”, no lo era tanto. Resulta que un familiar que vive cerca de la casa de mi mamá se negó a dejarnos pasar por el camino compartido entre ambas casas, alegando que el camión podía dañarlo. Al final, otro familiar intercedió y logramos pasar y llegar a la casa de mis abuelos.

Puede que el episodio haya sido, en sí mismo, banal. Sin embargo, evoca en mí la imposibilidad de una pertenencia plena a la tierra de mis padres, la existencia de una distancia social y cultural que va más allá de la siempre presente autoidentificación como kichwa saraguro. Cuando hoy me preguntan por mi procedencia cultural, mi respuesta suele ser: “es una larga historia...y complicada”.

En efecto, mi trayectoria social y cultural ha estado llena de matices y complejidades que no permiten tener una imagen transparente o fácilmente definible de la identidad, como cabría suponer en tanto me reconozco como una persona indígena kichwa. Sin embargo, esta constatación resulta engañosa, pues en realidad ninguna identidad social puede pensarse como internamente homogénea ni claramente demarcada. Por el contrario, como señala Stuart Hall, las identidades “nunca se unifican y, en los tiempos de la modernidad tardía, están cada vez más fragmentadas y fracturadas, nunca son singulares, sino construidas de múltiples maneras a través de discursos, prácticas y posiciones diferentes, a menudo cruzados y antagónicos” (Hall, 2003, p. 17). De ahí que las identidades impliquen siempre una historicidad específica, son productos de construcciones sociales situadas, enmarcadas en relaciones de fuerzas que las delinear, las promueven y las configuran de manera permanente.

En este sentido, la llamada “identidad indígena” debe pensarse también como algo heterogéneo, discontinuo, y siempre relacional (P. López, 2017). No se trata de un objeto atemporal ni monolítico, sino de una construcción profundamente determinada por relaciones de poder situadas en periodos históricos específicos y, en tanto relacional, inscrita siempre en marcos de dominación entre el Estado y la población indígena (Ibarra, 1992)⁸.

Sin embargo, esta imagen puede llevar a pensar que la “identidad indígena” es un proceso unívoco, impuesto de arriba hacia abajo. Es cierto que durante mucho tiempo las posibilidades de disputa de las representaciones sobre lo indígena fueron muy reducidas para los propios sujetos indígenas. No obstante, en la actualidad –y en el marco de los procesos sociales y políticos que ellos mismos han abierto–, la “identidad indígena” se ha constituido en un campo de disputa en el que participan activamente los sujetos representados.

8 En efecto, varios autores han mostrado cómo han sido definidas las identidades indígenas dentro de periodos históricos concretos. Por ejemplo, en el siglo XIX, dentro del marco de dominación de origen colonial llamado administración de poblaciones, la población indígena fue pensada como genérica y negativa, representados como infantiles, manipulables, sin voluntad, y por tanto tutelables (A. Guerrero, 2010, p. 101). Pero, además, sujeta a las determinaciones administrativas estatales. Era indio quien pagaba tributos (Ibarra, 1992). A principios del siglo XX, con el surgimiento del liberalismo, la población indígena vuelve a ser definida por el poder estatal y las élites blancas bajo tres rasgos distintivos: rebeldía, deseos de revancha, nómadas y una identidad colectiva y comunitaria. La población indígena fue representada en tres categorías: trabajadores conciertos, indios comunales e indios evolucionados. Las dos primeras asociadas a lo rural (Prieto, 2004, p. 31).

De este modo, la identidad social remite también a una cierta politicidad y, por tanto, a la capacidad de los sujetos de actuar sobre su propia identidad, siempre dentro de un entramado de relaciones que la condición. Desde esta perspectiva, la identidad puede entenderse como una disputa permanente entre el sujeto y las representaciones que provienen de las instituciones y las estructuras de poder. Reconocer la existencia de esta agencia permite pensar la identidad no como un resultado fijo, sino como un conjunto de procesos de identificación de carácter dinámico e histórico, anclados en contextos sociales específicos. En este sentido, son las trayectorias y las experiencias las que van delineando la forma en que las personas construyen su subjetividad y sus identificaciones sociales.

Lo que quiero decir con todo esto es que la constatación de mi no pertenencia plena a lo que yo consideraba “mi tierra”, entendida como un espacio social de identidad, no tenía nada de extraño. Si se analizan las condiciones sociales y las complejas trayectorias de la población indígena en la actualidad, puede verse que los procesos de identificación tienen poco que ver con imágenes de una identidad indígena monolítica, homogénea y continua. Cabe señalar, además, que esta dinámica es del todo nueva, como sostuve en el capítulo anterior, a partir de las reformas agrarias los procesos de movilidad y transformación de la población indígena se aceleraron a niveles impensables un siglo atrás.

Diversos estudios han mostrado cómo las identidades de las nuevas generaciones de indígenas, especialmente en contextos de migración, se caracterizan por tensiones y por una pluralidad de identificaciones, estrechamente vinculadas a contextos urbanos específicos y a condiciones diferenciadas de clase, género y etnia (Llanos, 2019; Sánchez Parga, 2013; Valcuende del Río et al., 2016).

Esta característica se vuelve aún más pronunciada cuando se analiza, como en el presente caso, a la población indígena originaria de las ciudades del país, cuyas experiencias sociales están marcadas por un mayor distancia social y cultural respecto de sus antecesores, así como por procesos de socialización predominantemente urbanos.

A esa distancia social y cultural la he nombrado *fisura*, con el fin de señalar dos cuestiones. Por un lado, la ruptura con la idea de una supuesta necesidad de continuidad cultural de lo indígena, muy acorde con las formas contemporáneas de representación que lo conciben como una identidad ancestral e invariable desde tiempos inmemoriales. En este sentido, lo que pretendo mostrar son las discontinuidades culturales y las diferencias fundadas en trayectorias y experiencias urbanas, distintas de aquellas que marcaron a las generaciones anteriores.

Sin embargo, una *fisura* nunca es un corte total. Implica también continuidades que sobreviven a la diferencia. El lugar de la fisura evoca, así, una ambigüedad: ruptura y continuidad al mismo tiempo. Esta ambigüedad cultural, que se origina en la fisura del suelo identitario entendido como una construcción social e histórica, configura una subjetividad –formas de ser, pensar, sentir y hacer– (Cabrera, 2017; Ortner, 2005) propia de sujetos que viven entre dos mundos sociales. Desde esta perspectiva, es necesario subrayar que la fisura, en tanto condición posibilitadora de subjetividad, es vivida y significada por los propios sujetos. Por ello, tanto la fisura como la ambigüedad cultural son, a la vez, productos y productores: efectos de condiciones sociales específicas, que, al mismo tiempo, enmarcan y dotan de sentido a las experiencias originadas que de ellas emergen, siempre dentro de marcos estructurales más amplios que organizan las relaciones intersubjetivas entre lo indígena y lo no indígena y sus formas de representación.

Lo que presento a continuación es un conjunto de experiencias que han marcado a un sujeto indígena urbano originario en la configuración de una subjetividad específica, en tres ámbitos de la vida: la educación, la politización y la experiencia cultural. He escogido estas experiencias por la relevancia que han tenido en mi trayectoria y porque han sido una fuente de constante reflexión sobre mi identidad y mi subjetividad en estos años.

Es necesario tener presente que las trayectorias individuales nunca son puramente individuales, sino que remiten siempre a estructuras sociales más amplias (Eribon, 2019; Lahire, 2004). Esto no implica negar la posibilidad de la contingencia, la excepcionalidad o el carácter singular de las decisiones y trayectos vitales de una persona. No todo es explicable en términos de determinaciones sociales que presionan las decisiones de los sujetos. Sin embargo, tampoco puede desconocerse el inmenso poder de definición de lo vivible que ejercen las estructuras sociales, en la medida en que siempre habitamos posiciones y contextos específicos. En este sentido, lo que se presenta aquí es una experiencia singular, no obstante, forma parte de procesos sociales y culturales más generales.

Un indígena saraguro en la ciudad: educación y racismo

Nací en la ciudad de Cuenca en 1980. Sin embargo, mi abuelo materno me inscribió en Saraguro, pues mis padres pensaban regresar pronto a su tierra una vez que terminaran sus estudios, algo que finalmente no ocurrió. Mi madre consiguió un trabajo como docente en la Dirección de Educación del Azuay, mientras estudiaba en la universidad por las noches.

Esta situación tuvo dos consecuencias decisivas en mi vida: nunca llegué a vivir en Saraguro ni en ninguna de las comunidades de donde provenían mis padres.

La segunda consecuencia, evidente solo en retrospectiva, fue que mi socialización ha sido mayormente urbana. No obstante, siempre mantuve un vínculo más o menos permanente con el lugar de origen social y cultural de mis padres gracias a los viajes que realizábamos dos o tres veces al año. Las visitas a Saraguro seguían un calendario preciso: feriado de Navidad, carnavales, y vacaciones de fin de año escolar –que, en mi experiencia infantil, parecían tiempos larguísimo—. Eran esas las fechas en que íbamos.

En octubre de 1986 acababa de cumplir seis años. En esa época, los niños ingresaban al sistema educativo nacional aproximadamente a esa edad, aunque algunos asistían un año antes al “jardín”. Yo no pasé por esa etapa, de modo que mi primera experiencia educativa fue directamente en una escuela de la ciudad de Cuenca.

Mis padres vivían en un barrio popular, cerca del Mercado 10 de agosto y de la Iglesia de San Francisco. Según cuenta mi mamá, cuando nació arrendaban un pequeño cuarto en una casa que acogía a migrantes recién llegados a la ciudad. No sé con certeza si allí vivían también otras personas saraguras, aunque junto a mis padres fueron varios los que salieron de su tierra para estudiar o trabajar. En la misma casa había bodegas de abarrotes y también vivían familias indígenas de Chimborazo que arrendaban habitaciones.

Un día, el cuarto donde vivían se incendió. Al parecer, en el piso superior –que era de madera– se derramó gasolina o kerosene, el combustible que usaba esa familia para cocinar, y el fuego se propagó rápidamente hacia abajo. Mi mamá me contó que las paredes del cuarto solían recubrirse con papel de periódico –como también era común en la casa de mis abuelos paternos en Saraguro– para disminuir el frío que se filtraba por las paredes de cemento. Mis padres tenían libros en el cuarto

porque ambos eran estudiantes, de modo que, entre el papel, la madera y los libros, el fuego se expandió con rapidez.

Cuando llegaron los bomberos, lanzaron tanta agua para apagar el incendio que el piso y las paredes quedaron completamente húmedos. El ambiente se volvió poco saludable. En esa época, mi hermano debía tener apenas unos meses de nacido y yo alrededor de dos años.

Suele pensarse que la salud es un asunto meramente personal, desvinculado de la pertenencia de clase. Sin embargo, las condiciones de vida de los migrantes campesinos en la ciudad –marcadas por la exclusión y la precariedad económica– inciden de manera directa en el bienestar físico y psíquico. En el caso de mi familia, los espacios que se habitaban y la situación económica estuvieron estrechamente ligados a la salud.

Se supone que, debido la humedad de aquel lugar, mi hermano desarrolló una forma leve de reumatismo. En mi caso, adquirí una fobia a las ratas. Según cuenta mi mamá, en ese condominio abundaban y se metían al cuarto, y yo les tenía mucho miedo. Mi papá, en cambio, ya padecía un problema respiratorio adquirido en el campo, que se agravó en la ciudad por la falta de iluminación y ventilación de aquella habitación. Allí transcurrieron mis primeros años de vida. Dicen que solía pasar mucho tiempo jugando en la vereda de la calle.

Debido a las condiciones insalubres de aquel cuarto, mi mamá buscó otro lugar para vivir. Así, arrendaron un pequeño departamento en el último piso de un edificio de cuatro plantas, de los típicos del centro de la ciudad, ubicado en un pasaje pequeño llamada Santa Teresita. Era una calle donde había –y todavía hay– numerosas tiendas de abarrotes y pequeñas bodegas de alimentos abastecían al mercado cercano, además de sastrerías y comercios de ropa, especialmente de las tradicionales polleras cuencanas.

También era común ver a señoras campesinas y a las famosas “cholas” con sus polleras de colores encendidos, sus sombreros de paja toquilla blancos y sus vistosos chales. Algunas cargaban grandes canastas a la espalda. Vendían productos agrícolas durante todo el día en las veredas del pasaje. Era, en definitiva, un barrio típicamente popular.

Al lado de la iglesia existía una escuela fisco-misional, dirigida por las monjas de las Hijas de la Caridad, que, entre otras cosas, se dedicaban a recoger niños huérfanos en un orfanato de la ciudad y a brindarles educación primaria. Era un edificio de arquitectura antigua. Muchos de los niños que asistían a esa escuela eran hijos de vendedoras del mercado y, en general, de sectores populares de la ciudad.

El primer día de escuela estuve frente a casi ochenta niños de primer grado, todos con sus uniformes de chompa azul y camisa roja. Yo, en cambio, no llevaba uniforme, tenía un gorro de lana en la cabeza y vestía ropa saragura. El salón de clase tenía grandes ventanales en un lado y, en el otro, una pared cubierta con letras del alfabeto castellano. Los niños, sentados en sus pupitres de tres en tres, me miraban con curiosidad.

A pedido de la “señorita” profesora, dije mi nombre en kichwa por primera vez en público –un nombre que, con el paso del tiempo, funcionaría como una marca de identificación inmediata frente a los no indígenas–. Luego pasé a ocupar mi lugar en un pupitre que compartía con un niño de apellido Pacheco, que sería mi primer amigo mestizo.

En los años ochenta, en muchos espacios rurales del país, la educación dirigida a los pueblos indígenas ya había atravesado varias experiencias: la alfabetización en kichwa impulsada durante el gobierno de Roldós y, poco después, el proceso que conduciría a la fundación de la Educación

Bilingüe Intercultural (EBI) en 1988, de la mano de la Conaie. Sin embargo, en una ciudad como Cuenca no existía siquiera la posibilidad de una escuela de este tipo, a pesar de la presencia de niños indígenas en la urbe.

Mis padres, que habían llegado a la ciudad a estudiar en la década de 1970, colaboraban por esos años en la creación de la EBI en algunos cantones y parroquias rurales del Azuay con población indígena kichwa. En la ciudad, en cambio, esa opción no existía, por lo que tuvieron que inscribirme en una escuela del sistema llamado “hispano”. Por esta razón –y también por las limitaciones de acceso a educación en esos años–, yo era el único niño indígena en esa escuela.

Todos mis compañeros de clase eran considerados “mestizos”, aunque varios eran hijos de señoras de pollera y llevaban apellidos de origen indígena o campesino –Yunga, Tuquiñahui, Chamba, Tenesaca, entre los que recuerdo–, y además compartían conmigo un color de piel similar. Lo que me diferenciaba de ellos era mi nombre kichwa, mi vestimenta –poncho, sombrero y pantalón corto– y mi cabello trenzado. En términos económicos, nos encontrábamos más o menos en el mismo nivel. En esos años, mis padres trabajaban como funcionarios del sistema educativo hispano y, posteriormente, de la EBI, pero vivían de su trabajo, al igual que el resto de las familias.

De esta etapa de mi trayecto educativo, lo que me interesa resaltar es el encuentro temprano con una forma particular de violencia: un *sui generis* racismo popular andino. En primer lugar, es necesario comprender que el racismo es siempre una “relación social” (Balibar, 1991, p. 69), es decir, un vínculo entre dos conjuntos sociales atravesados por procesos de dominación, a partir de los cuales se producen prácticas, discursos y representaciones sobre los individuos racializados.

En contextos sociales marcados por la herencia colonial, el racismo que se ejerce sobre las personas parte del supuesto de que estas pertenecen al grupo considerado inferior dentro de la jerarquía que estructura la dominación (Tapia, 2007), en este caso, el grupo considerado como indígena. La práctica racista se sostiene así en una valoración negativa –expresada en representaciones y discursos– de la cultura del grupo social al que el individuo pertenece, o se presume que pertenece. Es en ese marco donde se originan los juicios, prejuicios y estereotipos sobre lo indígena que circulan y se reproducen en las relaciones cotidianas.

El racismo se origina en una forma jerarquizada de relación entre dos grupos sociales que comparten un lugar social, estructurado por la dominación política, económica y cultural; en los Andes, esta configuración tuvo como condición histórica el hecho colonial. En ese contexto se constituyeron identidades sociales definidas –con lo indio y lo blanco en los polos, y una diversidad de posiciones intermedias– que fueron organizadas en un campo jerarquizado de valoraciones y representaciones, donde lo indígena quedó situado en la base de la jerarquía racial y cultural.

A su vez, el propio devenir histórico de las sociedades coloniales produjo una serie de grupos intermedios entre ambos polos, dispuestos de manera escalonada dentro de una “cadena de relaciones de dominación colonial”. En este ordenamiento, cada estrato superior tendía a afirmarse mediante la negación del segmento inferior y a través del deseo de pertenecer al segmento inmediatamente superior (Rivera, 2010, pp. 77-78).

En ese contexto –que, pese a los cambios históricos, ha perdurado en el tiempo– el racismo cotidiano se ejerce dentro de esa cadena de dominación, en la cual quien se considera blanco “cholea” o “longuea” al considerado mestizo, y este, a su vez, al que percibe como “indio”, con todos los matices intermedios y las situaciones específicas en que se produce el acto racista. De ahí que el *racismo popular andino* se exprese en la discriminación ejercida por individuos de origen

indígena campesino y de sectores económicamente bajos hacia sus pares, o hacia quienes consideran indígenas, como una forma de afirmación de una diferenciación social y cultural que, sin embargo, encierra una profunda violencia de la auto negación.

En mi escuela tenía un compañero de apellido Yunga –palabra kichwa que designa un piso ecológico cálido–, que era particularmente violento conmigo, y al que yo le tenía mucho miedo. Supe después que su madre era una señora de pollera –una *chola* cuencana– que vendía en el mercado 10 de agosto. Ese niño solía jalarme del cabello o me insultaba llamándome “mitayo”, palabra kichwa que significa “el que está de turno”, pero que, en el contexto colonial, adquirió una connotación peyorativa vinculada al turno obligado de la mita que realizaban los indígenas. En ese contexto, “mitayo” funcionaba como una forma de decir indio, cargada de una relación de dominación sobre lo considerado indígena.

Otro término utilizado como insulto por algunos niños de esa época era “cañarejo”, pues se asumía que toda persona que llevaba el cabello largo pertenecía a la provincia de Cañar y, dentro de la jerarquía cultural de la ciudad, representaba lo indígena en el Azuay. Mis padres y yo éramos, además, una de las primeras familias saraguro que residían en Cuenca. En ese momento, la gente no sabía que existía otro pueblo indígena cuyos varones usaran el cabello largo, por lo que simplemente éramos subsumidos en el estereotipo vigente de la época.

En todo caso, lo importante es señalar que la violencia del racismo la experimenté a través de las palabras y de los gestos de niños que podríamos describir como desindianizados, o en tránsito hacia el mestizaje por la vía del blanqueamiento. Un proceso que, en ese contexto, exigía la negación –y muchas veces la discriminación activa– de su propio origen, y de todo aquello que lo recordara. Este tipo de racismo funciona en estas personas como una forma particularmente violenta de auto negación: en el espejo del indígena reconocen una imagen de sí mismos de la que buscan escapar una y otra vez.

Como señala Silvia Rivera (2010), la violencia colonial se reproduce precisamente en este encadenamiento de relaciones, donde la lógica dominante es dejar de ser indio –o ser un poco menos indio– para situarse apenas un peldaño más arriba en la escala de las jerarquías sociales y culturales de cada época.

Jorge Icaza, en su novela *Media vida deslumbrados*, construyó una imagen brutal y esclarecedora de esa autoviolencia de origen colonial. En uno de sus pasajes, narra cómo un personaje, en tránsito hacia el blanqueamiento, le dice a otro que el secreto consiste en “luchar porque nu’asome el indio, no dejarle salir a la cara, a la voz, a los ojos, a la ropa, a la tierra en la cual uno vive, a todo mismo. Shevarle como un pecado mortal en las entrañas” (Icaza, 1942, p. 214). En otro momento de la novela, muestra cómo un personaje se enorgullece de ejercer violencia contra los “cholos” y los “indios”, al punto de ufanarse de que “a cada patada, a cada latigazo, a cada guantón que daba a los cholos me sentía orgulloso... Lindo es eso... parece que mientras más se maltrata a los chagras y a los indios puercos más gringo se siente uno” (Icaza, 1942, pp. 214-216).

Estas escenas permiten comprender por qué el *racismo popular andino* es siempre, en alguna medida, un autorracismo. Opera como una violencia negadora de sí mismo, que se activa cuando la persona encuentra en los otros la imagen india que intenta abandonar u ocultar todo el tiempo. El otro, en su indianidad –en su color de piel, su cabello, su vestimenta, o su modo de habitar el espacio, etc.–, funciona como una delación pública: hace visible aquello que debe permanecer escondido, aquello que nunca debe aparecer.

En este sentido, el *racismo popular andino* se diferencia de un racismo más estrictamente clasista. En este último, la violencia racista se ejerce como negación de la humanidad de lo indio o lo negro en un movimiento unidireccional que va de los dominantes hacia los dominados, sin implicar necesariamente una autonegación. En cambio, el racismo popular involucra un doble movimiento: por un lado, la violencia ejercida contra el otro considerado indio; por otro, y al mismo tiempo, una violencia dirigida contra sí mismo, en forma de negación del propio ser.

Retomando la imagen de Icaza, el indio oculto se experimenta como un riesgo permanente, como un peligro que debe ser conjurado una y otra vez. De allí las prácticas recurrentes de ocultamiento de lo considerado “indígena”, orientadas a la mimetización y a no llamar la atención. Yo mismo lo intenté muchas veces durante mi adolescencia y juventud –y, en ciertos momentos, incluso hasta hoy–. Sin embargo, lo trágico es que, en mi caso, y en el de muchos quienes llevamos el cabello largo, ese ocultamiento resulta imposible, salvo que nos lo cortemos, el cuerpo termina delatándonos.

Durante el colegio volví a experimentar situaciones similares de violencia. Ingresé al colegio Benigno Malo en 1993, uno de los más antiguos de la ciudad. Una vez más, era el único estudiante indígena –o, al menos, el único que se autorreconocía como tal– en toda la institución.

Algunas personas de Saraguro habían pasado por ese colegio años atrás: mi padre, Luis Macas y otros estudiaron a finales de la década de 1970. Sin embargo, cuando yo ingresé, esa presencia ya no era visible. En ese momento, yo era el único estudiante identificado como indígena.

Ese colegio se caracterizaba por no exigir uniforme cotidiano, de modo que yo asistía con la vestimenta propia de una persona saraguro. Durante los recreos salíamos a los patios. En una ocasión, uno de los estudiantes de mi paralelo me arrebató el sombrero y comenzó a pasárselo a otros del grupo que estaban allí. Yo los seguía, pidiéndoles que me lo devolvieran, pero no lo lograba.

En un momento, uno de ellos lo pateó hacia lo lejos y otros hicieron lo mismo. Finalmente sonó la campana que anunciaba el regreso a las aulas y, entonces, algún otro chico –no recuerdo quién– me devolvió el sombrero. Creo que ese fue uno de los episodios que marcó el inicio del abandono de mi vestimenta.

Porque ¿qué niño querría al día siguiente llevar un sombrero, si esa prenda se ha convertido en objeto de burla y humillación pública? Había varios estudiantes que no participaron directamente en la agresión, pero que observaban todo lo que ocurría. La violencia de ese episodio fue tal que solo pude volver a usar sombrero muchos años después, ya siendo adulto y cuando no vivía en Cuenca.

Después de esos días, mi forma de vestir se redujo al pantalón corto, que también era objeto de chistes, con la diferencia de que no podían quitármelo como habían hecho con el sombrero. Decían que me ha faltado tela o, cuando tocaba educación física, que yo ya estaba en pantaloneta.

Iba, en apariencia, con ropa “normal”, pero con pantalón corto y mi cabello largo ¿cómo no ser distinguible ante el resto?

De esa época también recuerdo episodios similares en los buses que tomaba desde mi casa hasta el colegio. En esos recorridos viajaban muchos chicos que asistían a la misma institución. Allí también, en algunas ocasiones, me quitaban el sombrero y se ponían a jugar con él. Sin embargo, en el bus era peor porque había chicos y chicas de otros colegios y, entonces, la humillación se volvía pública. La burla ya no quedaba circunscrita al espacio escolar.

Algo que me ha parecido particularmente brutal de estas experiencias es la constatación de la profundidad con la que la violencia puede asentarse en las personas –en este caso, la violencia del racismo–. Es evidente que la violencia física ejercida sobre el cuerpo deja marcas visibles y perdurables. Sin embargo, la violencia simbólica de un acto racista – un insulto, una burla, una humillación pública– también se inscribe en el cuerpo.

Podría decirse que existe una cierta performatividad de esa violencia, en la medida en que configura emociones y cuerpos. Se asienta en la memoria corporal y puede reactivarse al regresar a los lugares donde fue vivida. Yo salí de Cuenca a los veintisiete años de edad. Durante mucho tiempo, cada vez que regresaba a visitar a mi madre, al caminar por sus calles me invadía una sensación de inseguridad, el cuerpo se tensaba, un miedo aparecía de pronto, incluso al escuchar el acento cuencano. La memoria de la violencia no la pensaba, la sentía directamente en el cuerpo. En este sentido, puede afirmarse que las relaciones sociales se somatizan, se hacen carne.

Didier Eribon sostiene que la violencia ejercida contra los grupos estigmatizados puede provocar un pavor intenso, que incluso se manifiesta antes de que esa violencia se actualice. Ese temor lleva a la persona obligatoriamente a ocultarse socialmente ante la amenaza. Sin embargo, – y en esto el autor es contundente–, ese “pánico insuperable” no es reductible a una cuestión personal o psicológica, está siempre cargado de todo el pasado de opresión y violencia que ha sufrido el grupo social al que pertenece la persona (Eribon, 2017, pp. 50-52).

El miedo a la violencia racista, evidentemente, se vive en primera persona, pero arrastra una densa historia colectiva. Esto tiene sentido si se considera que la dominación instituye formas colectivas y relacionales de ser, sentir, pensar y actuar, que se sedimentan en el cuerpo a través de lo que Pierre Bourdieu denomina *habitus*, una “historia incorporada, naturalizada [...] presencia actuante de todo el pasado del cual es el producto” (Bourdieu, 2007, pp. 91-92). De ahí que se instale en los dominados una forma específica de vivir la realidad, que implica por lo general una subjetividad atenta, desconfiada, que sospecha en ciertos gestos y actos la posibilidad siempre latente de la violencia pasada, un riesgo que permanece activo en el presente.

Esa marca atraviesa las relaciones personales. Como señala Didier Eribon, “cada encuentro entre dos personas contiene toda la historia de las estructuras sociales, las jerarquías establecidas y los modos de dominación instituidas por ellas” (2017, p. 53). Recuerdo, por ejemplo, que en una relación de pareja con una chica, de manera inocente, me acarició el cabello. Mi reacción de rechazo fue inmediata. Como he contado, varias veces de niño me habían jalado del cabello, esa violencia había producido en mí un reflejo defensivo. La violencia racista genera así una suerte de olfato para detectar amenazas cotidianas, es un aprendizaje corporal que permite anticiparse al peligro. Se trata de un saber incorporado que se adquiere mediante la exposición reiterada a la violencia racista, pero que no proviene únicamente de la experiencia individual. Detrás de ese gesto defensivo hay cientos de años de historia.

En la sociedad ecuatoriana, el peso histórico de la hacienda y de lo que Andrés Guerrero denominó la “administración étnica” (A. Guerrero, 1993, 2010) sigue operando de manera decisiva en la experiencia social de los sujetos indígenas. Desde esta perspectiva, la violencia racista –y la sospecha permanente de su actualización– se manifiestan como formas incorporadas de habitar el mundo social, incluso mucho después de la lenta disolución del régimen hacendatario tras las reformas agrarias. En las generaciones contemporáneas de mis padres y abuelos abundan relatos que dan cuenta de un miedo visceral a los “patrones” o a los “señores”. Son expresiones de un

habitus colonial y colonizante que mantienen el peso de la historia en cada encuentro interétnico en nuestra sociedad. Se trata de sedimentos que, de cuando en cuando, emergen a la superficie, tanto en la vida cotidiana como en los momentos extraordinarios de la vida social.

En Saraguro existe una forma muy peculiar de pedir favores que no había notado hasta hace poco. Fue a partir de la pregunta de una persona mestiza, quién me consultó por qué se usaba la palabra “rogar” con un sentido cercano a la imploración, en lugar de simplemente “pedir”. En efecto, cuando alguien necesita un favor o algún tipo de ayuda, se dice: “hay que ir a rogar”, “esta de rogar”, “den rogando”, entre otras expresiones afines. Aquella persona me comentó entonces que le resultaba muy fuerte esta idea de “rogar” a alguien, porque remite a una súplica, cuando –desde su punto de vista– bastaría con pedir.

No pude dejar pensar en las formas de relación hacendatarias o patronales que existieron en muchas regiones de la sierra del país, como posible origen social de esa forma de expresarse. Sin embargo, las comunidades de donde son originarios mis padres no estuvieron sujetas a la hacienda. De hecho, los saraguros de estas comunidades siempre mantuvieron históricamente el control de sus tierras (J. Belote, 1997; L. Belote, 2002). Por ello, la expresión “rogar” debe tener un origen distinto, quizá vinculado a las formas de relación con los “blancos” del centro urbano.

Sin embargo, la violencia del racismo se vuelve especialmente nítida en aquellos momentos en los que el orden social se pone en suspenso. Los levantamientos indígenas de la última década han hecho visible un racismo visceral –aunque cabría preguntarse si el racismo, a nivel personal, no es siempre de ese tipo–, dirigido contra el movimiento indígena y, en general, contra todo aquello que desborde las representaciones dominantes del “indio permitido” (Hale, 2004). En efecto, las políticas multiculturales del neoliberalismo, a las que se refiere ese autor, implicaron una transformación profunda en las formas de representación de lo indígena, en términos generales positiva. No obstante, esta reconfiguración no supuso necesariamente el fin del racismo ni de la exclusión étnica, sino el desplazamiento hacia otros cauces.

En términos generales, el multiculturalismo neoliberal tendió a reducir las reivindicaciones de los pueblos indígenas al ámbito de la identidad y la cultura, al tiempo que se negó a reconocer plenamente las demandas políticas y económicas formuladas por sus organizaciones (Cartuche, 2020, 2023; Figueroa, 2021; Hale, 2007). De este modo, el post multiculturalismo neoliberal hizo reaparecer con fuerza el racismo precisamente cuando los movimientos indígenas se opusieron a una nueva oleada de explotación y despojo; es decir, cuando asumieron de manera explícita la dimensión política y económica de sus luchas. La respuesta de las élites, y de variados sectores de la sociedad, fue la reactivación de discursos y prácticas racistas, desplegadas tanto en los discursos políticos como en las redes sociales, que se suponía que el multiculturalismo logrado erradicarlas hacía ya varios años.

Los ejemplos de esta reaparición del racismo son numerosos y ampliamente conocidos. Aquí me limito a mencionar dos episodios ocurridos en años recientes. En octubre de 2019, durante los días del levantamiento, uno de mis hermanos que vive en la ciudad de Cuenca, salió a un supermercado a comprar alimentos para su hija. Al intentar ingresar al local, el guardia de seguridad le impidió el acceso, sugiriendo implícitamente que –por no ser un indio permitido– su presencia estaba asociada a un posible saqueo. En esos días, en varias ciudades del país, circulaba con insistencia la supuesta “noticia” de que los indígenas estaban saqueando comercios, reforzando así un clima de sospecha racializada.

Un segundo episodio tuvo lugar en octubre de 2025, durante el Paro Nacional. Al salir de la Universidad Central y caminar por una de sus veredas, escuché a mis espaldas que alguien me gritó: “vagos, vayan a trabajar”. Esta frase, repetida una y otra vez en las redes sociales para deslegitimar las protestas indígenas, parecía haberse sedimentado en el sentido común de ciertas personas. Ambos episodios permiten constatar que el racismo, en tanto estructura histórica de la sociedad ecuatoriana y práctica que se reproduce cotidianamente, dista mucho de haber sido superado.

La otra cuestión importante que ocurrió en esa etapa de mi trayecto educativo fue que, cuando cursaba quinto curso –debí haber tenido unos 17 años– un profesor de literatura me pidió un día que preparara una exposición sobre los incas. La presentación del tema me generó un cierto orgullo como indígena. Además, a partir de esa exposición, mis compañeros empezaron a hacerme preguntas sobre palabras en kichwas. Algunas las conocía, pero otras no. Fue entonces cuando decidí aprender el idioma.

Mi madre hablaba kichwa; mi padre, creo que no, o al menos nunca lo escuché hablarlo. Mis abuelos paternos, en cambio, si eran kichwa hablantes, y yo los había escuchado cuando era niño, en las visitas frecuentes que mi familia hacía a Saraguro. Así que, en ese momento de la clase, mientras el profesor recalca el valor de los antepasados incas y del idioma que hablaban, sentí una especie de afirmación íntima, un orgullo que hasta entonces no había experimentado con claridad, y decidí que quería aprender el idioma.

Lo hice con ayuda de mi madre, quien me hablaba en kichwa y me daba algunas clases informales. Por mi parte, buscaba diccionarios y textos de gramática kichwa que había en mi casa por la relación que mis papás tenían con la EBI. Creo que me tomó alrededor de dos años aprenderlo.

Siento que este episodio puede leerse como una suerte de activación de un proceso de subjetivación, en el sentido que le da Jacques Rancière. Es decir, como un camino que implica, en primera instancia, una desidentificación respecto del lugar asignado por el orden social, lo que provoca al mismo tiempo la emergencia de un sujeto y la apertura a un nuevo campo de experiencia (Rancière, 1996, pp. 52-53).

Este proceso implica un doble movimiento: por un lado, la negación del lugar impuesto por el orden social; por otro, la afirmación de una posición subjetiva distinta, que permite otra representación de la experiencia, es decir, otra forma de subjetividad. En este punto, es importante resaltar que en los sujetos existe siempre una dimensión activa frente a la realidad, que hace posible un desplazamiento respecto de las posiciones que el orden de dominación les asigna, aunque dicho desplazamiento ocurra siempre dentro del campo de posibilidades que ese mismo orden habilita. Esta capacidad de acción remite a “a las prácticas a través de las cuales los sujetos se reapropian de las disposiciones o trabajan sobre ellas, a las acciones donde se observa qué hacen los sujetos con lo que son, con lo que tienen y con lo que pueden” (Cabrera, 2017, p. 27).

En este sentido, si lo indígena, dentro de una estructura social atravesada por rezagos coloniales, ha sido históricamente asignado a un lugar de ocultamiento y vergüenza, el proceso de subjetivación implica precisamente negar ese lugar y asumir otra forma posible de vivir lo indígena, es decir, otra comprensión de la propia experiencia. En mi caso, ese proceso comenzó a partir de “darme cuenta” de que había algo de valioso en ser indígena. Por su puesto, dadas las características de mi familia – estrechamente vinculada a organizaciones indígenas durante las décadas de 1980 y 1990– era probable que en algún momento de mi vida asumiera una posición afirmativa respecto de mi identidad. Sin embargo, ese tipo de procesos no ocurre necesariamente por simple presión externa,

sino que puede activarse a partir de episodios concretos, aparentemente menores, que producen un quiebre en la manera de percibirse a uno mismo y de habitar el mundo social.

Por aquella misma época, descubrí también un gusto por la música andina, de una manera, digamos, *sui generis*. Debo confesar que en mi juventud no me agradaba en absoluto la música que solía escuchar mi padre: música latinoamericana, de protesta, y música indígena o folklórica, como se la suele llamar. No me gustaba. Me parecía aburrida y monótona. Además, para mí esa música tenía una marca identitaria muy clara. Es decir, yo pensaba que se escuchaba ese tipo de música porque se era indígena, y en esa época identificarme abiertamente como tal conllevaba consecuencias sociales evidentes: pasar vergüenza, enfrentar racismo y humillación.

Por esa razón mi primer acercamiento a la música no fue a ese universo, sino al rock, porque eso me ofrecía una identidad más acorde con lo que vivía de cerca junto a algunos chicos en el colegio, y también una forma de distanciarme de aquello que asociaba con un lugar social subalternizado.

Sin embargo, ocurrió que un día encontré, entre los montones de discos de vinilo y los nuevos CDs que tenía mi padre –que en ese tiempo eran aún un formato relativamente reciente– un disco que me llamó la atención: *Jailli, Cuatro direcciones*. La música de este grupo –una mezcla de integrantes provenientes de otras bandas reconocidas de la música andina otavaleña, como Charijayac y Winiaypa, junto a un guitarrista virtuoso llamado David West– revolucionó el concepto mismo de lo que se entendía por música indígena en esa época.

Lo que resultó completamente novedoso fue escuchar una guitarra eléctrica interpretando una melodía de sanjuanito, en una canción que se volvió muy popular en el mundo artístico kichwa: *Dulce XXX*. El grupo mezclaba ritmos tradicionales de los sanjuanitos otavaleños con elementos de reggae, pop y melodías de blues, usando instrumentación andina –quenas, bandolines, violines– pero con una presencia muy marcada de la guitarra eléctrica, con solos claramente influenciados por el blues, lo que le daba a la música kichwa un aire completamente moderno.

Eran los últimos años de la década de 1990, y la movilización política indígena había tenido un impacto significativo y positivo en el mundo cultural kichwa. Se produjo un verdadero boom de agrupaciones musicales, una revalorización de la identidad indígena y, me parece, una renovación de las formas de representación de lo indígena que habían predominado hasta entonces. Por eso, el descubrimiento de ese disco transformó radicalmente la forma en que concebía la música indígena y, en el largo plazo, también mi comprensión de lo que consideraba “indígena”.

A partir de ese momento empecé a sentir gusto por la música andina kichwa y, además, surgió en mí el deseo de hacer ese tipo de música. A los 16 años ya había aprendido a tocar la guitarra. Sin embargo, en esa época lo que realmente me interesaba era el rock y el metal, los sonidos de las guitarras eléctricas con distorsión y los solos característicos de esos géneros. De hecho, la primera canción que aprendí a tocar fue la introducción melódica de un tema del conocido grupo de *heavy metal* cuencano Basca. De ahí que escuchar una guitarra eléctrica en una canción con ritmo de sanjuan me haya impactado de manera tan fuerte. Allí se cruzaban, por primera vez para mí, dos mundos musicales que hasta entonces había pensado como incompatibles.

Mirado desde el presente, este episodio permite leer, desde una experiencia situada, los cambios en las formas de representación de la identidad indígena que se produjeron a lo largo de la década de 1990, a partir de la emergencia del movimiento indígena y de sus impactos culturales en el conjunto de la sociedad ecuatoriana. En efecto, esa década significó, en muchos sentidos, un

fortalecimiento de la cultura y de la identidad kichwa en el Ecuador –dejando de lado, por el momento, las críticas al multiculturalismo–. Diversos estudios han mostrado cómo los propios sujetos indígenas atravesaron procesos de auto reconocimiento identitario, valoración y recuperación de la identidad, como resultado del impacto político y simbólico que tuvo la irrupción del movimiento indígena ecuatoriano en el espacio público nacional (Barrera, 2001; Ospina, 2006). Este tipo de episodios permite observar cómo esos procesos colectivos encarnaron de manera diferencial en trayectorias individuales, abriendo nuevos marcos de sentido para la experiencia de lo indígena.

Por primera vez, el país vio nacer a un partido propio del movimiento indígena, que alcanzó el tercer lugar en las elecciones de 1996 y disputó con éxito varios gobiernos locales. Ciudades como Otavalo y Cotacachi tuvieron alcaldes indígenas, dando lugar a interesantes experiencias de gobierno local. La creciente presencia indígena en los debates nacionales volvió a colocar en el centro de la discusión pública el álgido problema, siempre latente, de la identidad nacional, el mestizaje y, más profundamente, las formas dominantes de representación de lo indígena.

En esos mismos años, en Otavalo se desarrolló un intenso debate en torno a la participación de una joven indígena en los concursos de belleza de la ciudad, discusión que condensó tensiones más amplias sobre género, identidad y racismo. El grupo *Jailli* llegó incluso a componer una canción sobre el tema. En conjunto, se trató de un momento de fuerte renovación cultural, estrechamente articulado con la emergencia política del movimiento indígena.

Si puede afirmarse que la emergencia política de los pueblos indígenas constituyó un proceso de modernización, en el plano cultural y social se produjo un movimiento paralelo. Sin embargo, no se trató de una modernización entendida como negación de la cultura indígena, pero tampoco de una simple revalorización esencialista de la identidad “propia” o de la “tradicición”. Los cambios culturales desbordaron esa dicotomía. Más que una mera reivindicación identitaria, lo que estuvo en juego fue la liberación de un potencial cultural, largamente contenido por la dominación étnica y de clase.

Los grandes conciertos que se producen en Otavalo –como el *Runa Kay* o el *Pawkar Peguche*– así como eventos similares en otras regiones del país, con escenarios de alta calidad técnica y costos elevados, habrían sido simplemente impensables medio siglo atrás. Estos espacios dan cuenta de profundas transformaciones económicas y culturales en los pueblos kichwas.

En ese contexto, mi encuentro con ese grupo musical posibilitó una percepción completamente novedosa: era posible producir música indígena moderna; no todo debía quedar confinado a lo tradicional, se podían articular música indígena con otros sonidos y lenguajes del mundo actual sin que ello implicara la pérdida de la identidad. Más ampliamente, se volvía imaginable vivir lo indígena más allá de la falsa dicotomía entre tradición y modernidad, dicotomía que las propias experiencias culturales de estos años desmentían de manera contundente.

Cuando cursé la Universidad, volví a experimentar situaciones de racismo. No obstante, en esa época –con mayor edad y experiencia– ya había aprendido, en cierta manera, a “defenderme de Cuenca”. Había vivido múltiples escenas de racismo a lo largo de mi vida, lo que me había permitido comprender, aunque inicialmente de manera empírica, cómo operaba el racismo, de dónde provenía y, sobre todo, cómo gestionarlo con mayor distancia y control emocional.

Así mismo, para entonces contaba con una conciencia política más elaborada y una mayor claridad respecto de lo que significaba ser indígena en la ciudad. Había atravesado diversos procesos

de politización durante el colegio, que me permitieron construir una comprensión relativamente definida de mi posición en la estructura social. Esa lectura no eliminó la experiencia del racismo, pero sí transformó la manera de afrontarlo y de interpretarlo, inscribiéndolo en un marco más amplio de relaciones históricas y sociales de dominación.

Al finalizar el colegio, quería estudiar en el conservatorio de música, ese era el deseo que me movilizaba en esos años. Sin embargo, como bien han señalado distintos enfoques sociológicos, no es sencillo desprenderse del peso del origen social y de las condiciones económicas al momento de decidir el rumbo de la vida. Más aún, sería más preciso decir que no se trata únicamente de lo uno quiere, sino de lo que efectivamente se puede hacer cuando se proviene de una familia trabajadora y, por tanto, de recursos económicos limitados.

La pertenencia de clase define, en muchos aspectos, las posibilidades reales de acceder o no a los estudios universitarios. Pero no solo eso. También condiciona el tiempo disponible para decidir. Los jóvenes de sectores populares que aspiran a continuar estudios superiores no suelen poder darse el lujo de postergar la decisión para reflexionar con calma sobre su vocación. La presión por incorporarse al mercado laboral o por elegir una carrera que prometa una inserción laboral relativamente segura se vuelve central. En ese marco, el margen de elección se reduce considerablemente. Ese fue, en términos generales, el escenario en el que me encontré al concluir el colegio.

Una tarde de 1998, mi madre me dijo que debía ir a la universidad pública y estudiar algo. Yo insistí que quería estudiar música en el conservatorio. Ella respondió que tenía que formarme en algo de lo que pudiera vivir. En efecto, en el contexto ecuatoriano –particularmente para las clases populares– la música difícilmente permite una vida materialmente estable. En términos más generales, las artes no suelen ser una opción viable para personas con pocos recursos económicos, pues no constituyen, en esta sociedad, carreras que garanticen una inserción laboral sostenida ni ingresos regulares. He conocido casos de personas que, para poder dedicarse al arte, han debido sostenerse económicamente mediante un trabajo convencional, que funcione como soporte material de su práctica artística. Si a ello se suma la existencia de un mercado musical jerarquizado, en el que ni la música indígena ni el rock ocupan lugares particularmente rentables, la situación se vuelve aún más compleja. Las posibilidades de profesionalización artística aparecen así claramente estratificadas por clase social.

Esa tarde, entonces, se definió un trayecto importante de mi vida, aunque no de la forma en que yo lo imaginaba. Me matriculé en una carrera técnica que, con el tiempo, nunca llegué a ejercer.

En esta etapa de mi trayecto educativo, el racismo comenzó a enlazarse de manera más visible con el clasismo. En la escuela y el colegio, mis compañeros tenían, en términos generales, un nivel económico similar al mío. Se trataba de instituciones públicas y, aunque existían algunos estudiantes de clase media, yo estuve en cursos donde la mayoría proveníamos de las clases populares. En ese contexto, la diferencia étnica era el eje principal de la discriminación.

En la universidad, la situación era distinta. La composición social del estudiantado era más heterogénea, pues confluían jóvenes provenientes de distintos estratos sociales. Había estudiantes que venían de colegios privados de la ciudad y pertenecían a sectores de clase media más acomodada. Pero también estábamos quienes proveníamos de colegios públicos y de estratos económicos más bajos, tanto de Cuenca como de ciudades más pequeñas de la región.

Una imagen cotidiana que me permitía percibir con claridad esa división de clases era la forma de llegar a la Universidad. Mientras yo –y otros estudiantes de sectores populares– lo hacíamos a pie, después de haber tomado un bus desde nuestros barrios, otros llegaban en automóvil propio. También la vestimenta funcionaba como un marcador de distinción: ropa de marca, zapatos sin rastros de polvo –algo comprensible si se considera que no caminaban largas distancias–.

Los gustos, la forma de vestir y el consumo cultural se encuentran estrechamente ligados a las condiciones de clase (Bourdieu, 1998). En este contexto, el automóvil operaba como signo visible y cotidiano de distinción social, que marcaba fronteras simbólicas entre estudiantes con trayectorias y recursos económicos desiguales dentro del mismo espacio universitario.

En una ocasión, junto a varios compañeros de aula, me encontraba en un pasillo esperando el inicio de una clase. En ese momento llegó una compañera que correspondía claramente a un perfil social distinto al mío: blanca, rubia, alta, con una apariencia “añorada”. Al llegar, comenzó a saludar a todos con un beso en la mejilla, una forma de saludo habitual entre mujeres y hombres en contextos urbanos como Cuenca. Cuando llegó el momento de saludarme –como pensé que ocurriría, dado que venía saludando a todos– simplemente pasó de largo y saludó al compañero que estaba a mi lado. Saludó a todos, menos a mí. Escenas similares me ocurrieron en varias ocasiones durante la universidad.

Con el tiempo, fui percibiendo que los chicos y chicas pertenecientes a ese mismo tipo social cuidaban con especial atención los vínculos que establecían, evitando relacionarse de manera cercana con quienes consideraban de clases bajas, sean indígenas o mestizos. Se trataba de una práctica cotidiana de marcación de diferencias, orientada a preservar un determinado estatus social. Este tipo de gestos –aparentemente triviales– operan como mecanismos sutiles de distinción y exclusión, y son especialmente frecuentes en sectores de clase media en proceso de ascenso social, donde la afirmación de una frontera simbólica frente a otros grupos resulta central para sostener o mejorar la posición dentro de la jerarquía social.

Así, en ese espacio, el racismo se articulaba claramente con la división de clases. Si en el colegio las violencias racistas provenían mayoritariamente de individuos de escasos recursos, similares a mí –chicos mestizos “desindianizados”, en tránsito hacia el blanqueamiento–, en la universidad el racismo se manifestaba principalmente desde sectores de clase media, o desde quienes aspiraban a ocupar ese lugar. En contraste, los compañeros provenientes de clases más populares mantuvieron siempre una relación tranquila y sin hostilidad conmigo.

Fue entonces cuando, quizá por primera vez de manera consciente, comprendí lo que significaba la jerarquía de clases y del lugar social que ocupaba dentro de ella, no solo como un sujeto indígena, sino también como alguien situado estructuralmente más cerca de las clases populares. Esta comprensión no fue únicamente descriptiva, sino que implicó una toma de conciencia política sobre dicha jerarquía y, al mismo tiempo, una reflexión sobre el lugar desde el cual quería posicionarme frente a ella.

También ocurrían episodios de prejuicio racista por parte de algunos profesores de la carrera. Yo solía sentarme, junto con otros compañeros de condición económica similar a la mía, en los asientos del fondo del aula. En uno de los primeros días de una clase de álgebra, el profesor inició su exposición advirtiéndome que la carrera era muy difícil y que no es “para cualquiera”. Acto seguido, dirigiéndose explícitamente a mí, me preguntó para qué estaba ahí y afirmó que una carrera como esa no era para alguien como yo.

Escenas de este tipo en la universidad eran frecuentes con otros estudiantes indígenas. En una ocasión, una amiga de Saraguro me contó que, en su carrera de economía, un profesor le había prohibido asistir a clases usando *anaco*. Para poder continuar, se vio obligada a modificar su forma de vestir; aun así, terminó retirándose de la carrera debido a las presiones constantes ejercidas por aquel docente.

En mi caso, sin embargo, el efecto de estas experiencias resultó más bien contradictorio. Supongo que aquel profesor imaginaba que yo provenía del campo –expresión de la asociación casi automática entre lo indígena y lo rural– y que su intervención tendría un efecto amedrentador, como sucedía en otros casos. Sin embargo, para ese momento de mi vida ya conocía bien esa dimensión discriminatoria y racista de la sociedad cuencana y, como señale antes, había aprendido a defenderme de ese tipo de agresiones. No se trataba necesariamente de enfrentarlas directamente. La exposición reiterada al racismo puede generar, en algunos casos, una especie de anticuerpos mentales y corporales que permiten amortiguar el impacto de la violencia simbólica.

Recuerdo con particular claridad que, en esa ocasión, por primera vez sentí que lo que se me decía no tiene efecto sobre mí. No porque careciera de una carga racista, prejuiciosa o discriminatoria, sino porque había ya recorrido un tramo significativo de un proceso de subjetivación que permitía sentirme orgulloso de ser indígena. Interiormente me dije: “¿Ah eso piensas? Pues veamos”, y creo que incluso sonreí, como un gesto de desafío a esas palabras. Un desafío que asumí con total seriedad.

En efecto, el día de la entrega de los exámenes interciclo de esa materia, el profesor me llamó al final y dijo delante de todo el curso: “le felicito, muy buen examen”. A partir de ese momento, su actitud hacia mí cambió totalmente. Algo similar me ocurrió con otro profesor, quién no tuvo actitudes racistas hacia mí, pero que, en una entrega pública de exámenes finales, me ubicó en el primer lugar del curso. Estos episodios de validación pública resultaron fundamentales para enfrentar de mejor manera los prejuicios y el racismo presente en ciertos grupos de estudiantes.

Uno de los elementos que, a lo largo de mi trayectoria educativa, resultó fundamental para enfrentar este tipo de obstáculos fue mi desempeño académico. En cierto sentido, el hecho de ser un buen estudiante operó como un mecanismo de protección y, al mismo tiempo, como un recurso estratégico para sortear el racismo y la discriminación. El rendimiento escolar se convirtió así en una herramienta particularmente eficaz para disputar prejuicios que recaían sobre mí, en la medida que desafiaba la expectativa racializada de inferioridad intelectual atribuida a los sujetos indígenas.

De alguna manera, sentía que se trataba de demostrar que los indígenas éramos capaces de transitar exitosamente por los espacios educativos formales, en condiciones comparables –o incluso superiores– a las de un estudiante mestizo. Esta demostración, aunque problemática en sí misma, me permitió ganar el respeto de ciertos compañeros. En no pocas ocasiones, quienes previamente evitaban el trato cotidiano o incluso el saludo, terminaban acercándose para pedir ayuda académica, aun cuando mediara el puro interés.

Más allá de estas interacciones, el buen desempeño académico me situó en una posición diferenciada dentro de las relaciones de poder al interior del aula, especialmente frente a los estudiantes de clase media. En ese sentido, el capital académico funcionó como un recurso que reconfiguraba, al menos parcialmente, las jerarquías raciales y de clase presentes en la universidad. Esta experiencia no fue solo individual. Mi madre me ha contado que, en su propio recorrido, el haber sido una estudiante destacada le permitió enfrentar de mejor manera el racismo en la ciudad,

lo que sugiere la existencia de estrategias de supervivencia y disputa simbólica frente a la discriminación.

Podría sostenerse, en términos de Bourdieu, que el hecho de haber sido percibido como un “buen estudiante” en la universidad –institución en la que se juega la legitimación social del conocimiento y que ocupa un lugar central en la producción y consagración del capital cultural, por medio de la certificación de los títulos– me permitió adquirir una forma específica de capital simbólico asociado al rendimiento académico. Este reconocimiento operó como un recurso que, al menos parcialmente, contribuyó a atenuar las desigualdades derivadas tanto de mi posición de la clase –sobre todo en la dimensión económica– como de mi adscripción racializada.

Como es reconocido, el acceso a la educación formal y a la cultura legítima constituye uno de los principales mecanismos de movilidad social en las sociedades modernas. En este sentido, no resulta casual que la demanda por el acceso a la educación haya sido una reivindicación histórica y persistente de las organizaciones indígenas, entendida no solo como un medio de mejora material, sino también como una estrategia de disputa simbólica.

Pero, además, es necesario tomar en cuenta que los discursos sociales de dominación tienden a asignar a los individuos un lugar predefinido en la estructura jerárquica de la sociedad, en tanto son percibidos como pertenecientes a un determinado grupo social. Estas categorizaciones no solo ordenan el mundo social, sino que además constituyen subjetividades, en la medida que delimitan lo pensable, lo posible y lo deseable para quienes son así clasificados (Eribon, 2019, p. 21). Los discursos y representaciones de lo indígena no escapan a esta lógica.

Históricamente, lo indígena ha sido asociado al mundo rural, al trabajo físico y manual, o, en el mejor de los casos, a ciertas expresiones culturales folclorizadas. Se trata de un conjunto de representaciones que fijan un horizonte limitado de posibilidades sociales, profesionales y simbólicas. Un conocido dirigente histórico de la Conaie suele contar una anécdota que ilustra bien este tipo de mecanismos. Cuando estudiaba en el colegio Benigno Malo, en Cuenca, caminaba una mañana por una calle del centro rumbo a clases, cuando un hombre que descargaba quintales de papa desde un camión le pidió que “venga a trabajar”. Él, un joven de origen campesino, aceptó ayudarlo a cargar un par de sacos, pero luego le explicó que debía ir al colegio a estudiar. El hombre no podía creer que un indígena estuviera yendo a estudiar.

Si bien este episodio ocurrió en un contexto histórico en el que el acceso de jóvenes indígenas a la educación urbana era muy reducido –lo que podría hacer comprensible dicha reacción–, las formas de representación que lo sustentan no han desaparecido. Por el contrario, se reproducen hasta la actualidad, aunque con matices.

Hace algunos años, un amigo mío de Saraguro, arquitecto graduado de la Universidad Central, vio un anuncio en la ciudad en el que se solicitaba un profesional para una obra ubicada en Cumbayá. Al acudir a la entrevista, vestido con su indumentaria característica, fue recibido por un representante de la empresa, quien le dijo: “no estamos recibiendo carpetas para albañiles, estamos buscando arquitectos”. En ese gesto, esa persona asignó de facto a mi amigo a un lugar social específico: no el de un profesional calificado, sino de un trabajador manual. Su condición indígena, leída a partir de la apariencia y la forma de representación de los indígenas operó como un principio inmediato de clasificación social.

En ambos casos, lo que se ponen en juego es la potencia de las representaciones sociales de lo indígena como dispositivos de asignación de lugar. Se trata de mecanismos que preceden a la

persona y actúan sobre ella, definiendo anticipadamente qué puede ser, qué puede hacer y hasta dónde puede llegar. Así, el racismo no se expresa únicamente en agresiones explícitas, sino también –y de manera más eficaz– en estas operaciones cotidianas de clasificación que reproducen la jerarquía social y racial.

Situaciones similares también han atravesado mi experiencia personal. Un día, ya en la adultez, fui contactado por un investigador italiano que afirmaba estar haciendo un estudio sobre el *sumak kawsay*, y que solicitaba una entrevista para abordar el tema. Durante la conversación intentó una y otra vez conducir el diálogo hacia una lectura mística y espiritualizada del concepto, en clara sintonía con las imágenes *new age* que suelen proyectarse sobre lo indígena. Mientras yo intentaba desarrollar una reflexión de carácter histórico y político –vinculada a los procesos de lucha del movimiento indígena–, él insistía en interpelarme desde registros asociados a ceremonias, a una supuesta relación “armónica” o “equilibrada” del indígena con la *Pachamama*, y a otros elementos que remiten a una concepción esencializada y descontextualizada de lo indígena.

Esta tensión evidenciaba con claridad que su aproximación estaba mediada por formas de representación exotizantes, producidas en gran medida por ciertos discursos que abrevaron de la sobrevaloración multiculturalista de años recientes. En ellos, el indígena es valorado, pero bajo la condición de permanecer confinado a un lugar simbólico específico: el de la espiritualidad, la tradición y la alteridad radical frente a la modernidad capitalista. De este modo, se reconoce el valor de lo indígena solo en la medida en que encaje en un conjunto de representaciones previamente definidas, mientras se deslegitiman u ocultan sus dimensiones políticas e históricas.

El reconocimiento multicultural, lejos de desactivar los mecanismos de dominación, tiende a reconfigurarlos. La exotización opera así como una forma sutil de racismo, que no niega absolutamente al indígena, pero sí limita su posibilidad de enunciación legítima en campos considerados como “no propios”. En este sentido, la valoración multiculturalista no elimina la jerarquía racial y cultural, sino que la reproduce por medios discursivos diferentes.

Por eso pienso que la educación –y, en este caso, el hecho de ser reconocido como un buen estudiante– opera como interrupción de los discursos sociales racistas que tienden a asignar lugares, capacidades y roles predeterminados a los sujetos indígenas. En la medida en que dichos discursos de dominación racial no suelen asociar lo indígena con el pensamiento abstracto, el estudio, la inteligencia o el reconocimiento académico funcionaban como elementos de perturbación de las representaciones hegemónicas. Ser percibido como un buen estudiante significaba para quienes reproducen esos esquemas, admitir que yo también podía pensar, estudiar, producir conocimiento. No se trataba de un reconocimiento individual, sino de una fisura en el orden simbólico que naturaliza la desigual distribución de capacidades según pertenencias raciales y de clase. En este sentido, el rendimiento académico se convertía en un recurso potente que ponía en suspenso las categorías racistas por medio de las cuales se suele clasificar y percibir a los sujetos indígenas.

Ahora bien, también es necesario señalar que el hecho de ser “buen estudiante” no era simplemente una cualidad intrínseca a mi persona. A diferencia de una gran parte de estudiantes indígenas que accedían a la universidad, yo contaba ya con un cierto capital cultural previamente adquirido, aunque de manera desigual y precaria, a través del contacto temprano con el estudio y el mundo académico. Mis padres pudieron cursar estudios universitarios allá por las décadas de 1970 y 1980. Tenía tras mío una primera generación de familiares que había logrado tener estudios superiores. De todos modos, esta condición no garantizaba un tránsito libre de obstáculos en la

universidad, pero si me daba una ventaja frente a otros estudiantes indígenas que no contaban con esos antecedentes familiares.

Mis abuelos fueron analfabetos, con la excepción de mi abuelo materno, quién logró estudiar hasta el tercer grado de educación primaria. Hasta la década de 1960, el acceso a la educación formal para la población indígena era muy limitada. Fue recién a partir de esos años que la escolarización empezó a extenderse hacia las comunidades indígenas, mediante la instalación de algunas escuelas, como en Lagunas –de donde es originaria mi madre– y en otras comunidades similares. Sin embargo, en la mayoría de los casos, la trayectoria educativa llegaba solamente hasta tercer grado, dado que muchos padres no consideraban necesario que sus hijos aprendieran más allá de la lectoescritura básica y las operaciones matemáticas elementales (J. Belote, 1997, p. 91). La educación escolar no constituía un valor socialmente reconocido dentro de las comunidades. De hecho, durante mi infancia, era común escuchar que la escuela era asociada a la vagancia o a la pérdida de tiempo productivo. La escolarización, por lo general, no se consideraba un medio deseable de movilidad social, sino una práctica marginal frente a las actividades agrícolas.

Sin embargo, hacia finales de la década de 1960 y principios de la de 1970, se produjo un desplazamiento significativo de jóvenes –sobre todo mujeres– que salieron de Saraguro con el objetivo de terminar sus estudios primarios y secundarios en ciudades como Cuenca, Loja, Quito, entre otras (J. Belote, 1997; L. Belote, 2002). Mis padres formaron parte de ese grupo de jóvenes que migraron temporalmente para acceder a la educación formal.

Mis abuelos, con mucho esfuerzo económico y, sobre todo, con una esperanza y visión clara respecto a lo que la educación podía significar para los indígenas, decidieron que sus hijos –mis padres– asistieran a la escuela y al colegio. Mi madre me suele contar que mi abuelo materno consideraba fundamental que los indígenas supieran leer y escribir para poder defenderse en los juicios de tierras que la comunidad mantenía con los mestizos del centro urbano. Mi abuelo materno había cursado únicamente hasta el tercer grado de escuela. Sin embargo, atribuía un alto valor al acto mismo de leer. Mi madre recuerda que solía guardar los periódicos con los que se envolvían las panelas que compraba, y los leía con atención. Así mismo, escuchaba de manera regular una radio cubana de la época, a través de la cual seguía los últimos sucesos políticos vinculados a la revolución. Mi abuela materna, en cambio, no tuvo acceso a la educación formal, en ningún momento de su vida.

Mi abuelo materno fue un dirigente comunal muy importante. Había sido catequista y, a partir de esa experiencia, había llegado a comprender la importancia de poder tener la educación, en particular para sus hijas. Fue así que, una mañana de octubre de 1963 o 1964, -mi mamá no recuerda bien el año– decidió enviarla a la escuela del centro urbano de Saraguro. Posteriormente, cuando ella cursaba el tercer grado, la envió a una escuela de monjas en Zamora, muy lejos de la comunidad. Gracias a la amistad que mantenía con los curas de Saraguro, había conseguido una beca que le permitió a su hija continuar la escuela en ese lugar.

Mi madre terminó la primaria junto a otras dos niñas de la misma comunidad. Sin embargo, para mi abuelo no fue suficiente. Su aspiración era que ella continuara estudiando. De este modo, logró conseguir una nueva ayuda para que ingresara a uno de los colegios más importantes de la ciudad de Cuenca: el colegio Manuela Garaicoa de Calderón, al que asistían principalmente las hijas de las familias acomodadas de la urbe.

Al graduarse del colegio, mi abuelo le había dicho que ya no podía darle más estudios. Estaba viudo, y sobre todo tenía dos hijas más y tres varones a quienes también quería educar. No obstante, en ese colegio, y nuevamente gracias al desempeño académico, mi madre consiguió una beca para continuar sus estudios superiores en lo que en esa época era la PUCE-Azuay. Allí ingresó a la carrera de Ciencias de la Educación, con mención en filosofía, de la cual se graduó a inicios de la década de 1980.

En los años sesenta y setenta, tras las reformas agrarias, se produjeron importantes cambios políticos y sociales en la población indígena del país, que crearon las condiciones para el surgimiento del movimiento indígena moderno (Carrasco, 1993; A. Guerrero, 1993). Una de las demandas más centrales –junto con la lucha por la tierra– fue el acceso a la educación para niños y jóvenes indígenas (Ecuarunari, 2012).

El proceso organizativo de esos años implicó un intenso trabajo territorial. Tengo registro de que uno de los primeros dirigentes de Ecuarunari llegó a Saraguro, en la década de los setenta, a promover la organización. Durante su estadía se alojó en la casa de mi abuelo materno. No resulta raro, entonces que, a partir de ese tipo de contactos políticos y organizativos, en las comunidades se haya empezado a concebir la educación como una necesidad y no únicamente como un elemento externo prescindible.

Mi padre estudio en el colegio Benigno Malo. Posteriormente se inscribió en la carrera de sociología de la Universidad Estatal de Cuenca –así denominada en esa época–. Egresó de la carrera, aunque nunca llegó a titularse. En aquella época el marxismo, tanto como teoría social cuanto como corriente política, tenía una presencia central en la formación en sociología. Por eso, en mi casa existía una pequeña biblioteca compuesta por textos considerados clásicos: *El Capital* de Marx, las *Obras Completas* de Lenin, *Economía y Sociedad* de Weber, algunos textos de Durkheim, junto con una amplia colección de autores marxistas. Por su parte, mi mamá contaba con numerosos libros de literatura nacional y latinoamericana: *El Túnel* de Ernesto Sábato, *Los ríos profundos* de José María Arguedas, varias obras de García Marquez como *Cien años de Soledad* y, en el ámbito ecuatoriano, títulos como *Los Sangurimas* de José de la Cuadra y *Huasipungo* de Jorge Icaza, entre otros.

He expuesto este recorrido con el fin de señalar que, al momento de ingresar a la universidad, ya tenía un contacto previo con los libros y con el estudio en general, lo cual me situó en una posición relativamente más favorable para enfrentar la experiencia universitaria. Aunque, cabe aclarar, no opté inicialmente por las ciencias sociales, sino por una carrera de ingeniería, un campo que se encontraba prácticamente ausente de mi experiencia familiar y de mis referentes inmediatos.

En ese sentido, mi desempeño académico no puede ser comprendido únicamente como el resultado de un esfuerzo individual. Más bien debe leerse también como el efecto de una transmisión intergeneracional de disposiciones, saberes y expectativas asociadas al estudio, que incidieron de manera decisiva en mi relación con el conocimiento y con la institución universitaria.

Política indígena y experiencia urbana

Otro ámbito de mi trayectoria que ha sido importante en la constitución de una subjetividad indígena urbana ha sido la política, o más exactamente, el proceso de politización que he atravesado a lo largo de mi vida. Señalo en este apartado únicamente aquellos momentos que considero más decisivos. En especial, dos procesos que se entrelazaron: por un lado, el contacto permanente con el proceso

político del movimiento indígena; por otro, la politización juvenil urbana vivida durante mis años de colegio. Ambos procesos se inscriben en el contexto del neoliberalismo de los largos años noventa en el Ecuador, periodo marcado por profundas transformaciones económicas, sociales y culturales que incidieron de manera en las experiencias subjetivas de amplios sectores populares.

Como he contado, nací en una familia que había emigrado a la ciudad de Cuenca con el objetivo de estudiar. Mis padres llegaron a finales de la década de 1960 para cursar estudios secundarios y superiores. Tengo entendido que fue en esos años cuando entraron en contacto con organizaciones políticas de izquierda urbana, que eran muy activas en ese periodo.

Recuerdo un episodio ocurrido cuando tenía alrededor de seis años. Una noche se generó un gran alboroto en la casa porque se decía que iba ocurrir un fuerte temblor en la ciudad. Dormimos en la puerta del edificio donde vivíamos, listos para salir en cualquier momento. Al día siguiente, el cielo amaneció completamente despejado, de un azul intenso; hacía frío, pero bien bonito, debía ser el verano de 1986. En ese entonces León Febres Cordero era presidente del país, y una de las políticas centrales de su gobierno era la persecución sistemática de las organizaciones de izquierda, algunas de las cuales fueron catalogadas como “terroristas”.

Ese día me sentía inquieto, con la vaga sensación de que algo extraño había ocurrido, aunque no sabía exactamente qué. Mucho tiempo después supe que, en realidad, aquel había sido la madrugada en que asesinaron en Cuenca a un alto dirigente de Alfaro Vive⁹. La alarma del supuesto sismo había sido difundida por las radios de la ciudad como estrategia de distracción, mientras los agentes realizaban el operativo. Este recuerdo infantil da cuenta no solo del clima de miedo y excepcionalidad que marcó los años del gobierno febrescorderista, sino también de la forma en que la violencia política se filtraba en la vida cotidiana.

Eran tiempos muy politizados. Cuenca era una ciudad con una intensa vida política y estudiantil. Durante mi infancia, presencié en varias ocasiones las multitudinarias marchas de estudiantes universitarios que recorría la avenida 12 de abril, en las inmediaciones de la Universidad de Cuenca. Aunque no comprendía plenamente su sentido, esas escenas fueron parte del paisaje urbano de mi niñez y constituyeron una primera socialización política.

Conservo también un leve pero significativo recuerdo de aquellos años. En una ocasión, cuando vivíamos en el departamento del pasaje Santa Teresita, mis padres comenzaron de pronto a guardar varios de sus libros –principalmente textos de marxismo y teoría crítica– en cajas de cartón, para luego esconderlos debajo de la cama y en otros sitios poco visibles de la casa. En ese momento no comprendía las razones de lo que hicieron, que me parecía extraño y cargado de urgencia. Solo años más tarde supe que lo hicieron al enterarse de que la policía estaba realizando redadas y detenciones a personas vinculadas, real o supuestamente, con organizaciones de izquierda o que tuvieran algún material considerado “subversivo”. Estos episodios se produjeron en el contexto de gobierno de Febres Cordero, marcado por una política sistemática de represión contra la izquierda ecuatoriana, bajo el discurso de la lucha contra “el terrorismo”. La criminalización de ideas y prácticas políticas atravesaba no solo el espacio público, sino también la vida doméstica. Estas vivencias contribuyeron

9 Según el Informe Final de la Comisión de la Verdad, creada en 2008 para esclarecer los hechos y evitar la impunidad, el asesinato de Ricardo Merino en Cuenca se produjo el 28 de junio de 1986 (Ecuador, 2010).

tempranamente a mi politización mediante la exposición cotidiana a un clima político en que el Estado, la ideología y la violencia se hacían presentes en la vida familiar.

Por otro lado, mis padres mantuvieron un estrecho contacto con las nacientes organizaciones indígenas modernas. De hecho, fueron parte de la fundación de la Conaie en 1986. Una de mis tías maternas estaba casada en esos años con Luis Macas, el histórico dirigente saraguro que estuvo al frente en los levantamientos de principios de la década de 1990. En sus viajes de militancia solía llegar al departamento de mis padres en Cuenca.

Al mismo tiempo, mis padres también participaron en la creación del movimiento indígena en el Azuay y en el impulso de la EBI. De este modo, desde muy niño tuve un contacto cercano y cotidiano con las organizaciones indígenas. Nací y crecí en una familia bastante politizada, en contacto directo con el proceso político del movimiento indígena.

De esa época recuerdo haber acompañado a mis padres en varias ocasiones a una comunidad de la zona de Tarquí, llamada Acchayacu, para participar en reuniones organizativas provincial. Sin embargo, no era una experiencia que me gustaba, los caminos solían estar llenos de lodo, y yo era un niño que, como es comprensible, prefería jugar antes que pasar horas en actividades de adultos. También tengo un recuerdo más difuso de alguna visita a la zona de Shiña. A finales de los años ochenta o inicios de los noventa, descender desde la cima de la cordillera hacia las comunas de Nabón era, según recuerdo, una tarea difícil, especialmente por la ausencia carretera pavimentada.

Conservo la imagen de estar en un vehículo todoterreno, estacionado en el parque de algún pequeño poblado, con las calles cubiertas de un lodo negro y espeso. Llovía y el ambiente era frío y sombrío. Mis padres participaban en alguna actividad organizativa, para lo cual habían llevado el televisor familiar y algún betamax para proyectar una película. Mucho tiempo después mi madre me comentó que se trataba de la conocida película *Tupac Amaru*, utilizada en esos años como un recurso político pedagógico para animar y organizar a las comunas en los años previos al primer levantamiento indígena.

Las comunidades de Nabón era mayoritariamente kichwas y se reconocían explícitamente como indígenas, algo que resultaba, en cierto sentido, excepcional en el contexto del Azuay donde gran parte de la población campesina había negado su condición étnica en favor de una identidad social mestiza. En efecto, la EBI logró instalarse con más fuerza en esta zona que en otras de la provincia, donde finalmente terminó por desaparecer. De manera similar, aunque en la década de 1980 y comienzos de la de 1990, la UCIA (Unión de comunas indígenas del Azuay) llegó a abarcar varios cantones de la provincia, con el paso del tiempo fue reduciéndose hasta quedar circunscrita al cantón Nabón.

En 1997 estuve en las alturas de Portete, esperando la llegada de una marcha de Ecuarrunari que venía desde Loja, en el marco del proceso constituyente que desembocaría en la Constitución de 1998. La imagen que se quedó grabada en mi memoria es la de un compañero de Saraguro que avanzaba con los brazos en alto sosteniendo la imagen del sol de La Tolita. Se trataba de una marcha del movimiento indígena que se dirigía hacia Quito con el objetivo de visibilizar y plantear la inclusión de la idea de plurinacionalidad en la nueva Constitución del Estado.

Un par de años antes surgió Pachakuti, el movimiento político creado por la Conaie en alianza con otros sectores sociales de izquierda para disputar el ámbito electoral. En ese contexto, acompañé en varias ocasiones a mis padres en los recorridos de campaña por distintos lugares de la provincia. Mi padre fue candidato alterno por Pachakutik Nuevo País al Congreso Nacional. Al tratarse de la

primera vez que el movimiento indígena contaba con un partido político propio, y sobre todo por el capital simbólico acumulado por el movimiento indígena tras los levantamientos de los años previos –y, en un escenario de una creciente crisis del sistema de partidos–, existía una gran expectativa respecto de lo que Pachakutik podía lograr si alcanzaba una presencia significativa en el Congreso.

En aquellos años el movimiento indígena se había convertido en un referente político de algunos sectores de la izquierda del país, en medio de la crisis que enfrentaba el campo popular socialista tras la caída de la URSS. En ese contexto, logró articular un sentido común ampliamente compartido de carácter antineoliberal en la sociedad ecuatoriana (Becker, 2015; F. Guerrero & Ospina, 2003; Ospina, 2006).

En esa coyuntura también llegué a conocer las disputas entre los indígenas y los mestizos al interior del partido. En la versión de mis padres, quién debía haber sido el candidato principal era mi padre y no el otro señor, y que el desplazamiento se habría producido, fundamentalmente, por razones de racismo. No podría asegurar si efectivamente fue así. Lo que sí resultaba evidente era que, en el Azuay, Pachakutik arrastró desde sus inicios tensiones permanentes entre las organizaciones indígenas –articuladas en la UCIA– y las organizaciones urbanas. Así mismo, se hacían visibles las diferencias sociales entre la gente del campo, muchos de ellos con escasa escolaridad o incluso analfabetos, y con poca experiencia en la política electoral, frente a dirigentes urbanos, con trayectorias más largas en el ámbito sindical, político e intelectual, que contaban con mayores capitales políticos y culturales y que ocupaban posiciones estratégicas dentro del partido.

Desde la infancia, el contacto cercano con organizaciones de izquierda urbana y, de manera más decisiva, con el movimiento indígena, configuró un entorno familiar altamente politizado. La represión estatal de los años ochenta, las movilizaciones estudiantiles, así como la emergencia del movimiento indígena como actor político nacional en los años noventa, constituyeron el telón de fondo de una experiencia que contribuyó a moldear una subjetividad indígena.

Sin embargo, aunque mi familia me permitió un contacto temprano con la política de izquierda y con el proceso organizativo indígena, durante esos años dicho vínculo fue, en gran medida, indirecto, más observado que vivido de manera personal. En contraste, mis primeras experiencias políticas directas surgieron de espacios plenamente urbanos, marcados por la vida juvenil en Cuenca: el rock y la politización en el colegio.

Un descubrimiento temprano de la política llegó a través del rock durante mi adolescencia. Nunca fui realmente un “rockero”, sin embargo, gracias a mi hermano menor –quien sí tenía una red de amistades vinculadas al mundo del rock y del metal en Cuenca– me acerqué a ese universo musical. En mi colegio también había muchos chicos que vestían de negro, llevaban el cabello largo –como nosotros– y escuchaban ese tipo de música.

Era la época en que surgía un gran movimiento contracultural alrededor del rock en las principales ciudades del país. Este movimiento apareció a finales de la década de 1990, en un contexto marcado por la crisis política, económica y social, y se configuró como una forma de oposición tanto a los valores conservadores de la sociedad ecuatoriana –fuertemente ligados a la religión– como a las injusticias sociales que se vivían por esos años (González, 2004). Cuenca no quedó al margen de ese clima cultural. Por el contrario, en la segunda mitad de los noventa llegó a producir una de las bandas ícono del rock ecuatoriano contemporáneo: Basca.

Lo que más me impactó fueron sus letras: abiertamente politizadas, críticas de la pobreza y de la religión, temas que, por el contexto de la época, estaban a flor de piel entre ciertos sectores

juveniles urbanos. Un fragmento de una de sus canciones más famosas decía: *“hijos de guerrillas, niños de la deuda externa, la calle es su hogar, en esta puta sociedad... gritos de libertad, hay policías, hay piedras, combatir, escapar.... sálvate mientras puedas de la política, sálvate mientras puedas de esos hipócritas”*. Fue la primera canción que escuché de esta banda.

En esos años, el rock era sinónimo de contestación y de rebeldía frente a una sociedad que veía en el cabello largo de los jóvenes una señal de desviación, vicio o incluso algo diabólico, un conjunto de mitos conservadores muy presente entonces.

Con mi hermano fuimos a varios conciertos de rock. En una ocasión recuerdo que nos soltamos las trenzas y muchos chicos quedaron sorprendidos por el largo de nuestro cabello –se suponía que, para los rockeros, llevarlo largo era un elemento importante–. Llamábamos la atención por eso y, obviamente, por ser indígenas. Hoy el rock ha llegado a las comunidades, pero en aquella época mi hermano y yo éramos, prácticamente, los únicos rockeros indígenas en Cuenca.

Soltarse la trenza para dejar el cabello suelto aparece como una imagen elocuente del tránsito cultural entre Saraguro y la ciudad: la trenza, como símbolo de lo indígena, y el cabello suelto, como gesto que nos aproximaba a los chicos rebeldes de la ciudad, a ese pequeño mundo que era el rock. En esa época, los jóvenes no podían llevar el cabello largo sin arriesgarse a ser considerados “gays”, “maricones” o “satánicos”, o a que se los asociara con el consumo de drogas –que, en efecto, existía en ciertos grupos–.

Quizá por eso, para nosotros resultaba más natural identificarnos con esos chicos que con otros de nuestra edad, porque, de algún modo, también contradecíamos las normas sociales cuencanas, las expectativas de ser “chicos de bien”. Compartíamos una cierta marginalidad social, tanto en términos de etnia como de clase. El rock –al menos el más pesado– estaba asociado principalmente a las clases populares. De hecho, en esos años existía una división clara dentro del mundo rockero: quienes escuchaban rock pesado solían provenir de sectores populares, mientras que quienes preferían el rock alternativo, eran, en general, jóvenes de clase media.

Por otro lado, el colegio en el que estudié era también un ambiente bastante politizado y muy conectado con lo que ocurría en el país. De hecho, solía ser uno de los primeros en salir a las “bullas” contra los gobiernos de turno. Era la década de los noventa, los años de la arremetida neoliberal, del auge del movimiento indígena, de los derrocamientos presidenciales, y de la crisis social producto del feriado bancario.

En el colegio había grupos de estudiantes militantes de organizaciones de izquierda, generalmente ligados a la JRE (Juventud Revolucionara del Ecuador) a través de la FESE (Federación de Estudiantes Secundarios del Ecuador). No recuerdo que intentaran reclutarme directamente, pero sí eran muy activos: organizaban marchas, repartían planfletos y mantenían una presencia constante entre los estudiantes. A esto se sumaban algunos docentes afiliados a la UNE (Unión Nacional de Educadores) y al MPD (Movimiento Popular Democrático) de la época, lo que reforzaba aún más ese clima de politización cotidiana.

En ese contexto, viví varias experiencias de manifestaciones callejeras en contra de las políticas neoliberales de los gobiernos de turno. Generalmente, las protestas tenían lugar después del recreo. Solían iniciarse con pequeños mítines en la puerta principal del colegio, antes de salir en marcha hacia la gobernación provincial, ubicada en el parque central. Subíamos por la avenida Solano, cruzábamos el puente sobre el río Tomebamba, y continuábamos por la calle Benigno Malo en dirección al Parque Calderón. Gritábamos consignas contra el gobierno, otros quemaban llantas en

la esquina de la gobernación. Pronto llegaban los policías a intentar desalojar, los ánimos se exaltaban y empezaba la pelea. Los gases lacrimógenos caían por encima de las cabezas. Los chicos corríamos atravesando el parque rumbo a la calle Benigno Malo para bajar en dirección al colegio. Los policías solían perseguirnos calle abajo, avanzando poco a poco, lanzando gas, y obligándonos a correr. Así, poco a poco, llegábamos a la esquina de la calle Larga y Benigno Malo, y desde ahí descendíamos por las escalinatas hacia el puente, para luego dispersarnos rumbo al colegio o a la universidad estatal.

Solía tener un poco de miedo, y nunca iba adelante en las marchas. Sentía temor de que los policías me agarraran. Nunca ocurrió. También me daban miedo las bombas lacrimógenas. Recuerdo que una vez corríamos por la calle Benigno Malo y bajábamos por la escalinata cuando una bomba cayó al piso y me golpeó de rebote la pierna. Me aguanté el dolor porque no podía detenerme, y seguí hasta llegar cerca del colegio con mucho susto y miedo. Casi siempre había compañeros que “caían” en manos de la policía. Fue en esas jornadas cuando conocí por primera vez los carros blindados que lanzaban agua o gas, los famosos cisterna y trucutú.

Algunos chicos eran más valientes que otros, y se enfrentaban a la policía o a los carros cisterna o trucutú, lanzando las famosas bombas molotov –botellas con gasolina, piedras y una mecha–. En una ocasión, durante una de las manifestaciones contra Bucaram en 1995, vi por primera vez cómo un joven sacó una pequeña pistola de su bolsillo, se puso tras uno de los pilares gruesos de la calle Benigno Malo e hizo varios disparos a los policías. Acto seguido corrió a toda prisa en dirección a una iglesia cercana –años después supe que era un militante “chino”, o sea, del MPD–. El resto también corrimos en dirección al colegio. Nunca había visto algo así, me impresionó bastante.

En otra ocasión, en cambio, presencié cómo un chico de mi colegio, apodado el “Morrison”, un rockero, vestido con su casaca de cuero negra, sus botas, sus pantalones apretados y su cabello largo, salió del grupo que enfrentaba al carro cisterna, y con una molotov encendida en la mano, corrió de frente a la policía, apenas a unos metros, y lanzó la botella que se encendió en las latas del vehículo. Esa era la imagen que yo tenía de algunos chicos rockeros: salían a las manifestaciones y se exponían en la primera línea.

En esas experiencias también adquirí aprendizajes prácticos vinculados a la dinámica de la protesta callejera. Aprendí, por ejemplo, a lanzar piedras. Solía ubicarme ligeramente detrás de quienes ocupaban la primera línea, tomaba impulso y lanzaba. Dado que nunca tuve demasiada fuerza en los brazos, mis lanzamientos no alcanzaban mayor distancia. Nunca me atreví a lanzar una bomba molotov, comprendía que era muy riesgoso para quienes no tenían experiencia. Así mismo, aprendí que huir de manera desordenada no garantizaba seguridad; era necesario retirarse con rapidez, pero sin pánico. Las bombas lacrimógenas, por lo general, eran lanzadas casi siempre hacia la parte de atrás, por lo que correr en esa dirección resultaba contraproducente.

La última manifestación de gran intensidad en la que participé ocurrió cuando estuve en sexto curso, a pocos meses de concluir el colegio. Se trató de una protesta contra el presidente Fabián Alarcón, en 1998. En aquella ocasión, la represión alcanzó un nivel inédito, la policía ingresó al colegio y se llevó un bus lleno de estudiantes detenidos.

De esta época me quedó, ante todo, un aprendizaje práctico, y sobre todo una conciencia política forjada al calor de las manifestaciones callejeras contra de los gobiernos neoliberales. En esos espacios se hablaba de lucha de clases, del papel del pueblo, del lugar de las clases populares, de los peligros del capitalismo, de la importancia de los derechos, y un largo vocabulario propio de

la izquierda que circulaba con naturalidad entre estudiantes y militantes. Más que una formación sistemática, fue una politización directa, corporal y situada en un contexto muy concreto. Siento que esas experiencias influyeron en la forma como miro y vivo la realidad social.

Otro momento importante en el trayecto de politización fue mi llegada a Quito en 2007, en vísperas del inicio de la década progresista y, sobre todo, de la Asamblea Constituyente. Sin embargo, lo que realmente impactó la percepción de mi identidad y en la configuración de mi subjetividad –marcada por haber crecido en una ciudad mayormente mestiza, con poca apertura a lo indígena, y en la cual había aprendido a defenderse de la violencia del racismo– fue el descubrimiento de la existencia de unas comunas cerca de la ciudad. Cuando vivía en Cuenca no tenía idea de que pudieran existir comunidades (semi) urbanas. En mi imaginario, estas siempre estaban ubicadas en el campo, algo casi inevitable si pienso en mi experiencia previa en Saraguro.

Por casualidades de la vida fui a vivir en Tumbaco, y ahí, por redes de amistades, conocí la existencia de varias comunas ubicadas en el cerro Ilaló. Se trataban de comunas básicamente campesinas, pero con un alto contacto con lo urbano –de hecho, creo que decirlas campesinas no es exacto–. Un rasgo central de estas comunas fue que su eje organizativo no se estructuraba en torno a una identidad indígena, ya que su población era social y culturalmente diversa: incluía mestizos, indígenas, mestizos de origen indígena, e incluso personas extranjeras. Esta realidad impactó mi manera de comprender la comunidad y lo indígena, categorías que hasta entonces lo había percibido como equivalentes. En el caso de las comunas del Ilaló, la identidad social no giraba en torno a la etnicidad –aunque esta no era negada–, sino alrededor de lo comunal como principio organizativo y político, en un contexto, además, marcado por la proximidad espacial y social con la ciudad de Quito.

Por aquella época, las comunas del Ilaló estaban iniciando un fuerte proceso organizativo alrededor del Pueblo Kitu Kara, vinculada a Ecuarunari y a la Conaie, desde donde reclamaban la concreción de los derechos colectivos frente a los proyectos urbanísticos impulsados por empresas inmobiliarias (Cartuche, 2022; Rayner, 2019). En 2010, ingresé a la comuna Tola Chica, una experiencia bastante interesante en términos políticos y sociales. Por un lado, se trataba de un territorio bastante identificado con la Conaie, pues en 1994 esta organización había ayudado decisivamente en el proceso de recuperación de sus tierras. De hecho, es una de las comunas más representativas del Pueblo Kitu Kara. Por otro lado, la comuna Tola Chica se caracterizaba por una forma organizativa relativamente igualitaria en la distribución de la tierra, ya que todos los comuneros disponen de extensiones similares, y además, no existe propiedad privada sobre ellas. A diferencia de otras comunas, donde las relaciones de parentesco determinaban la posibilidad de acceso, la Tola Chica permitía la incorporación de personas o familias externas, e incluso extranjeras. En este sentido, el criterio central de pertenencia no era la adscripción étnica, sino el respeto y la participación en la estructura organizativa comunal.

Ahí experimenté por primera vez lo que significaba la vida comunitaria. Asistí a las interminables asambleas mensuales, en las que los conflictos interfamiliares emergían en cada reunión y ponía en tensión la vida de la comuna. Cada discusión –y la dinámica de la comuna en su conjunto– debía necesariamente que conllevar un conflicto, aunque al final se alcanzara algún tipo de “acuerdo”, lógica que ha sido caracterizada como “faccionalismo andino” (Sánchez Parga, 1989). Esa dinámica hacía que las asambleas duraran hasta altas horas de la noche. De igual forma, asistí a

las mingas mensuales de trabajo comunal, dedicadas a diversas actividades como la construcción de la casa comunal, la limpieza de acequias, la siembra de árboles, entre otras.

De igual forma, participé en las fiestas comunales de San Pedro – Inti Raymi, en el mes de junio, y en la Rogativa Kolla Raymi, en octubre, destinada a pedir la lluvia en un valle que se caracteriza por la sequedad durante casi todo el año.

En esos espacios aprendí de manera empírica el papel central que cumplen el trabajo colectivo y la participación asamblearia en la construcción de lo comunitario, noción que solo más tarde conocería teóricamente a partir de autores ecuatorianos y mexicanos. Se llega a ser comunero no tanto por una identidad previa, sino principalmente por la construcción cotidiana de una pertenencia asentada en el trabajo compartido y la participación en la política asamblearia en torno a un común colectivamente definido (Gutiérrez & Salazar, 2015; Linsalata, 2015; Martínez, 2002).

De estas fiestas siempre me pareció interesante la “mixtura” que se hacían entre rituales católicos y fiesta andina, lo que contribuyó a complejizar mi percepción sobre el significado de la identidad y de formas de subjetividad que no se anclan en lo indígena como algo puro ni homogéneo. En ese sentido, puede decirse que cambió mi forma de representación de lo indígena, abriendo otras formas de experiencia y otras maneras de pensar y vivir lo indígena y, por tanto, de configurar una subjetividad, concebida como un modo de ser, pensar, sentir y actuar (Cabrera, 2017).

Todas estas experiencias –la vivencia infantil de la represión estatal, la cercanía al proceso organizativo del movimiento indígena, la politización urbana a través de la participación directa en las protestas callejeras contra los gobiernos neoliberales de la década de 1990– fueron configurando una subjetividad política atravesada por la combinación compleja de la pertenencia de clase y la herencia cultural en la ciudad. En este aspecto de la trayectoria personal, la conciencia política –que se convertiría en una forma de ser, pensar, sentir y actuar frente a la realidad– se adquirió de manera cotidiana y corporal, a través de la experiencia directa en episodios y prácticas políticas y sociales concretas, articuladas, a su vez, con los procesos políticos más amplios que vivía la sociedad ecuatoriana en esos años.

En la configuración de esta subjetividad confluyeron, por un lado, la experiencia de politización en el contexto urbano vivida de forma directa durante la juventud y, por otro, la cercanía sostenida a los procesos organizativos del movimiento indígena, tanto en la ciudad de Cuenca, como en el entorno de las comunas en Quito.

Identificación, ambigüedad cultural y fisura

Quizá uno de los campos donde mejor se pueden observar las complejidades actuales de la configuración de la subjetividad – formas de ser, hacer, pensar y sentir– de los individuos indígenas urbanos es el de la identificación social con la cultura de los padres. Se trata de un proceso complejo, en el que la adscripción cultural no se presenta como un dato estable o transparente, sino como una experiencia tensionada por varios desplazamientos, negociaciones y contradicciones propias de una persona que ha vivido mayormente en la ciudad.

Mis procesos de identificación cultural casi siempre han estado marcados por la ambigüedad. He reconocido mis raíces culturales heredadas de mis padres, pero siempre desde un lugar atravesado por contradicciones propias de una socialización distinta, y también por conflictos derivados de la violencia del racismo, que ordena y jerarquiza lo no indígena por sobre lo indígena.

Por ello, ese reconocimiento cultural estuvo muchas veces acompañado de momentos de vergüenza social, y por ello, de una necesidad de ocultarlo.

Lo que narro a continuación recoge algunas experiencias importantes que me han marcado en las formas de pensar, ser, y sentir, desde dos espacios culturales: por un lado, mi compleja relación con la tierra de mis padres y, por otro, la también complicada socialización de un indígena de y en la ciudad. Ambas situaciones permiten ilustrar esa mezcla tensa y contradictoria entre identificación y ambigüedad, que atraviesa este aspecto de la trayectoria personal.

Mis padres nacieron más o menos a mediados del siglo XX en comunidades distintas de Saraguro. Su vida infantil fue fundamentalmente campesina, pues mis abuelos vivían de la agricultura y la ganadería. Como era común en aquellos años, cada familia disponía de tierras alrededor de sus hogares, donde se sembraba básicamente maíz, fréjol, habas, zambos, trigo y cebada, y una variedad de hortalizas y vegetales. Otros productos alimenticios como la sal, la panela, y las frutas se conseguían en las esporádicas ferias en el centro del pequeño poblado más o menos urbano de Saraguro, al que llegaban mulas cargadas con productos provenientes de la Costa o de las zonas cálidas de la región (comunicación personal, SB, 2024).

Además de las parcelas aledañas a la casa, la mayoría de familias disponían de tierras de pastoreo en las zonas altas de Saraguro. Esta es una característica de los saraguros, respecto de otros pueblos indígenas que, para la época, no disponían de tierras propias. Esto habría posibilitado el establecimiento de relaciones un poco más equilibradas con los mestizos del centro poblado, aunque estos últimos siempre controlaban los principales espacios de poder político del cantón (L. Belote, 2002).

En esas tierras se pastoreaba, sobre todo, ganado vacuno, en diferentes cantidades. El ganado proporcionaba leche para elaborar el quesillo y los quesos, destinados al autoconsumo y a la comercialización, además de carne para las fiestas comunales. Las yuntas –pares de toros– por su parte servían como fuerza motriz para las labores agrícolas, como arar y sembrar. También se criaban animales pequeños como gallinas, los infaltables cuyes, chanchos y ovejas que proporcionaban diversidad de recursos alimenticios (J. Belote, 1997).

La cantidad y la calidad del ganado era altamente valorado como un capital simbólico –por supuesto también material– asociado al estatus de una familia saraguro. En el caso de mi familia paterna, a mi abuelo le gustaba tener toros grandes y fuertes para el arado, mientras que a mi abuela le gustaba contar historias, e ir a misa los domingos al pueblo.

Mi abuelo materno solía hacer viajes a Zaruma, cruzando la cordillera de Fierro Urco –hoy en peligro por la minería– para vender queso fresco y traer sal, frutas, panelas. El arroz –según mi mamá– en aquella época era una golosina que pocas veces se probaba. Mi abuelo hacía sus viajes a caballo y se demoraba entre dos a cuatro días en ir y volver (comunicación personal, SB, 2024).

Según, Linda Belote (2002), la carretera panamericana, que se abrió y conectó Loja y Cuenca en 1940 –las dos ciudades más cercanas a Saraguro–, modificó las relaciones comerciales de los indígenas de la época. Esa infraestructura facilitó tanto la circulación de mercancías de las ciudades hacia la región como la salida de productos locales como quesos hacia los centros urbanos cercanos.

Las casas de mis abuelos –donde vivieron mis padres de niños– era las típicas casas campesinas de la época en la región: construcciones de bahareque con teja, generalmente de dos espacios, uno para la cocina y otra llamada “la sala” que funciona como dormitorio, bodega pequeña, y salón de baile en las fiestas.

En los años sesenta aún no contaban con agua potable. El agua se obtenía de pozos o vertientes de la comunidad, o mediante recolección de agua de lluvia. Recuerdo que mi abuela paterna solía recogerla en grandes cántaros de barro colocados en las esquinas de su casa. Según relata mi madre, años después la comunidad construyó mediante mingas su propio sistema de agua entubada, canalizada desde vertientes ubicadas en las partes altas del territorio. Estos sistemas comunitarios de agua existen hasta hoy. Mi abuelo materno fue uno de los que ayudó a gestionar los materiales como dirigente de su comunidad (comunicación persona, SB, 2024).

Mis abuelos vestían a la manera típica de los saraguros: pantalón corto, *cushma*, poncho y sombrero, y cabello largo trenzado en los varones, y anaco, blusa, chal y sombrero en las mujeres. Mis padres usaban una vestimenta muy similar, aunque nunca vi a mi padre usar *kushma* ni sombrero de lana de ala ancha. Para los saraguros de la época, la vestimenta y el cabello –en el caso de los varones– eran la marca indiscutible de lo indígena y, por tanto, elementos centrales de diferenciación respecto de los “blancos” del centro poblado de Saraguro (L. Belote, 2002).

Ninguno de mis abuelos usaba zapatos. Conservo una foto de mi abuelo materno conmigo en un parque de Cuenca de los años ochenta, donde se le ve sin calzado, recostado y leyendo. Según cuenta mi mamá el uso del calzado inició cuando fueron a la escuela del centro poblado. Recuerdo que mi abuelo paterno usaba botas de caucho para ir al cerro y a misa los domingos; en cambio, mi abuela usaba zapatillas de tela para ir a misa, pero en la casa a veces se la veía descalza.

Como indiqué antes, a la tierra de mis padres iba en fechas precisas durante el año, generalmente, vacaciones y navidad. Casi no tengo recuerdos infantiles en la casa de mis abuelos maternos en la comunidad Las Lagunas. De hecho, no conocí a mi abuela materna, pues murió antes de que yo nazca. A mi abuelo materno lo conocí, pero era muy pequeño para tener recuerdos claros, excepto el de su velorio, cuando tenía alrededor de cuatro años. Mi mamá me ha contado que me quería mucho y que, en una ocasión, me curó de una bronquitis con remedios naturales. También me ha dicho que yo sentía un gran afecto por él.

En cambio, del lado de mi familia paterna, quienes vivían en la comunidad Gunudel, sí tengo recuerdos más nítidos, pues para entonces ya tenía más edad.

Los viajes que hacía mi familia en esa época eran generalmente por las noches –me imagino que los viernes luego de salir de sus trabajos–. El trayecto en bus duraba de cuatro a cinco horas, pues la carretera era muy precaria¹⁰. Para poder quedarnos en el lugar adecuado, había que ir vigilantes a lado del chofer. Mi papá solía hacerlo. Entonces el bus se detenía en medio de la total oscuridad y el frío de la noche, pues en aquel tiempo no había alumbrado público como ahora. Cruzábamos la carretera y tomábamos un *chaki ñan* para subir a una pequeña meseta donde vivían mis abuelos. Era una subida bastante empinada. A veces nosotros –mi hermano y yo– íbamos dormidos en brazos, o a veces caminábamos.

En algunas ocasiones fui con una de mis tías paternas “al cerro” –es decir a las zonas de pastoreo que todas las familias de las comunidades de Saraguro poseían, ubicadas a alturas

10 En la actualidad en bus el viaje dura 3 horas máximo, y en auto particular 2 horas y media. La carretera panamericana ahora es mucho mejor que en aquellos años. En ciertas ocasiones había que hacer trasbordo en el río León, cuando estaban construyendo el actual puente.

superiores a los valles donde tenían sus viviendas—. Para llegar al lugar había que cruzar el río que corría por una quebrada detrás de la casa, y luego emprender una caminata más o menos de una hora y media por la ladera hasta llegar a una planicie sobre la meseta donde estaba el ganado de mi abuelo.

Nunca aprendí a ordeñar una vaca. Muchas veces vi cómo mi abuelo, o mis tíos y tías, lo hacían, e incluso intenté aprender, pero nunca pude. Me parecía muy difícil la técnica, creo que requería una mano grande y fuerte, una mano campesina, y obviamente, yo no la tenía. Además, solía sentir mucho miedo a las vacas —hasta ahora tengo temor, me parecen animales difíciles de manejar—, y mucho más a los toros de mi abuelo, pues eran casi siempre muy corpulentos. Así le gustaban a él. Tampoco aprendí a arar la tierra.

Una de las cosas que más recuerdo de esas visitas son los momentos en la noche cuando mi abuela contaba historias alrededor de la *tullpa*. La cocina era —y sigue siendo— el lugar más social de una casa saragura, aunque por lo general suele estar restringida a la familia más cercana. Cuando una persona llegaba a la casa, se la recibía en el corredor, donde había una larga banca de madera, ubicada justo en la entrada de la cocina o de la sala. Ahí se recibían a las visitas. Solo cuando la gente era de mucha confianza, o cuando el dueño de casa invitaba explícitamente, se podía pasar a la cocina. Era allí donde se reunía la familia a cocinar, comer, conversar sobre alguna cuestión y a veces a contar historias.

La cocina de mi abuela tenía el piso de tierra apisonada, con muchos desniveles. Había que aprender a caminar en ese tipo de suelo. A un lado del cuarto tenía una pequeña mesa y bancas de madera. Llamaban la atención las pieles de oveja curtidas que solían estar colocadas sobre esas bancas. Hacia otro lado estaba la *tullpa*, construida con varias piedras colocadas de tal forma que dejaban en el centro un espacio para el fuego, y al mismo tiempo funcionaban como soporte de las ollas. Colgando desde alguna viga del techo había una cadena metálica que servía para sostener ollas grandes.

Mi abuela solía cocinar ahí con leña, produciendo gran cantidad de humo. Ella estaba acostumbrada a ese exceso. Yo, en cambio, no; me irritaba los ojos. Sin embargo, su olor es algo que se ha quedado en mi memoria corporal. Cada vez que lo percibo me recuerda mucho a Saraguro.

Al fondo de la cocina, apegado a la pared, estaba una construcción que mi abuela llamaba “la cama”. Estaba hecha de carrizo o de chinchá, una especie de carrizo más resistente y silvestre. Debajo de la cama vivían varios cuyes, que hacían sus típicos sonidos. Sobre la cama se colocaban ollas, la yerba del cuy, y todo tipo de utensilios. También ahí se solía encontrar un pequeño cántaro de barro con chicha, que mi abuela cultivaba o cuidaba por mucho tiempo. Mi abuelo solía beber cada mañana y tarde una buena jarra de chicha, antes de ir al cerro. Tener chicha en la casa era algo común en las familias saraguras.

Mi abuela se sentaba sobre un pequeño banco de madera, o en una piedra alrededor de la *tullpa*, para cocinar. En ese espacio escuché muchas historias contadas por mi abuela. Ella era un verdadero cúmulo de tradición oral. Cuando alguna narración provocaba miedo, mi mamá le pedía que lo cuente en kichwa para que nosotros no entendiéramos. Entonces escuchaba el idioma, aunque no lo comprendía. Fue uno de los primeros contactos directos con un idioma que ya en esa época —hace más de tres décadas— estaba en proceso de pérdida. Al parecer la educación fue un factor importante. Mis abuelos maternos —que eran kichwa hablantes nativos— decidieron hablarles castellano a sus hijas para que no sufrieran mucho en la escuela del centro urbana de Saraguro. Por eso, la generación

de mis padres ya era monolingüe en castellano. En la actualidad, el kichwa en Saraguro prácticamente ha desaparecido.

La forma de hablar de mis abuelos era singular. Se trataba de un castellano fuertemente interferido por el sustrato kichwa nativo. Hasta ahora conservo en la memoria palabras como “*chinkakta*”, que mi abuelita solía usar con frecuencia para decir que algo o alguien se mueve de tal forma que se pierde rápidamente. También una expresión burlesca que mi abuelo usaba: “*ushutachiki*” que significaba “¡esos zapatos tan feos que usas!”.

Cuando llegué a la adolescencia, dejamos de visitar con frecuencia la casa de mis abuelos paternos. Mi mamá había heredado la casa de su padre y algunas tierras. En esos años íbamos sobre todo por asuntos agrícolas: sembrar, desyerbar o cosechar el maíz, o limpiar y arreglar la casa. Me llevaba con mis primas, pero casi no tenía vida social juvenil; de hecho, no tenía amigos. Entre las actividades puntuales a las que íbamos y las restricciones de mi mamá, casi nunca asistía a fiestas u otros encuentros. Además, –y quizá por eso mismo– tampoco me gustaba ir; prefería quedarme en Cuenca, con mis amigos del barrio.

En la juventud, y ya con más conciencia, empecé a notar lo compleja que era mi relación con la tierra de mis padres. Es evidente que, al haber nacido y crecido en la ciudad, no pasé por un proceso de socialización culturalmente adecuado o completo en Saraguro. Todo lo contrario: mi socialización fue mayormente urbana, salpicada con fragmentos culturales de la tierra de mis padres. Son elementos que los valoro mucho, aunque a veces también los he percibido ajenos. En este sentido, la palabra que mejor describe mi relación cultural con Saraguro es *fisura*: una sensación de incompletitud y de cierta ajenez cultural.

Siempre me he identificado como un kichwa saraguro, y he llevado, en mayor o menor medida, las marcas externas de esa identidad: la ropa característica de mi pueblo y el cabello largo. En nuestro país, la vestimenta es un marcador de identidad importante –tanto hacia uno mismo como hacia los demás–, y en muchos casos basta para ser reconocido culturalmente. De hecho, en los años sesenta y setenta, en Saraguro la ropa y el cabello eran las marcas inconfundibles de identidad; diferenciaban a indígenas y “blancos”, y por tanto, un marcador de cambio cultural tajante (L. Belote, 2002).

En la actualidad, siguen siendo elementos centrales para la identificación, aunque la importancia de la vestimenta ha disminuido, mientras que el cabello sigue siendo central. Además, hoy la ropa expresa la posición social: la forma en que se lleva la alforja, la cantidad de accesorios en el caso de las mujeres, el uso del poncho de lana, el sombrero de fieltro o de lana. Cada detalle indica un nivel económico o un estrato social. Aunque al parecer siempre existieron diferencias económicas, hoy son más visibles. La profesionalización masiva y la migración internacional han profundizado esas distinciones.

Ahora bien, en mi experiencia la ropa ha sido un primer nivel de identificación cultural, un signo externo tanto para mí como para los otros –indígenas y no indígenas–. Pero no ha sido suficiente. Es un marcador exterior, una “piel social” más o menos visible. En la actualidad, muchos jóvenes usan pantalones de basta larga, casi no usan sombrero ni poncho –a menos que tengan que asistir a un evento social importante–. El uso de la vestimenta “tradicional” hoy se ha reducido mayoritariamente a un traje formal para ciertas ocasiones. El relativo abandono de la vestimenta tiene que ver con las transformaciones económicas y sociales que se han producido en las últimas décadas. Hoy, la mayoría de las prendas se adquieren dentro de las lógicas del mercado, a diferencia

de hace más de medio siglo, cuando la mayoría de familias producían sus principales prendas a partir de lana de oveja (J. Belote, 1997; L. Belote, 2002).

Actualmente, los ponchos de lana, una *kushma*, una bayeta o un *anaco* de lana son bienes muy apreciados, pero también muy caros. Un poncho de lana, finamente tejido puede llegar a costar sobre los 800 dólares. En esas condiciones, ya no son prendas de uso diario, sino indicadores de posición económica, que no todos puede acceder. Por otro lado, la vestimenta “mestiza” –la denomino así solo para diferenciar, en realidad, la gente no la nombra de esa manera– es siempre más barata y de fácil acceso. Por eso, hoy la ropa ha dejado de ser un indicador fuerte de pertenencia cultural. Las formas urbanas de vestir se han asimilado y normalizado en la vida cotidiana.

En cuanto al cabello, a pesar de los cambios, sigue siendo un marcador importante en los varones, aunque ya no siempre se lleva trenzado. Esto sucede sobre todo en los jóvenes. Cortarse el pelo sigue siendo una indicación importante de cambio de identidad. De hecho, a quienes lo hacen se les llama “chazeado” –derivado de chazo, una nominación que se les da a las personas mestizas del campo–. De todas formas, he conocido jóvenes con el cabello corto que todavía son considerados “runas”.

Por eso considero que, en la actualidad, las señales de pertenencia cultural se han desplazado a aspectos de la práctica, dejando un poco de lado la apariencia. Es decir, para algunas personas parecen más importantes las formas culturalmente adecuadas de hacer, ser, pensar, y actuar, aprendidas en la vivencia cotidiana. Es ese nivel el que determina si alguien realmente pertenece a esa cultura. En este aspecto, mi distancia social y cultural respecto del “ser” saraguro ha sido muy grande.

Como digo, ni en mi niñez ni juventud tuve amistades significativas con chicos o chicas indígenas, con quienes hubiera podido aprender a comportarme de forma socialmente adecuada. Por ello, no contaba –y quizá aún no lo tenga– con herramientas incorporadas para relacionarme adecuadamente con personas o en espacios indígenas. La pertenencia cultural se construye a través de un proceso sostenido de socialización, que ocurre en contacto estrecho con quienes forman parte de esa cultura. Las relaciones familiares constituyen un campo inicial de mucha importancia, mientras que las relaciones sociales que se establecen a lo largo del trayecto vital también resultan determinantes en el aprendizaje de la cultura. En algún punto, una persona incorpora los elementos centrales que definen una identidad y cultura.

Sin embargo, la socialización que conduce a la pertenencia cultural requiere, además, un necesario reconocimiento de los miembros de esa sociedad. No basta con la autoidentificación que una persona pueda tener respecto de la cultura de la que forma parte. Se es ecuatoriano en la medida en que se comparten ciertos elementos culturales reconocidos y validados tanto por la sociedad como por el Estado. De manera análoga, se es saraguro en la medida en que se es social y culturalmente reconocido como tal. La identificación personal por sí sola no basta.

Digo esto porque una de las cuestiones centrales en la configuración de mi subjetividad ha sido justamente la incompletitud de mi pertenencia cultural a Saraguro, y por tanto, del reconocimiento de los otros en cuanto tal. La percepción que las personas tienen de la identidad de un individuo depende del reconocimiento de las normas culturales que ha incorporado ¿Cómo sabemos que una persona pertenece a una cultura o grupo social? Las personas perciben a otra como integrante o no de cierto grupo social o cultural en función del nivel de cultura asimilada por esta –formas de comportamiento, saberes culturales, prácticas sociales, esquemas de pensamiento–, es decir, a partir

de un *habitus* específico reconocible para ese grupo social o cultural (Bourdieu, 1998, 2007). Esto permite literalmente leer a la persona y ubicarlo socialmente dentro de un campo determinado.

Siento que esto es lo que me sucedía todo el tiempo en la tierra de mis padres. La gente de allá nunca me ha visto como un saraguro a carta cabal. No se trataba solo de un desconocimiento social –es decir, de que no sepan ubicarme dentro de un círculo familiar concreto; muchas veces he sido blanco de las típicas preguntas tipo “¿hijito de quién eres?”–, sino también de un desconocimiento cultural, pues no expreso por completo las normas socialmente aceptadas y construidas para “ser” un saraguro.

Una de las cosas que siempre me ha llamado la atención en mis viajes a Saraguro es la curiosidad con que la gente mira a las personas que no les resultan familiares. Socialmente, casi siempre fui un extraño, y por eso llamaba la atención. Comprendí que esa curiosidad por saber quién es una persona forma parte de un mecanismo de cuidado de la comunidad, basado en el conocimiento preciso de quienes viven ahí. Pero no es solo eso. La mirada curiosa también busca ubicar socialmente a la persona –ah, es fulano, familiar de sutano–, con el fin de determinar el comportamiento adecuado hacia ella. Asigna un lugar social y prescribe, para quien observa, la forma correcta de relacionarse con el otro. De ahí que, las maneras de comportarse de algunas personas conmigo solieran ser distantes, o estuvieran atravesadas por un halo de “ajenidad”, una distancia social muy evidente.

Ahora bien, la distancia social no era simplemente una percepción subjetiva de la gente de la comunidad hacia mí; tenía fundamentos objetivos. Por un lado, estaba la ausencia –o escasa densidad– de vínculos familiares¹¹ y sociales. Por otro, la falta de un saber incorporado que me permitiera moverme adecuadamente en los espacios comunitarios: un “saber-hacer” y un “saber-ser”, cuya ausencia se hacía evidente, sobre todo, en los momentos públicos y simbólicos de la vida colectiva.

Cuando era joven, muchas veces pasé situaciones incómodas debido a mi desconocimiento de ciertas normas y etiquetas vinculadas, por ejemplo, a la repartición de comida en las fiestas. El manejo preciso de esas normas –saber cómo distribuir la comida, en qué orden, a quiénes sí y a quiénes no, etc.– es recalcado constantemente por la gente de la comunidad como un valor fundamental para ser considerado “runa”. La gente está siempre atenta a ello. De hecho, existe una palabra para sancionar el desconocimiento de esas normas: lo llaman “pagar falta”.

Se puede decir que la idea de “pagar falta” implica una forma de regulación del cumplimiento de las normas sociales, pero también constituye un mecanismo de diferenciación y de señalamiento de un lugar social de las personas. Funciona como un dispositivo que evidencia quién pertenece y quién no a la cultura; quiénes están bien socializados en ella, y quiénes, por distintas razones, no han incorporado ese saber-hacer y saber-ser.

11 Cómo he contado, mi madre salió de su comunidad a muy temprana edad, lo que le imposibilitó sostener relaciones sociales fuertes. La gente que le conoce es de su generación. Los más jóvenes no tanto. En cuanto a mí, no establecí vínculos fuertes de amistad o sentimentales que hubieran podido abrirme al reconocimiento social más amplio. Cuando alguna vez, intenté establecer una relación sentimental con una chica de la comunidad, me fue mal. Nunca más lo intenté. Al final me casé con una chica mestiza de la ciudad de Cuenca.

Estos episodios claramente me mostraron mi falta de pertenencia cultural, originada en un proceso de socialización diferente al de mis padres. No podría decir que siempre me sentí totalmente ajeno a esa cultura, pero era evidente que había cosas que desconocía, y esa carencia me situaba en un lugar de no pertenencia, hacía visible una diferencia. En última instancia, me permitía reconocer quién era, social y culturalmente. Al mismo tiempo, me generaba cierta vergüenza por no saber cosas que, se suponía, debía conocer por el hecho de ser un indígena saraguro. Era, por un lado, motivo de vergüenza y, al mismo tiempo, una forma de verificar mi lugar: la constatación de una condición que no encajaba del todo con la cultura saragura.

Otro ámbito que desconozco, por obvias razones, es el trabajo agrícola. Mi mamá me ha contado que, incluso para mi papá, arar era difícil por cuestiones de salud. Cuando era niño y joven, nunca lo vi hacerlo, por lo que tampoco aprendí. Lo poco que sé sobre agricultura lo aprendí de mi mamá, pero no pasa de conocimientos muy básicos. Es lógico, nunca viví en el campo. No conocer las prácticas fundamentales de la vida rural –profundamente vinculadas a conocimientos culturales– inevitablemente me situaba en otro lugar social y contribuía a configurar una subjetividad distinta.

De todos modos, siempre he tenido un gusto por sembrar plantas pequeñas a manera de una huerta. En varios lugares donde he vivido, he procurado tener casi siempre un poco de tierra para cultivar plantas, flores, legumbres, hortalizas. Cierta herencia de la vida campesina ha pervivido en mí en estas prácticas.

Sin embargo, no solo desconocía el trabajo en el campo, sino que además no encajaba en la imagen de “hombre” que se espera en la vida campesina. En ese contexto, el varón debe ser fuerte, consumir grandes cantidades de alcohol, no llorar. Muchas veces me sentí bastante mal al no poder cargar un quintal de lo que fuera, algo que para un hombre campesino es totalmente normal. Se supone que un hombre debe saber arar, manejar el machete y el hacha, cargar cosas pesadas, etc. Nada de eso sabía hacer. Esas representaciones de masculinidad campesina chocaron varias veces con mi forma ser. Nunca fui alguien físicamente fuerte; me sorprendía y me sentía mal al ver cómo otras personas podían cargar sin dificultad un quintal de papas, mientras que yo no.

Hasta cuando tuve más o menos 16 años no me preocupaba en absoluto el tema de la identidad. Creo que sí sabía que era indígena, o al menos que era diferente a los demás, pero simplemente lo vivía así, quizá más bien con cierta vergüenza, o desde un perfil bajo. Sin embargo, a partir de esa edad empecé a sentir una necesidad creciente y consciente de identificarme, de tener una definición más clara de quién mismo era, de encontrar un sentido de pertenencia a la cultura de mis padres.

En mi familia siempre estuvo presente un orgullo de ser indígenas, inculcado por mis padres. Sobre todo, mi mamá insistía en que lleváramos las marcas visibles de la identidad: el cabello largo y trenzado, y la ropa –el poncho y el sombrero–, aunque que a mí no me gustaban en absoluto, pues había vivido episodios de violencia y discriminación por llevarlos.

También influyó en mí la creciente presencia del movimiento indígena en la vida del país, así como el clima multicultural durante los años noventa que produjo cambios significativos en la percepción de lo indígena. Estos procesos sociales condujeron a una revaloración de la identidad entre los propios indígenas, y a la recuperación de prácticas y conocimientos culturales considerados como propios de esta población.

En ese contexto, como mencioné antes, decidí aprender kichwa. Pensaba que me ayudaría a fortalecer mi identificación y mi sentido de pertenencia cultural. Sin embargo, paradójicamente terminó convirtiéndose en otro elemento de diferenciación con Saraguro. No me permitió

integrarme, porque la mayoría de gente allá ya había perdido el idioma o no lo consideraba un elemento fuerte de identidad. Me sentía orgulloso de haber recuperado algo, y algunas personas lo valoraban. No obstante, ese conocimiento no me generaba pertenencia cultural; más bien, en cierto sentido, me alejaba.

Cuando llegué a vivir en Quito, una de las cosas que ocurrió fue que pude entablar amistades con gente de Saraguro a través de la organización. Su actividad principal cada año es la fiesta del *Kapak Raymi*. En 2016, pasé el cargo de *markak tayta*, lo que me permitió integrarme un poco más a la comunidad saraguro de la ciudad. Sin embargo, también pude observar las diferencias que existían entre ellos y yo.

Las actividades que más cohesionan a la gente saraguro son las fiestas y el deporte. Suelen reunirse en los parques de la ciudad –igual que ocurría en Cuenca– a jugar fútbol o ecuavóley, actividades muy valoradas socialmente y fundamentales para crear o reforzar lazos de amistad. Pero justamente esto ha sido complicado para mí, porque no me gusta salir a hacer deporte. Son simplemente otras preferencias, otras prioridades para los fines de semana. No he sentido esa necesidad; he preferido quedarme en la casa leyendo o haciendo otras actividades. Y esas preferencias, una vez más, han significado un distanciamiento social y cultural con la gente de Saraguro.

En esas condiciones, percibía con claridad una gran diferencia cultural entre la gente de Saraguro y yo. Con el paso del tiempo fui descubriendo una falta de correspondencia entre mi autoidentificación como indígena saraguro y mi limitado conocimiento social y cultural. Siempre quedaba fuera de lugar, o solo parcialmente incluido. Los distintos procesos de socialización entre una generación mayoritariamente campesina y otra urbana generan una fisura en la reproducción cultural. Más allá del deseo de pertenencia que uno pueda tener, siempre existirá una diferenciación. Por tanto, no es posible “regresar” plenamente a la cultura de las generaciones anteriores, por más anhelo que exista. Hay condiciones objetivas que limitan esa posibilidad.

A lo largo de mi vida he intentado distintas formas de integrarme a la cultura saraguro: desde las marcas visibles de la identidad hasta el aprendizaje del idioma y la participación en espacios organizativos. Cada intento ha abierto pequeños puentes, pero también ha revelado nuevas distancias. He podido reconocer elementos que me pertenecen y que valoro, pero también he constatado que mis experiencias, mis hábitos y mis preferencias están marcados por una socialización distinta. Esa mezcla de cercanía y alejamiento, de identificación y desajuste, ha configurado una relación que no se resuelve fácilmente. Es parte de habitar la fisura.

Uno de los momentos que ha marcado mi reflexión sobre la identidad indígena –en este caso de alguien que ha nacido y crecido en la ciudad– fue mi encuentro con la literatura de José María Arguedas. En mi juventud leí *Los ríos profundos* y, años después, *Yawar Fiesta*; también *Raza de Bronce*, del boliviano Alcides Arguedas. Estos libros influyeron profundamente en cómo me percibía en aquellos años. Me ayudaron a consolidar un sentido de pertenencia cultural, una identificación con lo indígena.

Sin embargo, de Arguedas siempre me llamó la atención su propia vida. Me sentía identificado con esa imposibilidad de pertenecer plenamente a una cultura. Él, hijo de blancos, pero criado por indígenas, aprendió quechua y se reconocía en la cultura andina. Pero, al mismo tiempo, no se sentía totalmente parte de ella. Esa dificultad de vivir en medio de dos mundos, de saberse parte y ajeno a la vez, en espacios sociales distintos, es algo que también he experimentado a lo largo de mi vida.

Creo que el problema radica en la falta de reconocimiento de un lugar compartido, en la ausencia de una comprensión de lo relativamente propio en lo relativamente ajeno y, a la inversa, de lo relativamente ajeno en lo relativamente propio. Es un problema que surge de la incapacidad de asumir la complejidad identitaria de nuestra sociedad, que suele concebirse a sí misma como la coexistencia de dos mundos totalmente separados. Desde esa mirada, se ha invisibilizado la presencia de lo mestizo indígena y de lo indígena mestizo, y se ha contentado con mantener una imagen polarizada: de un lado, los blanco-mestizos, del otro, los indígenas.

La pregunta que surge entonces es: ¿qué ocurre con todo ese mundo social intermedio? ¿cómo pensar todo ese espacio abigarrado, ese ámbito social que no es ni lo uno ni lo otro? Son espacios sociales que, a pesar de su importancia, tanto el discurso colonial como el multicultural tienden a borrar o a pasar por alto. Y es precisamente esa incapacidad de reconocer la complejidad histórica, ese ocultamiento de las múltiples posibilidades sociales y culturales, e incluso políticas, lo que dificulta que los sujetos mestizos –incluidas las nuevas generaciones de indígenas nacidas en la ciudad– puedan encontrar un lugar tranquilo en el mundo¹².

Por eso, siempre me sentí identificado con Arguedas. Mi propia experiencia ha estado marcada por esa falta de un lugar claro, no por vivir dos mundos, sino dentro de un único mundo amalgamado –lo indígena y lo mestizo– que, desde el hecho colonial hasta hoy, ha dificultado reconocer la identidad indígena en toda su complejidad.

Ahora bien, mi experiencia de identificación con lo indígena en espacios urbanos tampoco ha sido fácil. Como he narrado antes, el racismo ha sido un tema que atravesó mi experiencia educativa en la ciudad, y me dejó marcas profundas en la subjetividad, es decir, en las formas de percibir el mundo y la experiencia: una mezcla de identificación con la cultura de mis padres, de la cual soy un heredero –aunque nunca completo– y la vergüenza social que implica reconocerse en espacios sociales donde siempre hay posibilidad de discriminación o exclusión por la jerarquía étnica cultural.

En una ocasión, mientras asistía a una clase de la universidad, los medios de comunicación empezaron a transmitir el derrocamiento de Mahuad, en enero del año 2000. La Conaie, junto a un grupo de militares, habían tomado el Congreso Nacional y ponía fin al gobierno. La profesora tenía un televisor en el aula y todos los estudiantes observábamos en silencio lo que estaba ocurriendo en Quito. En ese momento, yo tenía sentimientos confusos. Por un lado, me sentía profundamente identificado con los indígenas y con lo que estaban haciendo –a esa edad ya tenía una posición política bastante clara y una conciencia de mi identidad–; pero, al mismo tiempo, sentía vergüenza

12 Varios intelectuales y académicos han propuesto conceptos para aprehender esta situación. Sivia Rivera (2018) planteó la noción de lo ch'ixi, para comprender la identidad mestiza como un espacio complejo donde habitan en tensión dos identidades históricas que pese a estar juntas no llegan a mezclarse del todo. Por su parte, Gloria Anzaldúa (2016) propuso la idea de frontera para representar las ambigüedades de la identidad en contextos de migración internacional. Bolívar Echeverría (2000), a su vez, formuló el concepto de lo barroco, como otra forma de comprender esos fenómenos en el marco de la experiencia capitalista. En común, todos expresan la dificultad de sostener definiciones homogéneas de la identidad. Por mi parte, he usado la imagen de fisura cultural, para imaginar las continuidades y rupturas simultáneas que se producen en la subjetividad de personas nacidas en contextos diferentes a la de sus antecesores. La fisura del suelo cultural la concibo como un espacio social complejo, tenso y dinámico que, al mismo tiempo, reproduce la cultura original y la transforma, a partir de la experiencia en contextos sociales diferentes; la fisura como imagen, permite pensar la reproducción cultural como continuidad y cambio en un solo movimiento.

frente a los demás estudiantes. Era saberse igual a aquellos, pero también temer ser reconocido. Es decir, identificarme como indígena, pero, al mismo tiempo, sentir vergüenza o el deseo de pasar desapercibido. ¿Podía realmente ocultar mi procedencia cultural si llevaba mi cabello largo y los pantalones cortos? Con esa estética, era imposible. Una batalla perdida desde el inicio. Además, reconocerse políticamente implicaba, de manera inevitable, reconocerse también como indígena. En esos años, la Conaie se había convertido en sinónimo de “indios”, e incluso en un insulto. La gente solía decir “ya viene la Conaie” para aludir a la condición de indígena de alguien y denigrarlo.

Algo similar ha ocurrido con el idioma. Decidir aprenderlo también implicaba sentir vergüenza al hablarlo en espacios públicos. Es evidente que, en nuestra sociedad, el idioma es un indicador visible e infalible de pertenencia étnica o identidad cultural. Por eso quizá es uno de los elementos que primero se tiende a ocultar o abandonar. Obviamente, hay diversas experiencias. Algunos pueblos indígenas lo reivindican como parte de su identidad y hablan kichwa abiertamente. Pero también existen –y creo que es lo más común– situaciones en las que se lo lleva con vergüenza, se oculta, o simplemente se deja de hablarlo y transmitirlo a los hijos.

Cuando en mi juventud decidí aprender kichwa, había ocasiones en que mi mamá me hablaba en lugares públicos, como el bus o la calle. Sentía incomodidad y vergüenza, aun sabiendo el valor cultural que tenía para mí. Y aquello tiene que ver con el peso del señalamiento. Las personas, al escucharnos, solían darse la vuelta a mirarnos con extrañeza, quizá también con curiosidad. Es el peso de la mirada sobre uno, que escruta quién eres, que descubre lo que supuestamente debe mantenerse oculto, que debe llevarse en privado, por debajo, en silencio. Es importante señalar que no se trata de una mirada personal, sino social, en la medida en que lo indígena –y por tanto su idioma– ocupa un lugar exacto en la jerarquía cultural de nuestra sociedad. Es aceptado, pero siempre por debajo de lo mestizo. Se puede ser indígena, pero en los márgenes.

En muchas etapas de mi vida he sentido esa mezcla incómoda y confusa entre identificación y vergüenza. La necesidad de ocultarse o de mimetizarse es un efecto directo de la vergüenza. Podría decirse que el racismo empuja a las personas a “ocultarse en el closet”. Salir de allí es complicado. Reconocer y asumir la condición étnica no es fácil en medio del desprestigio, de la burla, y el peligro de la violencia simbólica –o incluso física– que produce el racismo estructural. La violencia psicológica –la violencia de la humillación, de recibir palabras cargadas de racismo y denigración– resulta más fuerte que la física y deja marcas mucho más perdurables; se instala en el alma, moldeando formas de ser, de hacer, de pensar y sentir, es decir, la subjetividad.

Los miedos profundos, la vergüenza social, la necesidad de mimetizarse son estados psicológicos efectos de la interiorización de las relaciones sociales de dominación y jerarquía, de la incorporación del mundo exterior en el que vivimos (Eribon, 2017).

Conclusiones

Porque la característica de una cultura es la de ser abierta
Frantz Fanon

En la actualidad, la población indígena atraviesa profundas transformaciones en sus formas de identificación y en la constitución de su subjetividad, procesos que se expresan con particular intensidad en contextos urbanos. Estos espacios condensan trayectorias de socialización complejas, atravesadas por experiencias biográficas específicas, que inciden de manera decisiva en las formas

de pensar, sentir y actuar de los sujetos indígenas. En este sentido, la subjetividad no puede entenderse como una dimensión puramente individual, sino como el resultado de la articulación entre biografías personales y procesos históricos, políticos y culturales más amplios.

El recorrido autoetnográfico desarrollado en este trabajo permitió mostrar cómo la experiencia urbana de un sujeto indígena nacido en la ciudad configura una subjetividad particular, caracterizada por una tensión persistente entre la identidad indígena heredada y las identificaciones propias de una vida urbana en permanente construcción. Esta tensión no es meramente psicológica ni cultural, sino que se inscribe en un contexto estructural marcado por las políticas neoliberales y multiculturales de los años noventa, así como por los cambios políticos institucionales y simbólicos ocurridos durante la época progresista. De este modo, la subjetividad aparece como un espacio donde se sedimentan, se disputan y se resignifican estos procesos históricos.

Dicha tensión se manifiesta como una fisura entre la cultura de los antecesores y la experiencia cotidiana de un sujeto mayormente socializado en la ciudad, pero que mantiene vínculos – materiales, afectivos y simbólicos – con su origen cultural. Identidad y subjetividad expresan, así, una coexistencia de cambios y continuidades, así como contradicciones en la forma de percibir y vivir la realidad: el deseo de identificación cultural convive con el reconocimiento de los límites impuestos por la socialización distinta a la de los padres y de los pares comunitarios. Esta fisura no implica una ruptura total con la herencia cultural, sino una relación ambigua, marcada por la negociación constante entre pertenencia y distancia.

El análisis de las trayectorias educativas, políticas y socioculturales permite comprender cómo los procesos de subjetivación indígena urbana están estrechamente vinculados a transformaciones estructurales de largo plazo. En este sentido, los procesos contemporáneos de identificación no pueden ser explicados sin atender a los grandes acontecimientos históricos que configuraron las condiciones materiales y simbólicas de existencia de la población indígena del país.

En este marco, las reformas agrarias de las décadas de 1960 y 1970 constituyen un punto de inflexión en la historia indígena del país. No solo alteró las relaciones de acceso a la tierra, sino que posibilitó el acceso de amplios sectores de esta población al sistema educativo, generando transformaciones culturalmente profundas en toda una generación y a su descendencia urbana. Este proceso, como es conocido, sentó las bases para la emergencia del movimiento indígena, cuyo accionar político, a su vez, transformó las formas de representación de lo indígena en el espacio nacional. Estas transformaciones tuvieron efectos directos en la subjetividad indígena, tanto del campo como de la ciudad. En los contextos urbanos, estos cambios influyeron también en las disputas simbólicas con la población mestiza y en las maneras en que esta última ha mirado históricamente a la población indígena.

Las políticas multiculturales de los años noventa profundizaron estas transformaciones al introducir un marco discursivo de reconocimiento cultural que contribuyó a resignificar lo indígena de manera positiva en amplios sectores de la sociedad ecuatoriana. Sin embargo, al centrarse principalmente en el ámbito cultural, estas políticas produjeron también representaciones exotizantes y esencializadas que entraron en tensión con las experiencias urbanas concretas de la población indígena. En este sentido, la vida indígena urbana no solo recibe el impacto de estas políticas, sino que también las resignifica, las desborda o incluso las cuestiona desde la experiencia cotidiana.

En el recorrido etnográfico se analizaron tres ámbitos importantes en la constitución de la subjetividad indígena urbana: la experiencia educativa, las formas y espacios de politización y las ambigüedades culturales derivadas de una socialización compleja.

La experiencia educativa aparece como un espacio central de producción de subjetividad, atravesada por relaciones estructurales de racismo y de clase, inscritas tanto en la vivencia cotidiana como en el cuerpo. Desde la infancia hasta la universidad, el racismo no se presenta como episodios aislados sino como un fenómeno estructural que produce disposiciones subjetivas –miedos, vergüenza, sospecha– inscritas en la memoria y el cuerpo. Al mismo tiempo, también se constituye como un espacio de generación de estrategias de defensa y formas específicas de relación con los otros y con el espacio urbano. Estas experiencias se vinculan, a su vez, con formas históricas y culturales de representación de lo indígena.

Sin embargo, la educación ha sido también un espacio clave para la producción de procesos de subjetivación política en torno a la identidad étnica y de clase. Más allá de su dimensión institucional, se constituye como una herramienta que permite resignificar la experiencia cotidiana, disputando simbólicamente las representaciones de lo indígena y favoreciendo la construcción de una conciencia política práctica. En este sentido, la experiencia educativa no puede entenderse de manera binaria como inclusión o exclusión, sino como un campo de tensiones atravesado por dominación, resistencia, reconocimiento y redefinición identitaria.

La subjetividad ha sido configurada igualmente a partir de experiencias políticas, tanto indirectas como directas. Por un lado, la vivencia de episodios significativos en el ámbito familiar, en un contexto de represión política durante los años ochenta, así como la cercanía con el proceso organizativo del movimiento indígena. Por otro, la politización generalizada de los años noventa, en el contexto de las luchas sociales anti neoliberales, que marcó las pertenencias y las identificaciones de clase. En la subjetividad indígena urbana se observa, así, una confluencia entre pertenencia cultural y pertenencia de clase, profundamente influenciada por los procesos políticos nacionales de cada periodo.

Uno de los rasgos centrales de la subjetividad indígena contemporánea en contextos urbanos es la ambigüedad cultural, conceptualizada aquí como fisura cultural –entendida como un espacio de continuidad y ruptura parcial con la cultura heredada–. Los condicionamientos culturales y de clase funcionan como un telón de fondo desde el cual se interpretan las experiencias cotidianas en los distintos espacios de socialización urbana. En estos contextos, la cultura heredada de los padres es constantemente puesta en juego, cuestionada y resignificada, en tensión con la experiencia del racismo, la discriminación y el prejuicio, presente en diversos ámbitos sociales.

La constatación cotidiana de una estructura racial y de clase –acentuada en contextos urbanos mayoritariamente no indígenas–, que produce ubicaciones y representaciones específicas para y de los sujetos indígenas, limita las posibilidades de reproducción directa de la herencia cultural. Esto genera la necesidad de resignificar la identidad ya da lugar de diversas formas de subjetividad, dependiendo de los recursos sociales y culturales disponibles para enfrentar el racismo y el clasismo.

En el caso analizado, el capital cultural y político ha funcionado como un recurso importante para enfrentar la violencia de las jerarquías raciales. Sin embargo, evidentemente, no todos los sujetos indígenas pueden contar con estas herramientas. De ahí que, una de las vías comunes ante el impacto del racismo sea la negación violenta de la identidad, asumiendo una vida que busca ocultar la identidad y, produciendo subjetividades caracterizadas por el ocultamiento, el temor y la sospecha.

Otra dimensión clave de la subjetividad indígena urbana es la experiencia de una socialización incompleta respecto de la cultura de los padres. Esta condición se vive como una fisura entre continuidad y ruptura, generando sentimientos de ajenidad y pertenencia parcial. Se pertenece, pero no de la misma manera; ciertos saberes, normas y prácticas culturales resultan lejanos debido a la socialización distinta de la ciudad, lo que limita la posibilidad de un “regreso cultural pleno” y produce sensaciones de extrañeza, incompletitud y desarraigo relativo. Se vive siempre entre dos mundos sociales sin terminar de pertenecer completamente a ninguno de los dos, no existe una ubicación cultural exacta en los espacios sociales y culturales de los padres.

Esa falta de pertenencia plena genera experiencias culturales contradictorias o ambiguas: existen ámbitos de la cultura que no encajan con la experiencia cotidiana. En el caso analizado, por ejemplo, el deseo de identificación cultural de un sujeto urbano respecto de la cultura de sus padres ha chocado con la constatación objetiva del desconocimiento parcial de la cultura de los padres y de la comunidad de origen.

Sin embargo, esa condición bifurcada entre dos mundos sociales no debe entenderse únicamente en términos negativos. Si bien implica tensiones y sentimientos de no pertenencia plena, también abre la posibilidad de nuevas formas de identificación en torno a lo indígena, que articulan elementos culturales heredados con experiencias propias de la vida urbana mestiza. Estas configuraciones subjetivas ponen en cuestión concepciones estáticas de la identidad indígena y permiten pensar nuevas formas de ser y vivir lo indígena, alejadas de representaciones tradicionalistas.

Las nuevas configuraciones de subjetividad e identidad indígena urbana no implican necesariamente la negación o la total diferenciación respecto de los antecesores. Hay continuidades en la transformación que permiten la reproducción cultural. Los cambios no deben ser vistos como peligros sino como factores que posibilitan la renovación y el desarrollo de formas novedosas –y por tanto vivas– de las identidades indígenas en la actualidad.

Estas experiencias contemporáneas abren la posibilidad de pensar lo indígena más allá de lo indígena, como formas culturales complejas, en donde se amalgaman trayectorias y experiencias en diferentes espacios sociales que, sin embargo, bajo ciertas condiciones, no niegan la herencia cultural sino que la transforman, y en ese movimiento la renuevan.

Esto implica pensar y asumir que, en la realidad contemporánea, marcado por una globalización cultural, la disolución de las divisiones campo-ciudad, la extensión y el impacto de las redes sociales digitales, y en general, de la forma de vida moderna capitalista a nivel mundial, no existe una sola forma de ser indígena. Hay una multiplicidad de expresiones de lo indígena en mundo abierto, muy lejos de la dicotomía entre tradición y modernidad, que ha dejado de funcionar para comprender las complejas formas de vida indígena contemporáneas.

De lo anterior se concluye que la ecuación cultura indígena igual tradición, y por tanto, opuesta necesariamente a la modernidad, es ya obsoleta para comprender los procesos sociales por los que atraviesan las poblaciones indígenas en la actualidad. Las experiencias contemporáneas distan mucha de la simplicidad –muchas veces promovida por discursos binarios desde ámbitos políticos–. No hay tradición ni modernidad que se excluyan, y quizá nunca existió tal dicotomía, más allá de las formas de representación de lo indígena. Hoy más que nunca, la experiencia cotidiana de las personas indígenas en general están atravesadas por la complejidad del mundo actual, mediada por veloces procesos de unificación cultural y tecnológica.

Sin embargo, lejos de percibir la actualidad como simple proceso de dominación que se impone irremediabilmente sobre los pueblos indígenas, hay siempre una capacidad política de los sujetos para negar, traducir y redireccionar lo que se impone, lo que permite a su vez continuar siendo lo que somos, culturas abiertas al futuro. La noción kichwa de *ñawpa* evoca esa posibilidad, un pasado-futuro o un futuro-pasado, espacio tiempo que se ancla a la vez en la repetición y la perspectiva del cambio, recogiendo la cultura heredada, no para repetirla, sino para transformarla, y en ello, reproducirla.

Un famoso dirigente indígena saraguro me decía alguna vez “los pueblos indígenas hemos logrado sobrevivir porque hemos sabido adoptar y adaptar lo impuesto desde arriba”. ¿No es esta la característica central de la cultura? Las experiencias y las trayectorias contemporáneas de lo indígena no solo están atravesadas por la modernidad, sino que, además, producen vivamente una modernidad propia, en medio de los marcos de dominación. Quizá la verdadera descolonización pase más por reconocer la capacidad de autodeterminación de los pueblos como posibilidad de construir un *ñawpa pacha*, que por defender una tradición.

Quito, febrero de 2026

Referencias bibliográficas

- Anzaldúa, G. (2016). *La frontera. La nueva mestiza*. Capitán Swing Libros.
- Balibar, E. (1991). Racismo y nacionalismo. En I. Wallerstein & E. Balibar (Eds.), *Raza, nación y clase* (1º, pp. 63-109). IEPALA.
- Barrera, A. (2001). *Acción colectiva y crisis política. El movimiento indígena ecuatoriano en la década de los noventa*. CIUDAD- Abya Yala -OSAL.
- Barsky, O. (1984). *La Reforma Agraria Ecuatoriana* (Vol. 3). Corporación Editora Nacional - FLACSO.
- Becker, M. (1999). Una revolución comunista indígena: Movimientos de protesta rurales en Cayambe, Ecuador. *MARKA, Instituto de Historia y Antropología Andina*, 7, 51-76.
- Becker, M. (2015). *¡Pachakutik! Movimientos indígenas, proyectos políticos y disputas electorales en Ecuador* (1º). FLACSO - Abya Yala.

- Belote, J. (1997). *Los Saraguros del sur del Ecuador* (2°). Abya Yala.
- Belote, L. (2002). *Relaciones interétnicas en Saraguro 1962—1972* (1°). Abya Yala.
- Bernal, G. (2021). Tránsitos entre “lo propio” y “lo ancestral”: Jóvenes indígenas, redes y política. En F. Garcés & L. Carranza (Eds.), *Antropologías: Múltiples perspectivas para el estudio del ser humano* (1°, pp. 207-247). Abya Yala.
- Blanco, M. (2012). Autoetnografía: Una forma narrativa de generación de conocimientos. *Andamios*, 9 mayo-agosto 2012(19), 49-74.
- Bourdieu, P. (1998). *La distinción. Criterio y bases sociales del gusto*. Taurus.
- Bourdieu, P. (2007). Estructuras, habitus, prácticas. En *El sentido práctico* (1°, pp. 85-105). Siglo XXI Editores.
- Bretón, V. (2001). *Cooperación al desarrollo y demandas étnicas en los Andes ecuatorianos. Ensayos sobre indigenismo, desarrollo rural y neoindigenismo* (1°). FLACSO - Universidad de Lleida - GIEDEM.
- Bretón, V. (2005). ¿Más allá del neoliberalismo étnico? Enseñanzas desde los andes del Ecuador Parte II. *Boletín ICCI - Rimay*, 7(79).
<http://icci.nativeweb.org/boletin/79/breton.html>
- Breton, V. (2012). *Toacazo en los Andes equinociales tras la Reforma Agraria* (1°). FLACSO - Universidad de Lleida - Abya Yala.
- Breton, V. (2024). La sombra alargada del patrón: Gamonalismo y hábitos hacendatarios en Chimborazo tras la reforma agraria. *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, 2024(29), 352-363. <https://doi.org/10.1111/jlca.12736>
- Cabrera, P. (2017). El estudio de la subjetividad desde una perspectiva antropológica. En P. Cabrera (Ed.), *Antropología de la subjetividad* (1°, pp. 23-58). Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras - UBA.
- Caín, V. (2025). Indígenas de la provincia de Chimborazo en Quito y Guayaquil, las grandes ciudades del Ecuador. *Notas de Población, enero-junio 2025. Año LII*(120), 1-28.
- Carrasco, H. (1993). Democratización de poderes locales y levantamiento indígena. En J. Almeida, H. Carrasco, L. De la Torre, A. Guerrero, J. León, A. Males, N. Pacari, G. Ramón, A. Taxo, J. Trujillo, & L. Zamosc, *Sismo étnico en el Ecuador. Varias perspectivas* (1ª, pp. 29-69). CEDIME - Abya Yala.
- Cartuche, I. (2020). De la plurinacionalidad del Estado a los gobiernos comunitarios. En F. Simbaña & A. Rodríguez (Eds.), *¡Así encendimos la mecha! Treinta años del levantamiento indígena en Ecuador: Una historia permanente* (1ª, pp. 25-46). Kitu Kara - Abya Yala - UASB.
- Cartuche, I. (2022). Autogobierno y territorio: Lo comunitario popular en, con y contra el Estado. El caso de las comunas de la ciudad de Quito. *Algarrobo-MEL. Revista en línea de la Maestría en Estudios Latinoamericanos.*, 10(marzo 2021-marzo 2022), 1-14.
- Cartuche, I. (2023). *Horizontes de la plurinacionalidad. Luchas comunitario populares en Ecuador (1970—2019)* (1°). Abya Yala.

- Chiriboga, M. (1986). Crisis económica y movimiento campesino e indígena en Ecuador. *Revista Andina*, 4(1), 7-30.
- Comité 500 años de resistencia indígena y popular. (1991). *Manifiesto*.
- Conaie. (1988). *Las nacionalidades indígenas en el Ecuador. Nuestro proceso organizativo* (1°). Ediciones Tincui - Conaie.
- Conaie, Confeniae, Saiic, Ecuarunari, & Onic. (1990). *Declaración de Quito. Y resolución del Encuentro Continental de Pueblos Indígenas*. Conaie.
- Conterón, L., & Vacacela, R. (1984). *Causaimanta allpamanta quishpirincacaman tantanacushunchic. Organizaciones Indígenas del Ecuador*. MEC.
- Corrigan, Ph., & Sayer, D. (2007). El gran arco: La formación del Estado inglés como revolución cultural. En M. Lagos & P. Calla (Eds.), *Antropología del Estado. Dominación y prácticas contestarias en América Latina* (1°, pp. 39-116). INDH-PNUD.
- Díaz Polanco, H. (2008). *Elogio de la diversidad. Globalización, multiculturalismo y etnofagia* (3°). Casa de las Américas.
- Dietz, G. (2017). Interculturalidad: Una aproximación antropológica. *Perfiles Educativos*, XXXIX(156), 192-207. <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=13250923012>
- Echeverría, B. (2000). *La modernidad de lo barroco* (2°). ERA.
- Ecuador. (2010). Caso Azuay. Muerte de Ricardo Merino y día de allanamientos en Cuenca. En *Informe de la Comisión de la Verdad, Ecuador 2010: Sin verdad no hay justicia: Vol. Tomo 3. Relatos de casos. Periodo 1984-1988* (pp. 272-300). Ediecuatorial. <https://memoriacolectiva.dpe.gob.ec/wp-content/uploads/2022/11/C41.pdf>
- Ecuarunari. (2012). *Una mirada a nuestra historia*. Ecuarunari.
- Ecuarunari, & Conaie. (1989). Lineamientos políticos generales del movimiento indígena en el Ecuador. En *Nuestra voz, nuestra cultura. Memoria del Taller Andino de Intercambio de Experiencias en Educación y Comunicación de Organizaciones Campesino Indígenas* (1ª, pp. 38-43). Ecuarunari - Conaie - Alai.
- Ellis, C., Adams, T., & Bochner, A. (2019). Autoetnografía: Un panorama. En S. Bénard Calva (Ed.), *Autoetnografía. Una metodología cualitativa* (1°, pp. 17-41). Universidad Autónoma de Aguascalientes - El Colegio de San Luis.
- Eribon, D. (2017). *La sociedad como veredicto. Clase, identidades, trayectorias* (1°). El Cuenco de plata.
- Eribon, D. (2019). *Principios de un pensamiento crítico* (1°). El Cuenco de plata.
- Espín, M. A. (2009). *La presencia indígena en la ciudad: La construcción del indígena urbano en el barrio de San Roque* [Tesis de Maestría]. FLACSO.
- Figueroa, J. (2021, febrero 13). Ecuador: Etnicismo neoliberal. Un panorama de urgencia tras la primera vuelta de las elecciones ecuatorianas. *Sin Permiso*. <https://www.sinpermiso.info/textos/ecuador-etnicismo-neoliberal-un-panorama-de-urgencia-tras-la-primera-vuelta-de-las-elecciones>

- Fraser, N. (2008). La justicia social en la era de la política de identidad: Redistribución, reconocimiento y participación. *Revista de Trabajo*, 4 agosto-diciembre(6), 83-99.
- González, D. (2004). Rock, identidad e interculturalidad. *Íconos*, enero 2004(18), 33-42.
- Guerrero, A. (1983). *Haciendas, capital y lucha de clases andina* (1°). El Conejo.
- Guerrero, A. (1993). De sujetos indios a ciudadanos étnicos: De la manifestación de 1961 al levantamiento indígena de 1990. En A. Adrianzen, J. Blanquer, R. Calla, C. Degregori, P. Gilhodes, A. Guerrero, P. Husson, J. P. Lavaud, J. León Trujillo, R. Montoya, D. Pécaut, E. Pizarro, & A. Rocha, *Democracia, etnicidad y violencia política en los países andinos* (1°, pp. 83-101). Instituto Francés de Estudios Andinos - Instituto de Estudios Peruanos.
- Guerrero, A. (2010). Una imagen ventrílocua: El discurso liberal de la «desgraciada raza indígena» a fines del siglo XIX. En *Administración de poblaciones, ventriloquía y transescritura. Análisis históricos: Estudios teóricos* (pp. 99-160). IEP - FLACSO-Ecuador.
- Guerrero, F., & Ospina, P. (2003). *El poder de la comunidad. Ajuste estructural y movimiento indígena en los Andes ecuatorianos*. CLACSO.
- Gutiérrez, R., & Salazar, H. (2015). Reproducción comunitaria de la vida. Pensando la transformación social en el presente. *El Apantle. Revista de estudios comunitarios*, 1, 15-50.
- Hale, C. (2004). Rethinking Indigenous Politics in the Era of the «Indio Permitido». *Report on race, september october 2004*, 16-21.
https://www.researchgate.net/publication/305188868_Rethinking_Indigenous_Politics_in_the_Era_of_the_Indio_Permitido
- Hale, Ch. (2007). ¿Puede el multiculturalismo ser una amenaza? Gobernanza, derechos culturales y política de la identidad en Guatemala. En M. Lagos & P. Calla (Eds.), *Antropología del Estado. Dominación y prácticas contestarias en América Latina* (1°, pp. 285-246). INDH-PNUD.
- Hall, S. (2003). Introducción: ¿quién necesita identidad? En S. Hall & P. Du Gay (Eds.), *Cuestiones de identidad cultural* (1°, pp. 13-39). Amorrortu.
- Ibarra, H. (1992). La identidad devaluada de los Modern Indians. En I. Almeida, J. Almeida, S. Bustamante, S. Espinosa, E. Frank, H. Ibarra, J. León, R. Levoyer, L. Macas, G. Ortiz, I. Pérez, G. Ramón, F. Rosero, & L. Ruiz, *Indios. Una Reflexión sobre el levantamiento indígena de 1990* (2°, pp. 319-350). ILDIS - Abya Yala.
- Ibarra, H. (1999). Intelectuales indígenas, neoindigenismo e indianismo en el Ecuador. *Ecuador Debate*, diciembre 1999(48), 71-94.
- Ibarra, H. (2016). Génesis y significado de la reforma agraria de 1964. En *50 años de Reforma Agraria. Cuestiones pendientes y miradas alternativas* (1°, pp. 21-62). UASB - Ediciones La Tierra.
- Icaza, J. (1942). *Media vida deslumbrados*. Editorial Quito.
- Kingman, E. (2006). *La ciudad y los otros. Quito 1860-1940. Higienismo, ornato y policía* (1°). FLACSO.

- Lahire, B. (2004). Sociología y autobiografía. *Revista de Antropología Social*, 13, 37-47.
<https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=83801302>
- Linsalata, L. (2015). *Cuando manda la asamblea. Lo comunitario popular en Bolivia: Una mirada desde los sistemas comunitarios de agua de Cochabamba* (1°). SOCEE - Autodeterminación - Fundación Abril.
- Llanos, D. (2019). Transformaciones en las prácticas identitarias de jóvenes indígenas de la sierra central del Ecuador. *Cuadernos del Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano*, 28(2), 19-29.
- López, A. K. (1993). La demanda indígena de la pluriculturalidad y multiétnicidad: El tratamiento de la prensa. En D. Cornejo (Ed.), *Los Indios y el Estado-país. Pluriculturalidad y multiétnicidad en el Ecuador: Contribuciones al debate* (1°, pp. 21-60). Abya Yala.
- López, P. (2017). *Indígenas de la nación. Etnografía histórica de la alteridad en México (Milpa Alta, siglos XVII-XXI)* (1°). Fondo de Cultura Económica.
- Machado, I. (2019). Ethnographic Life: Method for an Ex Post Facto Anthropology. *Anthropologica*, 61, 345-351. <https://cas-sca.journals.uvic.ca/index.php/anthropologica/article/view/250/144>
- Maldonado, G. (2012). Matices y texturas de la identidad cultural étnica en contextos urbanos. El caso de los kichwas de Chimborazo. En E. Kingman (Ed.), *San Roque: Indígenas urbanos, seguridad y patrimonio* (1°, pp. 37-78). FLACSO - HEIFER.
- Marchán, J., & Barrionuevo, M. de los A. (2024). Determinantes de la exclusión social de pueblos y nacionalidades indígenas del Ecuador en 2023. *Revista Cuestiones Económicas*, 34(2), 80-114.
<https://repositorio.bce.ec/bitstream/32000/2976/1/3.%20Determinantes%20de%20la%20exclusi%C3%B3n%20social%20en%20pueblos%20y%20nacionalidades%20ind%C3%ADgenas%20del%20Ecuador%20en%202023.pdf>
- Martínez, L. (2002). *Economía política de las comunidades indígenas* (2°). Abya Yala - ILDIS - FLACSO - OXFAM.
- Martínez, L. (2016). Territorios campesinos y reforma agraria: El caso de las cooperativas indígenas de la sierra ecuatoriana. *Mundo Agrario*, 17(35), e019.
<http://www.mundoagrario.unlp.edu.ar/article/view/MAe019>
- Moya, R. (1987). Educación bilingüe en el Ecuador: Retos y alternativas. *Indiana*, 11, 387-406.
- Ortner, S. B. (2005). Geertz, subjetividad y conciencia posmoderna. *Etnografías contemporáneas*, 1(1), 25-54.
- Ospina, P. (Ed.). (2006). *En las fisuras del poder: Movimiento indígena, cambio social y gobiernos locales* (1°). IEE - CLACSO.
- Ospina, P. (2009). El proyecto político de la revolución ciudadana: Líneas maestras. *Comité Ecuménico de Proyectos*.
<https://repositorio.uasb.edu.ec/bitstream/10644/3223/1/CON-002-Ospina%2C%20P.pdf>

- Ospina, P. (2010). Corporativismo, Estado y Revolución Ciudadana. *www.flacsoandes.org/web/imagesFTP/1263401619*. *www.flacsoandes.org/web/imagesFTP/1263401619*
- Prieto, M. (2004). *Liberalismo y temor. Imaginando los sujetos indígenas en el Ecuador postcolonial 1895-1950* (1°). FLACSO - Abya Yala.
- Ramírez, F. (2009). El movimiento indígena y la reconstrucción de la izquierda en Ecuador: El caso del movimiento de Unidad Plurinacional Pachakutik – Nuevo País. En P. Ospina, O. Kaltmeier, & C. Büschges (Eds.), *Los Andes en movimiento. Identidad y poder en el nuevo paisaje político* (1°, pp. 65-94). UASB - Corporación Editora Nacional - Universidad de Bielefeld.
- Rancière, J. (1996). *El desacuerdo. Política y filosofía* (1°). Ediciones Nueva Visión.
- Rayner, J. (2019). La lucha por las comunas de Quito: Negociando la propiedad y la ciudadanía en el Ecuador plurinacional y posneoliberal. En J. Rayner & J. Mérida (Eds.), *Las comunas del Ecuador: Autonomía, territorio y la construcción del Estado plurinacional* (1°, pp. 37-70). IAEN.
- Resina de Fuente, J. (2013). Estado, plurinacionalidad y pueblos indígenas en el Ecuador contemporáneo. *Revista Pueblos y fronteras digital*, 7(14), 238-268.
- Rivera, S. (2010). Mestizaje colonial andino: Una hipótesis de trabajo. En S. Rivera, *Violencias (re) encubiertas en Bolivia* (1°, pp. 64-114). La Mirada Salvaje - Piedra rota.
- Rivera, S. (2018). *Un mundo ch'ixi es posible. Ensayos desde un presente en crisis* (1°). Tinta Limón.
- Sánchez Parga, J. (1989). *Faccionalismo, organización y proyecto étnico en los Andes*. CAAP.
- Sánchez Parga, J. (2013). Qué es y significa ser indígena para el indígena. En *Qué significa ser indígena para el indígena. Más allá de la comunidad y la lengua* (2°, pp. 83-150). Abya Yala - Universidad Politécnica Salesiana.
- Santana, R. (1987). La cuestión étnica y la democracia en Ecuador. *Revista Mexicana de Sociología*, 49(2 (abril-junio)), 127-144. https://www.jstor.org/stable/3540465?read-now=1&seq=1#page_scan_tab_contents
- Silva, E. (2004). La debacle simbólica del Ecuador en la coyuntura finisecular. En *Identidad nacional y poder* (1°, pp. 49-67). Abya Yala.
- Simbaña, F. (2009). El movimiento indígena ecuatoriano y la construcción de la plurinacionalidad. En *Repensar la política desde América Latina. Cultura, Estado y movimientos sociales* (1°, pp. 153-167). Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales UNMSM - Programa de Estudios sobre Democracia y Transformación Global.
- Tapia, L. (2007). Racismo e intersubjetividad autoritaria. En *La igualdad es cogobierno* (1ª, pp. 9-30). CIDES - UMSA - ASDI SAREC - Plural Editores.
- Traverso, E. (2012). *La historia como campo de batalla. Interpretar las violencias del siglo XX* (1°). Fondo de Cultura Económica.

- Valcuende del Río, J. M., Vásquez, P., & Hurtado, F. (2016). Indígenas en contextos urbanos. Cañaris, otavaleños y saraguros en la ciudad de Cuenca (Ecuador). *Gazeta de Antropología*, 32(1).
- Wright Mills, C. (1964). *La imaginación sociológica* (2°). Fondo de Cultura Económica.
- Žižek, S. (1998). Multiculturalismo, o la lógica cultural del capitalismo multinacional. En F. Jameson & S. Žižek (Eds.), *Estudios culturales: Reflexiones sobre el multiculturalismo* (1°, pp. 137-188). PAIDOS.