

**JAIRZINHO FRANCISCO PANQUEBA CIFUENTES\***

## **ELABORACIÓN Y NEGOCIACIÓN DE LA POBREZA INDÍGENA**

### **JUGOSAS GANANCIAS PARA EL DESARROLLO CAPITALISTA EN ECUADOR Y COLOMBIA\*\***

LAS LUCHAS INDÍGENAS EN COLOMBIA Y EN ECUADOR tienen similitudes que las han llevado a estar, actualmente, compartiendo los comunes reconocimientos constitucionales a la diversidad étnica y cultural. Sin embargo, estos dos países también comparten las proble-

\* Doctor en Ciencias Sociales del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social -CIESAS-, Guadalajara, Jalisco (México). Maestro en Ciencias Sociales, Especialización Estudios Étnicos, por la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales -FLACSO- Sede académica Ecuador y Fondo Indígena. Licenciado en Educación Física de la Universidad Pedagógica Nacional de Colombia, cuya profesión desempeña en el Colegio San Bernardino, Territorio Muisca de Bosa (Bogotá, D.C., Colombia).

\*\* Artículo basado en una investigación realizada con beca Junior del Programa CLACSO/CROP de Estudios sobre Pobreza en América Latina y el Caribe 2004-2005. Especialmente dedicado a Georgina Méndez Torres, por su colaboración durante el trabajo de campo tanto en Colombia como en Ecuador. Los contactos, espacios y oportunidades para acceder a los testimonios de las gentes que en este artículo hablan, hubieran sido imposibles sin su crucial dedicación. A Darío Mejía Montalvo, del pueblo indígena Zenú los agradecimientos por su intervención como académico dedicado a las Ciencias Políticas y a los contactos que se gestaron con su gente de la comunidad de Flecha, en el Resguardo de San Andrés de Sotavento, Córdoba- Colombia. Este tipo de investigaciones son imposibles de hacer con labor individual, por lo tanto queda manifiesto que el presente es un trabajo en minga, tull, u'wbohiná o convite.

máticas derivadas de la poca voluntad política para el cumplimiento de dichas cartas constitucionales. Según Cletus Barié (2003):

las críticas más comunes [a la constitución política en Colombia] giran alrededor de la ambigüedad de las políticas del Estado –expresadas por ejemplo, en la continuación de sus grandes proyectos desarrollistas, y los permisos de exploraciones de petróleo en la zona andina de los U'wa-, y las dificultades iniciales de la justicia nacional para aceptar la jurisdicción indígena (Barié, 2003: 262).

El presente artículo revisa, a través de tres apartados principales, una problemática que ocasiona la aplicación de visiones externas a los pueblos catalogados como *indígenas*, con relación a los conceptos sobre pobreza, desarrollo y etnicidad. Estas visiones externas provienen de personas y organismos distintos, ya sea porque representan al gobierno, a organizaciones no gubernamentales, a organismos supranacionales e incluso a mafias que se nutren del exotismo que representa el binomio: etnicidad = pobreza.

La primera parte de este trabajo, titulada *Luchas étnicas indígenas*, contiene dos ejes. Uno sobre las *estrategias y formas de movilización* de los que forman parte los pronunciamientos, las denuncias ante opinión pública, la toma de tierras, los procesos jurídicos y las estrategias políticas. El otro eje se desarrolla a partir de las *demandas económicas* de las luchas indígenas tales como el acceso a la tierra, a los servicios de salud y educación, además de otras que han surgido por la incidencia que tienen las políticas macroeconómicas al interior de los pueblos indígenas como movilizaciones contra el ALCA y el TLC o la defensa de las políticas constitucionales que promueven el reconocimiento a la diversidad étnica y cultural.

El segundo apartado, titulado *Pobreza y etnicidad indígena*, se ocupa de analizar la relación entre etnicidad indígena y pobreza, desde una visión cualitativa de la pobreza. Por lo tanto, se indaga sobre el acceso a recursos básicos en las poblaciones indígenas, a la seguridad alimentaria, y a la relación existente entre etnicidad y pobreza, siendo esta última estudiada desde visiones como la cultura de la pobreza, pobreza de cultura o pobreza cultural.

El tercer apartado se titula *Etnicidad, políticas para la diversidad y pobreza*. Analiza la formulación de estrategias binacionales, para perfilar las demandas económicas de las organizaciones indígenas, que permitan abordar las “condiciones de pobreza” económica en los pueblos indígenas de ambos países. En último lugar, el artículo propone unas conclusiones a partir del análisis de la creación, negociación y ganancias originadas por la pobreza indígena.

## I. LUCHAS ÉTNICAS INDÍGENAS

### I.1. “NO TENÍAMOS UN PEDAZO DE TIERRA EN DONDE TRABAJAR”<sup>1</sup>

Tanto en Colombia como en Ecuador, así como también otros países latinoamericanos, los distintos movimientos indígenas formulan demandas específicas, tales como la obtención de derechos colectivos como pueblos y la defensa de los ecosistemas. Se lucha además, entre otras cuestiones, por el reconocimiento de las reivindicaciones históricas por la tierra –incluida la declaración de los territorios indígenas como entidades territoriales oficiales en cada Estado; por la declaración y/o afirmación de los derechos colectivos, a la propiedad de los territorios y su carácter inalienable y por el reconocimiento de la ley consuetudinaria, por ejemplo los derechos de las comunidades campesinas e indígenas a regirse por los propios usos y costumbres tradicionales (León, 2002). Estas luchas han pasado por avances, retrocesos y estancamientos que han sido objeto de suficientes análisis por parte de científicos sociales, intelectuales indígenas, las propias organizaciones indígenas y demás grupos y personas interesadas en el tema.

Según Gros (1991), Laurent (1997) y Fontaine (2002), en la historia del movimiento indígena colombiano pueden distinguirse cinco períodos: I) una fase *heroica* que va desde la época en que el movimiento campesino fue consciente de su identificación indígena (año 1971), hasta la concentración de las movilizaciones en la capital –Bogotá– (1974), época en la cual hubo marchas y manifestaciones a través del país; II) un período oscuro, identificado con la represión dirigida por la administración del entonces presidente Julio Cesar Turbay Ayala, que se extiende hasta la primera asamblea nacional indígena en el Tolima (1980) que dio nacimiento a la Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC); III) un período de supuesto afianzamiento a partir de la citada asamblea, en el cual hubo rivalidades entre el Movimiento de Autoridades Indígenas del Cauca (MAIC) y el Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC), dos organizaciones pioneras en las luchas indígenas en Latinoamérica; IV) hacia el año 1988, si bien dichas rivalidades estuvieron por quebrar al movimiento indígena, hubo una época de reconstrucción que llevó al movimiento hasta las elecciones nacionales de 1990, en las cuales fue evidente la participación de dos corrientes de lucha: la clasista y la étnica, en tanto que una corriente radical (ex- militante del grupo guerrillero Quintín Lame) entraba en la Constituyente; y V) la década del noventa marcó la ins-

---

1 Entrevista al Cacique Euclides Terán Botonero, durante enero de 2005. A lo largo del artículo haré referencia a este líder indígena Zenú como “Compae Cacique”.

titucionalización del movimiento, a través de su participación en las elecciones para el Senado, y las asambleas municipales, departamentales y regionales de 1994.

En Ecuador igualmente pueden distinguirse cinco fases del movimiento indígena hasta la actualidad: I) la fase de diseminación, que siguió a la creación del ECUARUNARI, que refleja la subida de las organizaciones andinas a mediados de la década del setenta y es la que conduce a la marcha indígena y campesina del 16 de octubre 1980, de la cual surgió el Consejo de Coordinación de Nacionalidades Indígenas (CONACNIE); II) una fase oscura como la colombiana, en la cual el movimiento fue objeto de represión –entre fines de la década del setenta y principios de la década del ochenta-, así como de la exacerbación de divisiones internas y de la competencia de organizaciones respaldadas por el Estado; III) una fase de recentraje que arrancó con la creación de la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE) en noviembre 1986, en la cual se impuso la línea etnicista del movimiento a nivel nacional, y se promovió el levantamiento de junio 1990; IV) la apertura de los levantamientos, que va hasta el golpe del 21 de enero y la caída de Jamil Mahuad; y, V) el cierre de los levantamientos, que marcó el principio del nuevo milenio (CONAIE, 1989).

Según Alain Touraine citado por Fontaine, los movimientos indígenas se constituyeron en movimientos sociales, caracterizados por cuatro dimensiones: identidad, oposición, totalidad y ética<sup>2</sup> (Fontaine, 2002). Actualmente, puede considerarse que estos movimientos entraron a una fase de institucionalización, la cual, según Touraine, sigue una línea de enfrentamientos, correspondiente a la lucha por el reparto de los beneficios. En efecto, en ambos países dichos movimientos consiguieron importantes espacios de participación en el sistema político, especialmente si se considera que las reformas constitucionales de 1991 –para Colombia- y de 1998 –para el Ecuador- constituyeron un cambio drástico en la práctica neoindigenista del Estado.

En ambos casos, es recurrente la vigencia de la alusión a la tierra como un tema prioritario desde el que desprenden las demandas más

---

2 Identidad para el caso, es la capacidad de autodefinición de las gentes, oposición es la capacidad de las personas para identificar a sus contrarios u adversarios. Totalidad es entonces el campo de acción, cuya dominación se disputan quienes son contrarios. Finalmente, ética corresponde, a los alcances de las protestas morales que desde los movimientos indígenas han asumido una posición contraria al poder, a las cotidianas acciones racistas de la sociedad y últimamente, contra las decisiones de Estado que pretenden abrirse a los mercados mundiales, atentando contra la producción de los sectores económicos nacionales.

actuales de los movimientos indígenas. Cuando se le pregunta a una persona indígena acerca del elemento que más se valora en la vida cotidiana de una comunidad, sin duda, la alusión a la tierra está en primer orden. Igualmente, si la indagación se hace por las luchas y demandas más importantes del movimiento indígena, la tierra es el tema principal sobre el que gira la respuesta. Según Feliciano Valencia, consejero de derechos humanos de la ACIN, Departamento del Cauca, Colombia:

[...] nosotros con lo que tenemos somos felices, yo me siento bien así no tenga un peso en el bolsillo, porque yo sé que tengo mi territa produciendo y me está dando mi comida, pues estoy bien porque voy a tener la comida para el día de mañana, yo me siento bien porque me muevo con libertad (Valencia, 2004).

Estas alusiones a la tierra contienen por sí mismas concepciones culturales, simbólicas, rituales y cosmogónicas. De igual manera, la importancia de la tierra se encuentra relacionada con su función como proveedora de alimentos ya que históricamente el trabajo para la producción de la tierra ha sido un oficio propio del campesinado. La simbiosis entre movimiento indígena y movimiento campesino, presente en toda Latinoamérica, se explica en el valor que se le da a la tierra por parte de ambas poblaciones. Tanto para la gente campesina como para la gente indígena, la tierra es todo, lo representa todo, es el valor máspreciado. Para la población campesina, la tierra es su campo de acción, su razón de ser y de vivir, su trabajo, fuente de ingresos y herencia para hijas e hijos. Para la población indígena la tierra es el centro de la vida, allí se suceden todos los procesos de la existencia, es la madre, la *llacta*, la *pacha*; es el sentido principal. Frecuentemente, la expresión “soy de donde está enterrado mi ombligo”<sup>3</sup> obedece a la relación espiritual que cada persona tiene con respecto al lugar donde ha nacido. La concepción de tierra para los movimientos indígenas, rebasa el carácter productivo o económico, de allí que como indígenas consideremos el lugar de nuestro desempeño como un territorio.

La tierra como demanda específica ha sido una característica de origen que ha identificado a los movimientos indígenas y campesinos; la necesidad inicial manifestada en las demandas fue la de poseer la tierra, ganar su propiedad y que perteneciera a quienes la trabajaban.

---

3 Mayoritariamente, las comunidades que viven apartadas de los focos urbanos cuentan con parteras o las mujeres solas dan a luz a sus criaturas, de allí que la práctica de introducir en la tierra la placenta y el cordón umbilical, sean tan cotidianas. Este hecho también representa un acto ritual por el que siempre se identifica el lugar donde una persona ha nacido.

La lucha se inició entonces por la vía de movimientos campesinos dispuestos a reivindicar su derecho de propiedad sobre las tierras donde vivían y trabajaban:

[...] empezamos a organizarnos, cuando ya a toditos le preguntamos hombre si estamos dispuestos a luchar por un pedazo de tierra que no tenemos, toda la gente nos correspondió (sic) que sí. Y fue en esos momentos cuando nos fuimos a la lucha directa por la tierra, por recuperar un pedazo de tierra (Compae Cacique, 2004).

Si bien es cierto que la demanda indígena por la tierra constituyó el punto fuerte inicial del movimiento, es necesario hacer un alto para entender la demanda en sí, ya que en sus inicios fue promovida por organizaciones campesinas. La revisión histórica del movimiento campesino en los dos países, explica la situación que se vivió en el tránsito de demandas “campesinas”, a demandas “étnicas”:

[...] en esos momentos nosotros cuando empezamos, pensamos que no éramos indios, en eso dejamos claro de que empezamos a organizarnos por la ANUC [Asociación Nacional de Usuarios Campesinos], línea Armenia” (Compae Cacique, 2004). Según Quijano (2000) pueden distinguirse dos etapas históricas de los movimientos campesinos en Latinoamérica: un periodo prepolítico y un periodo de politización. Esta distinción se hace a partir de dos elementos: la organización y las causas que motivan dichas movilizaciones.<sup>4</sup>

## **I.2. Y AHORA QUE SOMOS INDÍGENAS... ¿CUÁL ES NUESTRA LUCHA?**

En Colombia han sido formuladas las demandas indígenas en torno al tema económico a través de estrategias de movilización campesina para acceder a la tierra –en principio-, y luego al disfrute de los derechos políticos y culturales. Es importante observar dichas formas y estrategias porque, a pesar de contar con más de veinte años de lucha, posiblemente similares estrategias un poco más organizadas y planeadas deben ser retomadas para continuar con la lucha por la tierra que aún no termina. Además de esta demanda en particular, también es claro que el movimiento indígena está hoy integrado a demandas más globales y que interesan a un conjunto más amplio de sectores sociales. De allí la importancia de alimentar las luchas mutuamente para que, por un lado, sean resaltadas y renovadas las estrategias negociadas y, por otro, se evite cometer errores fatídicos del pasado en

---

4 Dos trabajos son necesarios para entender dicha situación: Para Colombia, “la cuestión agraria en Colombia” (Cfr., Fals Borda, 1975). Para Ecuador, “la comunidad campesino/indígena como sujeto territorial” (Cfr., Ibarra, 2003, 2004).

los cuales sucumbieron muchas vidas bajo las torturas, balas y vejámenes promovidos por los sectores armados: guerrilla, paramilitares, cuadrillas privadas, ejército, policía y delincuencia común.

En Ecuador transcurrían reyertas locales en las que no precisamente se invadían tierras, pero sí se demandaban mejores condiciones para las labores rurales que ejercían la gente campesina-indígena. El sistema de lucha se constituyó a través de sindicatos campesinos que luego se erigieron en sindicatos indígenas, organizaciones de segundo grado y luego se formaron como grupos más consolidados para negociar sus demandas no sólo en los niveles locales sino provinciales y nacionales. En conclusión, los conflictos fueron institucionalizados a través del sindicalismo agrario, las iglesias católica y protestante y se llegó a la negociación de demandas para desestructurar las haciendas e incidir en los mercados de consumo. En el año 1991, producto del nivel de organización logrado por el campesinado indígena, a través de las diferentes federaciones, asociaciones y grupos, se produce el primero de los levantamientos, con los que definitivamente el movimiento indígena empieza a ser reconocido como un elemento importante a considerar dentro de la vida política, económica, social y cultural en el Ecuador.

El sistema de mercado había estado proletarizando a los pueblos indígenas para que cumplieran labores específicas en el sistema agrícola. Esta forma de especialización laboral, fue en gran parte motivada por las reformas agrarias cristalizadas en la década del sesenta. La solución de las reformas agrarias fue positiva para el resolver el problema de la propiedad sobre la tierra, pero fue al mismo tiempo, constituyéndose en una herramienta que facilitó la ocupación de indígenas como obreros del campo. La identidad indígena fue desdibujándose y tornándose en identidad económica. La pertenencia al grupo laboral conocido como “campesinado”, generaba reconocimiento como ciudadano de un país. La identificación indígena en términos étnicos, se produce recién a partir de la década del ochenta, tanto en Colombia como en Ecuador; cuando venía experimentándose la conversión de la identidad campesina económica y general.

En Ecuador, la emergencia de las organizaciones étnicas proponía la necesidad de una nueva definición de “lo indio”. Este auto-reconocimiento incluye tradiciones culturales, la lengua o idioma indígena, valores ancestrales, la participación organizada y un conjunto de reivindicaciones de carácter social y agrario. Actualmente, la propuesta apunta a una reforma del Estado nación con la demanda de la formación de un Estado plurinacional. En el levantamiento de 1990, los precios agrícolas y la tierra fueron las motivaciones principales, sin embargo, este evento fue el escenario en el que se combinaron,

quizá por primera vez, las demandas agrarias y las demandas sociales, con motivaciones específicas como la participación política, la discriminación étnica y la reforma del Estado.

Las actuales motivaciones para la movilización étnica, no sólo indígena, están cargadas de matices que fluctúan entre diferentes temas como la oposición contra el Tratado de Libre Comercio –TLC- y la lucha por evitar la conformación, por parte del gobierno de los Estados Unidos de Norteamérica, del Área de Libre Comercio de las Américas (ALCA). De igual manera lo son las amplias luchas contra el racismo en varios países de Latinoamérica, hecho que por supuesto, también atañe a los pueblos indígenas contemporáneos. Son frecuentes también los pronunciamientos en defensa de los derechos humanos, de la propiedad intelectual, de la educación intercultural bilingüe y reivindicaciones culturales que buscan evitar la pérdida de las manifestaciones propias y tradicionales<sup>5</sup>. Pese al posicionamiento logrado por “los movimientos”, la vida cotidiana continúa por una senda colonizada. Una senda que cada vez encuentra cómo aprovecharse de las desigualdades históricas provocadas desde la invasión territorial en América.

## **II. POBREZA Y ETNICIDAD. “LO INDÍGENA”: UN ATRACTIVO MERCANTIL DEL COLONIALISMO ACTUAL**

*“Sólo hay dos clases en esta tierra de hombre,  
los que nacen pa’ morir y los que nacen pa’ matar”.*  
Popular

### **II.1. LA EXPLOTACIÓN COLONIAL EN SU DIMENSIÓN ECONÓMICA**

Los contextos de violencia política y social, de explotación laboral y aprovechamiento de recursos naturales que se han vivido y aún se viven en diferentes lugares de Latinoamérica, han dado lugar a la desaparición de nuestras culturas y en general de la población indígena

---

5 En septiembre de 2004, con ocasión de una gran marcha desde el departamento del Cauca hasta la ciudad de Cali (Colombia) que convocó más de cien mil personas entre simpatizantes del movimiento, compañeras y compañeros indígenas, Luis Évelis Andrade (presidente de la ONIC) afirmaba: “hay que romper con el silencio, con la quietud y la indiferencia frente a la cruda realidad que vivimos de violación a los derechos humanos, frente a las políticas que afectan a la sociedad colombiana. El mensaje es también que en medio de los conflictos es posible hablar de la necesidad de sentarse a dar un debate amplio, fundamentado en la razón y en la palabra y no en la fuerza. Hay que recoger los derechos establecidos en la Constitución para exigir que se hagan realidad porque es el pueblo colombiano el dueño de esos derechos y es quien en últimas es afectado en positivo o en negativo” (Entrevista con Luis Évelis Andrade, Presidente de la ONIC. Publicada en: <[http://www.terra.com.sv/proyectos/indigenas/3ernivel\\_general2.html](http://www.terra.com.sv/proyectos/indigenas/3ernivel_general2.html)>. Consultada marzo 10 de 2005).



en América. En los procesos de arrebato de tierras, los pueblos indígenas pasan de poseedores de tierras, a servidores de quienes les han robado.

El problema número uno del concepto de pobreza [es] porque éramos dependientes, entonces había un patrón entonces ocupábamos un cargo de trabajador entonces se pensaba de que nosotros los indígenas pobres éramos los que trabajábamos para los ricos (Campo, 2004).

Las relaciones entre el desempeño laboral en las tierras usurpadas y la identidad que fue conformándose allí, ha venido indiscutiblemente enriqueciendo la idea de una pobreza directamente proporcional al status identitario indígena.

La consecuencia hoy es que las poblaciones indígenas son “las más pobres”, según los estudios realizados por el Banco Mundial y otros organismos encargados de los análisis económicos, con la finalidad de controlar al mundo desde esta perspectiva. En un último estudio realizado por Guillete Hall y Harry Anthony Patrinos (2005) para el Banco Mundial, se enumeran entre los principales hallazgos de la investigación: 1) los logros en materia de reducción de la pobreza de ingresos de los pueblos indígenas durante la década (1994- 2004) fueron escasos; 2) los pueblos indígenas se recuperan de las crisis económicas con más lentitud; 3) la brecha de pobreza indígena es más profunda y disminuyó de manera más lenta durante el decenio de 1990; 4) ser indígena aumenta las probabilidades de un individuo de ser pobre, relación aproximadamente idéntica a comienzo y a fines del decenio; 5) las pruebas que confirman la desventaja en cuanto a ganancias laborales son poderosas en toda la región, pero también indican una probable disminución; 6) la población indígena sigue contando con menos años de educación, aunque la brecha se está acortando; 7) las ganancias laborales que la población indígena obtiene de cada año de escolaridad son menores, y esta brecha se amplía en los niveles más altos de educación; 8) los resultados de educación son sustancialmente peores para la población indígena, lo que pone en evidencia problemas en la calidad de la educación; 9) las altas tasas de trabajo infantil también podrían estar limitando los resultados en materia de aprendizaje entre los niños indígenas; 10) los pueblos indígenas, particularmente las mujeres y los niños, siguen contando con menos acceso a los servicios básicos de salud; por ello, siguen existiendo también importantes diferencias entre los indicadores de salud de la población indígena y no indígena; 11) algunos programas de focalización de la pobreza llegan con éxito a las comunidades indígenas, pero otros no (Hall y Patrinos, 2005: 3-10).

En el punto 4 es evidente que la identidad indígena indiscutiblemente conlleva a ser visto o a sentirse como pobre. El tema del racismo tiene mucha incidencia, también el acceso a la educación para la gente indígena. Igualmente, los intereses asociados a la idea colonial de la dualidad que prevalece en nuestros días: aquella donde existen ricos y pobres, buenos y malos, como orden natural en el cual quienes detentan el poder son quienes tienen la capacidad de ayudar a quienes no lo tienen. Una dualidad que polariza y entorpece la posibilidad de diálogos interculturales que no estén basados en estereotipos y prejuicios. La redacción de las conclusiones de estos estudios “naturaliza” y despersonaliza la responsabilidad estatal, atribuyendo a los pueblos indígenas la responsabilidad por la falta de servicios básicos.

Bajo esta organización, las dependencias hacen surgir las “soluciones”, representadas en donaciones, cooperación, administración y concertaciones que si bien han fortalecido la visibilización de “lo indígena”, logrando construir nuevas imágenes del tema, no han permitido la autonomía de los pueblos. Es decir, conjuntamente a los apoyos para la “recuperación” de identidades indígenas, existen intereses –en la connotación económica de la palabra- encontrados que no han permitido abandonar el lastre de la “pobreza de solemnidad”<sup>6</sup> que caracterizó a las personas indígenas en la época post-colonial. Esto muestra también es que si bien siempre se menciona que no se puede decretar riqueza, desde el derecho indiano y con disposiciones que sobreviven hasta nuestros días, sí se ha decretado pobreza para los pueblos indígenas.

Desde esta perspectiva se han venido asignando a estos pueblos indígenas en la actualidad unas reinventiones identitarias que han llevado a asumir concretamente algunas funciones ambientalistas, culturales, religiosas y espirituales y de producción artesanal. El objetivo en todo caso ha sido programar su “desarrollo”, enunciando híbridos gramaticales como: desarrollo sostenible, ecodesarrollo, etnodesarrollo, desarrollo con identidad y otros. Dentro de estas categorías híbridas del desarrollo, se han encargado a los

---

6 La categoría “pobreza de solemnidad” quedó plasmada en varias leyes que pretendían proteger a “los naturales” o “salvajes” de la enajenación de sus tierras de resguardo. En Colombia el artículo 27 de la ley 89 de 1890 promulga: Los indígenas, en asuntos de resguardos, que deban promover ante las autoridades, serán reputados como pobres de solemnidad y gestionarán en papel común. Quiere decir esto que no estarían sujetos al pago de timbres y trámites que generaran erogaciones. Alude esta categoría, a la inferioridad característica de las gentes indígenas. En la parte III de este artículo detallo la importancia de esta categoría, vista desde otra perspectiva que esperanzadoramente lleva a superarla.

pueblos indígenas unas funciones que llevan a identificarles como “nativos ecológicos”, “guardianes del medio ambiente”, “hermanos mayores” entre otros *oficios* relacionados con la naturaleza, pero con el objeto de hacer de ellas un medio de ingresos económicos y de acumulación de capitales: el ecoturismo es el ejemplo más claro de esta situación.

La insistencia en ubicar a los pueblos indígenas en la categoría de pobres genera el clima propicio para cultivar esta clase de proyectos. La lejanía con las concepciones de pobreza para la gente indígena, son evidentes. No hay relación entre las soluciones planteadas con los conceptos que pueden recogerse de las gentes acerca de esta clasificación económica:

Pobre es quien no tiene organización, quien no tiene oportunidad, ahí si nos vemos nosotros con limitación de hablar, de dirigirnos, de tomar las decisiones al nivel nacional. [...] El sistema no nos permite. [...] Hay otros sectores sociales en Colombia, hay otras culturas con menos oportunidades que nosotros porque no tienen territorio, han perdido la raíz, su ancestro y ellos serían pobres (Santos Poto, año 2004)<sup>7</sup>.

Las investigaciones en el sentido de determinar las necesidades deben hacerse desde estas concepciones, mas no desde aquellas que están estandarizadas para las distintas naciones del mundo.

Por ejemplo, en el acceso a la salud, no basta con masificar o extender programas de medicina alopática para estas poblaciones, pues también son indispensables todos los elementos que brindan las medicinas propias de cada cultura. Un sólo tipo de medicina, ya sea tradicional u occidental, lleva a faltantes y, por lo tanto, se hace necesario el acompañamiento de varias de las visiones de mundo con relación a estos recursos básicos para la vida. Sucede lo mismo respecto al tema de la educación y la alimentación, deben forjarse propuestas interculturales. Contrario a esta idea, una de las recomendaciones finales del estudio de Hall y Patrinos (2005), enuncia la necesidad de “definir un conjunto de indicadores operacionales de manera de identificar con rigurosidad a la población indígena en los censos o las encuestas muestrales. Por ello, se recomienda elaborar y utilizar una lista estandarizada de preguntas para las encuestas que los diversos países de la región efectúen en distintos años” (Hall y Patrinos, 2005: 18). Esta intención rompe con la especificidad de cada pueblo, pues las diversidades han de permanecer hasta en este ejercicio de tomar datos para definir la situación de pueblos diferentes.

---

7 Directivo ACIN C'xab Wala Kiwe.

## **II.2. MENDICIDAD INDÍGENA, UN NEGOCIO REDONDO DONDE EL CAPITALISMO RECOGE SUS FRUTOS**

La frase: “Mafia trae a indígenas de Ecuador para convertirlos en mendigos” (El Tiempo, 2005), describe la manera cómo una mafia se aprovecha del imaginario popular y cotidiano que da a la gente indígena un status de pobre.

En una declaración ante las autoridades de la ciudad de Cali (Colombia), el cónsul del Ecuador, Carlos Reyes afirmaba que “en el 2000 las autoridades de Cali lograron identificar a varios hombres que explotaban a cerca de 200 indígenas ecuatorianos ‘desnutridos y llenos de piojos’” (El Tiempo, 2005). Este imaginario de pobreza relacionada con etnicidad, también hace parte las condiciones políticas de diferenciación positiva contempladas en la Constitución para la población indígena, pues no es un secreto para el común de la población, que ser indígena en Colombia “se ha vuelto un buen negocio”. Muestra de ello son las manifestaciones de “re-etnización” que explotaron tan sólo unos años después de promulgada nuestra carta política. Con las mismas vienen las solicitudes de reconocimiento por parte del Estado para acceder a los “beneficios” de ser indígena. Los casos de Muiscas, Kankuamos, Pijaos, Yanaconas, Pastos y otros –en el caso colombiano– ilustran estas afirmaciones. En este mismo orden Quijano expresa:

todavía hoy muchos grupos reivindican o vuelven a reivindicar los nombres particulares de sus antiguas identidades históricas (hoy admitidas, desde una perspectiva de sesgo colonialista, apenas como ‘eticidades’). Y es probable que, en adelante, varios otros nombres regresen a la nomenclatura de esas poblaciones e inclusive que la hoy tan extendida ‘tentación identitaria’ lleve a que sean reinventadas algunas identidades para ser recubiertas por esos nombres (Quijano, 2004).

De esta manera, para la mafia que se aprovecha también de estas situaciones, no es necesario tener un gran conocimiento de las leyes para sacarle ventaja a la idea de pobreza –indígena– a través de la mendicidad. Basta combinar un poco de intuición popular con conocimientos cotidianos básicos de economía de mercado para hacerse a tan lucrativo negocio, hijo indiscutible del colonialismo, mezclado con visión capitalista. En otras palabras. El colonialismo va moldeando sus realidades y sus gentes y “las mentes brillantes del capitalismo” convierten estas situaciones en ganancias monetarias. Basta con observar el *modus operandi* del negocio, que según la investigación del diario El Tiempo, consiste en recolectar a diario 100 mil pesos –aproximadamente 45- 50 dólares– en limosnas por cada núcleo familiar que generalmente consta de una mujer y cuatro niñas y/o niños; “70 mil son para la red y con los 30 mil restantes los indígenas deben

cubrir su alimentación y su hospedaje, en piezas cuyo alquiler no supera los 5 mil pesos por noche” (El Tiempo, 2005).

Al igual que en el sistema colonial, el andamiaje sobre el cual se halla colocado el negocio de la mendicidad indígena forma parte del devenir por el que han venido siendo explotadas las gentes indígenas a lo largo de las épocas a través de la mano de obra artesanal indígena en los obrajes coloniales, el peonaje en las haciendas como sirvientes indígenas, el jornaleo en el sector rural como campesinado indígena, la mano de obra barata en fábricas de las ciudades como migrantes indígenas, la servidumbre urbana en casas de familia como de “sirvientas” indígenas, y la construcción de avenidas, casas y apartamentos con obreros y albañiles indígenas.

Desde la invasión europea del año 1492, la población americana ha venido siendo objeto de constantes colonialismos, los cuales han llevado a la gente a asumir diversas identidades, basadas en las necesidades económicas de cada época. América fue el pretexto para cientos de expediciones que tenían como fin la apertura de mercados y la consecución de riquezas, representadas en especies nativas, mano de obra, oro, diversidad humana, esclavitud, etc.

no pocos de los expedicionarios fundaron hogar con las indias, pero acaso los más se las robaron en las islas caribeñas para saciar sus apetitos sexuales. Como contrapartida, en las carabelas de regreso iría el terrible virus nativo de la sífilis que bien pronto haría estragos en España e Italia. Probablemente del territorio continental no se exportaron ya más seres humanos. Se prefirió utilizarlos sin misericordia, tenerlos como siervos e incluso como bestias de carga para remontar las cordilleras (Espinosa, 2005).

Sin duda nos quedamos con la peor parte en América: enfermedades desconocidas hasta entonces, violaciones sexuales contra nuestras mujeres y otro sinnúmero de atrocidades. Todo amparado en el *ius belli* –derecho a la guerra- en que los colonizadores sustentaban legalmente estos horrores, bendecidos también por la Iglesia. Después, bajo pretexto de “la prosperidad” los reinos europeos, disfrazaron la ambición por la opulencia económica y este sinnúmero de actos atroces. Avanzados los años, y una vez que se establecieron las colonias europeas, toda América experimentó esclavitud, servilismo, manipulación y otras modalidades de explotación para la causa económica. En el caso ecuatoriano y colombiano, la mano de obra indígena y negra sostuvo por casi tres siglos el sistema de haciendas en los Andes, en las sabanas y costas, las caucherías en la amazonía, la explotación minera en diferentes regiones y en general todo tipo de labores dirigidas a la producción con fines de mercado.

El papel desempeñado en cada uno de los campos económicos por parte de las poblaciones étnicas, ha influido en la manera como se auto-identifican y cómo son identificadas dichas poblaciones. Cimarrones, campesinos, arrendatarios, aparceros, etc., han sido categorías económicas para identificar a las personas que con sus trabajos contribuían al fortalecimiento del sistema de hacienda. Tras estas categorías, se fueron consolidando al interior de los grupos poblacionales unas identidades perfectamente concordantes con el papel jugado para el sistema. Luego vino el tiempo de los impuestos y las identidades fueron también cambiando a medida que una persona y su familia se hacía más o menos capaz de cargar con las obligaciones tributarias y así entrar en el “paraíso” de “la ciudadanía”; es decir, hacerse pudiente económicamente y “civilizarse”. Sin embargo, el precio pagado por este proceso de civilización es el de la pérdida cultural.

El compañero Rivera -indígena Nasa-, afirma al respecto;

“en una parte se están perdiendo mucho los valores culturales. A veces la civilización lo que hace es ir olvidando eso. Tendría que ser como una mezcla que sea para bien entre la civilización y la recuperación de los valores”. En esta misma conversación, le pregunté a Rivera qué consideraba él como vida civilizada, ante lo cual respondió que era “irse capacitando más para mejorar la calidad de vida. La civilización en parte es buena, pero también muchas veces se van a estudiar y no quieren ir a las tierras a trabajar, si no tengo que buscar un puesto [empleo]”. Es decir que si ocurre un proceso de calificación educativa sin el desarrollo intercultural que reconozca los propios elementos culturales, se fabrican obreros y obreras que van a estar necesitando un empleo –casi siempre urbano-, con lo cual se corta la relación identitaria y por ende la participación en la propia comunidad de origen.

Por otra parte, mencionaba Rivera el elemento “calidad de vida” como algo deseable: “la situación que uno vive económicamente o moralmente”. Calidad de vida es no tener problemas con la gente, tener una vida de equilibrio en donde aquello que se sale de la justicia debe ser prevenido ante todo o en su defecto, remediado con métodos de diálogo. ¿Qué situación origina entonces la mendicidad indígena? ¿Será tal vez que persiguiendo la civilización se llega a un mecanismo laboral propio de las ciudades actuales? ¿Por qué funciona la mendicidad indígena en las ciudades? Un intento de respuesta a estas preguntas lleva inevitablemente al abordaje de las condiciones creadas por los mercados, tanto en las ciudades como en las propias poblaciones indígenas. La mendicidad en general es un sistema laboral que opera bajo diferentes “principios”, principalmente bajo la particular explotación histórica operada por todos los esquemas económicos que obedecen a un orden colonialista.

Al igual que las épocas han llegado con su negocio acorde, hoy la mendicidad indígena es un sistema que opera cual empresa especializada en el asunto, con indigentes indígenas como personal que “labora” ya sea en la mendicidad o en venta ambulante de productos que les proveen quienes los explotan. Es una posición de semi-esclavitud, si se quiere ponerle un nombre. Hoy las gentes indígenas estamos corriendo el riesgo -si es que ya no estamos allí- de identificarnos como pobres, tal como es el mandato del mercado. La operación del negocio de la mendicidad así lo ratifica, pues según el diario *El Tiempo*, “[a]unque los indígenas están entrenados para decir que son del [Departamento de] Nariño [Colombia] y para espantar a los curiosos respondiendo a las preguntas en su dialecto -inga-kichwa- algunos dieron datos sobre el jugoso negocio” (*El Tiempo*, año 2005). Se tiene conocimiento entonces, que provienen en su mayoría de la provincia de Tungurahua (Ecuador) y que cuando llegan a Colombia se les asimila a indígenas de Nariño, Cauca y el bajo Putumayo (Colombia).

Una vez en las ciudades de “trabajo”, se les ubica en pensiones y casas de sectores deprimidos, donde “por seguridad no duran mucho [...]”, dijo un funcionario del Distrito y agregó que hace un par de meses localizaron 60 familias en un edificio en la zona del viejo San Victorino” (*El Tiempo*, año 2005). Sus días de labor empiezan muy temprano, cuando pasa un camión recogiendo a la gente de sus hospedajes para luego llevarles hasta diferentes puntos estratégicos de la ciudad para que desempeñen su labor de mendicidad. “Como quien cubre una ruta escolar, todos los días, hacia las 5:30 de la mañana, una camioneta Van de color blanco inicia un recorrido por los populosos barrios San Bernardo (centro) y Las Ferias (noroccidente) de Bogotá, recogiendo en hostales baratos a indígenas ecuatorianos. [...] En la noche, después de la hora pico, la Van repite el recorrido y los retorna a los hostales y residencias, siempre y cuando cada núcleo familiar haya cumplido con la meta del día”.

Como lo afirmó el compañero Rivera, la gente que pierde sus principios culturales va en busca de empleo para convertirse en una ficha más del engranaje mercantil. La mendicidad en general así lo revela, pero en el caso indígena, el peso cultural y de sentido común valida aún más que este sector poblacional cuente con esta opción laboral, ante la urgencia por conseguir sobrevivir entre la “civilización” al precio que sea.

El tema propuesto en este ítem no se agota en el análisis que he realizado, pues también existe una relación muy estrecha del mismo con la imposición de los Tratados de Libre Comercio con los Estados Unidos de América. Para corroborarlo, esta noticia generó dos escritos más en las páginas del diario *El Tiempo*, uno de los cuales fue un



editorial del día martes siguiente a la publicación del informe principal, en el que se afirmaba que:

[...] para estar a tono con un mundo globalizado, de apertura y TLC, les ha salido un ‘producto’ de importación como competencia comercial. Una bien organizada banda, que aprovecha la pobreza, la falta de conocimientos y la sumisión, está trayendo indígenas de Ecuador, hombres mujeres y niños, para que pidan limosna en semáforos, esquinas y avenidas de Bogotá, Medellín, Cali y otras ciudades (El Tiempo, 2005).

La afirmación tiene mucha contundencia así como bastante de sentido común, a tono con el momento histórico por el que estamos pasando en estos países latinoamericanos.

Indias e indios somos actualmente una marca para productos que hasta antes del “despertar étnico” en Latinoamérica, eran parte del folclore nacional de cada país. En idas y vueltas, estamos nuevamente sucumbiendo bajo el peso de la sombra colonialista, aquella que sólo ha permitido emitir destellos de gobiernos propios, sin necesidad de estar reivindicando de manera contestataria el poder. Vamos y venimos sin fijarnos en las fortalezas que tenemos y las historias se repiten. Los protagonistas son los mismos, pero ajustados cada uno con cada una de las épocas del capitalismo y sus clasificaciones identitarias económicas.

### **II.3. “POR LA MUJER BONITA Y POR LA PLATA HASTA EL DIABLO PECA”<sup>8</sup>: TERRITORIOS Y MERCADO DE IDENTIDADES**

Las identidades fundamentadas en categorías económicas ganaron tanta profundidad, que hoy día es difícil que una persona de la tercera edad, a pesar de comunicarse en lengua indígena y de practicar una cultura diferente de la mayoritaria en su correspondiente país, pueda identificarse explícitamente como indígena, es decir que hable abiertamente sobre su identidad étnica. El peso histórico de la categoría económica con la que se referencia a una persona como “campesino”, se encuentra incorporado a las formas de ser y de practicar la cultura “propia”. Por ejemplo, el término “raizal” es una identificación a la que se acude en poblaciones étnicas de Colombia para denotar la pertenencia a un territorio (Cabildo Muisca de Bosa, 2001), mas no la práctica de unas cotidianidades particulares. Estas últimas han venido siendo perfiladas por situaciones coyunturales, que se

---

8 Esta frase corresponde a la sabiduría propia de nuestros pueblos ancestrales, en esta ocasión aportada por José Abigail Pillimué Calambás



presentan en gran medida por las ideologías con mayor prestigio en determinada época.

En el Departamento del Cauca (Colombia), describe el compañero Pillimué<sup>9</sup>, hay personas mestizas que han estado aprovechándose del dinero que llega por *recursos de transferencias* del Estado<sup>10</sup>, gracias a la existencia del Resguardo indígena de Yaquivá, pues ejercen presiones para que estos recursos económicos sean en beneficio de la zona urbana. Afirma Pillimué:

Lo que sucede es que reciben las transferencias y se llevan para adelantar solamente en [la vereda de] La Milagrosa, para [formar] un colegio, asuntos de educación propia y que se dice propia. Pero estos son ya mestizos. (...) El señor Rafael Trujillo, papá de los Trujillos, ellos son nativos sí, pero ya ellos son mezclados. Allí hay más guambianos; cuando yo vine en el 1952 ya existían los guambianos que vinieron más antes que yo, ya perdidos el idioma, ya perdidos la cultura, ni son nasas, ni son guambianos, ni son blancos, y es cabildo. (Pillimué, 2006).

Esta situación se repite en varias zonas del país, donde es la gente que habita las cabeceras urbanas la que se beneficia directamente del dinero de los Resguardos indígenas. Mientras tanto, la población a nombre de la cual llega ese dinero vive en condiciones inferiores.

Respecto a esto dice Pillimué:

los propios Nasas existen ahora como agotados, como demacrados, como olvidados. Los de la vereda de Chichucue [...] no tienen sino una merita escuela, no tienen carretera, no tienen irrigación rural, por lo menos hasta un sector que se llama gradual donde yo vivo [...] Le estoy diciendo que están demacrados, que están abandonados porque el

---

9 José Abigail Pillimué Calambás. Autoridad tradicional (78 años de edad); originario del pueblo Misak, más conocido como de indígenas Guambianos. Vive en comunidad Nasa y se desempeña como Consejero de justicia indígena en la comunidad de la vereda El Salado, Resguardo indígena Nasa de Yaquivá, Municipio de Inzá, Departamento del Cauca. El autor conversó con esta autoridad, en varias entrevistas realizadas durante el mes de enero de 2006.

10 El dinero para inversión en los territorios indígenas es girado por el Estado colombiano a los Resguardos, con el fin de hacer funcionar programas que el nivel nacional no puede cubrir, pero que igual son obligación de las corporaciones públicas. A estos fondos se les llama recursos de transferencias y son girados a las entidades territoriales dependiendo de su número de habitantes y de los ingresos corrientes de la Nación. Los Resguardos son entidades territoriales y administrativas, hecho que les asimila con los municipios; tienen por tanto, la responsabilidad de administrar el dinero que el Estado transfiere. Este dinero, en principio, se gira a las Alcaldías Municipales y luego éstas lo hacen llegar a los respectivos Cabildos Mayores, donde las autoridades “determinan”, a través de asesorías con profesionales, los frentes de inversión.

gobernador [del Resguardo] [...] yo supe que había dicho: “esos indios pendejos no saben nada, no aprovechan nada, hasta las transferencias entonces aprovechemos nosotros” (Pillimué, 2006).

Este caso refleja que verdaderamente los beneficios económicos y políticos están siendo aprovechados por sectores vecinos a comunidades indígenas o que pueden estar ubicados dentro de territorio indígena. Incluso los mismos habitantes que hasta hace poco despreciaban lo indígena, ahora se adjudican la representación de los pueblos, en vista de su mayor preparación académica y manejo de la cultura mayoritaria, incluido el idioma castellano.

Valga anotar que en muchas ocasiones, en las poblaciones desde donde se representan a varias comunidades, o que son cabeceras de Resguardo, no hablan la lengua Nasa, por lo tanto demandan educación bilingüe con el fin de volverse a hacer indígenas. En este orden, una vez recuperadas las tierras vía luchas campesinas e indígenas, viene el tema de la “recuperación cultural”. Nos comenta Pillimué que el territorio de Chichucue, donde la gente reside en malas condiciones:

no es tierra recuperada, ellos son nativos de allí, como un árbol”, pero –continúa Pillimué– en La Milagrosa, [...] ellos quieren educación propia y allá son más bien campesinos, ni guambía ni nasa hablan, sino puro castellano. Entonces [dicen los de la Milagrosa que] al profesor Virgilio [de Chichucue] le pagamos por de aparte fuera de su sueldo y nos enseña el nasa. Así todos hablamos nasa y así si ganamos el colegio (Pillimué, 2006).

Llega a tal punto la ambición por hacerse de los beneficios estatales que según Pillimué, en La Milagrosa quieren cambiar el título del Resguardo para que ya no sea de Yaquivá sino de La Milagrosa. Pero –asevera Pillimué– “eso legalmente no pueden hacer, porque quieren que la cabecera del resguardo quede allá. Eso es una sucesión desde Juan Tama” (Pillimué, 2006) quien según el pensamiento Nasa, es la autoridad suprema en asuntos de territorio, pues desde su existencia se tejieron las luchas por la recuperación de los territorios usurpados.

#### **II.4. “PRODUCTOS CULTURALES” DE LA POBREZA INDÍGENA**

Las clasificaciones económicas que actualmente califican a las poblaciones del mundo, están vinculadas a una ideología colonialista y por supuesto, también son reflejo de cambios o situaciones de la vida cotidiana. Por ejemplo, el ritmo musical *vallenato*<sup>11</sup> que identifica a la

---

11 Tradicionalmente la música de vallenato se interpreta con un acordeón, una guacharaca y una caja de percusión. Actualmente y gracias a las experiencias de fusión

idiosincrasia colombiana es adjudicado con frecuencia a la inventiva de los “juglares campesinos”, que en sus jornadas de trabajo encontraban la inspiración. Este hecho ha invisibilizado los aportes indígenas y afros a la constitución de este ritmo musical como identidad intercultural colombiana. Las identificaciones indígenas y afro representadas en los instrumentos musicales y diversidad de ritmos, sucumbieron ante la categoría “campesina” con la cual se le reconoce actualmente al *vallenato*. Antes de los “juglares campesinos” ha habido intérpretes indígenas que a ritmo de gaitas hembra y macho, transmitieron estas músicas que hoy se le adjudican a una población “campesina”.

En el caso de los Andes, la cumbia y sus mezclas con ritmos andinos tratan de quitarse el lastre que representó en la época de hacienda la identidad indígena. Los huaynos, albazos, san juanitos, chuntunquis y otros ritmos musicales de los Andes sucumben ante las simbiosis con las cumbias comerciales. Consecuentemente, se tejen identidades en torno a estos fenómenos de la cultura que son en gran medida económicos y, a su vez, van produciendo formas de pensar y ser en torno al mercado. La *cultura chicha*, por ejemplo, para hablar del caso Ecuador y Perú, ha sido un fenómeno tanto en el medio rural como en las urbes. Por su naturaleza mercantil, la música chicha se ha extendido de los bailes populares a las fiestas familiares y comunitarias, sembrando de esta manera nuevas identidades en la juventud, que a pesar de pertenecer a pueblos campesinos- indígenas, empiezan a ser “indígenas” ahora, bajo los códigos culturales que van marcando los mercados.

Sin duda, el discurso de los Estados-nación hizo una asimilación forzada de estos valores culturales étnicos, potenciándolos como originales de cada país recién inventado. He aquí la utilización política de las culturas indígenas para los intereses del poder colonial reinante recién entrado el siglo XIX, cuando fueron inventados la mayoría de países en América Latina. Para Aníbal Quijano:

la nacionalidad de los nuevos Estados no representa [...] a las identidades de la abrumadora mayoría de la población sometida [...]. En rigor, originalmente les era contraria [...] el nuevo Estado independiente en esta América (Latina), no emergía como un moderno Estado-nación: no era nacional respecto de la inmensa mayoría de la población y no era democrático, no estaba fundado en, ni representaba, ninguna efectiva ciudadanía mayoritaria. Era una ceñida expresión de la colonialidad del poder (Quijano, 2004).

---

musical, se emplean bajos eléctricos, guitarras, gaitas y otros instrumentos que han colocado a cantantes como Carlos Vives y su grupo La Provincia, en el plano mundial de la música latina o étnica, como suele también conocerse a estos géneros

Para los intereses políticos y de reivindicación identitaria nacional, las culturas étnicas han sido aprovechadas en pro de esta otra empresa del poder.

Ya no sólo son los gobiernos y algunas organizaciones indígenas quienes se apoyan en aquella invención que formula indígenas = pobreza, para lograr préstamos, donaciones y cooperación. La cuestión étnica en su dimensión económica ya es un objeto mercantil cotidiano de manejo asequible a las mentes encargadas de explotar cuanto producto está en boga. Así como en términos mercantiles un producto artesanal representa “lo indígena”, “lo étnico”, “lo exótico” –mucho más si se trata de una mochila arhuaca (por ser originaria de la sierra nevada de Santa Marta, tierra del pueblo arhuaco-, un tapiz quechua, un poncho Kichwa, unos collares amazónicos y otros “productos étnicos” más-. Todo aquello relacionado con la vida indígena, es también directamente relacionado con la idea de pobreza. Más que existir empresarios aprovechándose de “la pobreza, la sumisión y la falta de conocimientos” (El Tiempo, 2005), lo que hay son agentes vendiendo la pobreza étnica. Aquella pobreza inventada desde los organismos internacionales de las finanzas, el mercado y el dinero, está siendo ya objeto de transacción cotidiana.

### III. ETNICIDAD, POLÍTICAS PARA LA DIVERSIDAD Y POBREZA

*“que vivan con sus usos y costumbres, con medicina tradicional, pero más sin embargo, tengan su potencia de entendimiento y que ellos también sean gobernadores, que ellos por su propia cuenta manejen sus tierras, ellos también son capaces de educar a sus hijos, a sus hijas”.*

José Abigail Pillimú Calambás

La pobreza es un tapiz con diferentes matices, que se presenta cuando “se carece de entendimiento”, capacitación, formación, autonomía e incluso -tomando como referencia la visión de una cultura de la pobreza, sin que sea necesariamente éste el caso-, cuando existe la formación de una cultura del apadrinamiento. Esta cultura del apadrinamiento –o paternalismo- no es otra cosa que la actitud de impotencia, fatalidad, pasividad y búsqueda de caridad asumida políticamente por una parte de la población indígena, aprovechando el peso del colonialismo que aún permanece vivo en el sentido común de toda la población latinoamericana. El dinero, las dádivas y remuneraciones en especie, obtenidas como parte de las políticas de diferenciación positiva que pretenden cumplir con una reparación histórica, en realidad son parte de la estructura macro del neoliberalismo, la cual se diferencia muy poco del papel cumplido en cada época correspondiente por in-

vasores, colonos, hacendados, patrones, empleadores, políticos y explotadores de la etnicidad vista como pobreza. Merecen mencionarse también en este campo, las acciones emprendidas por las ONG y la cooperación internacional. Las mismas han pretendido suplir necesidades, pero también crearlas, lo cual guarda poca distancia con el engranaje que en su tiempo manipularon los invasores.

La interculturalidad, las relaciones intergeneracionales, los diálogos intertextuales ayudan a comprender los posibles senderos enunciados por Pillimué, quien ha cohabitado en la zona andina del país junto a personas de otras etnias y grupos sociales, culturales y económicos. Su experiencia por la vida cotidiana y organizativa de los pueblos Nasa y Guambiano (sur de Colombia), aporta a esta investigación elementos que si bien son parte de un palimpsesto de conocimientos actuales entreverados con saberes añejos, son de una vigencia urgente para el devenir de los pueblos indígenas en Latinoamérica. Por otra parte, encontré en Ecuador la experiencia de gobierno local del municipio de Cotacachi –provincia de Imbabura al norte del Ecuador-. En este caso, se resalta la importancia de la participación efectiva de la gente dentro del engranaje necesario para echar a andar un proceso de gobierno. Auki Tituaña<sup>12</sup>, alcalde de Cotacachi, y otros hombres y mujeres, indígenas y no indígenas del Ecuador, a través de sus testimonios aportan la experiencia del camino político andado, a cargo de responsabilidades en un gobierno local, con una proyección nacional e internacional.

### III.1. POBREZA DE SOLEMNIDAD

Rasgos como la impotencia, la fatalidad, la pasividad y la búsqueda de caridad por parte de la población indígena han sido tomados como caracteres inherentes a la “raza” indígena. Fue así que las dirigencias liberal-positivistas que organizaron los Estados en Colombia y Ecuador justificaron sus políticas de exterminio, *campesinización* y migración, aludiendo precisamente a la condición “inferior” de los pueblos originarios. “Pobreza de solemnidad” es una categoría que continúa vigente en las realidades de la situación étnica, a pesar de haber pasado más de un siglo de su aparición como concepto aplicado a la población indígena. Hoy esta combinación idiomática no es utilizada cotidianamente, pues sencillamente se alude a pobreza en términos generales, obviamente desde el extremo económico que se ha encargado de crearla y dotarla de todas sus características. No por estar en desuso, la “pobreza de

---

12 La entrevista que se cita en este artículo fue realizada por Germán Muenala y publicada en internet en: MUENALA, Germán S.f.

solemnidad” es descartable para el caso que se aborda en esta investigación. Es pertinente aclarar que se toma no en su significado como “dependencia de los demás para sobrevivir” (Iglesias, 1989), sino en su connotación actual, comprendida y revelada como tal por el compañero Pillimué.

Según el testimonio de este consejero guambiano, *pobres de solemnidad* son las personas que viven exclusivamente en su propia cultura, sin conocer otro idioma, otras costumbres, otras formas de tratar enfermedades, de educación y que sólo practican sus creencias, ateniéndose a las autoridades tradicionales, es decir que tienen incapacidad para relacionarse con otras formas de cultura y de entender el mundo:

[pobre de solemnidad es quien] no sabe nada, sin ley, sin dios casi. Solamente [practica] usos y costumbres. Que acostumbran a su manera de vivir antiguamente cuando llegaron los europeos. La ley de ellos es la cuestión de vivir (...) según la naturaleza, médicos tradicionales, vivir lo que diga el cacique, lo que diga el médico. Hay en Colombia *mamos*<sup>13</sup>, *caciques*<sup>14</sup> y *taitas*<sup>15</sup>. Allá es lo que diga el *mayor*<sup>16</sup>. Esa es la ley de ellos. Hasta ahora viven en usos y costumbres. Pero adelante, civilizar, lo que el gobierno nacional, lo que la comunidad europea, lo que viene a sacar delante de su propia educación no la entienden todavía (Iglesias, 1989).

En primer término, es importante el lugar dado en este testimonio al tema de la civilización. Esta “carencia de entendimiento” ya empieza a expresar algunos problemas que no han sido tocados por la visión

---

13 Autoridad tradicional encargada de guiar espiritualmente y culturalmente, los destinos de los pueblos indígenas habitantes de la sierra nevada de Santa Marta en Colombia: Koguis (Sanka), Arsarios (Wiwa), Arhuacos (Ijka) y Kankuamos, cuya identificación más conocida y generalizada es la de Arhuacos. Pertenecen lingüísticamente a la familia chibcha.

14 Es la máxima autoridad política que dirige a un pueblo indígena determinado, sin embargo, en algunas etnias se habla de gobernador o gobernadora que desempeña igual función que la de ser cacique.

15 Para algunos pueblos indígenas originarios de los andes colombianos, entre los cuales tenemos a Ingas, Guambianos y Pastos, la figura representativa de la guianza espiritual, política y de sabiduría, pertenece a los taitas, quienes en su totalidad son hombres mayores. La palabra taita es de uso cotidiano en los andes colombianos, para aludir al hombre mayor de una familia, al papá o al abuelo. La palabra se popularizó como parte del folclore campesino y resultó siendo de uso indiscriminado por parte de folcloristas, durante la presentación de obras dramáticas, dancísticas y literarias. A pesar de la folclorización, la palabra es hoy de un uso muy vigente, tanto en poblaciones campesinas como en pueblos indígenas.

16 Es decir el hombre adulto más anciano de la comunidad.

economicista de la pobreza. La insistencia sobre el supuesto “estado de ignorancia” de los indígenas, ha llevado a la usurpación y el robo de tierras y también al aprovechamiento de esta situación por parte de oportunistas, que han sabido identificar el “gran negocio” que representa la identidad indígena en estos tiempos, después de haberse proclamado la constitución nacional de 1991 –en el caso colombiano-. En segundo lugar, opera una visión de *incompletud* cultural, pues pobres de solemnidad son quienes apenas practican su propia cultura y valores, pero no conocen ni entienden otros mundos, específicamente el mundo mestizo, al cual no acceden por las carencias físicas como carreteras, transporte o servicios básicos públicos. Agrega Pillimué, en su testimonio, que:

hablar en lengua, en su propio idioma eso es riqueza de ellos, pero solemnidad, pobres de solemnidad es que no tienen civilización, eso es todo. La civilización es lo que se llama hoy en día hasta alcanzar a ser presidente de la república, hasta ser alcalde municipal, hasta ser gobernador de un departamento, hasta ser quien sabe cómo lo que se llama una civilización. Eso es pobres de solemnidad. (Pillimué, 2006)

Sin duda, lo que propone esta visión de la pobreza es que los pueblos indígenas deben ser gobernados por la propia gente que se identifica como tal, que pone en práctica su lengua, vestido, cultura y respeto por las autoridades propias. Para llegar a tal status es imprescindible acceder también a los conocimientos de la cultura nacional, pues bajo sus leyes, además de las propias de cada cultura, se vive en los territorios indígenas.

Hablar la lengua (o idioma) indígena es sin duda una señal de distinción, de pertenencia a un pueblo. Sin embargo, también ha sido concebido como señal de atraso por parte de la sociedad mayoritaria, pues denota incapacidad de entendimiento de la lengua castellana. Igualmente, en muchas situaciones, padres y madres indígenas no desean que sus hijas e hijos mantengan su idioma indígena, sino que rápidamente se inclinan por el aprendizaje del castellano, como una herramienta de defensa ante los embates cotidianos. Decía Pillimué que en Chichucue, estaban masacrados y abandonados porque no sabían hablar en castellano sino en Nasa, por lo tanto no se sabían defender. Paradójicamente, en las poblaciones mestizas vecinas, se están adelantando programas de educación intercultural bilingüe para que quienes hablan sólo castellano puedan aprender la lengua indígena, en un firme esfuerzo por recuperar las identidades perdidas y darles el *status* de indígenas, pues así se justifican el acceso a los derechos constitucionales.

### III.2. EL EMPLEO DE RECURSOS ECONÓMICOS

Debido al atraso en el que se hallaban sumidos muchos de los pueblos, municipios y comunidades, luego de las luchas por la tierra, actividad guerrillera, militar y paramilitar, los *recursos de transferencias* se destinaron en infraestructura educativa, de salud, vías de acceso y sedes administrativas. Este tipo de inversiones hoy son vistas por las propias autoridades como un error en el que se han incurrido las dirigencias que reciben los recursos. Se dice que esto “es jugarle a la privatización” emprendida por el modelo neoliberal, y encargarse de funciones que le competen al Estado central. Según Germán Campo, indígena Nasa del Cauca, Colombia:

[Por] ejemplo nosotros con el recurso de transferencia hacíamos escuelas, no íbamos a hacer escuela nosotros. Nosotros con esos recursos íbamos hacer fortalecer una etnoeducación, fortalecer a la comunidad en la parte de la educación, mas no en ir a construir una escuela; en la parte de salud lo que hacíamos era crear puestos de salud, contratar enfermeras todo eso; entonces ¿qué pasó? Allí estábamos tapando un vacío que ellos estaban dejando; estábamos supliendo la responsabilidad de ellos. Entonces ellos reídos porque con esa platica arreglábamos carreteras, entonces ellos no invertían en carreteras, no hacían escuelas, no hacía un puesto de salud porque lo hacíamos nosotros con la platica (Campo, 2004).

El argumento presentado por Germán Campo, confirma que el Estado, en su idea general aún pretende alejarse y desentenderse del “problema indígena”<sup>17</sup>, como una forma de anularlo, por no decir aniquilarlo. Es como si ahora la extinción de la población indígena –en el mejor de los casos- se hubiera delegado a las propias autoridades tradicionales de las comunidades, y a quienes se encargan de asesorarlas. Sin embargo, también otros entes comienzan a suplir a este Estado, tales como las ONG y la cooperación internacional. Se ha querido disfrazar este abandono con el argumento de la “autonomía” de los pueblos.

“En Colombia se le han restituido principalmente los [derechos] políticos y en parte los económicos y sociales. A las corporaciones públicas han accedido sus voceros y la vigencia de los resguardos se les ha reivindicado. Sin embargo, sus etnias no han adquirido, parejamente, los grados requeridos de civilización y educación” (Espinosa, 2005).

---

17 Parafraseando a José Carlos Mariátegui, que en una de sus obras habla de: “el Problema del Indio”. En: MARIÁTEGUI, José Carlos 1928. *7 Ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Lima: Biblioteca Amauta [En el año 1952, se añadió, como segunda parte del ensayo “El problema del indio”, la sección “Sumaria revisión histórica” (1929)].



Pese a que cabe cuestionar desde dónde está hablando de “civilización” el autor citado anteriormente, es innegable que el Estado no ha asumido su deber constitucional: garantizar la educación básica y acorde a las necesidades de los contextos culturales.

En el caso ecuatoriano, sucede una situación similar en cuanto al objetivo final que es desentenderse del problema indígena. Sin embargo, allí no se ha delegado el asunto desde partidas presupuestarias que llegan a los pueblos indígenas como sucede en Colombia, sino más bien desde la ubicación de burocracias gubernamentales en las cuales también tienen participación algunas personalidades de la elite indígena. Por ejemplo, la Dirección de Educación Bilingüe surge en el año 1988, pero:

no acaba de vérselo como una importante oportunidad para mejorar la calidad de educación rural dirigida a los pueblos indígenas y se trata marginalmente desde el gobierno central y el Ministerio de Educación. [Este organismo] más bien se ve amenazado ya que hacen una competencia de quién es mejor [entre el ministerio de Educación Nacional y la Dirección Nacional de Educación Bilingüe], por lo tanto la falta de visión en la creación de estas instituciones desde las autoridades centrales, en los diferentes gobiernos no han apoyado sustancialmente para consolidarlos<sup>18</sup> (Muenala, s.f.).

En este escenario, lo que se evidencia es una puja por comprobar que el sistema de educación intercultural bilingüe no es tan bueno como el sistema estatal estandarizado. Allí se alimenta a una elite política indígena que, si bien lucha por el reconocimiento de esta educación, no ha centrado sus acciones para que en todo el Estado ecuatoriano se respeten las diversidades. Por el contrario, la división entre los sistemas educativos profundiza las concepciones del sentido común en las que son claras las fronteras entre el papel a desempeñar por las gentes indígenas y por las gentes que no lo son, en el escenario económico nacional. En todo caso, lo que se observa aquí son dos formas de abordaje del tema por parte del Estado. Uno, que es el de la política de las “ventanillas”, que reduce básicamente la cuestión a abrir una oficina o ventanilla que atiende indígenas, que no cuenta con presupuesto y que se encuentra totalmente excluida de la dinámica institucional en su conjunto. La otra a través de la participación de personalidades de la elite indígena en burocracias, incorporándose en calidad de “indios permitidos” (Hale, 2004).

---

18 Auki Tituaña, alcalde de Cotacachi, Ecuador, en Muenala, Germán s.f.

### III.3. OPCIONES PARA LUCHAR DESDE LA INTERCULTURALIDAD

En los testimonios de Pillimué, se encuentran serias evidencias de manipulación de la etnicidad por parte de “elementos no- indígenas” (sic), es decir la población mestiza que se hace pasar por indígena y recibe los beneficios de las políticas de diferenciación positiva contempladas en la Constitución. Este hecho empieza a ser una señal de la integración que otros sectores de la sociedad han empezado a implementar, en el sentido de suplir sus necesidades inmediatas, aprovechado su cercanía a comunidades indígenas que muchas veces no están enteradas del valor político que han adquirido las identidades y así acceder al tratamiento preferencial contemplado para esta situación. Si bien la integración de demandas no es indeseable, aún para poblaciones que no han pasado por la historia de discriminación de los pueblos indígenas, es evidente que hay gente aprovechándose de beneficios obtenidos de estas demandas, sabiendo que tienen como vecinas a comunidades indígenas, en razón de las cuales se reciben dichos beneficios. Esta integralidad positiva de las demandas sociales, culturales y económicas trae consecuencias negativas cuando suceden hechos como el de la gente de Chichucue; quienes por estar más apartados de los medios para informarse y para gestionar, y por no contar con presencia en las cabeceras municipales, son víctimas de un nuevo saqueo, esta vez a manos de sus propios vecinos mestizos. Por esta razón es que –parafraseando a Pillimué-, pueden considerarse pueblos que “padecen una *pobrecía* de solemnidad”.

#### POBREZA DE SOLEMNIDAD E “INTERLINGÜISMO”

Si bien la combinación más acorde con procesos interculturales en asuntos del idioma es el bilingüismo, no puede limitarse la visión a la simple utilización de dos lenguas para comunicar los pensamientos. La convivencia de lenguas no debería desembocar obligada y mecánicamente en la fabricación de gentes bilingües, sino de relaciones trenzadas en la coexistencia no sólo de dos, sino de muchas más lenguas e idiomas. Dicho contexto es relacional y, en este sentido, está sujeto a negociaciones sociales entre grupos y personas con culturas diversas, de allí el distanciamiento con el bilingüismo como situación técnica deseable. Es pertinente aclarar que no se hace referencia a la “interlengua” designada a partir de Selinker (1972: 209- 231), donde se hace adquisición parcial de una segunda lengua.

Respecto a la situación de *interlingüismo* que se plantea, vale resaltar un momento en el que formulé una pregunta al consejero indígena Pillimué durante una de nuestras charlas, que estaba referida a cómo le llamaría a la situación de la gente de Chichucue, con relación a su situación cultural. Pillimué respondió a la pregunta en forma

contundente y muy segura, hablando en su lengua Namsrik (lengua materna de José Abigail). Continuó haciendo alusión a la “pobrecía de solemnidad” en castellano. Seguidamente dijo que cuando alguien no entiende un idioma en el que le están hablando, en este instante esta persona es pobre de solemnidad, pues no comprende lo que están intentando comunicarle, por lo tanto de allí también depende cuánto pueda desempeñarse una persona en un medio determinado. La importancia de poder comunicarse en lengua castellana, sin menoscabo de la lengua indígena es entonces una de las propuestas que a bien entiendo como posibilidad para resolver de manera intercultural la “pobrecía de solemnidad” a que hace alusión Pillimué.

En la misma forma en que sucede una situación desventajosa cuando un pueblo indígena no tiene relación ni dominio sobre una lengua como la castellana, lo mismo ocurre cuando una comunidad campesina o urbana –como la asentada en la vereda La Milagrosa- no comprende las lenguas indígenas habladas en el territorio donde habitan. Para Pillimué:

los de la vereda La Milagrosa como no tienen idioma nasa, que no hablan la lengua nasa, y como quieren sacar adelante entonces usurpan el derecho indígena [de la gente de Chichucue]. [...] Se sienten pobrecitos de solemnidad los de La Milagrosa, que ya son profesados, ya son entendidos de todo, pero no saben hablar la lengua de ninguna clase ni guambía, ni nasa, entonces todavía le quitan ese derecho [a la gente de Chichucue] de sacar adelante como educación propia. (Pillimué, 2006)

La situación evidencia que, no solamente se ha pretendido aprovecharse de una representación étnica ante el Estado, sino que ha habido preocupación por perpetuarlo, a través de la estrategia de un bilingüismo al revés. Este tipo de bilingüismo promueve que la gente que habla el idioma castellano, es decir el mayoritario, se preocupe por aprender técnicamente la lengua nasayuwe para ganar prestigio étnico y continuar validando el acceso a la diferenciación positiva emprendida por el Estado colombiano. Cuando Pillimué afirma que son *pobres de solemnidad* por esta situación, está queriendo decir que si esta urgencia de adquirir la lengua indígena no es adelantada con éxito, pueden venirse atrás muchas de las prerrogativas ganadas. En el discurso de Pillimué existe una dosis de paradoja que voltea la situación de pobreza con la que califica a la población de Chichucue, y la transforma en situación de pobreza para la gente de la vereda La Milagrosa, que vive en unas condiciones de “civilización”, oportunidades y organización urbana creciente. He aquí que la conceptualización de pobreza es relativa, dependiendo entre otras, de las particularidades culturales de los pueblos a los que se les califica como pobres.

Con lo anterior queda enunciar que efectivamente lo lingüístico tiene raíces culturales que no pueden borrarse. Mientras que las gentes con idioma castellano deben aprender la lengua indígena de manera mecánica, para la gente indígena el manejo de la lengua castellana implica también moverse en los códigos culturales de las otras culturas que dialogan en castellano. En el caso de la pobreza por el no dominio del idioma castellano, resta por avanzar en el manejo adecuado y fluido de dicho idioma y sus conectividades que influyen sobre los asuntos sociales, económicos y políticos.

### **ALLI KAUSAY**

En el caso ecuatoriano, hubo aportes tendientes también a contemplar la interdisciplinariedad y la interculturalidad, pero a partir de las concepciones propias de los pueblos indígenas, para luego juntarlas con categorías propias de “otras” culturas, tales como las del mundo occidental, que ha pretendido encerrar en una sola concepción a todas las culturas. En palabras kichwa sería caminar por el *Alli Kausay* o “buen vivir” en castellano. En este sentido, según Lourdes Tibán<sup>19</sup>, “para el movimiento indígena el desarrollo es el buen vivir que nosotros llamamos el *Alli Kausay* y que se configura esto en que la gente de las comunidades y las familias tengan para comer, para vestirse, para educar a sus hijos y hasta ahí, es decir, no está tanto en el ahorro o tener plata en el banco, si no que yo quiero vivir bien en la comunidad, pero ya con tantas relaciones que hemos tenido a nivel externo como que el desarrollo comienza a ser visto en el excedente, y en las comunidades no podemos hablar de un excedente si no de cubrir necesidades básicas que ahora en el momento ni si quiera podemos cubrir”. El testimonio evidencia que la acumulación de capitales no pertenece al ámbito de la concepción indígena Kichwa de vivir bien, lo cual es contrario a una situación de pobreza y también al mismo concepto de desarrollo, emprendido desde una perspectiva economicista de la vida.

Para corroborar que la mirada de la pobreza que actualmente está siendo empleada pertenece a un ámbito externo y generalizador, podría señalarse la situación presentada con la acción de las ONG y la cooperación internacional en la vida de los pueblos indígenas: “el término desarrollo se introduce a las comunidades indígenas a través

---

19 Actual secretaria ejecutiva del Consejo de desarrollo de las nacionalidades y pueblos del Ecuador (CODENPE), institución estatal creada con el objeto de garantizar el desarrollo económico a las nacionalidades y pueblos del Ecuador. Para el tiempo que Lourdes nos aportó sus palabras para esta investigación, ella se desempeñaba como consultora en la agencia de cooperación alemana GTZ con sede en Quito, labor en la que completaba dos años. Ella también se ha desempeñado como vice-ministra de Bienestar Social del Ecuador y en la dirigencia indígena de su provincia Cotopaxi.

de varios proyectos o exigencias del Banco Mundial o del BID y algunas ONG que cooperan con el movimiento indígena” (Tibán, 2005)<sup>20</sup>. En consecuencia, las acciones emprendidas por estas organizaciones no arrojan resultados que en la cotidianidad evidencien reducción de la pobreza que éstas han encontrado: “No hay una provincia que diga, aquí hubo 80 ONG y aquí la pobreza ha bajado un 40%, eso no hay datos que puedan demostrarlo, la pobreza sigue” (Ídem.). Por el contrario, se generan más necesidades, debido a que no hay acciones conjuntas que consulten a las comunidades, personas, autoridades y gentes que en la cotidianidad viven interactuando en o con la gente indígena. Desde su labor como consultora de una agencia de cooperación, Lourdes Tibán propone la revisión del accionar externo a los pueblos, pues tiene conocimiento que en provincias donde la cantidad de ONG es más alta, la situación de pobreza realmente aumenta:

[...] hay que hacer una revisión a la política de cooperación internacional, donde [...] sin imposiciones, [...] [se hagan consultas] a nivel de base [para saber] qué es lo que quieren y no solamente con una institución [...] si no con todas las que trabajan en el país. (Ídem, 2005)

La situación de la inversión para el “desarrollo” de los pueblos indígenas en Colombia ha entrado en una etapa de reflexión por parte de la dirigencia, debido a que los recursos de transferencia deben ser invertidos de manera que se cubran asuntos que el Estado no alcanza a garantizar, principalmente porque no está obligado constitucionalmente. Al respecto, Germán Campo afirma que el proceso de repensar la inversión ha arrojado resultados como el direccionamiento de recursos de transferencia hacia el fortalecimiento de una “economía propia”:

a partir de ese análisis en una reunión grande con todos los cabildos, [dijimos que] en verdad esa plata fue [...] luchada para que la comunidad indígena se fortalezca. Y es así que hemos fortalecido la economía propia, [...] volviendo a lo que es la parte agrícola, a lo que es el *tul* que eso es como digamos productos diversos no es monocultivos porque nosotros veníamos de una trayectoria de monocultivo. (Campo, 2004)

El replanteo acerca de las maneras de invertir los recursos de transferencia, ha resultado una señal positiva para el movimiento indígena colombiano en el sentido de fortalecer los procesos sociales, políticos, culturales y económicos, sin necesidad de dividir estas temáticas, pues se entiende que todas son afectadas por los cambios que en

---

20 Entrevista realizada en Quito, Ecuador durante el mes de marzo de 2005.

cualquiera de ellas ocurran. Igualmente, ha sido una estrategia para estudiar las necesidades y así tener una posición en el momento de gestionar recursos económicos y de apoyo técnico ante las ONG y la cooperación internacional.

[...] No solamente con esos recursos [de transferencia], sino con recursos que solicitamos a las ONG los invertimos en una economía muy propia que es recuperar nuestras tradiciones económicas, culturales y nuestra propia alimentación. Entonces, como hicimos nosotros, sistema o modelo que es el *tul* donde usted va y encuentra diversidad de cultivos, no que sea sólo café, sino que al ir a un cultivo de esos encuentra café, encuentra yuca, encuentra plátano, encuentra caña, encuentra piñas, encuentra naranjas, encuentra limones o sea empieza haber una diversidad de cultivos (Idem, 2004).

### **ACABAR CON LA EXPLOTACIÓN DESDE SOLUCIONES CULTURALES INTERNAS**

Según Gourkoa (2005) los bajos precios de los alimentos, artesanías y otros artículos de primera necesidad se derivan de una política de marginación y sobreexplotación de las masas campesino-indígenas, que sostienen de esta manera el desarrollo de las urbes. “Esta transferencia de valor del mundo indígena a los centros urbanos asienta su economía familiar en el autoconsumo y convierte al mundo indígena en un tercer mundo en el interior de los países del Tercer Mundo” (Gourkoa, 2005). Ello explica, en parte, la distancia económica, social y de “desarrollo” entre las masas campesino-indígenas y las ciudades urbanas del Tercer Mundo. Esta distancia es, según el autor, muy superior a la existente entre las urbes del Tercer Mundo y del Primer Mundo.

Para Gourkoa:

[f]rente a la mundialización de la mercancía impuesta por la globalización y frente a la mercantilización de las relaciones humanas, la gente indígena responde con la comunidad [lo cual se refleja en que] para sobrevivir en la globalización, de los pueblos hacia fuera se desarrollan las categorías mercantilistas. Por el contrario, al interior de los pueblos, se desarrollan otras estrategias y prácticas como la reciprocidad, el compromiso comunero y la solidaridad. (Gourkoa, 2005)

En el texto, se determina que la propiedad comunitaria, el respeto a la naturaleza, las relaciones solidarias, las prácticas democráticas y participativas y el sentimiento de pertenencia, son las alternativas con las que cuenta el mundo indígena en estos inicios de siglo XXI, ante la globalización, la civilización y la llamada modernidad.

Un acercamiento a lo que describe Gourkoa corresponde a las acciones emprendidas en el Cauca, Colombia, en relación al manejo

de la economía. En estos momentos, allí se analiza, mientras se ponen en práctica, las conveniencias y desventajas del sistema de economía de subsistencia y de seguridad alimentaria, debido a la dependencia de muchos productos externos a la producción propia. El compañero indígena Nasa Germán Campo, nos comenta cómo estaba siendo manejada la explotación de mano de obra:

lo que hacíamos nosotros era hacer unos cultivos; ejemplo tumbábamos todo el monte y sembrábamos todo el lote en café entonces vendíamos en café y comprábamos el fríjol, la yuca, comprábamos el plátano, comprábamos el pescado, comprábamos la gallina en los galpones porque [...] teníamos plata del cafecito. Aquí en la parte plana, la gente sembraba toda en caña, entonces cuando el ingenio le pagaba con la platica [la gente de la comunidad] compraba los enlatados, compraba todo. (Campo, 2004)

Como se evidencia con el testimonio citado, el sistema de mercado ha estado controlando en todos los lugares a través de las generalizaciones y uniformidades, pretendiendo especializar zonas y personas, para determinadas labores y siembra de determinados productos. Por otra parte, afirma Germán que la generación de un cambio para promover la economía propia basada en cultivos mixtos o *nasa tull*, ha sido muy lenta debido a las necesidades de dinero para comprar los elementos que no se producen en la región:

la gente viene con esa mentalidad de capitalismo entonces es difícil porque uno se para aquí, digamos, en el centro y ve hacia el valle donde todo es monocultivo y todo es plata. Entonces toda la gente tenía esa visión y para cambiar esa visión ha sido muy difícil pero no imposible, ya hemos avanzado. Un 60 o 70% de las comunidades han entendido nuestro proceso, entonces estamos avanzando en una economía propia. (Idem, 2004)

**MINGA, INTERACCIÓN, CONVITE, TULL, U'WBOHINÁ: DE SABERES Y CONOCIMIENTOS**

*U'wbohiná* es una conjunción de palabras en lengua u'wa con la cual se denotan las relaciones entre grupos, personas o comunidades vecinas. Representa desigualdad, pero equilibrio dado por la relación en sí de estas desigualdades. *U'wbohiná* describe en sí las formas de relación, no es un nombre inmóvil, pues también estas palabras significan unión sexual, enganche, relación, apareamiento, acto de sentimiento que une. En este sentido, *u'wbohiná* implica una relativización dependiendo del lugar que estemos ocupando con relación a las otras personas, grupos o comunidades. Significados semejantes pueden encontrarse para los términos *minga* y *convite*. *Minga* es un término de

la cultura andina que significa labor en conjunto, ayuda y relación de mutualidad. El *tull*, una palabra en nasayuwe (lengua hablada por el pueblo nasa), implica que en un espacio de siembra pueden coexistir diferentes productos agrícolas.

Con la interculturalidad como principio, puede acudir a diversidad de prácticas y estrategias de unos u otros pueblos, sin necesidad de la imposición de alguno de ellos. De esto se trata la relación que en este artículo se propone, derivada de los encuentros con la gente indígena y no indígena consultada. Entre las estrategias de mejoramiento para las condiciones económicas, que han sido planteadas en el desarrollo de esta investigación se encuentra el acudir a diferentes medios; en definitiva, se descarta toda propuesta que lleve a sumarse de manera general, bien sea al mercado, bien sea a la economía solidaria, a la auto subsistencia. En este sentido, es acorde con los milenarios pensamientos que han venido iluminando a las generaciones que van por delante nuestro y que ahora toman su lugar para brindarnos todo cuanto conocen y saben, para acompañar nuestros pasos. De esta manera, Jaime Collazos –Consejero de salud de la ACIN- X’ab Wala Kiwe y Gerente de la Aseguradora de Riesgos en Salud ARS indígena-, contempla que:

los legados de Juan Tama [...] cogen todo lo bueno de afuera pero lo malo nada y si tienes malo de adentro, sácalo. [...] Nosotros no podemos cerrarnos, al contrario, todo lo que haya de tecnología, ciencia, medicina, agarrémoslo y adecuámoslo en nuestro medio. Entonces yo creo que oportunidades hay muchas si no que se están [implementando gradualmente, para no tomarlas sin planificación] (Collazos, 2004).

Similar perspectiva puede encontrarse en la visión que expone el compañero Kichwa Otavalo Auki Tituaña<sup>21</sup>, alcalde de Cotacachi (uno de los municipios alternativos del Ecuador) desde el año 1996. Señala Tituaña (s.f.) que los aportes de la experiencia de Cotacachi para otras instancias de gobierno son:

1. Optimizar los recursos propios y también conseguir nuevos recursos a nivel nacional y a nivel internacional. “Es decir manteniendo algo que los políticos tradicionales estaban tratando de matar como es la movilización social, las mingas, la participación; nos estaban acostumbrando a un ejercicio de administración clientelar, entregándonos las obras, entregándonos las llaves de las escuelas o las casas comunales, sin participación, porque

---

21 En la entrevista concedida a Germán Muenala.



- no había vigilancia, no había cuestionamiento a lo que ellos podían hacer para beneficio personal”.
2. Contar con los conocimientos propios del contexto que residen en las gentes y sus cotidianidades; lo cual ha implicado “actuar en concordancia con lo que ocurre en nuestras comunidades, en nuestra sociedad milenaria y la hemos nutrido con herramientas técnicas, de tal manera que haber logrado esta metodología exclusivamente local, cotacacheña, nutrida de las experiencias de organización nacional, desde el pueblo indígena, nos ha permitido avanzar”.
  3. Combinando estos conocimientos propios con los conocimientos que el mundo brinda; es decir, “con nuestra metodología, con nuestros técnicos, con nuestros equipos y con nuestro sistema de organización, [evidenciando] [...] un sistema que no es inventado, no es exportado ni de Cuba como algunos detractores podían creerlo, ni de Estados Unidos, ni de Europa”. Estos aportes han calado de manera profunda en el contexto nacional e internacional y han llamado la atención de otras personas que también se desempeñan como alcaldes y alcaldesas, además de otras gentes provenientes de instituciones de desarrollo.

### **EL ABUSO DE LAS IDENTIDADES ÉTNICAS ES UN DELITO**

Ante la problemática de la explotación a través de la mendicidad indígena en las ciudades es pertinente asumir acciones contundentes, mediante las cuales se haga justicia y se declaren estas acciones como un delito de trata de personas. Las revisiones de la historia y la recopilación de memorias cotidianas dan testimonio de innumerables atrocidades, que jamás han sido juzgadas ni compensadas como debiera ser. Es importante llamar a las cosas por su nombre, la invasión europea a América, las violaciones, el robo y el saqueo sólo han sido tímidamente reinterpretadas en los últimos años como “encuentro de dos mundos”. Afortunadamente, el episodio conocido equivocadamente como el “descubrimiento de América”, ha estado bastante revaluado y se cuenta con innumerables estudios, escritos y publicaciones que comprueban que Europa no fue la primera en llegar a América, pues antes de esto hubo diferentes migraciones y expediciones que no sólo no violentaron lo encontrado, sino que al contrario lo enriquecieron. Me refiero a investigaciones como la publicada por Gavin Menzies (2004), titulada *1421 el año en que China descubrió el mundo* y otras en esta perspectiva. A pesar de lo mucho que puede hablarse sobre las relaciones interculturales que existieron antes de la invasión europea a América, dolorosamente he de referirme a los delitos de esclavitud, explotación laboral, servidumbre y otros relacio-

nados con la existencia de ricos y pobres. No es un secreto que dichas acciones han dejado consecuencias muy profundas en el corazón y alma de nuestras gentes americanas que sin duda hoy permanecen a pesar de la férrea resistencia declarada de manera subrepticia, pero no por ello acallada y timorata.

Es precisamente en esta última perspectiva que pronunciamientos como el que a continuación citaré, deben ser tenidos en cuenta para contrarrestar la trata de indígenas del Ecuador para ser explotados y explotadas “laboralmente” en Colombia a través de la mendicidad.

Hay que arrancar a los indígenas de las garras de estos esclavistas, mediante una labor conjunta entre los dos países, con todos los organismos de control, de policía y de ayuda humanitaria correspondientes. Y hay que capturar a los explotadores. No se necesitan señales de humo, pues los indígenas están ahí, al alcance de la mano y saben quiénes los manejan. Sólo se requiere hacerles entender que son víctimas y protegerlos. Que alguien se está lucrando y poniéndose de ruana su dignidad (El Tiempo, 2005).

Esto es que así como se buscan mecanismos para plantear Tratados de Libre Comercio entre países y se habla de disminuciones arancelarias, cooperación económica y demás temas pertenecientes al campo del “desarrollo económico”, es pertinente aunar esfuerzos para que estos “negocios” no continúen siendo ejecutados. En este sentido, Espinosa Valderrama (2005) asevera que “la utilización de marionetas humanas para fines de negocio y enriquecimiento merece el repudio de la comunidad y la acción preventiva y punitiva de la autoridad para erradicar tales prácticas” (Valderrama, 2005). Sin duda, el acto es un crimen contra la dignidad humana, una explotación de la miseria y un negocio pensado desde mentes enfrascadas en la economía de mercado, que todo lo que toca lo convierte en dinero y poder.

Hoy que tenemos los elementos de ley necesarios para condenar estos actos delictivos, han de emplearse con toda la rigurosidad. “Germán Arciniegas escribió que en la Colonia la mina fue el indio, lo fue para los más duros trabajos y para satisfacer la sed de codicia de los amos” (Espinosa, 2005), y sin embargo estas situaciones jamás han sido reclamadas y saldadas. Por el contrario, los hechos de la historia se repiten con estas operaciones delictuosas consistentes en el uso de indígenas para fines intolerables que posiblemente responden a poderosos intereses capitalistas, en el sentido de capitalizar etnicidad a favor de este “gran negocio” detectado a fines del siglo XX, perfeccionado a inicios del siglo XXI y proyectado tal vez como uno de los baluartes sobre los que se justificarán, sin duda, los empleos que nos proveerán las multinacionales una vez entren libremente por

Latinoamérica. Entonces serán estas instituciones, las “salvadoras” de estas gentes.

## CONCLUSIONES

La tierra como lucha permanente más arraigada en los movimientos indígenas es una constante. Desde hace una década, aproximadamente, viene siendo una urgencia que se emprendan iniciativas por una legislación específica que lleve a conformar –para el caso colombiano- las Entidades Territoriales Indígenas y –para el caso ecuatoriano- los territorios autónomos de las nacionalidades y pueblos. El movimiento indígena ecuatoriano por su mayor incidencia política actual, además de las demandas globales como indígenas de Latinoamérica, está reclamando la constitución del Estado Plurinacional. Para el caso colombiano, no es muy específica la demanda, aunque se identifica claramente la importancia que tiene actualmente el respeto por los derechos humanos. Igualmente, dado que la constitución colombiana es tan amplia en cuanto a sus reconocimientos y diferenciación positiva para con los grupos étnicos, el movimiento en Colombia reclama hacer realidad estas contemplaciones, principalmente, la organización de los Territorios Indígenas como entidades administrativas, territoriales y políticas.

Los territorios indígenas han tenido variables usos a lo largo de la historia, dependiendo del sistema económico y político vigente. El repaso realizado a través del tiempo, muestra cómo un territorio indígena era tan rentable para un hacendado, como hoy para los intereses del turismo ecológico, para la explotación de recursos naturales y para construcción de urbanizaciones debido a los cambios en el uso de los suelos. Asistimos también, gracias al auge de los reconocimientos constitucionales a la diversidad étnica y cultural de las naciones, a un inusitado interés en los territorios indígenas, debido a que ahora representan un campo sobre el cual el Estado protege con beneficios a sus pobladores, como en el caso de los recursos de transferencia en Colombia. Vemos entonces cómo pueden ser aprovechados los beneficios de las políticas de diferenciación positiva para pueblos indígenas, por miembros de poblaciones que antes renegaban de su historia indígena. Por esta razón, tanto en tiempos actuales como en épocas anteriores, continúa vigente aquel espíritu colonialista que enuncia Quijano (2004), esta vez bajo una forma de mercado de identidades.

## BIBLIOGRAFÍA

- Barié, Cletus Gregor 2003 *Pueblos Indígenas y derechos constitucionales: un panorama* (La Paz: Instituto Indigenista Interamericano; México: Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas; Quito: Abya-Yala).

- Cabildo Muisca De Bosa 2001 *El pueblo Indígena Muisca de Bosa. Tan vivo como la chicha* (Bogotá: DAAC/Secretaría de Gobierno de Bogotá).
- Conaie 1989 *Las Nacionalidades indígenas en el Ecuador. Nuestro proceso organizativo* (Quito: Abya-Yala).
- El Tiempo 2005 (Diario de circulación en Colombia) *Denuncia: Mafia trae a indígenas de Ecuador para convertirlos en mendigos. En vehículos, los reparten por toda la ciudad* (Edición Bogotá 27 de marzo).
- 2005 *Mendigos de importación* (Sección Editorial nacional 29 de marzo).
- Espinosa Valderrama, Abdón 2005 *Explotación del indio y la miseria en El Tiempo* (Bogotá) 29 de marzo.
- Fals borda, Orlando 1975 *Historia de la Cuestión Agraria en Colombia* (Bogotá: La Rosca).
- Fontaine, Guillaume 2002 *Discurso ético y praxis política. La institucionalización de la etnicidad en Colombia y Ecuador en Ströbele-Gregor, Juliana (Coord.) Nuevas tendencias de los movimientos indígenas en los países andinos y Guatemala a comienzos del nuevo milenio (Dossier)*(Berlín: Preußischer Kulturbesitz/Instituto Ibero Americano) Indiana, 17-18.
- Gourkoa, Gara 2005 *Suramérica: Los indígenas en la revolución andina* en <[http://www.nodo50.org/pachakuti/textos/campanas/indigenas/rev\\_andina.htm](http://www.nodo50.org/pachakuti/textos/campanas/indigenas/rev_andina.htm)> (último acceso enero de 2006).
- Gros Christian 1991 *Colombia indígena: identidad cultural y cambios sociales* (Bogotá: CEREC).
- Hale, Charles 2004 *Rethinking indigenous politics in the era of the "indio permitido", NACLA Report on the Americas*, 38 (2), setiembre/octubre 2004.
- Hall, Gillette y Harry Anthony Patrinos, 2005 *Pueblos indígenas, pobreza y desarrollo humano en América Latina: 1994-2004* en <[www.bancomundial.org/indigenas](http://www.bancomundial.org/indigenas)> (último acceso agosto de 2005).
- Ibarra, Hernán 2003 *Tendencias y cambios en las relaciones indígenas estado en los Andes en "Avizorando los retos para los pueblos indígenas de América Latina en el nuevo milenio: territorio, economía, política e identidad"* (Proyecto Oxfam America-Fundación Ford. Presentación multimedia: *Pueblos indígenas de América Latina: Retos para el nuevo milenio*).
- 2004 *La comunidad campesino/indígena como sujeto socioterritorial en Ecuador Debate* (Quito: CAAP) N° 63.
- Iglesias Fernández, José 1989 *El derecho ciudadano a la Renta Básica* en <<http://www.rentabasica.net/>>

Capitalismo,marginacion,pobreza.html> (consultada el 09 de febrero de 2005).

- Laurent, Virginie 1997 *Población indígena y participación política en Colombia. Las elecciones de 1994 en Análisis Político* (Bogotá) N° 31.
- León, Magdalena y Carmen Deere, 2002 *Género, propiedad y empoderamiento. Tierra, Estado y mercado en América Latina* (México: FLACSO-Ecuador/PUEG).
- Menzies, Gavin 2004 *1421: el año en que china descubrió el mundo* (Barcelona: Ed. Random House Mondadori).
- Muenala, Germán S.f. *Modelos y procesos: lo alternativo en la gestión local, gobernabilidad y democracia. Diálogo directo con los actores. Dialogos con los gobiernos alternativos en* <[http://www.otavalosonline.com/killkaykuna/dialogo\\_alcaldes/cotacachi.htm](http://www.otavalosonline.com/killkaykuna/dialogo_alcaldes/cotacachi.htm)> (última consulta junio de 2005).
- Quijano, Aníbal 2000 “Los movimientos campesinos contemporáneos en América Latina” en *OSAL* (Buenos Aires: CLACSO) Año I, N° 2, Septiembre.
- 2004 “El movimiento indígena y las cuestiones pendientes en América Latina” en *Política Externa* (Sao Paulo: Instituto de Estudios Internacionales, Universidad de Sao Paulo) Vol 12, N° 4, marzo-abril-mayo.
- Roldán Ortega, Roque 2000 *Pueblos indígenas y leyes en Colombia. Aproximación crítica al estudio de su pasado y su presente* (Santa Fe de Bogotá: Tercer Mundo Editores).
- Selinker, Larry 1972 “Interlanguage” en *International Review of Applied Linguistics in Language Teaching* N° 10.

## ENTREVISTAS

- Entrevista de Georgina Méndez a Feliciano Valencia, Territorio Nasa, Cauca, Colombia, diciembre de 2004.
- Entrevista a Compae Cacique, Euclides Terán Botonero, Cacique Zenú, territorio Zenú de Tuchín, Córdoba (Colombia), enero de 2005.
- Entrevista a Germán Campo, indígena del territorio Nasa, Cauca, Colombia en diciembre de 2004.
- Entrevista a Manuel Santos Poto, directivo ACIN C’xab Wala Kiwe en territorio Nasa, diciembre de 2004.
- Entrevistas a José Abigail Pillimué Calambás, sabedor del pueblo indígena misak, en Bogotá, Colombia, enero de 2006.
- Entrevista a Lourdes Tibán, mujer dirigente del movimiento indígena de Cotopaxi, en Quito, Ecuador, 2005.