

Herrera, Stalin. **El proceso de construcción de la identidad política del movimiento indígena ecuatoriano.** *Informe final del concurso: Movimientos sociales y nuevos conflictos en América Latina y el Caribe.* Programa Regional de Becas CLACSO. 2003

Disponible en la World Wide Web:

<http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/becas/2002/mov/herrera.pdf>

www.clacso.org

RED DE BIBLIOTECAS VIRTUALES DE CIENCIAS SOCIALES DE AMERICA LATINA Y
EL CARIBE, DE LA
RED DE CENTROS MIEMBROS DE CLACSO
<http://www.clacso.org.ar/biblioteca> - biblioteca@clacso.edu.ar

El proceso de construcción de la identidad política del movimiento indígena ecuatoriano

Por: Stalin Herrera¹

Investigación CLACSO-ASDI (INFORME FINAL)

Índice:

1. Introducción:	2
2. Identidad, étnicidad y algunas claves para entender lo étnico como realidad o posibilidad política.	3
2.1. Identidad.	
2.2. Étnicidad y politicidad.	
2.3. Sujeto político étnico.	
3. Historia de resistencia como primer elemento constitutivo del sujeto político étnico.	8
3.1. Dialéctica de la dominación.	
3.2. La utopía andina y autoafirmación	
4. El largo proceso de transformación:	13
4.1. Síntesis explicativa.	
5. Los 90s, actuaciones de movimiento indígena	22
5.1. 1990 é/ levantamiento.	
5.2. El estado plurinacional.	
5.3. El Pachakutik el regreso de nuevos tiempos.	
5.4. Del 96 al 99 actor y paradoja.	
6. Conclusiones:	38
Notas	40
Bibliografía	44

¹ Egresado de la Facultad de Ciencias Sociales y Políticas de la Universidad Central del Ecuador. La investigación se inscribe en los concursos realizados por el Consejo Latino Americano de Ciencias Sociales (CLACSO, en el marco del programa de becas para investigadores júnior. Apoyado por el Instituto de Estudios Ecuatorianos (IEE)).

1. Introducción:

La fuerza movilizadora que “irrumpe” en la conciencia social de aquel 28 de mayo de 1990, cuando un grupo de 150 personas se tomó la Iglesia de Santo Domingo en Quito reclamando la solución de conflictos de tierra, impulsados por la Coordinadora de Conflictos Agrarios; y las posteriores movilizaciones de miles¹ de indígenas promovidos por la CONAIE desde el 9 de junio del mismo año, serán el sello de un nuevo momento; en el sector indígena, los movimientos sociales y la nación misma. Podríamos arriesgarnos a decir que las fechas configuran un *momento que fractura y suspende*² la historia, el imaginario social y las relaciones de poder, en tanto que a partir de ese momento la presencia del indio en la escena política (para quienes gusta hablar en estos términos) se presenta como una figura que desde su capacidad de interpelación, práctica política, capacidad de movilización, valores, etc., los trastoca.

Esta figura étnica³ de ponchos, alpargatas y rostros torcidos encabezada por la CONAIE se ubica a la vanguardia de los procesos de resistencia que caracterizan la década de los 90s, resaltando que no es el único. Sin embargo, la “sorpresa” de la acción, reacción a las dimensiones de la movilización y sus demandas, se enuncia con palabras como “surgimiento, aparecimiento, irrupción”; los intentos por entenderla tienen una fuerte influencia o perspectiva etnicista; y los deseos de desvalorizarla, la tratan como un problema de minorías.

Elementos que denotan: una carga ideológica producto de la crisis de los paradigmas; todo aparece, nada es procesal; moda de las reivindicaciones puntuales; el desconocimiento o desvalorización de una larga historia de vejaciones y reivindicaciones por parte del movimiento indígena que exige interpretar lo étnico y dar cuenta de que condensa una realidad nacional hasta entonces poco tratada más allá de los esfuerzos antropológicos.

El uso de elementos como “surgimiento, aparecimiento, irrupción” para explicar el movimiento indígena devela la construcción de una sociedad escindida en donde aparecen dos cuerpos explicativos; por un lado, el mundo *indio* que se construye en la afirmación y negación de la resistencia; y por otro, el *poder* que se expresa y afirma en la contención de dicha resistencia. Dos cuerpos en permanente trasgresión y transformación, pero al mismo tiempo, en *diferenciación* y distancia. Un juego dialéctico entre dos *fronteras* –la estructura de poder y el mundo indígena- que a lo largo de la historia ha construido, o mejor, ha permitido la formación particular de un *sujeto político*, el cual ha venido transformándose a lo largo de los cambios políticos y económicos en las relaciones de producción/explotación del desarrollo capitalista⁴.

Lo étnico es una exterioridad que esconde atrás de *sí* aquello que condensa el movimiento, una contradicción de la formación social y política del Ecuador, un Estado Nación construido sobre la explotación y exclusión de los indios. Para este trabajo, la identidad en el movimiento indígena, es el elemento o discurso más visible durante década, un discurso que tiende a esconder un largo proceso inacabado de afirmación y construcción de un sujeto político, razón por

la cual hay que hacer el esfuerzo de escarbarla, hacer el intento de no perder de vista su profundidad histórica y su valor tanto en la escena política como al interior del mismo movimiento.

Para esto se propone; recorrer por los elementos teóricos en torno a la identidad, proponer algunas claves que nos permitan ubicar su valor al interior del movimiento indígena, y mirar la relación que esta tiene con un *sujeto político étnico*; en un segundo capítulo trataremos de ubicar el lugar del movimiento (sujeto político) a lo largo de la historia, condiciones y relaciones sociales que pueden entenderse como base material desde donde configuran su resistencia; en el tercer capítulo, recorrer por algunos procesos que han permitido la consolidación del sujeto político hasta las transformaciones de la década de los 80s; y por último, mirar las actuaciones de movimiento indígena durante los 90s.

2. Identidad, étnicidad y algunas claves para entender lo étnico como realidad o posibilidad política.

La gran conflictividad social de la última década encabezada por el movimiento indígena, ha planteado la necesidad de reevaluar los acercamientos al tema de las identidades, la étnicidad y los sujetos colectivos para intentar explicar cuáles son los alcances y límites del principal protagonista histórico. Sin embargo, en el marco de la ausencia de las viejas alternativas de transformación y cambio social revolucionario, resulta importante hacer un análisis de las posibilidades o expectativas que ha generado el movimiento indígena; la posibilidad de estructurarse como un *sujeto político* en el que descansa la capacidad de transformación de las condiciones de reproducción social, material y espiritual de la sociedad ecuatoriana.

En este sentido es importante resaltar que durante los procesos de movilización social de la década, la identidad étnica se convirtió en el principal núcleo de agregación social y política de un gran sector social; para Ospina y Guerrero (2002:15,16) este paso que va de una estructura o categoría clasificatoria a un principio de afirmación es un fenómeno reciente e inconcluso. Sin embargo, aceptando que es un proceso inconcluso, creo que este acercamiento encuentra límites, en tanto los abordajes que se hacen a la identidad y los sentidos de pertenencia de sujetos colectivos no tratan los intrincados procesos de constitución que impregnan de contenidos de acuerdo a las circunstancias históricas.

En la perspectiva de pensar al movimiento como sujeto político en construcción, la identidad étnica configura un elemento de adhesión y cohesión política, es estructura simbólica con fuertes lazos de continuidad histórica con los procesos de auto constitución de los sujetos, entonces parece justo empezar planteando algunos elementos sobre la identidad y las formas de constitución que parecen claves para poder argumentar la particularidad de este *sujeto político étnico*.

2.1. Identidad

Uno de los primeros elementos a los que han llegado los tratamientos sobre el

tema de las identidades, parece encontrar un acuerdo: las identidades son espacios de diálogo psicosocial, entre las distintas estructuras sociales y micro-sociales; la identidad “es algo que se ha conseguido en diálogo en parte abierto, en parte interno, con los otros. No podemos comprender la identidad, si perdemos de vista el carácter dialógico de la vida humana” (Vila de Prado, 2000:1). La identidad se define frente al otro. “No puede haber indiferencia cuando se trata de otro ser humano, [...] Del ser otro [...] resulta una “interpelación” dirigida a mí, una interpelación para ser tenida en cuenta y recibir una respuesta”. (Levinas, 1977:36-38. Podríamos decir que para que algunos se “construyan” como *indios*, es necesario que ese alguien que se ve a sí mismo como no-indio llame la atención sobre los límites de lo indio, y al mismo tiempo comiencen a operar pautas orientadas a promover el sentido de pertenencia, proclamando las diferencias entre propios y ajenos, disimulando las existentes entre los incluidos en el mismo grupo étnico.

Teóricamente, este diálogo se plantea desde una estructura psíquica que va del Yo interpelando al Tú (otro), configurando desde este espacio un constructo o sistema de construcciones simbólicas sobre el cual afirma su existencia en relación y diferenciación del otro. Sin embargo, esta abstracción metodológica es propia de la *identidad occidental moderna*, que si bien permite hablar de identidades colectivas, tiene su premisa constitutiva en el individuo, en el ciudadano, en las normas, en las leyes, enfocados a identificar al individuo primero y luego a sus formas de pertenencia (sexuales, religiosas, deportivas, religiosas, políticas, culturales, etc.) y de allí a un ser colectivo. El análisis por círculos internos y externos nos permite ver en su radialidad, es decir, en su alejamiento del centro (el individuo), las diferentes maneras de partida y de llegada, para poder entender la identidad (individual) y su relación con el medio, construcción que parte del *yo* al *nosotros*, un nosotros que es el resultado de las formas de representación del mundo fundadas en el individuo de donde parten radios concéntricos según la afinidad y espacio compartido (posición social, rasgos, niveles de consumo, historia, relaciones sociales, etc.)

Lo anterior es una forma de comprensión que esconde la diferencia radical de la *identidad andina*, la diferencia vendría dada por la dificultad que resulta al intentar abstraer el sujeto⁵ (Estermann 1998:201) desde su posición individual; en el mundo andino el Yo (noqa) solo existe como contracción del Nosotros (noqanchis), a diferencia del mundo occidental en donde están fundamental y necesariamente separados, primeramente desde lo lingual (en castellano Yo-Nosotros, en inglés I-We, en alemán Ich-Wir, en francés Je-Nous, etc.) y luego por la constitución misma del ser del sujeto en occidente. La constitución del sujeto en el mundo andino solo se da *en relación con* el resto (principio de relacionalidad)⁶ (Estermann 1998:114,115), así su identidad, solo puede ser entendida a partir de su relación con el ayllu⁷ y la comunidad. “La individualidad sólo se da en sentido derivado y secundario, pero de ningún modo como hecho primordial y fundante” (Estermann 1998:202).

Se podría plantear entonces que la identidad es ante todo, un sistema relacional el cual depende de las circunstancias históricas y sociales, es un proceso mutable al devenir de la historia. En este sentido Echeverría plantea que las culturas viven en un *estado de código*, en un constante proceso de

permeabilización e intercambios a través de los cuales codifican, decodifican y recodifican para establecer sus diferencias y sus particularidades (Echeverría 1995:60,61). *La identidad es el resultado de un largo proceso de construcciones simbólicas reales o imaginadas que permiten organizar un sentido de pertenencia y comunidad a partir del cual se definen relaciones sociales, principios de acción, prácticas políticas, de las distintas y variadas sociedades o micro sociedades que conviven.* El mestizaje cultural sería el resultado de este proceso espontáneo e histórico de la *codigofagia* entre las distintas culturas.

Para Bolívar Echeverría, esta construcción de las identidades y formas de socialización en relación con un *otro*, alter e irreducible, es propio de la modernidad y del desarrollo del capitalismo. “La noción de otredad del otro no parece haber tenido lugar en el código de ninguna de las culturas premodernas, orientales u occidentales”, la posibilidad de mirar al otro en su “mismidad” que se abre con la primera modernidad y se cierra con la contra revolución capitalista (Echeverría 1995:58,59). América Latina a los ojos de Occidente aparece como los restos de un “sí mismo” desmembrado. Para Dussel, a partir de la colonización el *ego europeo* se configura a *sí mismo* como un código hegemónico que intenta universalizarse y en ese proceso, que no puede verse por fuera del desarrollo del capital, inventa al *indio* ubicándolo en un lugar de marginación y explotación de las relaciones de producción. (Dussel 1993:19-40)

Con esto, más allá de intentar entender los que es en si misma la identidad andina, lo que intentamos mostrar es que; si bien las identidades son procesos cambiantes, mutables o *evanescentes* producto del estado código como lo plantea Echeverría o de los diálogos psico-sociales como lo plantea Vila Prado; son un constructo o sistema de construcciones que en tanto sociedad y relaciones de poder *no* flotan en el aire, parten de una existencia real fundida en el medio (apropiación y construcción) y del lugar que ocupan en el proceso de explotación. Una perspectiva de vital importancia para entender los contenidos de la identidad étnica del movimiento.

2.2. Étnicidad y politicidad

En este punto intentaremos entender y tomar una posición con respecto a lo “indio” y su potencialidad política. Para ello empezaremos planteando que lo “indio” aparece como una forma de clasificación y discriminación, como un discurso que deshumaniza a las poblaciones del ABYA YALA y legitima el proceso de explotación e inmolación de la fuerza de trabajo del *indio*, marca los inicios de la historia de América. Desde este punto de partida, la etnología (no toda) y las construcciones en torno a la étnicidad vendrían cargadas de esta construcción colonizante que describe la exterioridad de las múltiples formas que poblaban y pueblan América Latina.

A partir de la conquista, lo *indio* ha construido su identidad desde dos lugares y espacios: por un lado, aquellos espacios designados por los roles a cumplir *en el desarrollo del capital*, fuerza pujante que intenta apropiarse de las zonas vitales para la existencia social; la “*subjetividad-intersubjetividad, el trabajo, el sexo y las formas de representación colectivas*”⁸ (Quijano, 2001:1). Y por otro

lado, los espacios de reproducción social donde no ha podido llegar el capital, esa *exterioridad del capital*⁹ defendida y negociada por los indígenas, en donde les es posible reproducirse cultural y políticamente. (Comunidad, cultura y formas de organización política). Modos de vida que han permanecido a lo largo de la historia y que no reconocen el principio de realidad propuesto, formas que al no realizarse en la razón o el capital, simplemente no existen (Dussel, 1998:137) y su inexistencia da cuenta de una reproducción social y simbólica que escapa a la vanidad del capital, que además es su antípoda¹⁰.

Para Milton Benítez, “lo indio es esa construcción semántica de ‘*lo que está mas allá de*’”, lo que está fuera del mundo del colonizador; hace una distinción entre lo que es propio (lo europeo) y lo que no es. Entonces, “Europa es lo *no indio*, lo que está más allá de Europa es lo indio. Es una palabra que establece una diferencia política. Distingue el espacio político del dominador y del dominado”. Un sinónimo para designar a un determinado nivel social en el cual también se encuentran comunidades no indígenas. Sin embargo, “es el exterior de una forma particular de existencia”. (Benítez 2004:13)

Por otro lado, la etnia no es un concepto que se define en sí, y la condición para su existencia es que los miembros de una etnia se entiendan como tales. De este modo el concepto etnia se pierde como sustancia y gana coherencia como proceso. (Mirés, 1992:21). La etnia sería su proceso de constitución; “[...] la identidad étnica no es una entelequia abstracta; históricamente no es una dimensión ajena al devenir, ni un principio eterno e inmutable. No es tampoco el resultado de voluntades individuales que surge o desaparece por un consenso mecánico. La identidad étnica es un fenómeno histórico, una dimensión de la realidad social con aplicaciones y determinaciones profundas.” Citando a Bonfil Batalla (Mirés 1992:21).

La etnia es una realidad histórica construida por sus propios actores, es también un sistema de relaciones sociales, una memoria histórica, una eticidad; y que en el marco de la resistencia frente a los procesos de dominación política y cultural, es una práctica política para potenciar, identificar, cohesionar y reproducir sistemas de organización. Podríamos decir que la *etnia* es también una existencia real y particular de aquello que no encaja en el orden.

2.3. Sujeto político étnico.

Considerando que la conquista como proceso de dominación y explotación fue uno solo, las formas de implementación y aplicación de la misma no fueron homogéneas, por tanto no tuvo el mismo impacto en su intención de reducir y uniformar la cultura andina, al contrario, configuró distintas formas de resistencia o pervivencia. Tanto desde la resistencia activa como pasiva, los *indios* han mantenido o han reconstruido una o varias formas de su existencia particular.

La existencia particular de lo *indio* nos remite a una forma de producción y reproducción material y espiritual de un sector que nace como “lo indio” para diferenciarse de lo español. Pero no podemos olvidar algo propio de sí, la relación que tiene este sector con lo que occidente denomina el objeto, la herramienta o el medio: la tierra que para los indígenas es *Pacha Mama*; una

relación que no separa al hombre de la naturaleza –o por lo menos no de la misma forma en la que habría ocurrido en occidente-, una posesión sobre los medios de producción y una organización del trabajo distinta, y que se organiza en función del colectivo (nosotros), el cual debe entenderse como un modo de producción-reproducción material y espiritual.

Según Marx el punto de partida que posibilitaría un sujeto colectivo, está compuesto por las relaciones de producción básicas para el enlace de esos muchos sujetos coordinados en el mismo proceso y bajo un objetivo impuesto. La concreción de varias creaciones comunes pero distintas, que partiendo de un proceso común no son la simple suma mecánica de fuerzas individuales, es potencia de carácter colectivo, *una sintonía espiritual compartida que se levanta en condiciones de marginación y explotación* (Marx 1973:278-290). En el marco del esfuerzo de este trabajo, el de un sujeto político, resulta necesario indagar sobre su historia y la forma específica de su trabajo¹¹, en tanto proceso colectivo, como lo señala Marx.

En términos generales la forma específica de su trabajo a partir de la conquista, se plantea en la relación de dos niveles o desde dos estructuras; una de dominación y explotación, y otra de reproducción y resistencia las cuales se conjugan simultáneamente a lo largo de la historia. Primero, la condición de mano de obra gratuita que los agrupa y los divide de acuerdo a los intereses de la economía precapitalista y capitalista, posible en tanto su condición de *no humano* o de buen “salvaje” lo relegará a condiciones de servidumbre y vasallaje, privándolo de constituirse -por largo tiempo- como sujeto en términos modernos y aún menos como individuos, ciudadanos de derechos. Segundo, el espacio de reproducción de su particularidad, la comunidad real o imaginaria, ese exterior defendido y negociado a lo largo de la historia.

En principio, esta estructura de dos espacios define la cooperación de “muchos trabajadores coordinados y reunidos con arreglo a un plan en el mismo proceso de producción o en procesos de producción distintos, pero enlazados” (Unda 2004/01)¹² deja de ser una simple suma mecánica de fuerzas individuales, para ser algo distinto: una potencia social superando las limitaciones individuales que se coordina como aquella posibilidad de creación colectiva. Potencia que cuando se expresa y concretiza en acciones se convierte en una “fuerza de masa en acto”.

Según Benítez, lo étnico es una categoría política, si entendemos que lo étnico o lo indio es una realidad más allá de lo sustantivo que describe el contorno de aquello que enuncia, “el contorno de una nada social, la cual no está hecha de nada, sino de aquello que no encaja en el orden”, y el cual mantiene un proceso de constitución y auto constitución en la resistencia, la “categoría política de lo indio debemos hacerla ya no desde la negatividad, debemos hacerla como categoría desde la resistencia, como sustrato de humanidad, es decir, pensar la forma en que quienes no son, se defienden de aquello que les quiere convertir en nada”. (Benítez, 2004)

Esta posibilidad colectiva –potencia- es producto de la sintonía espiritual entre esos, “muchos” que “coordinan” su actividad la cual se evidencia en la

construcción de elementos comunes *de y en* su vida histórica. Elementos que se han constituido y se constituyen alrededor de cuatro elementos:

Memoria colectiva: no vista como aquella agregación de hechos temporales pasados, sino más bien como la construcción de acontecimientos pasados que encuentran su continuidad en el presente y alcanzan a configurar un porvenir como unidad de vida. Sobre todo una continua y constante recuperación-reinterpretación de esos acontecimientos, ellos están sujetos a la historicidad del momento y a la particularidad de los hombres que la aprehenden. En esa medida es importante que la memoria trascienda el límite de la tradición paralizante.

Eticidad: corresponden a los valores comunes, traducidos en identidad colectiva de un sujeto colectivo, guían las acciones cotidianas y norma la conducta personal e interpersonal. La eticidad tampoco puede creerse inmutable y paralizada en el tiempo, los valores también son preaprehendidos desde la cotidianidad del comportamiento individual y colectivo, además otros valores han sido incorporados, resignificados e incluso utilizados como estructuras aparentes en las estrategias de sobrevivencia.

Acciones y relaciones interpersonales entendidas como el deseo de vivir desde la experiencia individual y colectiva, como la diversidad de posibilidades en las experiencias concretas de cada indígena, las que se expresan como *individuación*¹³ y como la relación que este establece con los otros.

Límites de la acción, implican una racionalidad para medir las acciones como estrategias de medios-fines, necesarias para gestionar la lucha social de los procesos de resistencia social y en el reconocimiento interno de lo no indígena. Marcos de actuación que establecen las fronteras de reconocimiento e integración, de avance, cambio y transformación, de conquistas, luchas y repliegues que van cambiando según los momentos históricos concretos.

Vale resaltar que la posibilidad de constituir un sujeto colectivo con la capacidad de mirar su pasado, evaluar su presente y proyectarse en el futuro en la búsqueda de las transformaciones de sus condiciones de explotación, requiere del paso de una conciencia *de sí* a una conciencia *para sí*. En el caso de occidente, pasa por la anulación de esa escisión entre el individuo y el resto, relacionada con la escisión ontológica sujeto objeto y construidos como antagónicos, para construir un algo distintivo al individuo, el colectivo. Aquel punto de partida que para Marx es la base sobre la que se constituyen los sujetos colectivos, supone la anulación del individuo sujeto moderno.

A diferencia del sujeto colectivo occidental, es necesario afirmar el supuesto de que el sector indígena no vivió al individuo, vivió una *individuación* cuya existencia se resuelve en la comunidad como entidad simbólica de origen y destino, como memoria, eticidad, relaciones interpersonales y visualización de sus límites. Unidad de solidaridad y libertad fraguada en relaciones de explotación y marginación, el sector indígena parte de *ser colectivo*, parte de un *nosotros* que no ha sido construido en contradicción con un individuo, sino que lo incorpora al recordar un pasado precolonial de dignidad y comunidad.

Si bien la pluralidad de sujetos colectivos del sector indígena no ha vivenciado al individuo y por lo tanto no registra una escisión en su construcción como sujeto, esto no quiere decir que no lleven otro tipo de escisión, resultado de vivir en una lógica de “prácticas divisorias” (Foucault 1983:8) o modos de objetivación que dan paso a la naturalización de sus condiciones de marginación y explotación, es decir, el sector indígena, aquellos muchos sujetos colectivos son un sector en sí un tanto alienado y enajenado que en su proceso histórico revivirán la nostalgia de ese pasado digno precolonial, le permitirá “vivir” aquel elemento del sujeto moderno en ellos: La libertad creadora que posibilita la conciencia de la duda con respecto a la naturalidad de su condición de marginación y explotación, y por lo tanto visualiza la transformación de sus condiciones no naturales sumándose a la voluntad de este sector para impulsar un proceso de reivindicaciones, una necesaria confrontación con las estructuras de poder hegemónicas donde se constituyen como sector definido políticamente.

A manera de conclusión de esta primera parte, la identidad étnica recrea una existencia real y particular del sector indígena que esta asociada a 500 años de resistencia, existencia real punto de partida en la constitución del sujeto político étnico. Nos remite a la necesidad de mirar y profundizar su proceso de constitución en el marco de la resistencia. Ospina y Guerrero (2002:66-82) nos plantean la necesidad de explicar la actuación y constitución de movimiento indígena, mirando los procesos de transformación generales y moleculares, desde una perspectiva de corta y larga duración. En un esfuerzo similar, aunque con otro objetivo, es necesario mirar este proceso de constitución desde la densidad histórica que recrea la identidad política del movimiento indígena.

3. Historia de resistencia como primer elemento constitutivo del sujeto político étnico.

En este punto intentaremos revalorizar las acciones de resistencia de los pueblos indígenas, desde el mismo proceso de conquista y colonización, con la intención básica de establecer un lazo de continuidad entre las luchas del movimiento indígena, sobre la idea de que los momentos de conflicto social o de radicalización de las contradicciones, generan en los sujetos que las viven un proceso de afirmación y diferenciación sobre la base de una actualización de su memoria histórica, límites de acción, eticidad y relaciones interpersonales.

Para empezar partiremos recordando que las formas de organización de los pueblos indígenas que poblaban lo que hoy es el Ecuador, ocurrían a través de los cacicazgos o señoríos étnicos, integrados por grupos de parentesco o ayllus, sin límites definidos, sus fronteras eran de tipo membranoso o porosas, organizaciones territoriales donde la centralidad de cohesión se encuentra en las relaciones de parentesco no tanto en el territorio. (Ramón 1987:39. Moreno 1990:26). Una forma de organización y administración del territorio que permitía un constante flujo de personas al punto de constituir colonias multiétnicas, donde se ponían en juego las distintas identidades y donde probablemente, por

efectos de un mestizaje ya sea cultural o biológico, se reconstituían y reformulaban constantemente.

Con la ocupación incaica no produce transformaciones radicales en la composición de los señoríos étnicos, estos son adaptados a las exigencias del Estado conquistador. Por ejemplo, para consolidar su imperio, los incas usaron varias medidas: no desalojaron a los kurakas de la jefatura de los cacicazgos, al contrario los confirmaron y les exigieron tributos modestos y similares a las exacciones tradicionales preincaicas¹⁴; favorecieron a los pueblos “sumisos” con regalos y con ascensos en el rango imperial; se recurrió a las alianzas matrimoniales con las élites locales; se realizaron reasentamientos forzosos con una especie de “colonos” (mitmaj) a fin de consolidar las zonas incorporadas, y cuando todas estas tácticas no funcionaron se recurrió a la guerra.

De todos modos el incario no logró consolidar una unidad política y menos aún un sistema de reproducción, pues “las comunidades indígenas eran agrupamientos regionalmente aislados y etnocéntricos” (Moreno, 1985:406). La posibilidad de constitución de una nación era latente y “[...] sometida a la presión superior de fuerzas centrífugas de la diversidad de comunidades y señoríos étnicos. El proceso era aun embrionario y tan fuertes esas fuerzas centrífugas que la conquista y colonización las aprovechó para desmoronar la universalización nacional” (Moreano 1993: 218).

3.1. Dialéctica de la dominación.

A partir de esta sintética descripción empezaremos diciendo que la conquista europea en la primera etapa guerrera desvanece el frágil equilibrio que habría conseguido el incario, puesto que provoca una dispersión de las unidades étnicas. En un segundo momento, el desarrollo de las colonias, exige la estructuración de un conjunto de mecanismos de sometimiento de las poblaciones para la apropiación del plus trabajo, el cual será el eje y objetivo articulador de dominación.

Para ello lo primero que se intenta es lograr la “reducción” de las comunidades a través de las mitas y las encomiendas, como procesos de incorporación de las comunidades de parentesco a los procesos de explotación, en el primer caso consistía en utilizar la mano de obra indígena en las minas, tareas agrícolas y servicios domésticos en provecho de los españoles, y en el segundo; obligados a pagar un tributo al encomendero que consistía en la utilización de la fuerza de trabajo y/o en un pago en especie o productos por su tutelaje. Mecanismos que se convierten en una brutal extracción de trabajo excedente, pero donde “de alguna manera se preservaba cierta territorialidad india, alguna autonomía económica, cultural y aún política, localizada al nivel particular de las comunidades y expropiada para la totalidad”. (Moreano 1993:218)

La mitas y encomiendas tuvieron efectos diferenciados según los lugares donde intentaron implementarse y según el desarrollo social de las poblaciones; en el caso de la sierra fueron posibles en tanto que funcionarizaron las estructuras étnicas preexistentes, mientras que en las cejas

de montaña resultaron ineficaces significando la destrucción de sus formas de reproducción social al incorporarlos a las lógicas productivas coloniales que exigían la sobreexplotación del trabajo. (Garcés 1992:64)

Sin embargo, la incorporación de los indígenas de la región andina al sistema colonial, tuvo un resultado diferenciado de todas las exacciones cometidas por los conquistadores; por un lado provocó una reacción violenta que iba desde el enfrentamiento armado, pasando por el infanticidio, suicidio, forasterismo¹⁵, huida a las cejas de montaña tanto de la cordillera occidental como oriental, etc.; y por otro, una adaptación a los sistemas de explotación implementados por los europeos, proceso a través del cual los indios de manera “silenciosa” refuncionalizaron¹⁶ las estructuras de subordinación-explotación con el fin de garantizarse no solo un espacio de reproducción económico-social, sino sobre todo la posibilidad de reconstituir nuevos lazos de solidaridad, parentesco y pertenencia.

Como lo señala Ospina y Guerrero (2002:14), “[...] Los años de dominación colonial, no obstante, no dejaron indemnes las fronteras étnicas sobre las que se asentaron. Varios factores contribuyeron a desdibujar los perfiles étnicos que una larga historia de intercambios y luchas había fraguado. La hecatombe demográfica de la conquista y la huida de comunidades enteras durante el primer siglo de dominación colonial contribuyeron a una mezcla de poblaciones y a la transformación de las identidades previamente existentes”.

Es decir, las poblaciones étnicas o las múltiples identidades étnicas demostraron una gran capacidad para reconstituirse y recodificarse en los viejos o nuevos señoríos étnicos, un fenómeno que es posible por la incapacidad de los europeos para reorganizar la economía y la sociedad nativa.

Este, fue un proceso lento que empezó apenas concluyó la fase militar de la conquista. Poco a poco los cacicazgos se reconfiguraron, las antiguas relaciones comerciales entre los pueblos de la ceja de montaña que habían sido eliminadas por la conquista. La reconstitución de los señoríos habría la posibilidad de unificación nacional, el establecimiento de antiguos y nuevos circuitos comerciales facilita un rico intercambio no solo económico sino político, se crean así las bases materiales para que las rebeliones indias contra la opresión colonial adquieran un carácter más amplio e incluso se esboce algún tipo de *proyecto político*. Por otro lado, la defensa contra la explotación económica provocaba que la población indígena busque refugio en la comunidad, pues gracias a los lazos de solidaridad y reciprocidad se podía garantizar la reproducción social y física de la población, lo que permite inferir que: “[...] la adscripción comunitaria era, entonces, un atributo familiar, no territorial”. (Guerrero-Ospina 2002: 14).

Los indios que se refugiaban en la comunidad, reconstituían nuevas identidades étnicas, se garantizaban un espacio semi-autónomo donde podían desplegar su bagaje cultural, pero a cambio debían pagar un tributo. En otras palabras y aunque resulte paradójico el establecimiento de relaciones coloniales permitió la afirmación étnica de la población de las comunidades.

En la lucha contra la opresión colonial y la explotación, los pueblos indígenas desarrollaron “dos tipos” de estrategias, una visible y violenta y otra más sutil y “silenciosa”, sin embargo esta división es solo de tipo metodológico, pues la lucha indígena fue una sola, aunque operó en diversos niveles y de acuerdo a circunstancias históricas concretas. De igual modo, los españoles sometieron al indio a una doble exclusión -división también metodológica-, pues durante la colonia, y aún hoy, la población indígena estaba sometida a una exclusión de clase, es decir fijada por el lugar que ocupan en la producción; y una exclusión racial, que creaba un sistema de castas reconocidas jurídicamente por el Estado. Una distancia que ha sido permanente en toda la historia del Ecuador. No existió una explotación de clase, que no implique una discriminación racial y viceversa, no existió una discriminación que no vaya acompañada de una explotación.

Con el apareamiento y consolidación de la hacienda, los procesos de resistencia mantienen esta lógica, la hacienda es un proceso de dominación político y económico que se centra en la expropiación de la tierra de las comunidades para la consolidación de la gran propiedad y en una nueva reestructuración de las relaciones¹⁷ para la explotación del trabajo indígena, sobre la base de nuevos procesos de dominación (yanapa, concertaje) que desestructuró la economía étnica, desarticulando las bases económicas e incluso políticas de los señoríos¹⁸ y con ello la posibilidad de la unificación nacional.

Al igual que la mita y encomienda, la hacienda “no logra llegar al núcleo de producción y organización del trabajo social” (reproducción económica, social, cultural y política de los indios), la comunidad. Los indios refuncionalizaron la estructura para poder asegurar sus formas de organización particular.

Ejemplo de esto es lo que Galo Ramón (1987) plantea para la zona de Cayambe; la hacienda no tiene un poder absoluto y total, pues los indios no son sujetos pasivos, ya que hay una continua adaptación y resistencia a la misma y por lo tanto el enrolamiento en esta, no sólo fue imposición del terrateniente, sino también una estrategia indígena para reconstituir su organización étnica. Obviamente ninguna de las explicaciones se contradice, al contrario, se estima que las dos se complementan y permiten entender de mejor manera la incorporación indígena a las haciendas.

Aunque la hacienda se extiende hasta las repúblicas -base de reproducción fundamental- y desaparece con la reforma agraria, nos interesa resaltar que las formas de resistencia y de lucha hicieron imposible la apropiación total de la fuerza de trabajo del indio, permitió que grandes sectores indígenas tuvieran formas de reproducción social y política, estructurándose una forma específica de su trabajo que se ubica en la dialéctica resistencia-refuncionalización frente a los procesos de dominación.

3.2. La utopía andina y autoafirmación

En condiciones de explotación y marginación, los indígenas a lo largo de la historia han buscado constantemente revertir esta relación de dominio. Es decir, las circunstancias económicas y políticas establecidas por la conquista y

la colonia; o las relaciones de marginación/explotación a través de las cuales fue sometida esa gran diversidad de sociedades étnicas, configuraron condiciones de gravidez “política” donde estas sociedades étnicas mantienen y proyectan un *para sí* que deviene en formas distintas y que debe verse en sus condiciones materiales e históricas concretas, difíciles de definir exactamente, pero sin duda, presentes y persistentes desde la conquista. A estos procesos de resistencia activos, Galo Ramón, los ha denominado la “**utopía andina**”, la misma que había sido personificada en el mito de que algún día el inca retornará y pondrá fin a estos abusos (mito del Inkarri).

“El mito del Inkarri, es producto de una serie de encuentros de pensamientos milenaristas, cristianos y andinos... [*fundé*] las vertientes populares andinas, con las tradiciones de la aristocracia descendiente de los Incas” (Ramón 1987:212), transforma el pasado andino y lo convierte en alternativa para el presente. La utopía andina sería la concreción tanto del pensamiento de Garcilazo de la Vega como de Guamán Poma de Ayala y su mejor exponente Túpac Amaru. A esto habría que sumar Pachakutik, no como su nominación política actual, sino como elemento de la cosmovisión andina -inventado o no- encuentra su concreción abstracta en elementos que al ser personificados, interpretan la historia y son proyectados en el tiempo.

En el caso de lo que hoy constituye el Ecuador, la utopía la encarna Don Alonso de Arenas y Florencia Inca, quien vino desde Lima en 1666 para ejercer el cargo de Corregidor en Ibarra, el cual es una figura sincrética, descendiente por el lado materno de la nobleza incaica y por el paterno de españoles pobres. Estaba emparentado con los caciques de Cayambe. Tiene una doble legitimidad: maneja el mundo indígena e hispano y logra revivir el pasado incaico como alternativa real, en momentos en que los indios soportan una aguda expansión hacendaria (Ramón 1987: 214 - 215). El conato de rebelión por su llegada rebasa las fronteras locales, llegando a amenazar a toda la sierra norte. Sin embargo, el levantamiento fracasa porque no supera estas barreras locales, ni logra polarizar las relaciones entre indios y españoles, es decir no desarrolla “una alternativa anticolonial y antiestatalista”. (Ramón 1987: 215).

Otro de los ejemplos es el motín de Pomallacta con niveles políticos bien claros; los amotinados gritaron que ellos “no conocían Rey, ni le obedecían” (...) en Riobamba los forasteros se sublevan ante la perspectiva de numerarlos y convertirlos en Lactayos, “decían muera el mal gobierno, muera el numerador, el Corregidor y todos los blancos, y viva Guaminga” (Moreno, 1985:63), otros gritaban “allá vamos Viracochas, a pelear con vosotros y veremos quien puede más (Moreno, 1985:66).

Aunque en momentos históricos distintos, en estos ejemplos podemos ver que hay cuestionamientos al orden social establecido, pero son críticas todavía difusas, no se reconoce concretamente al adversario y las luchas adquieren un carácter espontáneo. Aunque en el Ecuador existieron muchas rebeliones, ninguna alcanzó las dimensiones de la de Tupac Amaru¹⁹, si bien es cierto hubo contactos con otras regiones, no hubo coordinación de los movimientos que hubiese permitido su extensión. Privados de unidad, organización, medios

de defensa, las rebeliones acabaron con verdaderas carnicerías por parte de las fuerzas del aparato estatal.

A riesgo de repetir el tema, es importante entender que las formas de represión, reducción, apropiación buscaron subsumir (las que costaron la masacre de miles de indígenas y la eliminación de su historia²⁰) al indio para apropiarse de su fuerza de trabajo. En este intento, las formas de homogenización y marginación o segregación racial, justificadas por la iglesia y el derecho de conquista, pretendieron también apropiarse de la subjetividad e intersubjetividad del indio, intentos por naturalizar la explotación sobre la idea del pecado o la superioridad racial del blanco. La lógica por la cual cursan estas distintas formas va acompañada con el desarrollo del capital o con las formas de integración de la economía local-nacional al mercado internacional-mundial. Sin embargo, este proceso de implementación/expansión del capital hegemónico a lo largo de la historia nacional, no ha logrado llegar al núcleo que hace posible la reproducción social, económica, cultural y política²¹ de los indígenas.

El conflicto presente a lo largo de la historia, el cual ha ensayado distintas formas de resolución activa o pasiva, se configura como el elemento principal en la constitución de la conciencia *para sí* en los distintos momentos, incluso parecería que esta resistencia dual (activa y pasiva) enlazada con la eticidad y los límites de acción de este sujeto político, es parte de las prácticas políticas en el contexto actual.

4. El largo proceso de transformación.

Durante la república la hacienda siguió siendo la base de reproducción económica, a tal punto que constituyeron pequeños estados que entraron en conflicto con el poder metropolitano, causa de las luchas de independencia²², donde la población indígena permaneció pasiva, pues no hubieron cambios en su situación, al contrario la población todavía guarda en su memoria que fueron precisamente los líderes de la independencia quienes sofocaron a sangre y fuego las rebeliones indígenas del último tercio del siglo XVIII y las primeras décadas del siglo XIX. Y es que constituida la República, las exacciones y la explotación en las haciendas se incrementa. La independencia no significa el desmantelamiento de las bases económicas y sociales de la colonia, no se modifica el sistema de dominación y servidumbre vigente basado en la gran propiedad, al contrario las oligarquías criollas aprovecharon las instituciones coloniales para garantizar y perpetuar su dominio. Un ejemplo de ello es el mantenimiento del tributo indígena²³ que en la práctica significa la persistencia del modelo colonial “la naciente República surgió sobre las bases de la explotación económica-social y étnica de los indígenas”.

Para nosotros, los cambios inician con la Revolución Liberal de 1895 la cual planta las bases para el desarrollo de un estado moderno vía “*reaccionaria o gamonal*” en tanto no afecta la estructura de poder latifundista (Quintero y Silva 1995:313), pero cambia la forma de abordar la problemática india; lo indio aparece bajo la óptica de la integración al proceso de acumulación capitalista ecuatoriano. “La exclusión política y cultural de los indios fue cediendo el paso

a la integración-subordinación [...] En el terreno histórico y cultural, la integración-disolución asumió la forma de incorporación a la cultura moderna -alfabetización, escritura y escolaridad en español y bajo las concepciones occidentales, ciudadanía, prácticas médicas, jurídicas, etc.- y del mestizaje étnico cultural” (Moreano 1993:238).

Es a partir de la Revolución liberal que la problemática indígena adquiere la forma de integración, pero ello no quiere decir que esta integración no esté sobredeterminada por la vigencia del estatuto colonial de discriminación, se trata de una integración de tipo vertical.

En el plano económico, la Revolución Liberal permite la consolidación del modo de producción capitalista en el Ecuador, a través de la agroexportación cacaotera. Sin embargo, dicho modelo tiene una constante: crisis económica e inestabilidad política, no sólo por las dinámicas propias del modelo o por la calidad de dependencia que tiene la economía ecuatoriana con respecto al capital monopólico mundial, sino por una estructura de poder que se desarrolla regionalista y combinada, sierra / costa, terrateniente / capitalista.

A partir de este momento trataré de exponer esquemáticamente un conjunto de elementos que aparecen en la estructura social ecuatoriana del último siglo y que serán determinantes en la constitución del sujeto político étnico:

La relación con el Estado

A partir de la Revolución Liberal, la problemática indígena asume la forma de integración al sistema de acumulación capitalista, pero se trata no de una integración en tanto iguales, como ciudadanos, sino de una de tipo vertical, preñada de racismo y elitismo. Aquí se produce una paradoja con respecto al Estado ecuatoriano, por un lado se intenta integrar a la población india a la “vida nacional” a través de la escolaridad, las practica médica, jurídicas, etc., es decir, se busca su asimilación u homogenización a la sociedad (en su mayoría mestiza). Pero por otro lado, es también el propio Estado el que crea las condiciones para la estructuración de una suerte de ciudadanía diferenciada, una ciudadanía indígena. Para ello se emiten varias leyes como la Ley de Comunas (1937), Ley de Tierras Baldías (1936) y algunos artículos el Código de Trabajo en 1938, medidas que; “[...] no solo contrarresta[n] parcialmente las medidas legales expedidas en el siglo pasado que eliminaban los complejos tributos y [la] comunalidad que sustentaba la identidad diferenciada del indio, sino que, además, regula el conflicto con las haciendas y crea un marco jurídico que va dando forma a la posibilidad de construir una identidad indígena diferenciada” (Bustamante 1992:56).

En otros términos el Estado al mismo tiempo que homogeniza sienta las bases para que la indianidad en términos de no iguales se mantenga. El Estado de alguna manera acepta que el hecho colonial no ha desaparecido y por lo tanto lo que busca en el fondo es la integración vertical y subordinada de la población al sistema de acumulación.

La acción de la izquierda

En 1926 se funda el primer sindicato indígena denominado “Juan Montalvo”, de allí en adelante se fundarán muchos más, sobre todo en las haciendas de la

Asistencia Social.²⁴ El proceso organizacional indígena, bajo la forma de sindicatos impulsados tanto por militantes del Partido Comunista como del Partido Socialista, permitió nuevamente cierta reunificación india. Después de dos siglos de estar constreñidos a la hacienda, los indígenas redescubrían que sus problemas no se limitaban a la hacienda, eran parte de una estructura de explotación. Como anotan Guerrero y Ospina; “En los años treinta aparecen los primeros dirigentes bilingües que funcionan como ‘lazo’ con el exterior. Esto le da fortaleza al movimiento pero marca también su límite: la militancia de izquierda dependía casi exclusivamente de algunos pocos dirigentes, a veces uno solo, en las comunidades.” (Guerrero-Ospina 2002:17).

En 1944 se funda la Central de Trabajadores Ecuatorianos (CTE) que es uno de los primeros sindicatos no controlados ni por el poder terrateniente ni por la iglesia, al contrario la CTE está influenciada por el Partido Comunista. Entonces las luchas indígenas adquieren un cariz más clasista sobre todo por la Articulación de la Federación Ecuatoriana de Indios (FEI) con la CTE. Aunque formalmente creada en 1926, la FEI adquiere mayor protagonismo a partir de la década de los 40s llevando a cabo una lucha reivindicativa por alza de salarios, por buen trato a los indios circunscritos a las haciendas, y sobre todo por la reforma agraria.

El impacto de la organización, su relación con las comunidades, su vinculación con las reivindicaciones de clase y las organizaciones de izquierda, dan cuenta de una organización que se consolida como la primera propuesta política del sector indígena en la conformación silente de sujeto político étnico.

“[...] La ley de Comunas fue una ley sobre la base de la lucha de la FEI y sobre la base de Mama Dolores Cacuango, Transito Amaguaña. [...] 20, 30 y 40 fueron las décadas donde mama Dolores Cacuango consolidó el proceso de organización indígena en el país, y asomo por primera vez la FEI, una organización con estructura. (Entrevista a Salvador Quishpe, diputado por Pachakutik realizada el 26 de enero de 2004)

Desde la década de los 20s la población indígena ensaya formas de lucha y resistencia donde el eje clasista tiene un fuerte componente, de esta manera y por impulso de la FEI aparecen los iniciales sindicatos campesinos en las haciendas públicas, sobre todo en el área de Cayambe. “Durante el período 1926-1931 se formaron los primeros sindicatos en las haciendas de Asistencia Social; a saber, ‘El Inca’ en la hacienda Pesillo, ‘Pan y Tierra’ en la Chimba y ‘Tierra Libre’ en la hacienda Moyurco” (Ibarra 1992:87). Las luchas se enmarcaron en un esquema jurista que, si bien les restó cierta potencialidad transformadora, de alguna manera implicó no sólo el respeto a ciertas leyes en beneficio de los indígenas, sino también una dinamización organizativa por el incremento de las relaciones entre ellas. Aunque no de manera muy profunda, durante estas décadas los indígenas ensayan procesos de acumulación social a través de las escuelas bilingües clandestinas y del desarrollo de formas de reproducción cultural como el trabajo de los yachajs o curanderos indígenas.

Reforma agraria y organización

El agotamiento del modelo de acumulación basado en la agro exportación por

la penetración del capital y el desarrollo de nuevos sectores sociales que va unido a un fuerte cuestionamiento de las estructuras provoca un resquebrajamiento de los tradicionales mecanismos de dominación. El fraccionamiento de las clases dominantes, y, a partir de la década del 50 el Ecuador entra en una fase caracterizada por un modelo de acumulación sustentado en el mercado interno, ensaya entonces un nuevo modelo articulado en primera instancia al impulso de la industrialización desde el Estado y que en segunda instancia aparece como complemento de un proceso de reforma agraria que elimina las relaciones pre o no capitalistas en el campo, en últimas se buscaba eliminar las trabas que impedían el desarrollo capitalista en el agro, así de a poco se fueron descomponiendo las relaciones pre o no capitalistas de producción, se liberó al campesino de la sujeción a la hacienda, y concretamente de la trilogía del poder (cura-terrateniente-teniente político), pero al mismo tiempo creó las condiciones para la recomposición del movimiento indígena.

En los 60s, la penetración del capitalismo provoca la disolución de la vieja estructura social, el debilitamiento de las estructuras agrarias pre o no capitalistas genera el apareamiento de sectores sociales como comerciantes, transportistas agrarios, pequeña burguesía local, etc. En el ámbito urbano el desarrollo capitalista modifica la estructura social con la aparición de nuevos sectores de la pequeña burguesía burocrática, el incremento de la clase obrera y las masas proletarizadas urbanas, los llamados marginales. En este marco empiezan a aparecer una multiplicidad de organizaciones indígenas. En los años 60 se organizan en comunas los Tsachilas; en 1964 se crea la Federación Shuar; ese mismo año los Saraguros constituyen el Jatun Cabildo; en 1969, en el Napo, surge la FOIN; en 1973 los Chachis de Esmeraldas formaron una pre-federación; en 1972 se crea la ECUARUNARI. En 1966 se fundaron la Asociación de Campesinos Agrícolas del Litoral (ACAL) afiliada a la CEDOC, y la Asociación de Campesinos Agrícolas del Ecuador (ACAE) afiliada a la CTE, en 1968 ambas organizaciones fundaron el FURA (Frente Unido para la Reforma Agraria), en 1970 los sembradores de arroz se organizan en la Federación Nacional de Cooperativas Arroceras (FENACAPOR), en 1971 se constituye la FENOC, y en el mismo año los trabajadores crean el Frente Unido de los Trabajadores (FUT). El énfasis dado por la Junta Militar de 1963 a la colonización permitió también el surgimiento de organizaciones populares en el oriente. (Quintero-Silva 1995: 329-335)

Para Ospina y Guerrero, las formaciones de las organizaciones estructurantes del actual movimiento indígena, coinciden con el impulso de la reforma agraria y la lucha por la tierra, será el auge de la FENOC conformada originalmente en 1936; la ECUARRUNARI aparecerá en 1972 con la intención de aglutinar a los “runas” o indios de la sierra andina y la Federación de Nacionalidades indígenas del Ecuador (CONAIE) aparece en 1986, la cual es heredera de los intentos de la COFENIAE a inicios de los 80s. (Ospina y Guerrero 2002:17).

Surgimiento de una capa burguesa e intelectual indígena.

La **heterogenización y “diferenciación campesina”**, producto de las reformas estructurales y en especial de la reforma agraria que permitió el acceso a la tierra o nuevas formas de distribución del excedente social, permitieron el

surgimiento de una pequeña burguesía indígena, sobre todo ligada a la producción artesanal -incluso algunos con una inserción dinámica en el mercado nacional e internacional- que ve en el discurso de la diferencia un medio para añadir valor a sus mercancías. Los pequeños propietarios, tenderos, transportistas y comerciantes, pronto advierten que la “marca indígena” puede añadir un valor agregado a sus productos, es decir, descubren en lo “étnico” un valor económico. Esto permitió que en el movimiento indígena se encuentren procesos de acumulación de capital, clases sociales o diferencias sociales que devienen de las distintas formas de acumulación o relación con el capital.

Lo mismo sucede con las capas de intelectuales, maestros, promotores, capacitadores, etc., miran en lo étnico, no sólo un potencial movilizador, sino también un signo de revalorización y orgullo cultural. Esta nueva capa de intelectuales indígenas, “empezó a hablar por sí misma”; llegaba a su fin el papel de ventrílocuo que había ejercido desde hace mucho tiempo tanto los sectores de izquierda como los del poder. De ahora en adelante, ya no es el mundo blanco mestizo, el que identifica al “otro”, ahora son los propios indios, los que no sólo establecen las diferencias étnicas, sino que las convierten en un símbolo de identidad.

Urbanización comunidad y migración

Las transformaciones estructurales en el marco de la modernización del Estado y la acelerada urbanización, lejos de destruir los lazos de parentesco y pertenencia, los reforzaron. Es decir, a pesar de los límites para inserción en el mercado laboral, los indígenas recurrían a los lazos comunitarios para compensar en algo su poco éxito. La comunidad se convirtió entonces en una tabla de salvación para la población, cómo señala acertadamente Moreano, la heterogenización y fragmentación de la estructura social de las comunidades “[...] lejos de diluir la identidad étnica, contribuyó a fortalecerla [...] y es que la comunidad fue el espacio de procesamiento de la diferenciación. Para los campesinos pobres y pauperizados, la comunidad devino en un espacio vital para la supervivencia en condiciones de extrema desvalorización de la propiedad y producción agraria, y del terrible impacto de una mayor integración a la economía nacional.” (Moreano: 1993:223-224)

Pero esta comunidad a la que se refiere Moreano, no implica necesariamente una comunidad física, territorialmente localizable, no se trata de una comuna, es si se quiere la comunidad soñada, imaginada. Esto se evidencia, por ejemplo, en la manera como los migrantes indígenas en las grandes ciudades empiezan a establecer redes de solidaridad, no sólo entre los indígenas pertenecientes a una determinada comunidad, sino entre todos aquellos que eran reconocidos como indios. Aparece entonces el indio genérico, donde la identidad se convierte en un instrumento para activar redes de solidaridad y reciprocidad ya no basadas solamente en el parentesco o en el lugar de procedencia, sino basadas en un “nosotros” construido o reforzado en las nuevas relaciones sociales.

Es más, el mismo proceso de migración ya sea en busca de trabajo o nuevas oportunidades comerciales, contribuye a debilitar la visión local e incluso

parroquial de la conciencia indígena y permitió la formación de una conciencia más universal, más global.

Papel legitimador y diferenciador del Estado.

El Estado colonial y más tarde el Estado republicano, buscaron la incorporación de la población indígena, a través de su homogenización sobre la idea del *ciudadano de segunda categoría* y no a través del reconocimiento de las diferencias étnicas y las particularidades culturales o de un ciudadano con plenos derechos. Es el Estado republicano, heredero del colonial, quien establece una "*ciudadanía*" indígena, es decir un sistema donde si bien es cierto, se reconoce la existencia de esta población, al mismo tiempo, la considera como menor de edad, por lo cual necesita una serie de intermediarios para relacionarse con el Estado.

La Ley de Comunas expedida en 1937 sería un claro ejemplo de cómo el Estado reconoce y permite el mantenimiento de la indianidad. Incluso podemos afirmar que el Estado ecuatoriano, tiene como característica constitutiva de su funcionamiento, una lógica de inclusión/ exclusión hacia la población indígena, por ello no es extraño que después de los procesos de reforma agraria, el Estado no sólo haya intentado responder a las demandas de corte productivista de algunas organizaciones indígenas, sino que incluso haya dado mayor prioridad a demandas de tipo étnico. "[...] El Estado al hacer esto, está reconociendo una realidad, está aceptando el carácter étnico de la realidad rural y la existencia de distancias sociales codificadas étnicamente. Una segunda dimensión, es que al mismo tiempo que reconoce esta realidad, la está creando, está canalizando la forma de organización para que lo étnico sea comunal [...] en cuanto lo comunal es legal, y al serlo es asimilado y reconocido por el Estado" (Bustamante 1992: 57).

Es necesario además, señalar que esta lógica de inclusión/exclusión propia del Estado, tiene sus orígenes en la antigua división de repúblicas, una de indios y la otra de blancos. El discurso de la diferencia fue refuncionalizado por el Estado republicano para garantizar la reproducción de la hacienda.

El proceso de reforma agraria no sólo implicaba eliminar las trabas que obstaculizan el desarrollo capitalista, sino además una incorporación subordinada de los sectores tradicionalmente excluidos, al Estado. En este espíritu de incorporación vertical, el Estado además de desarrollar una serie de políticas de fomento agropecuario para cooptar a las organizaciones campesinas, atiende de manera preferencial las demandas de tipo étnico, con lo cual subordina las demandas clasistas y estimulan las de corte productivista y cultural.

Es importante señalar que, aunque la Constitución de 1979 reconocía formalmente la ciudadanía indígena al permitir el voto a los analfabetos, el proceso de homogenización desde el Estado se produce hasta la década de los 80s en el ámbito jurídico expresado en el desconocimiento de las distintas identidades indígenas y sus derechos, y en el ámbito político lo desconoce como sujeto político.

Pero esta condición también implica una determinada concepción del Estado por quienes detentan su poder al mismo tiempo que una visión sobre la política; la política es el espacio donde se visibilizan y condensan las contradicciones y su objeto es la transformación del Estado, en este sentido, si no se reconoce desde el Estado al movimiento indígena como sujeto político en construcción, se desconoce así mismo que el espacio de la política se encuentra en el Estado, es decir, desconoce su posibilidad de transformación. Por lo tanto las clases dominantes y las clases dirigentes invisibilizan a los indios como sujetos políticos y al Estado como centro de poder que concentra las contradicciones (Santillana, 2004:s/p). Sin embargo, ya en el año 1988 se logra que el gobierno de Borja reconozca la educación bilingüe y las tierras comunales en 1990, estas medidas parten de una visión reduccionista porque conciben estas demandas como reivindicaciones de minorías étnicas desconociendo el contenido y sentido de las mismas –reivindicaciones de clase, el sector como sujeto político, lo étnico como realidad de existencia, el cuestionamiento al tipo de sociedad y Estado, etc.

Influencia de ONG'S, discurso posmoderno y globalización.

Desde la década de los 50s, empezaron a trabajar en el Ecuador una serie de organizaciones gubernamentales y no gubernamentales, que inspiradas en el Primer Congreso Indigenista Interamericano de Patzcuaro en 1940 buscan la incorporación del indio al desarrollo nacional, a través de una política de homogenización.

Solo para los años 60–70, se conforman propiamente las ONG's de desarrollo, con líneas ideológicas definidas. Para apaciguar la tormenta que se presentaba en Latinoamérica en estas décadas, se crean la Alianza para el Progreso y la Misión Andina, con apoyo de capital norteamericano. Las primeras ONG's de esta época fueron de carácter internacional y estuvieron vinculadas a grupos cristianos de EEUU y Europa. Tenemos el caso del Instituto Lingüístico de Verano (1952) y la Fundación Brethren (1953). Su actividad estaba destinada sobre todo a la inversión en infraestructura (vivienda, carreteras, escuelas, subcentros de salud, etc.) y a la introducción de nuevas técnicas agrícolas.

A pesar de que sus políticas eran verticales, impositivas, etnocéntricas, integracionistas y homogenizadoras contribuyeron a la formación de una conciencia étnica y a la reivindicación de la diferencia como herramienta y demanda política en el largo plazo (Bretón 2001: 40-83).

En este sentido, por otro lado la Iglesia de los Pobres dirigida por Leonidas Proaño e inspirada en la Teología de la Liberación, el Concilio Vaticano II y la III Conferencia del Episcopado Latinoamericano en Medellín (1968), así como también la influencia de los partidos de izquierda, sobre todo el comunista, permiten incorporar nuevos elementos al interior de las identidades particulares indígenas, según sus asentamientos territoriales, ejemplo de esto es la FENOCIN con un claro corte socialista o el MIC con la influencia de la Teología de la Liberación.

A partir de los 80s hasta nuestros días²⁵, como efecto de la expansión del capital neoliberal y el discurso posmoderno que resalta las diferencias, se

produce una eclosión de las ONG's²⁶, las mismas que responden; “[...] a un proceso de privatización de las políticas sociales -se trata de una externalización en manos de entidades particulares- tremendamente funcional y acomodaticio para con el programa neoliberal, porque contribuye a consolidar un cierto ‘colchón social’ (las comunidades agraciadas) que atenúan las contradicciones generadas por los ajustes de corte neoliberal, permitiéndole así al Estado, un asentamiento menos traumático de las políticas estructurales [...]” (Bretón 2001: 85).

El apareamiento de las ONG's permite la funcionalización del discurso posmoderno en tanto que el tratamiento de las demandas y de los problemas resalta las diferencias, las particularidades, las identidades, etc., pero no da cuenta de los problemas estructurales de la sociedad, las demandas de estos grupos que se hacen visibles se reducen a su particularidad, a su mismidad. Un sentido y forma de accionar que “despolitiza” las relaciones sociales, esta diferencia se presenta como permisible hacia una posición acrítica, por tanto apolítica. Se crea la idea de una recuperación del carácter cultural esencialista, fragmentario e impide la articulación de cierta organización que supere el nivel de lo netamente local.

Sin embargo, es importante reconocer la paradoja; este sentido posmoderno, permite visibilizar y reconocer una realidad, la diversidad cultural y estructural del país centrada en el sector indígena. El discurso posmoderno, parece “develar” la simultaneidad de tiempos, el entrecruzamiento de formas de producción, con el objeto de entender la complejidad cotidiana de América Latina y el mundo, cargados de una gran “diversidad cultural”. Pero lo que se olvida o se pretende dejar de lado, es que en buena parte esas “diversidades” está presente el desconocimiento de las condiciones asimétricas económicas de desigualdad en las que vive la mayor parte de la humanidad.

Al movimiento indígena, el tratamiento de las diferencias le permite afianzar un discurso legitimador y político. Este condensa la diversidad, la diferencia y el *extremo de las desigualdades*, su presencia histórica rasga la “culpabilidad y sensibilidad” moderna que ubica su apariencia folclórica reduciéndolo a minorías, desde donde el movimiento o sector indígena moviliza recursos, reactiva sus bases y enarbola un conjunto de demandas que no se pierden en la trampa posmoderna, la aprovecha.

Finalmente, hay que tomar en cuenta que las relaciones entre ONG's y organizaciones indígenas, en muchos casos esta atravesada por relaciones clientelares, es más, muchas agencias terminan confundándose con las organizaciones indígenas e incluso imponiendo sus propios criterios y demandas (una segunda interlocución). Pero lo interesante de este proceso es que las organizaciones indígenas campesinas también refuncionalizan a las ONG's al asumir un papel victimario y asistencialista que les permite acceder a recursos para garantizar la continuidad de los proyectos políticos.

La presencia de los intelectuales y la caída del sujeto histórico

Aunque la información con la que se dispone no nos permite plantear el tema con absoluta claridad, parecería que:

En el Ecuador, durante la década de los 70s y especialmente los 80s los ecos de los procesos revolucionarios en América Latina encarnaron un conjunto de propuestas donde, por un lado, el proletariado o el movimiento de trabajadores encabezados por el partido (socialista o comunista) aparecían como el sujeto de la historia y la transformación; y por otro –aunque la división no calza en todos los casos- un conjunto de grupos con propuestas emancipatorias revolucionarias que en la misma perspectiva buscaban la transformación de las condiciones materiales hacia el socialismo.

Estos dos procesos que en algunos casos conjugan las estructuras y en otros se plantean como procesos autónomos, fueron atacados por dos frentes, aquellos que devienen de los cambios estructurales de Estado enfocados a debilitar la estructura del movimiento obrero y los procesos de represión y combate a los movimientos revolucionarios en la época de León Febres Cordero (1984-1988). Perderán además la base ideológica con la caída del muro de Berlín y el “socialismo real” en el 1989.

El ataque habría terminado en el debilitamiento o dispersión de la izquierda y de sus militantes –aunque no toda y no en la misma fuerza- en algunos casos, el repliegue de la dispersión reforzaría los viejos lazos con el movimiento y los ubicaría en las organizaciones indígenas (como asesores o militantes), en fundaciones para el desarrollo o como investigadores e intelectuales. Independientemente del lugar, el proceso en sí permitiría la revalorización del sector indígena, puesto que vino acompañado de un cambio de paradigmas donde los sujetos y los actores, así como las identidades tendrán un peso en las acciones y en los análisis.

4.1. Síntesis explicativa

Aunque el planteamiento de los distintos elementos ha sido sintético y solo aproximativo, cada uno de los procesos, con o sin lazos de continuidad con la historia precedente al último siglo, impulsaron cambios significativos en las formas de socialización del sector indígena y generaron procesos de autoafirmación y resignificación en la constitución del sujeto político.

El eje fundamental de este periodo (siglo) es el impacto de cada uno de los distintos elementos o procesos, de forma diferenciada y contradictoria al interior del sector; los lazos con la izquierda permitirían o reforzarían el proceso de *individuación* en su asenso libertario y revolucionario en el contexto de la primera modernidad (igualdad y libertad), es decir una desmitificación de las condiciones naturales de explotación necesaria para emprender procesos emancipatorios, reforzado por el proceso de *diferenciación* interna y el apareamiento de una capa de intelectuales ubicados en la vanguardia, en términos gramscianos. Intelectuales que son el fruto de la *diferenciación* o de la relación con las ONG's y partidos.

Por otro lado, el proceso de *diferenciación* implica también lo que Mandel (1997:27,40) definirá como proceso de *interiorización* de los contenidos de las relaciones de producción y explotación del capital, individuación como proceso de constitución de individuos en términos modernos, con intereses y

motivaciones distintas o contradictorias a las del colectivo. Una dualidad interna del movimiento indígena poco estudiada y que dificulta los análisis de su actuación en la década de los 90s.

A pesar de ello, las transformaciones no han alcanzado a desestructurar el centro de agregaciones y de construcciones simbólicas, las formas de organización y reproducción particular, la comunidad. En el marco de las identidades las transformaciones significaron también un proceso de resignificación fuerte, plasmado en un conjunto de identidades regionales, encarnadas en las viejas o nuevas nacionalidades, las organizaciones de segundo grado encarnan una identidad fundida con el medio más local, aunque muchas de ellas coinciden con una nacionalidad; y por último una identidad genérica, *lo indio* como recreación del espacio de marginación y como afirmación de las particularidades. A inicios de la década de los 90s nos encontramos varios sujetos políticos, productos de una historia general y de sus historias particulares.

En definitiva el siglo de transformaciones, el ingreso a la democracia, el giro del Estado hacia una política neoliberal y la acción de los partidos, no transforma las contradicciones del sector, en algunas comunidades las agrava; la sociedad ecuatoriana sigue siendo profundamente colonial y racista, las zonas de mayor pobreza coinciden con las zonas de mayor densidad indígena, los propietarios campesinos con menos tierra siguen siendo mayoritariamente indígenas, el Estado no reconoce su particularidad social y cultural.

Por otro lado, el desplazamiento de los paradigmas socialistas o los grandes metarelatos, que vienen acompañados de las transformaciones globales de las últimas décadas e interiorizados a través del discurso posmoderno, crean las condiciones para que los procesos de afirmación se centren en el tema étnico como forma del tratamiento de la problemática indígena. Circunstancias que reactivan el debate etnia / clase, es decir; ¿qué es lo étnico cultural y qué es lo campesino estructural? Para los indios los dos, el movimiento indígena plantea "*mirar la realidad con dos ojos, como indígenas y como pobres*", lo cierto es que el debate depende de los ojos con los que se analiza y del tiempo histórico específico que configura los pisos discursivos.

Así, en un momento no son humanos y luchan por la reconstitución de su espacio; durante la república son ciudadanos pequeños y exigen respeto; durante las transformaciones estructurales de principio de siglo y por sus lazos con la izquierda son campesinos y exigen tierra; hoy son diversos y exigen, plurinacionalidad y pluriculturalidad. Lo cierto es que detrás de cada una de estas demandas existe la pugna por un espacio de reconocimiento de una existencia real fundida en la historia y por la transformación de sus condiciones de explotación.

5. Los 90s, actuaciones de movimiento indígena.

Si bien las organizaciones indígenas que surgieron en las décadas anteriores habían desarrollado procesos de resistencia y prácticas políticas con menor o mayor impacto, en algunos casos ya habían ensayado gobiernos locales o

habían reindigenizado algunas zonas de viejo predominio mestizo que migraron hacia las ciudades, los intentos por configurar una organización de representación nacional era aún débil; como lo anota Sánchez Parga citado por Ospina y Guerrero (2002:23) en abril de 1989, de 25 dirigentes indígenas de base de Imbabura, Cotopaxi y Chimborazo, ninguno conocía a la dirigencia de la CONAIE. Aunque manteniendo una línea étnica participaba activamente en los problemas indígenas y había firmado con el gobierno de Rodrigo Borja para el manejo de la educación bilingüe en 1989. (Ospina y Guerrero 2002:23)

Hasta la época el nivel de organización y representación política era de carácter regional, organizados por las organizaciones de segundo grado en espacios más homogéneos cultural y geográficamente. Sujetos colectivos organizados políticamente pero dispersos espacialmente, con propuestas y proyectos –probablemente de corte regional.

5.1. 1990: el levantamiento.

El o los levantamientos de 1990, no fueron una movilización social con altos grados de organicidad, el desarrollo de las acciones es la sumatoria de varios conflictos que se conjugan en un tiempo y espacio reivindicaciones comunes, aunque en la memoria de los actores sean mirados como uno solo.

En inicio, es la Coordinadora de Conflictos Agrarios -“la mecha que prendió el pajonal”- que con 150 indios se toman la Iglesia de Santo Domingo reclamando la solución de 120 conflictos de tierra, para Virgilio Hernández –militante del Pachakutik- “la acción simbólica lo que buscaba; es que esta situación de injusticia tuviera un eco en la ciudad, movilizar y sensibilizar la participación ciudadana aquí, constituir un centro que permita trasladar a Quito la lucha que se vivía en el pueblo y en las carreteras” (ECURUNARI, 1998:97). Para Miguel Lluco líder miembro de la organización de esta acción, “[...] En el levantamiento del 90 podemos ver que no hay una unidad de acciones del movimiento, por un lado la coordinadora, la CONAIE y otro la ECUARUNARI, es posteriormente que en la acción se suman [...] el momento permite condensar el reclamo por la tierra y la educación ínter bilingüe y demandas más ‘políticas’”. (Miguel Lluco, 18 de febrero de 1998 en ECUARUNARI, 1998:97)

Las acciones de la Coordinadora de Conflictos Agrarios converge desde una línea por fuera de la CONAIE, sin embargo el impacto produjo una cadena de reacciones en tanto el conjunto de demandas recrean una realidad común, los sentimientos de marginación y explotación. "Si bien la convocatoria para el levantamiento (del 6 de junio) fue realizada por la CONAIE, [...] las movilizaciones fueron posibles por decisión de los cabildos y uniones. El desarrollo del levantamiento indígena puso en evidencia que si bien existió y se mantiene una cierta forma de centralidad nacional, el movimiento indígena de junio fue, más bien, el resultado de la conjunción o convergencia de los intereses y motivaciones indígenas expresados a través de una multiplicidad de centralidades étnicas locales, cantónales, provinciales y regionales." (Rosero, 1991: 495) (Los paréntesis son míos)

Para Saltos (2002) en este momento se conjugan tres tiempos: 1) la Coordinadora que actúa reviviendo la utopía andina y el conjunto de conflictos;

2) los mandos medios de las organizaciones de segundo grado y de base que reaccionan reactivando su memoria histórica; 3) la CONAIE que actúa más adelante como la representación del proceso. Tres tiempos que dan cuenta de un sujeto descentrado en proceso de constitución, un conjunto de bases organizadas que reaccionan de forma común frente a un conjunto de discursos movilizadores (recogidos en las diferencias y similitudes de las demandas²⁷) de sus prácticas, límites de acción y su memoria colectiva.

Los levantamientos de 1990 configuran una reacción masiva que logra movilizar miles de indígenas, develando frente al Estado y a la sociedad una capacidad movilizadora “inédita”, un recurso de fuerza y práctica política que “inaugura” una nueva forma de mediación -con esto no diremos que antes el movimiento no utilizaba estos recursos- frente al Estado. Este sujeto en construcción y / o maduración, a partir del levantamiento de 1990 va experimentando un conjunto de transformaciones cualitativas tanto en su discurso como en su práctica política y sus formas organizativas.

A partir de la acción, los indígenas como movimiento, adquieren un papel inédito en el escenario político ecuatoriano y un espacio en los movimientos sociales, se convierten en el interlocutor y mediador de las clases populares con el Estado, un actor político con capacidad de transformación. Pero además, un fuerte proceso de afirmación donde la identidad étnica se convierte en el núcleo aglutinador que permite rebasar las diferencias y lograr fortalecimiento de las formas de organización frente al Estado, permite al movimiento dar el salto hacia la positividad de las acciones: ahora *nosotros* somos, estamos, queremos, podemos, es decir, *somos* y queremos ser parte de las decisiones políticas del país.

A partir de este momento, el proceso de acción y recursos contingentes amplía por un lado, los procesos de auto afirmación y reconocimiento de la identidad étnica-política; y por otro, de las fronteras de reconocimiento o aceptación de la misma sociedad. Como lo menciona García (s/r), “los diferentes procesos de diálogo generados luego de los levantamientos reúnen a protagonistas que históricamente han sido subordinados y que han estado sometidos a procesos de ejercicio vertical del poder, al punto que los principales logros del movimiento indígena no se han dado como resultado de negociaciones y acuerdos, sino que han sido alcanzados durante la permanencia de las medidas de protesta, es decir, en condiciones de protesta y lucha social y política”.

“Hemos logrado un espacio político, entramos en la escena política del país, con lo que se debe aceptar que se ha dado un cambio en la correlación de fuerzas y en la situación política global. Por la fuerza de nuestra protesta tanto la sociedad civil como el estado se vieron obligados a reconocer **a los indios y a nuestro movimiento** como fuerza política importante del movimiento popular de este país.” (Macas 1991:18)

Las acciones movilizadoras y los actos contingentes de 1990, permiten dar un salto hacia la positividad y el auto reconocimiento del sector indígena, un proceso de auto afirmación que permite la constitución de sujetos, en tanto las

permite una revalorización e interiorización de las acciones en el marco de los avances y retrocesos, en las conquistas y las derrotas. Pero como decíamos al inicio, los diálogos que configuran las identidades no flotan en el aire, los sujetos que los generan tienen un lugar en las relaciones de poder.

Memoria colonial

Las coyunturas y las acciones no solo reactivan la memoria colectiva del sector indígena, sino que develan la carga racista y colonial de la “sociedad civil” que intenta reducir o desvalorizar las demandas, tratando de construir una imagen del indio, parafraseando a Milton Benítez; “el contorno de esa nada que se defiende de aquello que lo quiere convertir en nada”. Como ejemplo de esto veamos algunos párrafos de la reacción de los medios o de las cámaras de la agricultura:

“[...] Organizaciones indígenas sublevadas están provocando terror entre hacendados de Cañar y Chimborazo, a los que quieren quitar sus propiedades por la fuerza, denunciaron dirigentes de los centros agrícolas de esas dos provincias”. (El Comercio, Junio 4 de 1990)

La confrontación fue representada como la de grupos minoritarios indígenas, versus la gran mayoría nacional, cuya esencia identitaria era el “mestizaje”; la imagen que presentaban del país era al borde de una guerra civil étnica. Con respecto a la retención de un hacendado en 1990 por parte de la población indígena, un periódico señalaría que:

“[...] La Familia Bermeo nos comenta que salvó su vida gracias a la intervención del pueblo de Chunchi que en forma masiva acudieron a defender a los hacendados. Estuvieron todas las autoridades de Chunchi, entre los que podemos mencionar al presidente del Concejo, representantes de autoridades, del hospital, enviaron una ambulancia; es decir contaron con el apoyo total de los moradores de Chunchi.” (El Extra, 6 de Junio de 1990)

En otras palabras, los medios trataban de reproducir aquellas imágenes de los levantamientos del siglo XVIII y XIX, se trataba de polarizar a la población mestiza en contra de la india. Los medios de comunicación no “atinaban a definir” a los protagonistas del levantamiento, para algunos se trataba de naturales, de indios, indígenas, aborígenes etc., lo cual evidenciaba la escasa comprensión acerca de la “problemática indígena”. En otras ocasiones se recurrió incluso al lenguaje antiliberal y anticomunista de tipo Macartista propio de la doctrina de Seguridad nacional de la década de los sesenta. Un ejemplo de esta visión es al artículo de Jorge Salvador Lara, uno de los intelectuales más reconocidos del conservadurismo:

“Tan compleja realidad es propicia para que surjan como pretexto la doble manipulación política de los que quisieran seguir detentando privilegios sin sujetarse a imperiosas e impostergables necesidades de justicia social, de los neoindigenistas urbanos, de sonoros apellidos hispánicos, revolucionarios de café, marxistoides o maoístas, que agitan los problemas campesinos en beneficio de sus propios interesados liderazgos. No hay evidencia, pero no se puede descartar posibles infiltraciones expansivas, para toda el área andina, de

la agitación anarquizante del oscuro Sendero Luminoso. Y no faltan antropólogos y sociólogos ultrapolitizados que manipulan los problemas indígenas con dudosos objetivos, a veces de simple modus vivendi personalista, ni clérigos contaminados de materialismo dialéctico, casi siempre ciudadanos y rara vez rurales, quizás inflamados de amor a Dios, pero no liberados de odios.” (El Comercio 15 de Junio de 1990. tomado de Jorge León 1994:30)

Y es que para el sector más reaccionario del país, era impensable que por fin el indio hablase por sí mismo, que estableciese sus propias demandas y peor aún se convierta en actor de la escena política. Como en la colonia, el hacendado seguía mirando al indio como a un niño, incapaz de organizarse, incapaz de hablar por sí mismo, en la mentalidad de los terratenientes todavía quedaban rezagos de la administración étnica. Quedaba incluso el horror a que el levantamiento se prolongara y que al igual que en la Colonia, los indios empezaran a tomar venganza contra sus antiguos dominadores.

Podríamos decir que en la conjunción de los tiempos, la figura étnica también se encuentra con la imagen colonial construida por las clases de poder, el conflicto necesario que permite la construcción o definición de un adversario, la definición y limitación de sí mismo.

Autoafirmación y memoria colectiva

Uno de los elementos poco estudiados de los levantamientos son las acciones que podríamos denominar simbólica-ritual y la reactivación de su memoria colectiva. Por ejemplo, existen algunas similitudes de los levantamientos realizados durante toda la década del 90, con los procesos ocurridos en el siglo XVIII y XIX.

El levantamiento de 1990 arrancaba con la toma de la iglesia de Santo Domingo, lugar considerado sagrado, sin embargo no era la primera vez que los indios se tomaban una iglesia ya sea como señal de protesta contra las exacciones cometidas por los españoles en la colonia o por los hacendados durante la época republicana; también como espacio de refugio, ante el temor de ser castigados luego de realizado un alzamiento. Y es que la religión fue hasta la década de los 60s y 70s (época en que se produjo no sólo el fin de la administración étnica, sino que surgió al interior de la iglesia católica una corriente más humana: la Teología de la Liberación) uno de los ejes centrales para facilitar la dominación, era una especie de “cemento ideológico” que permitía mantener en orden a la sociedad. Y esto lo sabían muy bien los indios de la colonia, por ello no es nada extraño que mucha de la furia haya sido dirigida contra los sacerdotes y los símbolos cristianos.

El levantamiento de 1990 empieza sobre todo en las comunidades más cercanas al páramo, se desplaza a la cabecera parroquial, a la cantonal y finalmente a la capital de provincia. Los indios ocupan ciertos establecimientos públicos como gobernaciones, tenencias políticas, juntas parroquiales, empresas de servicio público, registro civil, etc., todo aquello que de alguna u otra manera encarna el poder estatal. Se increpa a las autoridades públicas, el maltrato dado a los indígenas y al mismo tiempo se los obliga a recoger sus

demandas en actos públicos y a través de acuerdos escritos. (León 1994: 43)

La población indígena paraliza casi completamente las pequeñas y medianas ciudades, ocupan espacios antes vedados, como las plazas, los parques e incluso la misma iglesia, los mestizos de los pueblos pequeños se sienten amenazados y vuelven a surgir estereotipados temores ancestrales de una posible venganza indígena.

Las convocatorias a los levantamientos se realizan a través de bocinas, cuernos y banderas, estas acciones colectivas, se asemejan a un gran carnaval, con actos rituales donde existe una gran participación femenina, reina la camaradería, etc. Como lo anota Jorge León en su estudio: el incremento de la participación infundió seguridad al grupo, todos se unen en torno a una especie de encuentro festivo y ritual, los participantes pierden el miedo a la protesta, la coincidencia de la población indígena en estos actos permitió el fortalecimiento de un “nosotros”, de una identidad como pueblo (León 1994:53). Y es que los levantamientos tienen un papel fundamental “en la constitución de una conciencia de sí, en una conciencia colectiva” (León 1994: 53). En otras palabras los indios que tenían intereses latentes y cuyas luchas en su mayoría eran espontáneas, pasaron a reforzar una clase “para sí”, es decir, un grupo cuyos intereses son explícitos, y por lo cual se organizan para la luchar políticamente, un momento que condensa una nueva organización y representación política.

Resultados:

El diálogo entre la sociedad “civil” y el movimiento que inaugura el levantamiento de 1990 puede sintetizarse en lo que Fernando García sostiene en su análisis de las formas de representación política del movimiento indígena, que a partir de los levantamientos del 90 y 94 ha denominado como la *apertura de las fronteras étnicas*; “[...] ubicados en un indefinible umbral entre manifestación política y ceremonia ritual, marcan la apertura de la frontera étnica en el país ya que convierten a los pueblos indígenas en actores públicos con voz propia, rompen las barreras del poder particular y privado, rediseñan el campo político y los convierte en actores políticos nacionales” (García 2002).

Sin embargo, esta conversión pasa por la consolidación de la representación étnica-política más importante, la CONAIE. Efectivamente, el conjunto de acciones contenciosas que desarrolla el movimiento hasta 1994, es de vital importancia para la afirmación de su figura en la consolidación de la organización más importante, la CONAIE. Para algunos autores, la CONAIE es más el resultado del levantamiento que el levantamiento resultado de la CONAIE, la consolidación de la organización como esfera de representación de las distintas organizaciones indígenas es el resultado del levantamiento en 1990, el parlamento indio convocado por Luis Macas, la gran marcha de la OPIP por el reconocimiento sus territorios en 1992, el reconocimiento de la ONU a 1993 como el año de los pueblos indígenas, la marcha contra los 500 años, etc.

Aunque existen muchas periodizaciones respecto a las acciones y representaciones políticas del movimiento indígena, para efectos de este trabajo, el proceso de consolidación de esta representación se realiza en las acciones coyunturales que van del 90 al 94, porque base discursiva tiene un fuerte contenido étnico, el tipo de las reivindicaciones guarda muchos lazos comunes y además, es en esta época en que se acompaña de la lucha por la tierra y del proyecto plurinacional.

5.2. El Estado plurinacional.

En el levantamiento de 1990, de entre todas las demandas realizadas por la CONAIE, una llamó la atención por sus potenciales implicaciones políticas y sobre todo de reforma del Estado, se trata de la exigencia de declarar al Ecuador como Estado Plurinacional. Como lo afirma Napoleón Saltos; “el Estado plurinacional, los temas de la autonomía y la territorialidad, representa el esfuerzo más avanzado, hasta el momento, para combinar, de un lado, la lucha contra la desigualdad con el tema de la identidad; y de otro, las demandas étnicas con una reorganización general del Estado” (Saltos, 2002), para este texto es el proyecto político más avanzado (hasta aquel momento) del sujeto político-étnico.

La primera respuesta, sobre todo de las élites dominantes, fue la de acusar al movimiento indígena de querer crear un Estado dentro de otro Estado, se argumentaba que la demanda de las organizaciones indias era insostenible no sólo por que el Ecuador era un solo país, sino que a lo largo de 500 años había experimentado un fuerte proceso de mestizaje. A decir de las élites, la esencia de la nacionalidad ecuatoriana era el mestizaje, y lo que pretendían los indios era crear un “país indígena” el mismo que promovería una especie de racismo pero invertido.

“Yo, me llamo blanco, podría formar nacionalidad aparte con los demás descendientes de daneses, pero soy un mestizo incorporado a este medio en lo religioso, cultural y sanguíneo. Cómo voy a desconocer que vengo de Huayna Capac; de Sebastián de Benalcazar y de sus dos compañeras indígenas – centroamericanas-; de Isabel Abacache, cacica de Caranqui; de Inés Ramírez, indígena de Popayán; de los Mollocaña, caciques de Quero [...] y todavía me faltan de identificar un millón de antepasados más” (Antonio Mortesen, El Comercio 9 de Junio de 1990. Citado por León 1994: 31).

Esta declaración no sólo oculta el problema de la diferencia, sino que reivindica el mestizaje, muestra una imagen petrificada del indio, propia de las élites dominantes. El indio que se puede reivindicar, no es obviamente el indio de la esquina, el que esta cerca; el indio que se reivindica es el indio muerto y necesariamente de origen noble. A las élites dominantes del país, jamás se les hubiese cruzado por la mente la idea de que descienden de un indio común, indefectiblemente tienen que descender de las aristocracias indígenas, de allí la dificultad por “identificar un millón de antepasados más”.

En otras apreciaciones²⁸ del tema se pretende mostrar como la demanda de plurinacionalidad no es más que una especie de venganza histórica, un suicidio social, reivindica la nación mestiza como el proceso natural de la evolución de las especies, pero olvidan que la condición de mestizo es una condición

negativa. En sociedades como la ecuatoriana, se es mestizo, porque se deja de ser indio. En la sociedad colonial como lo vimos en la primera parte, se es mestizo por la posibilidad de escapar al pago de los tributos que eran cobrados a las personas por el sólo hecho de ser indígenas, es el caso de los famosos peñadillos y forasteros.

Lo cierto es que, como lo han destacado varios investigadores, el concepto de plurinacionalidad se origina entre las organizaciones de indígenas amazónicos. Esta es una propuesta en construcción, la cual ha pasado a ser la base del proyecto político de la CONAIE y de gran parte de las organizaciones indígenas y ha cambiado a lo largo del tiempo. Como lo anota Galo Ramón se construyó entre los años 70 y 90, se nutrió de tres grandes vertientes de pensamiento: 1.) De la experiencia acumulada en las características de la comunidad andina que aunque ha sufrido grandes transformaciones ha preservado una identidad comunal territorial y cultural; 2.) De la experiencia de los grupos étnicos de la Amazonía y en general de la foresta tropical para defender sus territorios del; y 3.) Del pensamiento indigenista latinoamericano, una temprana autocrítica de los estados nacionales; y una creativa búsqueda de nuevos modelos organizativos que permitieran la participación indígena” (Ramón 1998:1). Todas ellas resignificadas e incorporadas en el proceso de constitución del sujeto colectivo.

Ahora bien, como lo he señalado varias veces el levantamiento de 1990 permitió la conjunción de varias propuestas, de allí que el concepto de plurinacionalidad aparece “en primer lugar como la posibilidad de englobar en una demanda general todas las particularidades de los grupos indígenas. En segundo lugar, lo que podríamos llamar una extensión de la lucha por el *respeto*.” (Ospina 2001: 145), tal como lo afirma Quishpe:

“Cuando nosotros hablamos de la plurinacionalidad, hablamos de que el Estado debe reconocer primero que al interior del país tenemos muchas nacionalidades: indígenas, negras y mestizas pueden haber otras. [...] la construcción de un respeto a ese reconocimiento. Tengo que aprender a respetar que quien vive en Guayaquil tiene su forma de pensar, tiene su forma de trabajar, de producción y que él haga lo mismo, entonces ahí se va reconociendo la interculturalidad. [...] Queremos un reencuentro de los pueblos. (Entrevista a Salvador Quishpe, diputado por el Pachakutik, 2004)

Sin embargo, *la plurinacionalidad* es una propuesta política, una “categoría abstracta de lo político” donde lo formal pueda ser expresado (Bonilla, 2004), donde pueda ser concretizado; mantener su territorialidad dentro del Estado ecuatoriano, es decir se busca un espacio, el territorio, donde los diferentes pueblos puedan desplegar su particular forma de reproducción social de manera democrática, en otras palabras, el espacio donde los pueblos indígenas ensayen su autonomía, sus formas de reproducción política. Las mismas que tienen lazos de continuidad con el pasado y con el presente, las formas de representación política que han negociado la *identidad étnica*, el espacio donde es posible reproducirse cultural y políticamente.

Cómo lo señalan, los mismos pueblos indígenas, la categoría de

plurinacionalidad (a pesar de su ambigüedad) es un cuestionamiento a la idea de Estado uni-nacional. Se trata de una propuesta donde convergen demandas de tipo étnico, clasista y ciudadanas. Es decir, demandan por un lado territorialidad, tierra no sólo como medio de producción que correspondería a una demanda clasista, sino también un espacio donde se producen y reproducen la cultura, el idioma, el gobierno, etc. es decir la defensa de su espacios de reproducción material y simbólica; al mismo tiempo se demanda el reconocimiento frente al Estado, como sujetos con los mismos derechos que el resto de la población ecuatoriana.

Finalmente, de los elementos planteados, la fuerza del concepto, la plurinacionalidad pone en evidencia la fragilidad imaginada de la constitución de una “nación ecuatoriana”. Y es que el Ecuador, tal como lo señala Alejandro Moreano (1983:), es apenas un Estado-país²⁹, no se trata de un Estado nación, puesto que este proceso nunca cuajó, y no podía cuajar porque desde su nacimiento como república el funcionamiento del Estado ecuatoriano requirió e incorporó la marginación y exclusión de la mayoría de la población como una forma de dominación. De allí que la propuesta de un Estado plurinacional implica la construcción de ese sustrato que le haría falta al país no sólo para democratizarse, sino para encontrar el sustrato histórico de ese espacio geográfico que es Ecuador.

En este sentido la lucha por la plurinacionalidad es la lucha que afecta la estructura misma del Estado porque trasciende la idea de autodeterminación que da cuenta únicamente de la recuperación de una autoconciencia étnica-política, y plantea una exigencia en la participación, redefinición y reestructuración de todo el Estado, de todas sus formas de hacer política, de procesar sus conflictos, de canalizar la representación, e inclusive en la forma en la que se constituye y aplica un modelo económico determinado. Lo indígena se configura entonces en aquello que se refiere a un proyecto político y ya no únicamente a una identidad cultural.

5.3. Pachakutik: el regreso de nuevos tiempos.

Para José María Cabascango, el movimiento indígena había recorrido ya algunos caminos que permitía la posibilidad de pensar en una estrategia electoral:

“La presencia de ciertos movimientos sociales no es de ahora, hay toda una historia detrás, un referente inicial podría ser el LEVANTAMIENTO INDIGENA en el Inti Raymi de 1990, junto a ellos estuvieron organizaciones populares y cristianas en función de apoyo y solidaridad, la coyuntura de los 500 años, el foro democrático, la marcha de la OPIP, el Frente de Defensa por la Vida, la defensa del Seguro Social Campesino, la lucha contra la Ley de Reforma Agraria, la consolidación de la Coordinadora de Movimientos Sociales en torno a la oposición de las privatizaciones y la victoria del NO en la consulta popular son hitos que marcan este proceso organizativo.” (Cabascango, citado en ECUARUNARI, 1998:127).

Todas estas acciones contenciosas, estuvieron marcadas por discursos críticos frente al Estado y la construcción / acción de discursos legitimadores que

lograron plataformas de agregación política entre los sectores sociales, que se expresará en el 21% de votos obtenidos durante la primera vuelta por el primer candidato del Pachakutik, Freddy Elhers. La conjunción de estas acciones y las distintas demandas planteadas en ellas, organizan una escena política que a la luz de los ojos de la sociedad se diluyen en acción contenciosa/demandas/diálogo con el Estado, sin embargo, esta misma fórmula “cotidiana” va arrastrando a los distintos sectores y obliga al Estado a medir sus acciones.

Aunque esta fórmula se diluía en las mesas de diálogo establecidas después de los levantamientos, es importante resaltar que las acciones y negociaciones ponían sobre el tapete el carácter del sistema de poder, todas ellas llevan un grano de crítica al sistema de representación poniendo en evidencia la poca capacidad del sistema de representación política para procesar las demandas de la sociedad, y en cambio muestra la sorprendente vitalidad de los organismos corporativos. Pero lo que en realidad estaba en el fondo no era precisamente la capacidad o no de los partidos políticos para procesar los conflictos, sino el tipo de democracia que se había constituido en Ecuador a partir de 1979.

Por ello es importante recordar que las reformas políticas establecidas en el país a partir del proceso de institucionalización democrática fueron conducidas desde y por el Estado, el objetivo central fue la creación de un nuevo orden jurídico político que permita el desarrollo de nuevos partidos, otra estructura parlamentaria, distintos mecanismos de representatividad que legitimen y controlen la reorganización social provocada por las transformaciones económicas de las dos últimas décadas. Pero lo que sucedió fue que los nuevos partidos políticos terminaron “[...] en meros organismos electorales creados por el aparato de Estado para legitimar su poder, lo que les priva de fuerza política real, la lucha política no se da en la escena social sino en el seno de la maquinaria estatal, el divorcio entre la escena política y el movimiento social es un divorcio entre la escena y el poder real.” (Moreano 1983: 175).

Además el diseño del nuevo sistema político impedía que los representantes una vez elegidos reciban presión desde abajo, la democracia se introduce precisamente para calmar a las masas descontentas y no para movilizarlas o abrirles nuevos canales de participación. Se trataba de una democracia irradiada desde arriba, construida por las élites sin participación popular y con un propósito claro: restar legitimidad a las luchas populares que tenían como objetivo no solo el fin de las dictaduras, sino la lucha por la justicia, redistribución de la riqueza etc. La nueva democracia no era otra cosa que la “mascarada constitucional de la dictadura de los aparatos de Estado” (Moreano 1983: 153).

Es decir, el contenido de las acciones establece un nuevo diálogo “cara a cara” entre el Estado y el movimiento indígena, amplía las fronteras de reconocimiento y de sensibilización social, crean un escenario donde la unidad política se hace posible y en esa posibilidad se estructura el MUPP-NP. La fórmula acción / diálogo, además de ampliar los marcos de reconocimiento de

la sociedad y el Estado, quien al priorizar las demandas étnicas hace de la CONAIE el interlocutor privilegiado, extiende los límites de acción política al punto de definirse como sujetos de cambio nacional. Sin embargo, la misma fórmula va encontrando límites que permiten medir el conjunto de acciones y estructurar una propuesta política electoral más horizontal y democrática. Aunque los datos obtenidos para esta investigación no permiten afinar la siguiente hipótesis, parece importante resaltar la acción de los intelectuales y militantes de las organizaciones afines y satelitales al movimiento, puesto que; por un lado, la centralidad del sujeto político étnico en la mediación del Estado; y por otro, la debilidad de los movimientos de izquierda, traslada las oportunidades para movilizar recursos políticos hacia una propuesta política donde es necesario apostar /actuar /subordinarse a la fuerza del movimiento como centro de las acciones populares.

Augusto Barrera señala que el Pachakutik surge de la conjunción de dos propuestas, la una nacida desde las organizaciones amazónicas, las mismas que anotaban la necesidad de crear un movimiento político “propio de los indígenas”; y la otra nacida desde las organizaciones serranas que tenían como objetivo fundar un movimiento denominado Unidad Plurinacional (Barrera 2001:207-208). La solución a estos dos intentos de constituir organizaciones electorales, vino dada, en la década de los 90s, por la fusión de ambas propuestas. Aparece entonces el Movimiento de Unidad Plurinacional Pachakutik que decide participar en las elecciones presidenciales de 1996.

Debido a su declarada inexperiencia electoral, los líderes indígenas deciden apoyar la candidatura de Freddy Elhers a la presidencia, la cual estaba siendo articulada por el movimiento electoral “Nuevo País” que sostenía una propuesta más urbana, pero debido a las correlaciones de fuerza y la presencia de la CONAIE, se funde con las dos anteriores para formar Movimiento de Unidad Plurinacional Pachakutik - Nuevo País. Pero al interior del movimiento estas dos visiones del hacer “política” (amazónicas y serranas), se van encontrando periódicamente a lo largo de la constitución del MUPP-NP:

Cabascango dice: [...] durante el 95 pasamos discutiendo entre los indígenas de la sierra que concebíamos al MUPP-NP y los de la amazonía, que querían consolidar el Movimiento Pachakutik nada más. Allí empezó el problema....Más bien lo que yo digo es que hay dos concepciones políticas ideológicas distintas y eso se expresa en el mismo movimiento....ellos son dos procesos histórico distintos, en la Sierra el proceso es colonial, de feudalismo, luego viene la reforma agraria, la influencia de la iglesia, el sindicalismo, la izquierda, etc., entonces este es un proceso forzado del estado para que nosotros seamos parte del estado, del *desarrollo*. [...] El proceso amazónico es muy distinto. Los compañeros vivieron una relación con la iglesia, inclusive los Shuaras dicen que no han sido conquistados pero sin embargo sufrieron un proceso muy fuerte de colonialismo por parte de la iglesia, las petroleras, y un sin número de ONG's. Incluso la misma visión de los compañeros su espacio geográfico, todos eso es muy diferente. [...] Ellos aportaron con la tesis de la identidad en los 80s, mientras que aquí siempre resistíamos como campesinos, con las centrales sindicales. (José María Cabascango, citado en ECUARUNARI, 1998:261)

La experiencia política (durante los 80s y 90s) del movimiento y de las distintas organizaciones, así como la falta de “eficiencia política” de las acciones que se diluyen en el diálogo, serán una parte impulsora de la propuesta, sin embargo, las actuaciones de distintas organizaciones de izquierda encuentran un nicho de posibilidades, sobre las cuales es posible proyectarse políticamente, por eso el primer encuentro de análisis de coyuntura política fue promovido por la CMS pocos días de la promoción de la candidatura de Freddy Elhers, una organización en manos de líderes urbanos blanco mestizos donde se conjugaban varias líneas políticas que intentaran articular una plataforma democrática más amplia y articuladora, similar a las experiencias que se reproducía en América Latina.

Por otro lado, el Pachakutik no escapa a la lógica de fragmentación regional del país. Se trata de un partido eminentemente regional con escaso apoyo en la costa ecuatoriana. La mayor votación proviene de dos regiones, por un lado, de las provincias serranas donde el peso demográfico de la población indígena es más alto, es el caso de Chimborazo, Bolívar, Azuay y Cotopaxi; y por otro lado, de las provincias amazónicas. Sin embargo, el peso electoral de estas regiones es relativamente bajo si se toma en cuenta que sólo la provincia de Guayas y Pichincha concentran por sí solas la mitad del electorado nacional.

Ahora bien de acuerdo a Augusto Barrera en las elecciones de 1996 el MUPP-NP obtiene una significativa votación en ciudades grandes y medias de la sierra, sobre todo Quito, Cuenca y Riobamba (Barrera 2001: 215). Más adelante, el mismo autor citando a Manuel Chiriboga, anota que “no existe un comportamiento mayormente diferenciado entre el voto urbano-mestizo de las ciudades próximas a las comunidades indígenas y el comportamiento electoral indígena; que hay pocas diferencias respecto a los niveles de abstención, información y adhesión ideológica” (Barrera 2001: 216). Sin embargo, la investigación realizada por Pablo Ospina y Fernando Guerrero muestra que el apoyo al Pachakutik en Quito, Cuenca y Riobamba se debió fundamentalmente a la alianza con la Izquierda Democrática. Los mismos autores demuestran además que en las elecciones de 1998 el caudal de votos del Pachakutik disminuye en estas ciudades y en cambio crece en el ámbito local (Ospina-Guerrero 2001: 159-176). En otras palabras la votación de Pachakutik es alta en zonas de fuerte peso demográfico indígena, lo que le permite captar dignidades locales; pero al mismo tiempo su caudal de votos en el ámbito nacional disminuye.

CONAIE, Pachakutik y gobiernos locales.

Las distintas formas de participación y representación política que ensaya el movimiento indígena durante la década de los 90s, son el resultado de las distintas experiencias y espacios de constitución del sujeto político, los cuales cumplen roles y papeles distintos. Esta es una estructura de representación poco estudiada, sobre todo porque en cada una existen distintas voces o sujetos quienes se posicionan sobre el resto según los distintos periodos y las relaciones de poder que tienen lugar. Intentaremos hacer un acercamiento al problema, que nos permita entender las particularidades del movimiento.

Como decíamos anteriormente, en la década de los 80s existe un proceso de fortalecimiento organizativo de las distintas organizaciones y la “comunidad”, un proceso que viene desde los 20 y se formaliza en la CONAIE (sin olvidar CONFENIAE y FENOCIN son organizaciones con las mismas pretensiones en las cuales no se ha profundizado), en los 90s la CONAIE es el espacio de representación política entre el Estado y entre los distintos sectores populares, por ser el interlocutor “formal y representativo” más fuerte.

Detrás de esa representación nacional-oficial, esta la “comunidad imaginaria” es decir, un conjunto de demandas que nacen de aquella existencia real de las poblaciones indígenas, distintas conciencias para sí en las distintas organizaciones, las que a su vez buscan encontrar pisos de representación al interior de la CONAIE, y entran en conflicto o son aprovechados por los distintos espacios de poder. El caso más evidente de esto es la pugna por la presidencia de la CONAIE en el 96 donde Rafael Pandam y Valerio Grefa, realizan un pacto con Bucaram, intentan comprar las conciencias de los distintos dirigentes, una fractura sobre todo con los amazónicos de la CONFENIAE. (*La caída de Bucaram y la toma de la CONAIE oct 1996 boletín de prensa*, citado por ECUARUNARI, 1998:281)

En el caso del Pachakutik, los distintos puntos de partida en su conformación y construcción, han hecho de este espacio en escenario “conflictivo”, donde existen muchas voces o tendencias que intentan construir un órgano electoral desde las distintas apreciaciones del mismo. Como lo menciona Cabascango; “Pese a que **el Pachakutik nace en el 95**, hasta el 97 no logra una estructura orgánica. Se hicieron asambleas y reuniones, pero la dificultad más importante para ello, fue la presencia de Freddy Elhers con el proceso de Ciudadanos Nuevo País, Freddy no quería que nos organicemos [...]” (citado por ECUARUNARI, 1998:263)

Sin embargo, la fortaleza del movimiento indígena, y sobre todo su capacidad de movilización que lo ha convertido en el principal interlocutor frente al Estado, arrastra la representación política del resto de organizaciones sociales quienes no han podido estructurar una agenda propia por fuera de la contingencia del movimiento. Razón por la cual Pachakutik aparece y se define como el brazo político de la CONAIE, es decir la CONAIE aparece como referencialidad del instrumento. Cabe resaltar que Pachakutik aparece al interior del movimiento como una herramienta, como otra forma de lucha al interior de la misma causa conjugando el espacio institucional formal, legal y legítimo.

Por último, aunque el movimiento y las distintas organizaciones ensayaban formas de participación política durante los 80s, participando con distintos partidos u organizaciones políticas, durante los 90s a través de la acción de Pachakutik, los gobiernos locales aparecen como el espacio de concreción política más efectivo, son los lugares institucionales del Estado donde se hace posible asentar el discurso desde las políticas públicas y las ordenanzas (existen los casos de Saquisilí, Guamote, Nabón, Sigchos, Guaranda). Una forma de ejercicio del poder estatal que recrea las proyecciones políticas del movimiento y las distintas organizaciones, cada uno con sus particularidades pero con líneas de continuidad –la identidad étnica; en algunos casos la

organización de segundo grado crea estructuras organizativas paralelas a las de los poderes locales (la FICI en Imbabura, se estructurará sobre uniones comunitarias parroquiales las cuales van de la mano con las decisiones de las juntas parroquiales) para compartir y fortalecer las decisiones. Como formas de demostración empírica de sus propuestas:

“[...] Miremos el accionar desde adentro del Estado y cuando estamos sentados y conduciendo los municipios aunque sean pequeñitos. [...] Son 27 municipios, tal vez no todos estén bien pero la mayoría están trabajando con la gente. Hay una participación de la gente en las decisiones que van tomando, entonces hay que ir construyendo pero ya no exigiendo la participación desde afuera, sino yo alcalde exijo que venga la gente y ayude a tomar decisiones acá.” (Entrevista a Salvador Quishpe, 01/2004)

“[...] El poder, de alguna manera lo hemos tenido en las comunidades, hemos practicado ese poder para todos, es para servir, hemos tenido el arte de gobernarnos nosotros, y eso es lo que queremos aportar. En los poderes locales se ha demostrado que se puede hacer un poder diferente que hay que irle creando confianza en la sociedad ecuatoriana. [...] en la práctica, creemos que es un proceso de ir demostrando y construyendo desde las mismas comunidades, las juntas parroquiales, los municipios que tenemos. Desde todos los espacios.” (Entrevista a Pedro de la Cruz, 01/2004)

Estos tres espacios, componen la estructura de representación política del movimiento, cada una de ellas hace alusión a una forma distinta de lucha, que el movimiento las va combinando en la perspectiva de construcción de un poder alternativo, que se encuentra desde la lucha en la escena institucional hasta la escena política en las calles donde visibilizan las contradicciones: sin embargo, para muchos teóricos o representantes de la sociedad, el movimiento aparece como una figura deshonesto, “el doblez propio de los indios”, una ambigüedad, una práctica política nociva. Para Pedro de la Cruz esto tiene una explicación desde la filosofía andina en tanto el mundo esta compuesto por opuestos no antagónicos, sino, complementarios; para Milton Benítez esto es propio de las prácticas de resistencia.

Para las perspectivas de análisis de este texto, las tres formas de lucha encuentran lazos de continuidad en la identidad étnica que cobija el conjunto de acciones, el movimiento combina las distintas herramientas como parte de una estrategia de conjunto en la construcción de poder, las cuales presentan límites de análisis porque se principaliza las lecturas del discurso oficial que esconden la sumatoria de acciones de los distintos sujetos políticos que la componen. Por otro lado, es la acción o lucha institucional que en el espacio de lo político, es lo que deja ver el movimiento y toma fuerza desde la constitución de Pachakutik, que “obliga” a la dirigencia a construir otras prácticas políticas que permitan actuar sobre las reglas de juego establecidas por la política tradicional y el cálculo político. En términos gramscianos, los dirigentes desarrollan una doble alma, aquella vinculada con la representación frente a sus bases y aquella vinculada a los canales de mediación con el poder.

5.4. Del 96 al 99 actor y paradoja.

Con la estructuración de Pachakutik y la entrada consciente del sujeto político en la escena de lo político, al parecer inicia una dinámica de transformación al interior del movimiento, por un lado un proceso de institucionalización y corporativización de la representación política (CONAIE, Pachakutik y gobiernos locales) que aparece como actor; y por otro, un proceso de escisión de su base social. Procesos que se combinan en el mismo tiempo.

Pablo Dávalos (2000) ubica un cambio de estrategia y de discurso en la demanda del 2000 por la disolución de poderes del Estado y la conformación de un nuevo gobierno con nuevas estructuras, el cambio se ubicaría en tanto el movimiento indígena se reconoce como alternativa de poder, rebasando su constitución como contrapoder. Para Ospina y Guerrero (2002:26,27) establecen una relación con los cambios estructurales de la década, el primero en 1994 la Ley de Desarrollo Agrario da por terminado el proceso redistributivo que había venido extinguiéndose paulatinamente desde el inicio del período democrático; y el segundo con un proyecto nuevo de organización del Estado (recrudescimiento de las propuestas neoliberales en el marco de las privatizaciones).

En la el marco de la constitución del sujeto, como habíamos mencionado anteriormente, en los primeros cuatro años, el tipo de demandas (tierra y plurinacionalidad) y de acciones contenciosas habían permitido un proceso de afirmación del indio en cada una de las coyunturas, las mismas acciones que configuran el escenario para la conformación del Pachakutik como la estrategia de lucha institucional configurándose una estructura de representación política. Desde 1996 en esta línea de acción, la participación electoral y el diálogo directo con el Estado, obligan al movimiento a crear nuevas estrategias en el marco de la arena política, un espacio donde las reglas de juego le son ajenas.

Así, en la primera vuelta presidencial de 1996, el candidato del movimiento indio recibe un inusitado apoyo con el 21% de los votos válidos, sin embargo esto no le alcanza para acceder a la segunda vuelta presidencial. El triunfador será Bucaram llega al poder con un discurso populista y hasta antineoliberal, sin embargo, apenas posesionado propone un plan de convertibilidad y de privatizaciones que pretendía en última instancia radicalizar el modelo neoliberal en el país. A muchos sectores empresariales, no les disgustaba la idea de la convertibilidad ni de la privatización, más bien su preocupación, al igual que durante el gobierno de Sixto Durán Ballén, radicaba en la forma y en cuáles serían los beneficiarios del proceso, más aún, si se tiene en cuenta que Bucaram era la expresión de una nueva elite económica ligada al comercio importador y que por sus características étnicas (la mayoría de sus miembros descienden de inmigrantes libaneses) no era aceptada socialmente. Nuevamente el bloque dominante se vuelve a dividir. Ahora bien, Bucaram no sólo se abrió un frente con las élites, al intentar disputarles su liderazgo económico y político, también se abrió un frente con las organizaciones populares, atacó a los sindicatos petroleros y los acusó de ser una “oligarquía sindical”; intentó cooptar a la CONAIE a través de la creación del Ministerio Indígena, arremetió contra los maestros de la UNE. A todo esto hay que agregar el estilo grotesco, burdo y autoritario de ejercicio del poder por parte de sus allegados. El cuadro se completó con denuncias de corrupción contra su

hijo; de plagio contra una de sus Ministras. La estocada final la dio el embajador de Estados Unidos al señalar como corrupto al régimen bucaramista.

En la dinámica política, el 11 de enero de 1997 el Frente Patriótico, organización constituida por las tres organizaciones sociales más grandes del país (la CMS; el Frente Popular, que agrupa al MPD-FEUE y UNE; y el Frente Unitario de Trabajadores) anuncia un paro cívico para el 5 de febrero. “El 29 de enero de 1997 la CONFEUNASSC, la Coordinadora Popular de Quito, y algunos miembros de la CONAIE, se toman la Catedral para demandar la salida de Bucaram. El 3 de febrero se decreta un paro indefinido.” (Barrera 2001: 227-228). Bucaram abandona el poder en medio de una gigantesca manifestación, ya no sólo de las organizaciones sociales, sino de la población en general. El 5 de Febrero, 2.2 millones de personas realizaron algún tipo de protesta, la movilización más grande que haya experimentado el país en toda su historia.

Un punto especial que es necesario destacar es el papel que jugaron en la caída de Bucaram tanto los medios de comunicación como las Fuerzas Armadas. Los primeros no sólo que se enfrentaron al presidente por su carácter autoritario, sino que crearon una imagen “del repugnante otro”, él que come con las manos, él que no usa traje y viste de guayabera, él que come guatita, etc., imágenes muy sensibles para los grupos medios serranos. Por otro lado, los militares volvieron a mostrar que eran uno de los elementos fundamentales en la disputa por la sucesión. Su papel de mediación confirmó nuevamente que el poder no estaba precisamente en el sistema de representaciones sino en los actores corporativos.

Pero la pregunta que surge de inmediato es ¿por qué si los movimientos sociales tuvieron un papel preponderante en la caída de Bucaram, la resolución del conflicto se traslada al Congreso Nacional? Esta pregunta es aún más pertinente si anteriormente ya habíamos señalado que el Congreso y los partidos políticos son organismos carentes de poder, que son una mascarada para legitimar a los verdaderos actores. No creemos, cómo lo esboza Simón Pachano que el traslado de la conflictividad al Congreso se deba a “un último rezago de confianza en las instituciones” (Pachano 1997:6).

El recrudescimiento de la estrategia privatizadora, reactiva los discursos movilizadores de las organizaciones populares y reactiva las acciones del movimiento reforzando la base discursiva que había ensayado desde 1995 y 1996 “las transformaciones de las estructuras estatales en curso”, la defensa por lo nacional, el resguardo de las necesidades del pueblo (gas, agua, teléfono, los altos costos de la vida), se convierten en discursos movilizadores y configuran la imagen “alternativa de poder”. Una línea de acción/reacción frente a las políticas de gobierno que pasa por; el levantamiento de marzo de 1999; las mesas de diálogo que terminan frente a una falta de voluntad política por parte del gobierno; y el levantamiento de junio de 1999 que con el apoyo de los taxistas permiten el congelamiento de los combustibles y el gas por un año. Una dinámica de actuación que amplía las fronteras de reconocimiento y refuerza los pisos de agregación simbólica y política de la sociedad hacia el

movimiento.

La Asamblea Constituyente condensa otra línea de acción que recoge el impulso de lo que para nosotros es el proyecto político más avanzado del sujeto político. Es 1997 cuando el movimiento indígena adquiere un papel fundamental en el escenario político nacional y da cuenta de una estrategia política inédita en el movimiento a partir de su participación clave en la destitución de Bucaram.

Después de este hecho el gobierno interino de 1997 dirigido por Fabián Alarcón convoca a un referéndum nacional que aprueba la convocatoria a una Asamblea Constituyente para fines de ese año. Como parte de su línea política y estratégica el movimiento indígena en alianza con otros movimientos sociales, deciden previamente convocar a una Asamblea Nacional Constituyente del pueblo, y movilizan todos sus recursos estratégicos y políticos para posicionar y legitimar su propuesta de plurinacionalidad del Estado, reviviendo los elementos de la movilización de 1991.

“Cuando se instaló la Asamblea, se dio una fiesta de la democracia, una alegría inmensa porque nosotros ahora si podemos decir desde abajo, desde nosotros mismos los que queremos que el Ecuador sea, que es los que queremos que cambie. (...) Es decir que los hechos no han surgido desde un grupo de tecnócratas o intelectuales, o de grupos minúsculos de poder, sino que en la práctica, en nuestra propia conciencia se ve que hemos trabajado en una minga entre los más pobres pero con un sentido no de la frialdad del calculo político, sino de la visión festiva y honesta de nuestra gente, que ha hecho valer su pensamiento y su forma de ser.” (Testimonios de Miguel Ángel Carlosama, citado por ECUARRUNARI, 1998:304)

Sin embargo, esta línea se termina en la coyuntura de 1998 cuando la Asamblea Constituyente aprueba los derechos colectivos pero no contempla la declaratoria del Estado Plurinacional. Ya en 1996 el Congreso Nacional había reconocido el carácter pluricultural y multiétnico del Estado ecuatoriano. El movimiento indígena hace una reflexión importante sobre esto y considera que esta acción implica la fragmentación de las demandas indígenas, porque está basada en el entendimiento que hace el Estado ecuatoriano de lo indio y del movimiento indígena. Para este las demandas indígenas no son más que asuntos particulares de etnias determinadas, negando de esta manera la relación política que las organizaciones indígenas habían construido con otros actores y movimientos sociales. (Dávalos: 2002:46)

El reconocimiento de los derechos colectivos se convierte por lo tanto en una derrota y no en un triunfo estratégico. El proyecto político del movimiento indígena no se cerraba a sus demandas particulares sino que era un proyecto nacional que incorporaba un elemento nuevo: la resignificación del Estado, lo político y la política en el Ecuador desde un nuevo referente. Es por lo tanto desde esta óptica que podemos comprender tanto la ratificación en 1997 por parte del Congreso Nacional del Ecuador del Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo, como la conformación de la Constituyente de 1998 que reconoce la existencia de los derechos colectivos para los pueblos

indígenas. Estos dos hechos son signos claros de la construcción de un actor político con incidencia en el ámbito nacional pero además de un actor que se encuentra en permanente crítica al discurso de la democracia y a la estructura de poder vigente en el país. El mismo actor que se posicionara en el palacio de gobierno el 21 de enero del 2000.

Paradoja.

A pesar de que muchos analistas y adherentes al movimiento, han resaltado el valor simbólico del 21 de enero, creemos que esta fecha aunque se inscribe en la memoria colectiva de los sectores populares y progresistas como uno de los mayores logros de las luchas reivindicativas, cierra lo planteado por Alejandro Moreano para quien, son los indios ecuatorianos los que nos permiten a todos y todas, ser universales porque son los actores que hacen posible que se dinamice un nuevo tipo de pensamiento que se disputa a nivel universal.

“El movimiento político que han protagonizado los indios, ha dinamizado la vida social general del país, ha planteado la posibilidad de su preservación como unidad política, todo el proceso que va desde 1990 hasta el 21 de enero de este año es un proceso de politización y universalización del movimiento indio como aliado y líder de ese movimiento nacional, algo que nos ha vuelto universales a través de ellos, en el imaginario de la izquierda radical mundial, los indios ecuatorianos son una fuerza decisiva, los indios pasaron al primer lugar del ranking, por encima del MST y de los zapatistas mexicanos.” (ICCI: 2000, citado por Santillana, 2004)

Una cita similar a las apreciaciones de Milton Benítez expuestas como el sustrato y potencialidad de la identidad política del movimiento indígena. Es fundamental reafirmar esta universalización de ser *indio* en tanto que el sustrato de humanidad presente en sus acciones o la ética que organiza las propuestas del sujeto político, pone en evidencia un conflicto de sentidos de dos cuerpos explicativos presentes en nuestra sociedad.

Sin embargo, el proceso de construcción se presenta como dos momentos superpuestos, el sujeto político en construcción y afirmación el cual va desde su entrada en los 90s, se consolida hasta el 94 y está presente hasta nuestros días. Por otro lado el proceso de construcción del actor político, reconocido por las estructuras de poder y que ingresa en la escena política desde la constitución del Pachakutik y se formaliza en la Constituyente, está presente desde el mismo 1990, pero la decisión de jugar en la arena política se realiza con la formación del Pachakutik. Estos dos procesos que son parte del mismo sujeto, son momentos superpuestos a lo largo de la década, de allí la dificultad de hacer periodizaciones más acertadas. La paradoja radica en que el actor político en su relación frente al Estado, esconde bajos sus pies la presencia del sujeto político aún en constitución, no olvidemos que una de las particularidades de movimiento es ser el resultado de varios colectivos unidos por su identidad étnica y el proceso de constitución del sujeto político.

Creemos que la acción del movimiento que logra construir una agenda política hegemónica como interlocutor frente al Estado y los distintos movimientos afines y satelitales, corporativiza su actor político como el resultado de su

capacidad de movilización y el “reconocimiento” público, un actor que desde la mitad de la década privilegia la lucha institucional como forma de mediación. Esta lucha capitalizará los pisos de agregación política y alianzas en la candidatura de Lucio Gutiérrez, pero encuentra límites y conflicto con los distintos sujetos colectivos que estructuran el espacio privado del sujeto político, un sector con organización social, un movimiento con una organización política.

6. Conclusiones:

Lo primero que empezaremos planteando es que si bien las circunstancias o cambios históricos de las últimas décadas (cambios estructurales, apareamiento de una capa intelectual, discurso posmoderno, ONG's, caída de los grandes sujetos históricos, etc.) precedentes al levantamiento del movimiento indígena, configuraron un nuevo escenario que revaloriza la acción de los sujetos y las identidades, los primeros acercamientos en torno a la identidad étnica del movimiento indígena, en tanto la identidad es un resultado histórico de los diálogos pisco-sociales de los sujetos sociales que las construyen y que ocupan un espacio en las relaciones de poder, desconoce la profundidad histórica de los contenidos simbólicos reales o imaginados de la identidad étnica del movimiento indígena.

En la década de los 90 la identidad étnica recrea una realidad imaginada y simbólica, un espacio y un lugar que ocupan los indios a lo largo de la historia, además es el elemento cohesionador y organizador del conjunto a partir del cual se identifican y diferencian del resto, los hermana para potenciarlos en masa frente a un adversario.

Debido a que son sujetos colectivos, y porque la identidad étnica recrea en lo imaginario el lugar en las relaciones de poder y la particularidad de su existencia, es necesario poner a los sujetos en su historia, para dar cuenta de la forma específica de su trabajo a partir de donde les permite generar *una sintonía espiritual y moral de esas muchas creaciones distintas pero comunes, una potencia en acto para levantarse en contra de las condiciones de marginación y explotación*. Entonces resulta que los indios ocupan un lugar de marginación y explotación común, frente al cual han demostrado una politicidad persistente que en algunos momentos de la historia es una conciencia *para sí*. La *utopía andina* y persistente resistencia en defensa de su espacio y de sus formas de socialización lo demuestran.

Una dinámica histórica o una dialéctica de la dominación que ha fraguado en su memoria colectiva, su eticidad, límites de acción y relaciones interpersonales formas de actuación activas y pasivas para resistir o funcionarizar las condiciones de explotación, configurando una *frontera* entre su existencia real y aquello que los quiere “convertir en nada” o subsumirlos a la lógica del capital. Una lógica presente en lo político y que ha sido poco estudiada desde la cultura política de movimiento indígena en la década.

En segundo lugar, es necesario reconocer que el límite de esa frontera entre la comunidad –el nosotros- no se ha mantenido inmutable, sino que ha cambiado

según los cambios y circunstancias históricas distintas, procesos de transformación y resignificación que pueden ubicarse desde la revolución juliana y el apareamiento de la izquierda, momento en que se ha interiorizado aquellos elementos necesarios para desnaturalizar las relaciones de dominación y marginación, necesarios para la transformación de sus condiciones materiales de existencia.

Los procesos de resignificación y transformación que se aceleran con las transformaciones de Estado, en especial desde las últimas cuatro décadas, y han generado fuertes cambios al interior de las comunidades (*diferenciación, interiorización e individuación*), pero no llegan al núcleo de su identidad étnica, su forma de existencia particular, la forma específica de su trabajo. Posible en tanto las transformaciones no han podido superar sus contradicciones específicas, en algunas zonas las agudiza. Una estructura social al interior del movimiento indígena que requiere de un análisis histórico particular o micro regional, así como de un análisis de clase al interior que permita dar cuenta del conjunto de contradicciones posibles en el movimiento.

El tercer elemento se inscribe en que si bien el capital es un modo de producción y dominación específico, sus formas de implementación aunque comunes no han sido de la misma forma ni con la misma intensidad, lo cual ha configurado resistencias e identidades distintas pero comunes: sujetos políticos comunes y particulares, una identidad política genérica y otra particular, que irradian desde lo local a lo nacional. Identidades y sujetos se conjugan en la década de los 90s y su identidad étnica común les permite dar el salto hacia una conciencia *para sí* más universal, potenciar la constitución –aún inconclusa- de un sujeto político que comporta una eticidad, una memoria colectiva, unos límites de acción y relaciones interpersonales fraguados en su historia. Un salto político y una accionar que se propone como posibilidad o alternativa política –valdría resaltar que es un elemento común en AL- lo cual requiere un trabajo más profundo en el marco de los sujetos políticos que rebase las categorías o formas étnica/clase, un debate que aparentemente no ha avanzado mucho.

Cuarta y última conclusión: El desarrollo de los acontecimientos políticos de la década de los 90s, configuran un escenario de prácticas políticas divisorias que intentan cooptar al sujeto, prácticas que no son esencialmente nuevas, pero la aceleración de los tiempos en la constitución del sujeto político desarrollan en su interior el deseo de participar en la escena de lo político a través del Pachakutic en 1996 y los gobiernos locales desde antes, fusionando en el tiempo; tanto el deseo del sujeto así como el reconocimiento que hace de él la estructura de poder. Es decir en el plano del reconocimiento la mediación del Estado y los medios de comunicación, reconocen a la representación política como el “actor político”, sin embargo la constitución de un actor no requiere de un sujeto político necesariamente, basta con el reconocimiento de su estructura de representación en el plano de lo político; es una lógica que configura la tendencia a la corporativización y cooptación del espacio de representación, lo cual significa una escisión entre la representación y su base social.

Una tendencia que radicaliza los procesos de diferenciación política interna,

efecto de lo que en términos de Gramsci sería: la dirigencia “comporta una doble alma”, pues su situación de frontera expresa el interés del sujeto político frente a la lógica del sistema y el interés de los grupos de poder hegemónicos sobre el sujeto político. A su vez, en el proceso de experiencia en esta frontera, esa “clase” dirigente, genera otra doble alma: el interés por representar al movimiento real, y el interés propio que como “clase dirigente” va construyendo. Por otro lado la tendencia radicaliza la definición o toma de posiciones frente a los nuevos intereses y contradicciones generados por el proceso de diferenciación, individuación e interiorización de las últimas y más recientes transformaciones en la organización socioeconómica del capital en el Ecuador. Un riesgo que aunque no muy claro, deberá enfrentar el movimiento.

En este marco parece necesario recomendar el análisis de la estructura de representación del movimiento (comunidad, organización de segundo grado, gobiernos locales, CONAIE, Pachakutic) así como de; su importancia en la estructura de movilización y representación; los distintos contenidos y límites de acción de estos distintos espacios en el avance de la construcción de una propuesta política del conjunto de la sociedad.

Notas:

1 Existen varias versiones entorno al número de indígenas movilizados, para las autoridades fue unas decenas de miles, para el movimiento indígena un millón. (Barrera, 24:2001)

2 A lo largo de la historia ecuatoriana, el sector indígena ha sido invisibilizado, encubierto y negado por el conjunto social, este aparece como lo no humano, como la lacra social en la cual no es posible reconocerse, una estructura blanco mestiza que tiene sus referentes en occidente, una sociedad proclamadamente racista. La visualización política del movimiento indígena que se condensa y acelera en los 90ss *fractura* la historia porque hace condensa esa realidad, hasta entonces normal. Por otro lado la *suspende* porque su proceso de fractura es el resultado de un proceso inacabado de constitución como sujeto político.

3 Asentamos como figura lo étnico, que más adelante se describe como aquello que esconde los procesos reales que encierra, su capacidad política fraguada a lo largo de la historia y los pisos de agregación política y simbólica que establece a partir de su actuación política en las escenas de resistencia y lucha.

4 Para la realización de este trabajo ha sido importante aceptar y afirmar el desarrollo teórico de Enrique Dussel, para quien la posibilidad de pensar América Latina no puede estar desprendida del desarrollo del capitalismo. Dussel plantea el “descubrimiento” como una forma que permite afirmar el desarrollo de occidente ubicando América como la primera periferia del mundo colonial, cuya realidad social se ha configurado en la dependencia (Dussel, 1993)

5 El “sujeto moderno no solamente es constatativo, receptivo o procesativo, sino constitutivo y creativo en un sentido radical: “crea” desde la nada (o sea: de sí mismo). La realidad intencional como noema.

6 Este principio afirma que todo está de una u otra, manera relacionado con todo, la entidad básica es la relación. Se trata de una reciprocidad,

complementariedad y correspondencia en los aspectos afectivos, ecológicos, éticos, estéticos y productivos. Las relaciones “lógicas” (en sentido técnico) y gnoseológicas son más bien relaciones derivadas de las relaciones primordiales de convivencia. (Estermann, J. Op.Cit)

7 No existe una traducción exacta de ayllu: por un lado, es la unidad étnica de la comunidad campesina andina, por otro lado, la familia extensa, y en otro sentido el pueblo, o la aldea en sentido geográfico (marka). El sujeto exclusivo (noqayku) se refiere en sentido estricto a los miembros de un ayllu, para diferenciarlos de los miembros de otro ayllu. El ayllu como entidad económica básica es el lugar de la producción colectiva, a través de formas de trabajo que se basan en el principio de reciprocidad. Mediante la mink'a (minga) (traducida como colaboración, participación) los miembros del ayllu, que son a la vez los jefes de las familias nucleares-simples, Colaboran en forma colectiva para obras de beneficio común (canales de riego, carreteras, encauzamiento de ríos, etc.)

8 Para Aníbal Quijano el desarrollo del capital o el capital lleva en sí mismo estas intenciones, posibles desde las distintas formas que adopta en la expansión de sus relaciones de explotación, exclusión y dominio. Para el movimiento indígena esto estaría presente a lo largo de la historia, a través de la evangelización, la negación de sus religiosidades, de las formas de organización o su cultura. Desde el racismo visceral y proclamado del conjunto social hacia este sector.

9 Para Dussel, todo lo que está más allá del capital es el no capital, el trabajador antes de ser trabajador asalariado es la nada absoluta, el momento de ser incorporado al capital por subsunción este existe como capital trabajo. Mientras este se mantiene por fuera del capital es trabajo creador, trabajo no objetivado, son fantasmas para el capital. En el exterior del capital “su existencia es puramente subjetiva”, como ente intramundano, como cosa ante la conciencia, como mercancía posible pero actualmente no mercancía, el trabajador, su trabajo es pura negatividad.

10 Para Bolívar Echeverría las formas de producción y distribución social que se pueden encontrar en las en las culturas premodernas o que son parte de otras modernidades, se diferencian radicalmente de las formas de producción y distribución social en tanto estas no se destinan a la acumulación.

11 Si bien Marx estudia detenidamente la producción capitalista, podríamos creer que no nos será de mucha utilidad para comprender nuestro caso, pues es por demás conocido que la forma o formas de producción que se han registrado en el andar de América Latina tienen su particularidad y sus diferencias con el proceso capitalista vivido en Europa. Reconociendo dichas especificidades, la pertinencia de Marx lo es en términos teórico-metodológicos, a los cuales sin embargo iremos sometiéndolos al alcance crítico de su pertinencia.

12 “La cooperación pueda analizarse más allá de la contigüidad territorial y, también, más allá de actividades idénticas: simultaneidad temporal y especial o, mejor, actividades que coinciden en tiempos y territorios porque comparten los mismos ámbitos (y casi nos sentimos tentados de decir: porque se ven llevadas a compartir los mismos ámbitos de actuación). Sería precisamente el hecho de compartir los mismos ámbitos, es decir, la misma determinación de las relaciones sociales que los someten, lo que constituiría, acá, el fundamento de su “enlace”, en fin, el carácter “indiviso” de la “operación”. En Unda, Mario

“Marxismo y sujeto político”

13 Individuación lo utilizaremos para diferenciarlo con el de individuo moderno. Hace referencia al carácter particular de la experiencia colectiva, entendida como el proceso de desnaturalización de sus condiciones de explotación, míticas y concretas, lo cual incluye los procesos de integración e interiorización de algunas esferas del capital y la sociedad moderna.

14. En el cacicazgo conquistado, el Inca tenía el derecho de nominar al “jefe”, aunque por regla general se solía confirmar en este cargo al antiguo señor étnico, no sin antes menguándoles su poder, “la confirmación desde arriba, era la condición para ocupar un puesto que antes de la conquista le hubiera correspondido automáticamente” (Oberem, 1990: 155)

15. El forastero era el indio que huía de su comunidad tratando de perderse en el anonimato de las grandes villas y ciudades, con el fin de evitar el pago del Tributo de indios. Tributo que se cobraba a un individuo por el hecho de pertenecer a una comunidad indígena. La resistencia indígena a los españoles durante los s. XVII y XVIII, así tenemos que para escapar a la explotación y sobre todo al cobro de tributos por parte de las elites coloniales, los indios huían a las ciudades en donde intentaban perderse en el anonimato, adquirían la calidad de forasteros y paulatinamente se incorporaban a la sociedad en calidad de jornaleros o artesanos. Este fenómeno empezó a inicios del s. XVII y se generalizó a partir del s. XVIII, un fenómeno que dio lugar al apareamiento de los denominado mestizos.

16 Las encomiendas articulan la economía étnica al sistema mercantil colonial, pero no logran controlar directamente el aparato productivo -que incluso generaba algunos excedentes que se escapaban a los encomenderos y eran controlados por los caciques- con ello los indígenas mostraron que con la encomienda “podían potenciar y rearticular su aparato productivo para generar fuertes excedentes que demandaba el tributo” y con ello garantizar su reproducción física y social, preservar cierta territorialidad india, cierta autonomía cultural, política e incluso la posibilidad de reconstruir sus identidades.

17 Se produce un cambio total en la lógica de alianzas y funcionamiento de los señoríos, la alianza entre caciques y parte de las elites locales es reemplazada, por una alianza de todas las fracciones dominantes y la eliminación progresiva del cacicazgo. En otras palabras, se constituye un nuevo eje entre estado colonial, comerciantes, hacendados y obreros, para el control del sobretrabajo indio, es decir, una alianza entre la Real Audiencia y las elites blancas representadas en los cabildos locales.

18 La pervivencia de la economía étnica permitía a los indios negociar acuerdos con los hacendados, no de manera individual sino por grupos, lo cual les otorgaba ventajas políticas e incluso económicas. La obtención de estos acuerdos entró en crisis por que se debilitan los señoríos y se produce la ausencia de una fuerza cacical que pueda negociarlos. Los indios se incorporan a la hacienda, no como un todo, -lo cual les hubiera permitido cambiar de alguna manera las condiciones desventajosas de su ingreso- sino a través de pequeñas unidades familiares con las cuales el patrón negocia a su favor.

19 Aunque hay críticas respecto al valor del levantamiento del Tupac Amaru en tanto que no está claro a que intereses respondía, se recoge en este texto por el valor como procesos de afirmación en el imaginario de los indios.

20 Para Europa el descubrimiento de las indias daba origen a una nueva historia, para los indios ese descubrimiento terminaría con la propia. Los aztecas, mayas e incas sumaban en su conjunto entre 70 y 90 millones de personas al comenzar la conquista de los que un siglo y medio después únicamente quedaban 3.500.000 afirma Mirés citando a Colombes. Esa negación de la humanidad del indio tantas veces puesta en duda incluso actualmente, daba pie para que el exterminio sea justificado, pues negándolos ellos se afirmaban ya que desde el español su lógica era una lógica de guerra y de evangelización.

21 Para autores como Godelier en cambio; las relaciones de parentesco no solamente estaban determinadas por relaciones de producción y propiedad, sino que además ellas mismas eran relaciones de producción y propiedad o, mejor dicho, no son superestructura sino base.

22 El control de medios de producción y fuerza de trabajo al interior de la hacienda produjo la autonomía de los terratenientes frente al gobierno central español y la burocracia estatal, a la vez que consolidó su poder político. Entonces aparecen relaciones antagónicas entre una aristocracia colonial terrateniente y el gobierno metropolitano por el manejo y control de la fuerza de trabajo indígena. Los antagonismos entre estos grupos desembocarían finalmente en el proceso de independencia.

23 Se cobraba exclusivamente a los indios, se lo empezó a cobrar durante la colonia y fue abolido por Simón Bolívar en 1821 y reestablecido en 1829 por el mismo Libertador, por petición de una "Junta de Notables" terratenientes, argumentando el deplorable estado de las finanzas del país. El tributo representaba el 50% de los ingresos del Estado colonial, a inicios de la república el 30% y para 1856 el 13%. Se aplicaba a los indios entre 18 y 50 años, equivalía a tres semanas de trabajo como jornalero. Su pago era en dinero, el mismo que se conseguía mediante la producción y venta de distintas mercancías o el concertaje. Es abolido definitivamente en 1858.

24 La Revolución Liberal logró expropiar algunos latifundios a la iglesia, muchos pasaron a manos de los terratenientes serranos, pero otros fueron a manos del Estado y concretamente a la Asistencia Social, que tenía el rango de Ministerio

25 Actualmente en el Ecuador, según datos del Sistema de Información de Organizaciones Sociales (SIOS), como principal base de datos estadísticos sobre ONG's, están registradas 1.033 organizaciones sociales de desarrollo, de las que el 70% son ONG's ecuatorianas, que junto a los organismos internacionales y las organizaciones populares, abarcan el 96% de los 454 proyectos en ejecución (datos para enero del 2000), mientras que para Jácome (05-2003), actualmente serían alrededor de 3.000 el número de ONG's existentes para la fecha

26 Por ejemplo hasta 1950 existían apenas 3 ONG's, en el período 1981-1990 aparecen 233 que representan el 45% y en el período 1991-1994, 143 que representan el 27. % (Bretón 2001: 240).

27 Mientras que la coordinadora de conflictos agrarios demandaba la solución de los conflictos de tierras y de aguas; las organizaciones de "segundo grado", las federaciones locales, en torno a la solución de los conflictos de tierras, al trato digno y la provisión de obras sociales, que actúan como la fuerza principal de la movilización; y la CONAIE, en donde emergen sobre todo temas de equidad más que de diferencia y se destaca la demanda del reconocimiento del

Estado "plurinacional". Tomado de Saltos, 2002

28 "El movimiento indígena que paralizó la sierra ecuatoriana en los últimos días es la primera manifestación, masiva de un nuevo particularismo, que apunta a romper la cohesión social y a presentar al país como un conjunto amorfo de culturas excluyentes y de grupos humanos irreconciliables y discrepantes. [La propuesta de un Estado multinacional] se inserta en esa especie de fundamentalismo indígena que se viene alentando y que crece a medida que se acerca 1992 [...] Esto explica el uso cada vez más frecuente de categorías y nociones como las del enfrentamiento de las comunidades indígenas con su enemigo natural, la sociedad blanco-mestiza. El mestizaje es una realidad aglutinante que ha logrado, en quinientos años de drama y asombro, construir una cultura distinta. Por eso la venganza histórica que se viene predicando es la propuesta de un suicidio social" (Fabián Corral, el Comercio Junio 11 de 1990. en León 1994: 34)

29 Moreano señala que el estado-país es una categoría territorial, geográfica, sin sustancia histórica social. Y es que en el caso ecuatoriano no existe una identidad sobre la que se reconozcan todas las clases y capas sociales. Sólo el territorio ha sido común. El Ecuador es de hecho sólo una existencia geográfica.

Entrevistas:

Miguel Llucó. 2004. Dirigente del Movimiento indígena, líder y promotor de la toma de la Iglesia de San Francisco por la Coordinadora de conflictos agrarios durante el 90, secretario general del Pachakutik y diputado nacional.

Pedro de la Cruz. 2004. Presidente de la FENOCIN (Federación Nacional de Organizaciones Campesinas Indígenas y Negras)

Salvador Quishpe. 2004. Diputado por Pachakutik. Indígena de Saraguro, Sociólogo graduado en Virginia USA.

Milton Benítez. 2004. Profesor de la Universidad Central del Ecuador y Director del Centros de Estudios Latino-Americanos.

Mario Unda. 2004. Profesor de la Universidad Central del Ecuador.

Ángel Bonilla. 2004. Asesor de la ECUARRUNARI e investigador del Instituto de Estudios Ecuatorianos (IEE).

Bibliografía

Barrera, Augusto. 2001 *Acción colectiva y crisis política. El movimiento indígena ecuatoriano en la década de los noventa* (Quito: Centro de Investigaciones Ciudad-ABYA YALA)

Bonfil Batalla, Guillermo 1972 "El concepto de indio en América: una categoría de la situación colonial" *Anales de antropología*, (México: UNAM), Vol XI

Benítez, Milton 2004 "Un fantasma recorre el mundo, indios de todo el mundo uníos...", en revista *La PEPA* (Quito), No 01.

Bretón Soto de Saldivar, Víctor 2001 *Cooperación al desarrollo demandas étnicas en los andes ecuatorianos (ensayo sobre indigenismo, desarrollo rural y neoidigenismo)* (Quito: FLACSO Ecuador y Universidad de Lleida)

Bustamante Teodoro 1992 "Identidad Democracia y Ciudadanía" *Identidad(es) y sociedad* (Quito: CELA-PUCE).

- Dávalos, Pablo. 2002. "Plurinacionalidad y poder político en el movimiento indígena ecuatoriano", en OSAL # 9.
- Dussel, Enrique. 1985. *La producción teórica de Marx: Un comentario a los Grundrisse*. (México: Siglo XXI)
- Dussel, Enrique. 1994 (1993) *El encubrimiento del otro (hacia el origen del mito de la modernidad)*. (Madrid: Nueva Utopía, Publicado luego en 3ra. edición. Quito: ABYA YALA.)
- ECUARUNARI 1998, *Historia de la nacionalidad y los pueblos quichuas del Ecuador*. (Quito: 1era edición)
- Echeverría, Bolívar. 1995 *Las ilusiones de la modernidad. Ensayos*. (México: UNAM/ El equilibrista.)
- Foucault, Michel 1983, *El sujeto y el poder (epílogo) en Michel Foucault: Beyond structuralism and hermeneutics (Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermeneútica)* de Hubert L. Dreyfus y Paul Rabinow, (Chicago University Press, 2da. Edición)
- Estermann, Josef. 1998. *Filosofía Andina. Estudio Intercultural de la sabiduría autóctona andina* (Quito: ABYA YALA, 1ra edición)
- Garcés Dávila, Alicia 1992 "La economía colonial y su impacto en las sociedades indígenas: el caso de la gobernación de Quijos, siglos XVI-XVII" *En Opresión Colonial y resistencia Indígena en la alta Amazonía*. FLACSO. (Quito: Abya Yala. CEDIME, FLACSO)
- García Fernando, 2002 (sin referencia) "La imaginación de lo nacional en tiempos de dolarización y crisis: nuevas estrategias de representación del movimiento indígena ecuatoriano" (Antropólogo. Coordinador académico del programa de Antropología, FLACSO, sede Ecuador)
- Ibarra, Alicia 1992 (1987) *Los indígenas y el estado en el Ecuador* (Quito: ABYA YALA) segunda edición.
- Quijano, Aníbal 2002 "Colonialidad del poder, globalización y democracia", en Revista web América Latina en Movimiento. <<http://www.alai.org>>
- Quintero Rafael, Guerrero Andrés 1977 "La transición colonial y el rol del Estado en la Real Audiencia de Quito: Algunos elementos para su análisis" *en Revista de Ciencias Sociales*. Escuela de Sociología de la Universidad Central. (Quito: UC) Vol.1 No2
- Quintero Rafael, Silva Erika 1995 (1991) *Ecuador una Nación en Ciernes*. (Quito: FLACSO)
- León, Jorge 1994. "De campesinos a ciudadanos diferentes". en *El levantamiento indígena*. CEDIME. (Quito: Centro de Investigaciones de los Movimientos Sociales del Ecuador).
- Levinas, Emmanuel 1977 (1936) *Totalidad e infinito (ensayo sobre la exterioridad)* (Salamanca: Ediciones Sígueme.)
- Macas, Luis 1991. *El levantamiento indígena visto por sus protagonistas*. Instituto científico de culturas indígenas. (Quito: ICCI) 1ra Edición.
- Mandel Ernest. 1977. *Crisis política y clases sociales en América Latina*, Editorial Latina, Bogota.
- Marx, Carlos 1973 *El Capital*, "La Cooperación. Cap. XIII", (Buenos Aires: Editorial Cartago)
- Mirés, Fernando 1992 (1991) *El discurso de la indianidad*. La cuestión indígena en América Latina. (Quito: ABYA-YALA)
- Moreano, Alejandro 1983 "La Tautología del Poder y el Lenguaje del Pueblo". *En Ecuador Presente y Futuro*. (Quito)

- Moreano, Alejandro 1993. s/r. Quito.
- Moreno Yáñez, Segundo 1985. *Sublevaciones indígenas en la Audiencia de Quito*. (Quito: PUCE 3ª Edición)
- Moreno, Yáñez Segundo 1990 (1983) "Formaciones Políticas Tribales y Señoríos Étnicos" en *Enrique Ayala Mora (Edt) En Nueva Historia del Ecuador*. Volumen 2. 1ª Reimpresión. (Quito: CEN)
- Ospina, Pablo y Guerrero, Fernando 2002 *Movimiento Indígena, cambios agrarios y ajuste estructural en los andes*. Documento inédito. CLACSO/ASDI.
- Oberem, Udo 1990 (1983). "El período Incaico en el Ecuador" *Enrique Ayala (Editor). En Nueva Historia del Ecuador*. Volumen 2. 1ª Reimpresión. (Quito: CEN)
- Pachano, Simón 1997 "Desorden populista y cacao constitucional" en *Revista Nueva Sociedad*. No 151. Septiembre-Octubre de 1997. (Caracas)
- Ramón, Galo 1987. "La potencialidad del proyecto indio en Ecuador" *Revista Espacios. Movimientos Sociales y poder político*. No 3. (Quito: CINDES)
- Ramón, Galo 1998. "Nuevos avances en la propuesta del país plurinacional" en *revista ALAI, América Latina en Movimiento*. <<http://www.alai.org>>
- Rosero, Fernando 1991 "Defensa y recuperación de la tierra: campesinado, identidad etnocultural y nación" *Indios. Un a reflexión sobre el levantamiento indígena de 1990*, (Quito: ILDIS)
- Sánchez Parga, José 1992, "Producción de Identidades e identidades colectivas" En *Identidad(es) y sociedad*. (Quito CELA-PUCE).
- Santillana, Alejandra 2004 "La década de los 90s", ensayo inédito, s/p (Quito)
- Saltos, Napoleón 2002 "Desmitificación de las lecturas etnicistas del Movimiento Indígena" en *Revista La Fogata, la izquierda debate*. <<http://www.lafogata.org>>
- Unda, Mario 2001, "Marxismo y sujeto político", ensayo inédito, s/p Quito.
- Vila de Prado, Roberto Mayo. 2000. "Las identidades colectivas entre la construcción y la deconstrucción", en *Revista Acta Académica*, Universidad Autónoma de Centro América, No. 26. <www.uaca.ac.cr/acta/2000may/rvila.htm>
- Varios autores 1997. ¡Que se vaya! en *Crónica del Bucaramato*. (Quito: Edimpres-Hoy)