

CAPÍTULO II

**“CAMPEÑO” E “INDÍGENA”.**

**LOS IDIOLECTOS DE LA PROTESTA**

Esa fosa en que estás / con palmos medida /  
es la cuenta menor / que ganaste en vida.

*Es de buen tamaño / ni ancha ni profunda /  
es la parte que te cabe / en este latifundio.*

*No es una fosa grande / es fosa medida /  
es la tierra que querías / ver dividida.*

*Morte e vida severina*

João Cabral de Melo Neto

AL FILO DE LOS AÑOS NOVENTA, en el Ecuador el repertorio de las imágenes políticas es bruscamente modificado con la exaltación de nuevas figuras y personajes. El primer levantamiento indígena, en mayo de 1990, sacude a la sociedad ecuatoriana del olvido de la existencia de ciudadanos y ciudadanas a los que genéricamente se les denominaba “indios” y cuyo sometimiento fue considerado, durante largas centurias, como parte de “la naturaleza de las cosas”.

Se ha señalado lo inédito del protagonismo indígena en Ecuador a inicios de la última década del siglo XX. Andrés Guerrero, por ejemplo, recuerda la transmisión televisada de las negociaciones de los indígenas con los poderes públicos nacionales que siguieron a los levantamientos de 1990 y 1994. Dice Guerrero:

Este hecho, la difusión masiva de la negociación y las intervenciones de los dirigentes indígenas, trastocó el imaginario nacional. Por primera vez en la historia de la República, los ecuatorianos miraban (presencia física y discursos) a indígenas afirmar sus propios planteos y negociar mano a mano y en público con los grandes poderes reales: los representantes del gobierno, de los terratenientes y de los industriales; de la iglesia y de los militares (Guerrero, 2000: 50).

Con relación a estos acontecimientos, se ha dicho también que un “nuevo actor social” ha arribado a la escena política ecuatoriana: la CONAIE, actor políticamente autosuficiente que enarbola la política de la diferencia, dentro de acciones de demanda de reconocimiento de ciudadanía cultural (Guerrero, 1994 y 1996; ver también Zamosc, 1994, Dávalos, 2000). Para León Trujillo, el levantamiento de 1990 se habría caracterizado por una identidad indígena determinada por la exigencia de la igualdad ciudadana con la confirmación de la diferencia (León Trujillo, 1994: 61)<sup>1</sup>. Cabe, entonces, preguntarse ¿De qué índole sería la vinculación con los referentes “campesinos” a finales de los años noventa? ¿Es tan nueva la presencia pública indígena, al punto de ser “adánica”?<sup>2</sup> ¿Responde realmente el énfasis “diferencialista” solamente a la lucha por el reconocimiento cultural, o complejiza el panorama de las luchas sociales aportando un elemento de disolución en la “comunidad imaginada”, otorgando nuevos matices a las identidades políticas del sujeto campesino-indígena? ¿Cómo interpretar los acontecimientos y relatos universalistas (aspiraciones de amplios sectores de opinión demandantes frente al Estado, o también reclamos planteados en tanto “pueblo ecuatoriano” y no exclusivamente como “indios”) de enero de 2000 y sobre todo de inicios de 2001, en el marco de la demanda de la plurinacionalidad?

En este capítulo nos ocuparemos del discernimiento sobre los sentidos latentes en la protesta indígena contemporánea. Nuestro esfuerzo está orientado también a comprender la compleja constitución del sujeto político que se ha convertido en la punta visible del iceberg de la protesta durante los últimos años. Considero plausible denominarlo “sujeto político campesino-indígena”, apelando a un término de antaño que ha sufrido un menoscabo de la memoria colectiva, aunque reconociendo que no se trata del campesino como tradicionalmente se lo concebía, atado a la tierra, sino, como sugiere Martínez, de productores rurales, mayoritariamente pobres, cuya actividad agrícola ha perdido importancia debido a la escasez del recurso tierra, dedicados a ocupaciones como los servicios, el comercio, la construcción, que le proporcionan ingresos de origen múltiple (Martínez, 1999: 14).

Postulo que se trata de un sujeto colectivo múltiple, discontinuo, contradictorio, cuyas autorrepresentaciones se anclan en diversos filones

---

1 Los referentes de la identidad indígena al filo de los años noventa serían primeramente, el reconocimiento étnico en tanto pueblo; en segundo lugar, las reivindicaciones ciudadanas, es decir de igualdad de acceso a servicios y, en tercer lugar, las compensaciones sociales en tanto clase, en lo referente a la tierra, el precio de los insumos y productos (León Trujillo, 1994).

2 Término usado por Landa (2002: 11), para caracterizar perspectivas políticas y académicas que sobredimensionan el carácter étnico del movimiento indígena actual, y enfatizan en la ruptura del actual movimiento con su predecesor, el movimiento campesino.

de la experiencia, y que encuentran un vehículo de expresión en identidades aparentemente diferenciadas y desvinculadas, que a veces evidencian y otras ocultan el persistente elemento “campesino”, ahora visto bajo el prisma del anclaje rural vinculado a otras lógicas económicas.

La CONAIE se ha presentado como un sujeto social unificado y políticamente audible; sin embargo, tras ella existe actualmente una composición compleja en la que confluyen y se confrontan tres vertientes de origen de la dirigencia del movimiento. La primera es la ya nombrada vertiente campesino-indígena de raíces serranas, cuyos líderes surgen de un proceso de lucha por la tierra durante varias décadas en el siglo XX, vinculados a las corrientes socialistas, comunistas y latinoamericanistas, así como a la iglesia popular. Vertiente que genera “un tipo de discurso atravesado por las dimensiones clasistas [...] construidas en clave étnica”, a su vez, enraizado en el *ethos* comunitario. La segunda es la corriente “étnico-cultural intelectual”, localizada básicamente en el eje Otavalo-Cotacachi (provincia de Imbabura), cuyos dirigentes no provienen de los sectores campesinos, sino más bien de sectores comerciales y artesanales de comunidades económicamente prósperas, situadas en zonas de gran interacción étnica. En tales contextos primaría la reivindicación cultural, la lucha contra la discriminación y el respeto por la diferencia. Por último, la corriente amazónica, en cuyo discurso predominan las nociones de pueblos y nacionalidades, territorialidad y gestión autónoma (Barrera, 2001: 143-144). Podríamos decir por lo tanto que la CONAIE tiene elementos de continuidad con los procesos del siglo XX, a la par que elementos ciertamente inéditos y que sociológicamente se van distanciando de la matriz campesina (aún entendida bajo la amplia noción arriba citada, de productores rurales vinculados a diversas lógicas económicas).

Recupero la idea sobre lo “campesino”, en la medida que al caracterizar la índole social de la CONAIE solo desde el elemento étnico-cultural y de la diferencia se bloquea la transmisión de la memoria de ciertos eventos, cuya trascendencia sería opacada para las generaciones intelectuales de hoy, eliminándolos, por consiguiente, del horizonte analítico contemporáneo. Así, diríamos que dicha representación en textos y alocuciones, académicos y políticos, durante los años noventa estaría sujeta al juego del “discurso” que exalta la presencia de los particularismos del movimiento indígena<sup>3</sup>, como corroborando el fin de

---

3 En este punto, el texto toma aliento en las tesis de Foucault sobre el enunciado, la formación discursiva y, fundamentalmente sobre el discurso y las modalidades de producción de sentido, como emanaciones del poder y los diagramas de fuerzas (Foucault, 1998: 191-199; 1996: 8-21; Deleuze, 1995: 78-87). Se trataría de la existencia, por un lado, de series de enunciados en torno a la democracia, a la crisis de los movimientos sociales tradicionales y emergencia de nuevos movimientos sociales “posmaterialistas”, series que estarían vinculadas a la emergencia del orden global.

la era de la “lucha de clases” –aunque no de toda lucha– y deslindando vínculos con el origen (no necesariamente lineal, sino discontinuo) de las luchas de finales del siglo XX con las de décadas anteriores. Podríamos también considerar que los enunciados sobre la diferencia, bajo el recorte señalado, se articulan de manera específica en la elaboración de las pautas de la democracia, pues se tornan vehículos de una “ciudadanización” controlada, de una inscripción “viable”, desde el punto de vista del nuevo juego democrático, de legítimas demandas de ciudadanización cultural, social y política de sectores agobiados por el legado del “colonialismo interno”.

Nos aproximamos al tema de la movilización campesino-indígena a través de la exploración de los sentidos políticos, sumergiéndonos en sus contenidos, y considerando la existencia de diversas vertientes. Abordamos el análisis a través de dos constelaciones político-culturales: la primera, anclada en el corazón de la provincia del Cotopaxi, en las cercanías de la población de Zumbahua, cantón Pujilí, y la segunda, desplegada en la provincia del Azuay, en la zona aledaña a la ciudad de Cuenca, región habitada por un campesinado mestizo, cuyas luchas no han sido lo suficientemente visibilizadas en los últimos años, pero que responden a una importante tradición organizativa y reivindicativa y, sobre todo, que dan la consistencia “nacional” –como muchas otras presencias locales– a la protesta.

Ahora bien, al incursionar en el tema desde la comprensión de la ideología –como es nuestro caso– es plausible superar la mera yuxtaposición de las representaciones que transmite la experiencia. Por lo mismo, una indagación central apunta a ¿cuál es el momento movilizador de la ideología, o por decirlo de otra manera el momento de producción del conflicto? Sostengo que en el período en cuestión la protesta campesino-indígena, desde el punto de vista de sus miembros de base y muchos “mandos medios”, se articula a partir de un sentimiento de pertenencia a la “comunidad imaginada”, gestado en el transcurso de la segunda mitad del siglo XX al calor de las luchas por la tierra y las políticas del Estado desarrollista y, últimamente, en las luchas por la ciudadanía social, en el contexto de implementación de un modelo de ajuste. Es solamente de cara a este sentimiento de pertenencia que se torna posible la insurgencia, en la intersección entre aquel sentimiento y la condena de la corrupción, vista como usurpación de ciertos derechos inalienables. Considero que se trataría de manifestaciones de una contestación inscripta en el marco de un antagonismo mayor fundado en la reformulación de las reglas del juego económico llevada a cabo por la lógica del ajuste que se expresó en el Ecuador desde mediados de los años noventa, tanto en la austeridad y los recortes para gastos sociales, como en la adopción de la nueva legislación agraria, tendiente a suprimir lo relacionado con la reforma agraria.

Entiendo que el momento movilizador de la ideología se encontraría vinculado a una “ciudadanía de sentido común” que no siempre se plasma en el autorreconocimiento en tanto “ciudadano”, pero que se expresa en un sentido de pertenencia a la “comunidad imaginada”, cuyas formulaciones se convierten en el fundamento discursivo de la inclusión social y política. En definitiva, se trata de la constitución de identidades políticas ciudadanas frecuentemente contradictorias, y que adquieren contenidos concretos en cada ámbito del espacio social. Es en este florecer de identidades políticas siempre en ciernes que aparecen el potencial del conflicto y algunas de las condiciones para la crisis política. Es conveniente también puntualizar que traigo a colación la noción de identidad, debido a su recurrencia en los estudios de los años noventa, pero la entiendo como un relato que forma parte de un proceso ideológico más amplio, es decir como momento de la lucha en el terreno de los significados (Eagleton, 1997).

Mi argumento comprende, finalmente, también la idea de que el tópico de la diferencia ciertamente no fue privilegiado en la protesta de los últimos años, siendo también que no siempre el lenguaje de la diferencia étnica expresa las voces indígenas. Es por ello que se hace el esfuerzo por traer voces poco audibles o anónimas en el ámbito de la noticia y la publicidad, para proceder a examinar en que grado y cómo se expresa la política de la diferencia como centro de gravedad de las luchas campesino-indígenas durante los últimos años. Es decir, es importante no desestimar el proceso de reetnización ocurrido durante la década pasada, pues muchos sectores habrían abandonado la autoidentificación como indígenas al asociar dicha condición con la pobreza y la discriminación racial, para luego recuperar tanto la identidad como las marcas étnicas: idioma, indumentaria (Guerrero y Ospina, 2003: Capítulo IV; De la Torre, s/f). Lo que aquí se argumenta es que las identidades políticas en la protesta de fin de siglo no pueden ser analíticamente restringidas a la demanda del reconocimiento de la diferencia, puesto que se trataría de procesos identificatorios múltiples y desplegados en diversas esferas de la vida social, impregnados, por añadidura, de una memoria histórica enraizada en las luchas agrarias.

El análisis se realizará enfocando algunos testimonios. Se trata de una reflexión a partir del estudio de voces y experiencias particulares, para la cual hemos hecho previamente dos consideraciones. En primer lugar, cada relato nos remitiría a las representaciones e identidades de cada uno de los grupos abordados; así podríamos lograr una síntesis elocuente de la experiencia colectiva a partir del conocimiento de la singularidad. La segunda consideración, tiene que ver con la calidad misma del relato, en lo que se refiere a la competencia política de

los testimoniante: a pesar de los marcos comunes de referencia, cada uno de los interlocutores posee diversa disposición y habilidad para la producción de un discurso que pueda ser reconocido como políticamente legítimo (Bourdieu, 2000: 407).

Entonces, al someter los testimonios a un tratamiento singularizado, armonizando su visión con el contexto social y cultural, estamos asumiendo que el sentido es producido en el encuentro entre la competencia, la experiencia personal y los códigos culturales del grupo.

Al estudiar los sentidos de la protesta en cada una de las configuraciones político-culturales nombradas, exploro primeramente la experiencia y la producción del conflicto; a continuación me detengo en la reflexión sobre el lugar de lo étnico en la contextura de las identidades y del conflicto mismo, para finalmente reflexionar sobre los códigos de la politicidad en cada una de dichas constelaciones.

En la primera parte, reflexiono brevemente sobre situaciones históricas, en cuyo devenir las poblaciones rurales se fueron “habilitando” (*empowering*) en la producción de una audibilidad pública de sus voces<sup>4</sup>. Más adelante, paso a analizar posibles configuraciones contemporáneas de la ideología de la protesta y de la expresión de las identidades políticas, a través de dos ejemplos. Cierro el presente capítulo con algunas reflexiones conclusivas.

## **DE VENTRÍLOCUOS Y SUBALTERNOS QUE DECIDEN HABLAR**

Perdidos en la bruma del mito del “buen indio” (Atahualpa, Rumiñahui o algún otro general de la resistencia antiespañola), o llorados por la sensibilidad de la literatura indigenista y redimidos por el altruismo de la misma, los indios reales eran representados como “poblaciones casi desapercibidas o en el mejor de los casos [...] ‘pueblos testigos’ de un pasado ya ido; culturas ‘fósiles’ o comunidades campesinas arrinconadas en remotas ‘regiones de refugio’” (Guerrero, 2000: 10).

¿Cuál era la situación de los indígenas, a las puertas de la modernidad en el Ecuador, en tanto sujetos políticos, es decir núcleos sociales de acción y enunciación? Para aproximarnos a las respuestas, analicemos, inicialmente, la naturaleza de la relación política de los descendientes de los pueblos originarios con la sociedad “envolvente” blanco-mestiza.

---

4 Autores tales como, Jorge León Trujillo (1994), José Almeida (1991), Hernán Ibarra (1991), Augusto Barrera (2001), entre otros, han dedicado esfuerzos al estudio de los levantamientos indígenas, sus causas, formas organizativas, etcétera. Es decir, se ha aprehendido la constitución del movimiento. En el presente trabajo, nos remitimos más bien a las representaciones que subyacen a la insurgencia indígena; en este apartado queremos poner énfasis en los procesos por medio de los cuales se tornan políticamente significativas las voces indígenas.

La independencia política y la difusión de las ideas liberales no determinaron, como es conocido, la vigencia de un estatuto de ciudadanía para los indígenas, en tanto vínculo jurídico con el Estado. Desde 1857 se habría planteado una nueva forma de dominación étnica, “la administración de poblaciones”, en el contexto de un proceso de igualación jurídica de los ecuatorianos como ciudadanos, la misma que, no obstante, termina confiriendo a los indígenas un estatuto de “sujetos”<sup>5</sup>. Se habría tratado, de acuerdo con Andrés Guerrero, de una economía de dominación que descarga al Estado de la responsabilidad sobre las poblaciones indígenas, desplazándola, primeramente, hacia los hacendados, quienes “adquieren una autonomía patriarcal, en el manejo de tierras y personas, ámbito de lo particular que cobra amplitud frente al Estado aun luego después de la Revolución Liberal (1895)” (Guerrero, 2000: 43)<sup>6</sup>.

Pero la “administración de poblaciones” habría sido también desplazada hacia la gestión de “una nebulosa de poderes heterogéneos”, ubicados en las márgenes del Estado, “donde lo que es público-estatal y lo que atañe a los particulares se torna francamente indiscernible y ambiguo” (Guerrero, 2000: 43). Siguiendo a Foucault, Guerrero advierte que tales formas de dominación difieren de los sistemas de tipo “apartheid”, en la medida en que, delegadas al dominio de lo privado (“al mundo del sentido común”), no impiden el acceso a la igualdad ciudadana desde el Estado, ni configurarían una exclusión formal (Guerrero, 2000: 38-39). Los efectos de tal forma de dominación acaban por invisibilizar y fragmentar tanto a los conflictos y su resolución, como a los dominados en ellos involucrados, en la medida que “los conflictos se naturalizan, aparentan convertirse en escaramuzas entre personas individuales (hombres) blanco-mestizos e indígenas y se eufemizan”;

---

5 En este texto eminente, Guerrero analiza el proceso histórico de constitución de esta “igualdad en la desigualdad”, durante el siglo XIX. El autor acuña el concepto de “ciudadanía del sentido común” que alude a un ordenamiento del “mundo de la vida”, antes que a lo jurídico. Tal concepto nos ayuda a comprender el origen del privilegio de los varones blancos (y, seguramente, también propietarios). Los intentos por igualar jurídicamente a todas las poblaciones fracasarían, pues los blancos, ricos y pobres se negaron a tributar, por ser esta obligatoria para los indígenas; es decir, los blancos se habrían resistido a una “igualación hacia abajo” (Guerrero, 2000). En la dicotomía republicana “ciudadanos/sujetos”, se expresaba la continuidad de la oposición colonial “blancos/indios”, ahora en el contexto de erráticos esfuerzos por igualar a los habitantes del nuevo Estado territorial.

6 El régimen de la hacienda se constituyó sobre las bases de las mercedes reales, pero también el despojo de las tierras de las comunidades y el acaparamiento de aquellas que estaban inexploradas fueron factores de su concentración en propiedad de los hacendados. Tales unidades de producción requieren mano de obra, la cual era reclutada entre los indígenas que abandonaban las comunidades, los “libres”. A tales indígenas los hacendados les conceden el *huasipungo* esto es, una pequeña parcela a cambio del trabajo. Se inaugura de tal manera una forma de relacionamiento individual y personalizada, que conduce a la ruptura de la unidad étnica (Rhon Dávila, 1978: 75).

la dominación, por lo tanto, se convierte en “dominación simbólica”, en “resistencia cotidiana” a la opresión; de tal manera se “disimula” la violencia de la dominación en la subjetividad de los “ciudadanos” y los “sujetos” (Guerrero, 2000: 46). La población indígena, de tal manera deja de ser “objeto de políticas estatales” (Guerrero, 1996: 40).

El mencionado estatuto jurídico ambiguo se refrendaba socialmente con la práctica de la mediación para la expresión de demandas indígenas ante el Estado:

los indígenas debían dirigirse a un intermediario local que goza de ciudadanía, que conoce el funcionamiento del Estado (jurídico, político y personal) y es capaz de ensamblar un discurso escrito [...] para acceder por su estrategia, pluma y palabras a los centros políticos del Estado. La función del intermediario (las personas concretas son múltiples: un hacendado, un compadre del pueblo, el escribiente, el teniente político, el notario) es ‘hacer hablar’ al sujeto indio que, al no ser reconocido ni gozar de derechos ante el Estado, carece de existencia propia; es decir, su discurso y representantes (cabeceillas, caciques, curagas) son ignorados (Guerrero, 1996: 40).

A pesar de que la relación ventrilocua es característica sobre todo del siglo XIX, observo en ella la inercia de una relación histórica anterior, puesto que también en la época colonial existía una función de intermediación realizada por el “protector de naturales”, un profesional del derecho encargado de elevar demandas y quejas ante las instancias del poder (laico o religioso) a nombre de los indígenas, quienes eran considerados eternos menores de edad. La protección de naturales, instituida a partir de la promulgación de las Nuevas Leyes de 1542, como instancia de mediación entre las poblaciones nativas y el Estado, tenía un complejo funcionamiento, pues la comparecencia de los indígenas, sea a título personal o de un grupo y para la realización de todo tipo de negocio público o privado, requería de la mediación: primero, del protector de naturales, quien interponía el pedido escrito ante los jueces civiles o religiosos (entre ellos, al protector general de naturales), segundo, del intérprete, y tercero del curaca al que el/los indígenas se encontraban sujetos<sup>7</sup>. Se podría, entonces hablar de una múltiple “ventriloquia”, pero en todo caso, las transacciones de los indígenas y la dirimencia de conflictos se inscribían en el ámbito de los asuntos de Estado, aun cuando la presencia misma de los miembros de las poblaciones se encontrase disminuida, debido a los conceptos vigentes de

---

<sup>7</sup> Agradezco al historiador Donato Amado por haberme informado sobre los detalles del funcionamiento de la institución de la protección de naturales.



desigualdad jurídica de las distintas poblaciones étnicas de las Indias. Por lo tanto, la ventriloquia –colonial y republicana– se constituye en una tecnología por excelencia de la dominación colonial.

Ya en el contexto de la desaparición de la responsabilidad estatal sobre los indígenas y del desplazamiento de tal responsabilidad a la periferia del mundo público, tal forma de dominación simbólica se tornaría particularmente perversa, pues ocasionalmente la violencia manifiesta parecería desvanecerse, al punto de, eventualmente, confundirse con el mundo de los apegos personales<sup>8</sup>. No obstante, no cabe imaginar un mundo de conflictos permanentemente asfixiados en los microespacios de la dominación patriarcal. Una tarea pendiente para la historia es precisamente “desnaturalizar” (para usar la definición de Guerrero) esa inaudibilidad de las voces indígenas perdidas dentro de los linderos de las haciendas, volcándose a la exhumación de las quejas de indígenas y patronos que adoptan la forma de un conflicto particular; y sobre todo, captar en ellas los atisbos de un conflicto político, social y étnico. Recordemos, en todo caso, las rebeliones indígenas del siglo XIX, entre las que sobresale el levantamiento dirigido por Fernando Daquilema y Manuela León en la provincia del Chimborazo, en 1871, contra el cobro de diezmos y el cercamiento de propiedades que afectaban el acceso a la tierra de las comunidades indígenas. Así, a pesar de que la “ventriloquia” intentaría bloquear la expresión misma del conflicto por la vía de la comunicación, quedarían intersticios en los que germinaría la inconformidad. Por otro lado, la revolución liberal de inicios del siglo XX habría allanado el camino para la libertad personal de los indígenas, muchos de los cuales consiguen luchar contra la condición subalterna y convertirse en líderes. La ventriloquia y el sistema de dominación en el que esta se inscribe, por lo tanto, se rompían de tiempo en tiempo, dando paso a la audibilidad de las voces indígenas, aun cuando estas no siempre se expresasen “en clave étnica”.

Considero que la visión de un silencio indígena repentinamente interrumpido a finales del siglo XX ilumina solo parcialmente el proceso de constitución del sujeto político, en el que entran en juego tanto los silencios originados en la dominación, como las búsquedas de libertad

---

8 Así opera también la dominación de género, otra de las formas de la dominación patriarcal. Paraliza a las víctimas, movilizándolas apenas cuando la violencia ha sobrepasado ciertos umbrales y ha incurrido en exceso o “sevicia”. Así de dramática era (y, eventualmente, aún lo es), por ejemplo la situación de empleados y empleadas dados en la tierna infancia por las familias biológicas en “propiedad” de los amos; una exacerbación de la dominación rayana en la esclavitud doméstica (sin salario reconocido), ellos y ellas están incapacitados/as para cualquier reclamo; aún más, frecuentemente carentes de una identidad pública, la identidad de tales personas se ha fundido con la de sus patronos, en el sentido de convertirse en parte marginal de la familia receptora, oscilando entre el desprecio y segregación de la misma y el apego a ella.

y los intentos de reformulación del contrato social. En tal sentido, consideramos que a, pesar de la relación de ventriloquia, al hablar de los indígenas de los siglos XIX y XX nos estamos refiriendo a sujetos históricos inmersos en toda una gama de prácticas y relaciones cotidianas que escapan al control del patrón y del mayordomo y que si bien inicialmente pueden ser veladas y subterráneas llegan a desembocar en magnas movilizaciones. Michel De Certeau denomina “invención” a las prácticas soterradas de resistencia y acontecen justamente donde y cuando nada parece suceder (De Certeau, 1996). Es decir, en torno al concepto de “ventriloquia”, se anuda de manera dramática la condición del sujeto, tanto en términos de obediencia y sujeción, como de libertad e insurgencia, aunque muchas veces la rebeldía se esconde tras el acatamiento formal. Me parece prudente, por lo mismo, relativizar la importancia de los efectos de la intermediación ventrílocua en la constitución del sujeto político indígena, en la medida que, por esta vía veríamos al sujeto solamente en tanto “sujetado”, en menoscabo de la comprensión del “movimiento del sujeto hacia la libertad” (Balibar, 2000).

Plantearía, entonces, que la visibilidad de la presencia indígena en la Iglesia de Santo Domingo, en el contexto del primer levantamiento indígena en mayo de 1990, es indicio, más que de un repentino aparecer de un sujeto inédito, de la disolución rauda de la petrificada dicotomía que alterna el indio deprimido, sufrido, silencioso y sumiso con el indio atrevido y levantisco, denostado generalmente como “mitayo”<sup>9</sup>. Pero, sobre todo, el preludio de una presencia constante, que durante la década de los años noventa y más allá de ella habrá de tener múltiples desdoblamientos, jalonados por los heterogéneos segmentos que la componen. Junto con tal presencia polifacética, también el repertorio de imágenes, entonces, es ampliado con la imagen del indio beligerante, politizado y propositivo, para que, años más tarde, a raíz de los acontecimientos de enero de 2000, esta galería fuese completada con la del indio redentor y aún “carismático”<sup>10</sup>.

Los “subalternos” ahora no solo son visibles sino que han hablado lo suficientemente alto como para entrar en el juego y repertorio de voces políticas y electorales corrientes. La voz autorizada durante los

---

9 Dicha como insulto, la palabra “mitayo” nos remite a los estigmas y clasificaciones que sustentaban la dominación colonial, pues el trabajo en la mita era considerado obligación y atributo de algunas categorías sociales de los descendientes de los pueblos originarios.

10 Recuerdo los vibrantes aplausos y ovaciones que estremecieron el Salón de la Ciudad del Municipio de Cuenca, cuando, en un acto público realizado en febrero de 2000, se hicieron presentes los dirigentes de la CONAIE. La entrada de Antonio Vargas, miembro de la Junta de Salvación Nacional de 21 de enero, produjo gritos emocionados de la multitud y, aun, el paroxismo de una activista política “de izquierda”, mestiza y de extracción social media-alta, quien entre lágrimas gritaba: “Antonio Vargas, nuestro salvador”.

años noventa se expresó también en el idiolecto de la diferencia étnica. Sin embargo, ¿solamente una voz expresada en dicho lenguaje es una voz propia de los indígenas?

### VOCES QUE PERDURAN

En esta sección deseo iluminar la historicidad de la lucha indígena y sus expresiones, al mismo tiempo que reflexionar sobre los enlaces que esta guardaría con la lucha contemporánea. Para ello, me referiré a dos momentos y a algunos de sus eventos que, estimo, habrían tenido un gran impacto político y simbólico en la sociedad de las respectivas épocas. La primera referencia está relacionada con las movilizaciones del campesinado indígena durante la primera mitad del siglo, y la segunda con las luchas por la reforma agraria. Es necesario traer la reflexión sobre estos eventos, porque la misma enmienda una apreciación en cuanto a que durante el siglo XX las poblaciones rurales no habrían tenido protagonismo en el escenario socio-político nacional en la magnitud que habría tenido la serie de levantamientos que se suceden durante la última década del siglo XX. Es importante también, aunque sea colateralmente, plantear el argumento de que lo nuevo en las protestas de los últimos años no es tanto la presencia impactante de la población rural, cuanto la mudanza de los repertorios de la protesta, desde la formas insurreccionales de la colonia, el siglo XIX y los primeros años del XX, pasando por las tomas localizadas y las grandes marchas de la época de las luchas por la reforma agraria, hasta las formas pacíficas y simbólicas de los años noventa (forma que por cierto se rompe en enero de 2000) (sobre el cambio de repertorio de la acción colectiva, ver Zamosc, 1994).

El primero de los procesos que deseo mencionar tuvo lugar en la década de 1920 en el sur del país, y se inicia de una manera *sui generis*. Las elites cuencanas, tradicionalmente aristocratizantes y señoriales, se aprestaban a celebrar el centenario de la independencia e instauración del dominio criollo y blanco-mestizo. Paralelamente, en los campos de la comarca aldeaña a Cuenca iba fermentando una inconformidad que durante una década habría de mantener en zozobra a la sociedad señorial urbana y, aun, como menciona Moscoso, extenderse a otras provincias centro-australes como Chimborazo y Cañar, causando en la población del centro urbano “enorme sorpresa” (Moscoso, 1991: 230). El “epicentro” de la conmoción, con todo, fue la ciudad de Cuenca y las zonas aldeañas: muchas veces la plaza central fue ocupada por los insurgentes indígenas, causando pánico a los moradores de la urbe y, generando, probablemente, la sensación de “un mundo al revés”, pues el Parque Calderón, lugar central de la sociabilidad local –a la sazón cercado con rejas que impedían la entrada de la plebe cuando en él se

realizaban actos de la nobleza— estaba siendo tomado por “huelguistas” y “bárbaros”. El blanco de los ataques fueron, básicamente, algunos funcionarios del Estado y sus viviendas. Los motivos de los alzamientos de esos años fueron diversos: ora la escasez de sal, ora el cobro de impuestos, ora los intentos de realizar catastros mediante “censos” (la memoria oral habría ayudado a la conservación de los recuerdos de los censos coloniales y republicanos, a los cuales indefectiblemente seguía el cobro de tributos), y también las presiones para la convocatoria a “mingas”, una forma de trabajo colectivo que durante la colonia y la república habrían usado los hacendados y la iglesia para la realización de obras públicas y privadas. Las formas de trabajo forzado y la sujeción del trabajador agrario al hacendado, así como el tributo indígena, habían sido suprimidas por la revolución liberal de inicios del siglo XX. Se ha hipotetizado sobre una variedad de posibles móviles de tales eventos: la caída de la exportación de cacao, la devaluación monetaria de esos años, la disminución del salario de los tejedores del sombrero de paja toquilla, y varios otros factores que indican la presencia de una “crisis” en la economía regional (Moscoso, 1991:225). Existió, sin embargo, un denominador común en todos estos acontecimientos: la organización comunal se debilita por la parcelación de la tierra, los cabildos indígenas desaparecen, y las autoridades tradicionales (los alcaldes de vara) son sustituidos por “cabecillas”, líderes locales “que recogen las aspiraciones de la población y las canalizan hacia la revuelta” (Moscoso, 1991: 226).

Diez años más tarde en la Sierra norte, en la provincia de Imbabura, la agitación rural se torna una característica de la convivencia política. En estos años, en varias haciendas (Moyurco, Pesillo, Pisambilla, Carrera) se habrían registrado “huelgas” o alzamientos indígenas en contra de los abusos de los hacendados (en el caso de tres de las haciendas mencionadas se trataba de arrendatarios de haciendas estatales que fueron expropiadas por la revolución liberal a la Iglesia, mediante la ley de “manos muertas”). Siguiendo al historiador Marc Becker, consideraríamos a tales sucesos como la continuación de otros que datan de los años veinte, época en la que “los Cayambis habían estado organizando sindicatos campesinos mientras independientemente los blancos izquierdistas en Quito habían organizado un partido socialista” (Becker, 2002: 5). Entonces, los eventos de los años treinta habrían representado la ampliación y profundización de la organización de “sindicatos” agrarios, proceso que se asociaba a una creciente agitación en el campo. Según Becker, los izquierdistas habrían simpatizado con la causa indígena, y apoyado la organización, así como la presentación de demandas ante el Estado, en virtud del desconocimiento mayoritario de las formalidades del lenguaje jurídico y del analfabetismo mayoritario de los indígenas.

En todo caso, muchos indígenas no tardaron en aprender las competencias requeridas por la formulación de demandas ante el Estado, pudiendo prescindir de los “escribas” blancos que interponían los pedidos incrustando en su discurso representaciones que disminuían a los demandantes: expresiones tales como “ecuatorianos infelices” o “desgraciada raza”. Ya hacia 1932, José María Amaguaña, un “obrero indígena” de Cayambe escribió personalmente al Ministro de Gobierno y Previsión Social para informar sobre “la huelga” de la hacienda Moyurco, en nombre de sus compañeros y “desde el punto de vista de un obrero indígena”. A consecuencia de los aprendizajes logrados durante los años de lucha y organización, el líder indígena exhibe un discurso en el que “se han ido las referencias a los obreros como ecuatorianos infelices. En su lugar, Amaguaña usa la palabra ‘indígena’ como una marca étnica” (Becker, 2002: 6).

Así, Marc Becker sugiere que los procesos organizativos y de lucha en Cayambe de la segunda y tercera década del siglo pasado se habrían sustentado políticamente en “coaliciones interétnicas”, expresión de una confluencia de luchas de indígenas y de militantes de la izquierda.

¿Quiénes, ante todo, y cómo hablan en los eventos de los años treinta? ¿De qué nos hablan estos dos ejemplos, traídos del período de la temprana lucha por la igualdad? Primero, la dominación ventrilocua es susceptible de relativizarse, a partir del tránsito de las personas entre la esfera pública y la privada/doméstica, la ciudad y el campo, a partir del establecimiento de alianzas; en el caso que analiza Becker, del establecimiento de “coaliciones interétnicas”. Por otro lado, evidenciamos el uso de palabras disponibles en la época, tales como “huelga” o “sindicato”, originadas en la “formación discursiva” provista por el pensamiento y la praxis marxista y, particularmente por el concepto de “lucha de clases”. Sostengo que tal uso no necesariamente asfixia el sentimiento de pertenencia étnica, aunque por el momento se encontrase subsumida (subsunción que es realizada por el propio hablante indígena). Entonces, si como dice Craig Calhoun, la política de la identidad no se limita a las ideologías posmaterialistas (Calhoun, 1994: 23), el enunciado de lo étnico se inscribiría –aunque sin sobresalir, pero también sin desaparecer– en el marco discursivo de la “lucha de clases”. De tal suerte, el enunciado sobre lo étnico se habría mantenido latente hasta un momento en que habría de tornarse el eje de las políticas de la identidad.

En fin, lo que deseábamos argumentar con estos ejemplos es lo relevante de la presencia campesino-indígena durante el siglo XX; presencia que se ha guiado –implícitamente– por una política de la identidad, aun cuando no se explicita mediante el término de “diferencia”, exaltado en el contexto de la modernidad tardía.

El segundo proceso que se debe poner de relieve es la lucha por la tierra, por la defensa de las tierras de las comunidades, por la abolición de formas serviles y, en particular por la reforma agraria, durante los años cincuenta y sesenta. En esa época hay una gran agitación en el campo, que se expresa en sublevaciones y tomas de tierras en diversas localidades costeñas y serranas. Un momento especialmente visible de estos procesos fue la movilización de más de 12 mil indígenas en diciembre de 1961, la misma que fue dirigida por la Federación Ecuatoriana de Indios; se pedía la ejecución de una reforma agraria radical, mientras el entonces mandatario Carlos Julio Arosemena debió encabezar dicha marcha, ofreciendo la eliminación de los latifundios (CEDEP, 1984: 13-14). ¿Es acaso poco importante la adhesión de un personero del gobierno a la reivindicación campesina y su fusión en una multitudinaria marcha?

Tampoco en ese momento es central una definición desde la diferencia; sin embargo, no se deja de interpelar a sectores de campesinos de la Sierra norte en tanto “indios” –recordemos las acciones de la Federación Ecuatoriana de Indios– aunque ciertamente de manera implícita y también subsumida a los relatos campesinistas. ¿Cómo podríamos explicar esta secundariedad de los relatos étnicos en varios momentos de la historia del siglo XX? Pensaríamos que la política de la identidad explota siempre filones concretos de la experiencia y la pone de manifiesto con renovados lenguajes: términos y nociones “disponibles” en cada momento. Podríamos decir que en los momentos históricos recordados ha habido modulaciones de la demanda, cambios de repertorios. Pensaríamos sobre todo que el predicado de la igualdad ha fluctuado, expresándose cada vez en idiolectos de la época, plasmados en identidades ora étnicas, ora campesinas. Entonces, si durante algunas décadas primó el significante “campesino” de la identidad, en otros momentos fulguró el de “obrero indígena”.

Por su parte, en la “modernidad tardía” el enunciado étnico adquiriría preponderancia, obedeciendo a varias circunstancias:

La primera, es el establecimiento de patrones de interacción entre el Estado desarrollista de los años setenta y parcialmente de los ochenta con las comunidades campesinas, lo cual redundó no solamente en la titularidad sobre tierras de cultivo y la mejora de calidad de vida en el campo mediante la construcción de obras sanitarias básicas, sino también en la acumulación de poder en las zonas rurales, y en la formación de líderes que se forjan inicialmente como promotores educativos y de reconocimiento legal de las comunidades ante el –ahora extinto– Instituto Ecuatoriano de Reforma Agraria y Colonización. Otra vertiente de beneficios que posibilita, como sugiere Andrade, la “acumulación de poder”, es la vertiente “simbólica”, esto es

la liberación de formas de sujeción a la hacienda, la revitalización de las tradiciones culturales a través de la educación bilingüe, el acceso al voto. Este autor considera, en definitiva, que el aprendizaje institucional de los pobladores rurales del Ecuador es fuertemente estatista (Andrade, 2002).

La segunda es la madurez organizativa y fuerza política del movimiento, expresada en la existencia desde 1986 de una organización nacional, la CONAIE, organización que se ha beneficiado de la multiplicación de la organización campesina y de los aprendizajes durante las luchas por la reforma agraria y, sobre todo, desde los años setenta, cuando se fortalece el eje étnico, mediante la multiplicación de las organizaciones locales y regionales, un liderazgo que refleja estructuras tradicionales de elección y surge desde las bases, la reivindicación de la cultura y el pasado (Chiriboga, 1986: 11). Concomitantemente, ocurre un desplazamiento de los contenidos reivindicativos, en comparación con los esgrimidos en la movilización indígena-campesina de los años cincuenta y setenta, pues en los años noventa se da un giro desde la redistribución de la tierra y la lucha contra el precarización hacia la reivindicación de los derechos colectivos de los pueblos originarios y el reconocimiento de la plurinacionalidad del Ecuador, con lo que también se introduce, durante el gobierno de Rodrigo Borja (1988-1992) una reconceptualización sobre el acceso a la tierra a través de la demanda de los pueblos amazónicos por la adjudicación de territorios ancestrales (Guerrero y Ospina, 2003: Capítulo III). La tercera es que tanto el impacto de las políticas del Estado desarrollista como la vinculación de los indígenas a los procesos políticos nacionales se constituyen, a la vez, en antecedentes y oportunidades para la recomposición étnica y la reorganización de las luchas, a partir de las nuevas narrativas de la identidad. Parte de estas oportunidades para la expresión de la etnicidad serían también los preparativos para la conmemoración de los quinientos años del descubrimiento de América.

Por último, existe también un nuevo marco político y discursivo internacional, a partir de los años ochenta y sobre todo a inicios de los años noventa; nuevos lenguajes políticos que permiten que la política de la identidad se exprese en términos de política de la diferencia. Sin embargo, es en este punto donde encontramos el hiato entre la política de las demandas y la política de la identidad, pues parecería que las legítimas demandas de reconocimiento cultural –en tanto lucha contra el colonialismo interno y la discriminación– fueron absorbidas por estrategias político-comunicacionales desde el Estado, como resultado de las cuales fue exacerbado el tema de la diferencia –que por cierto era parte de los relatos e intereses de un sector de la CONAIE– y presentado como excluyente de demandas redistributivas.

Es menester aquí abrir un paréntesis para reflexionar sobre la importancia de la problemática de las relaciones agrarias y su actual reconfiguración, como contexto de las identidades políticas del sector social en cuestión. ¿Cuál ha sido esta trayectoria durante los años noventa? Durante el primer lustro de la década anterior se anudó un debate crucial y se cristalizó un antagonismo en torno a las relaciones agrarias en el país y sus circunstancias jurídicas. De un lado, tenemos a las fuerzas privatizadoras, las cámaras de agricultura y los empresarios agrícolas, cuyos objetivos centrales han sido empujar un proceso de contrarreforma agraria: abolir la legislación que permitió en 1964 y 1972 la expropiación de tierras antaño concentradas por los terratenientes; propiciar la liberación de la compra-venta de tierras rústicas y el fraccionamiento de la propiedad comunitaria; restaurar el régimen de concesiones privadas para el uso de agua de riego, y crear un organismo rector de las nuevas políticas agrarias, en sustitución del antiguo Instituto Ecuatoriano de Reforma Agraria y Colonización (IERAC), bajo cuya égida se realizó en décadas anteriores la redistribución de la tierra. En este espíritu se impulsa la Nueva Ley Agraria, entre 1992 y 1994 (Guerrero y Ospina, 2003: Capítulo III). Otro polo de opinión estaba configurado por la Coordinadora Agraria Nacional, donde tenían presencia las organizaciones indígenas y campesinas, pero también las cámaras de agricultura a través de un representante. Desde este espacio, donde predominaba el criterio de las primeras, se impulsa el proyecto de la Ley Agraria Integral del Ecuador, donde se contemplan la continuidad en el proceso de redistribución de la tierra, el resguardo de la integridad de la propiedad comunal y los páramos, el desarrollo de las formas comunitarias de producción y comercialización. En este ambiente, desde 1993 se despliega nuevamente la movilización campesina indígena, siendo su momento más alto la toma de la Basílica del Voto, a pesar de lo cual la ley propuesta por las cámaras de agricultura es aprobada en junio de 1994, por lo que la CONAIE se vio obligada, nuevamente, a convocar a un levantamiento para ese mismo mes. A mediano plazo, las reformas promulgadas en 1994 habrían originado algunas situaciones adversas a las formas comunitarias de tenencia y explotación de la tierra: la primera, la retirada de las instituciones estatales de la intervención en el proceso de desarrollo rural; en segundo lugar, la eliminación de las causales de expropiación de la tierra y la apertura del mercado de tierras; tercera, la marginalización de pequeños y medianos productores del sistema de crédito estatal a partir de la descapitalización del Banco Nacional de Fomento y la desaparición de tasas de interés subsidiadas.

En este contexto, es relevante el hecho de que precisamente la CONAIE, representada como bloque monolítico portador de una política de la identidad, se haya convertido en el interlocutor de los grupos



modernizadores y el gobierno, mientras como señala Verdaguer “las otras centrales campesinas no tuvieron ‘ni voz ni voto’ en el proceso de aprobación de la nueva legislación agraria” (Verdaguer, 1994: 151). Son estas las razones por las que hemos sostenido el argumento sobre la búsqueda, por parte del Estado, de un secuestro político-comunicacional de la movilización indígena de los años noventa.

## **DECONSTRUCCIÓN DE LO SOCIAL Y DE LO SIMBÓLICO**

No se trata, sin embargo, de relegar la importancia de la lucha por el reconocimiento cultural para la democratización de la sociedad. En esta parte quiero discurrir brevemente sobre la significación tanto de las luchas culturales como de las luchas sociales en este andarivel de nuestra historia contemporánea.

Considero, en ese sentido, que ambos tipos de lucha han contribuido a la “deconstrucción” de alguna dimensión de la dominación. La lucha por la reforma agraria, en su tiempo, al enfilarse contra la estructura de la propiedad apuntaba a la deconstrucción de las bases sociales del colonialismo interno. Al arribar a ciertos resultados con la redistribución de la tierra en la década de los setenta, por limitados que tales resultados hayan sido, no solamente se dotaba a importantes sectores del campesinado del recurso central para la producción sino que se conmovían y “desnaturalizaban” los fundamentos socio-económicos del colonialismo interno, de la sujeción a la hacienda, y se consolidaban las bases de la libertad política de dichos sectores. Así, el enunciado de la clase habría tenido eficacia política para desmontar la dominación en tanto hecho económico-social, eficacia que disminuye con la caída del socialismo y el desprestigio de las luchas clasistas.

Los procesos de los años noventa y sobre todo a partir de los años noventa son, en realidad, de naturaleza política ambigua y no solamente pueden ser vistos como una mera “restauración” del dominio clasista. En tal contexto, el enunciado de lo étnico abriría las puertas a la deconstrucción de la “ontología” misma de la desigualdad: la raza. De esa manera, la política de la diferencia se inscribiría en la búsqueda de una eficacia política mayor, antes que constituir un fin en si misma. En ese sentido, consideramos que tal eficacia es imposible, si se pierde de vista, precisamente, la dimensión clasista de la dominación. Este punto de vista concuerda con la tesis de Cohen de que los llamados “nuevos” movimientos sociales se caracterizarían por la conciencia de sus actores sobre su capacidad de crear identidades y relaciones de poder, y no precisamente por un accionar “expresivo”<sup>11</sup> (Cohen, 1985: 694).

---

11 Cohen polemiza sobre este punto con Pizzorno, para quien la búsqueda de la identidad, autonomía y reconocimiento, por parte de los llamados Nuevos Movimientos Sociales,

¿Quién sabe si la actual recuperación de enunciados universalistas por parte de importantes sectores del movimiento indígena-campesino no corresponda a la búsqueda de una nueva eficacia política del lenguaje, esta vez con sentidos cercanos al enunciado sobre “el pueblo”, a medida que las conmemoraciones del “descubrimiento” van quedando en el pasado, y de que nos confrontamos a las consecuencias políticas y sociales de la exacerbación de la diferencia? La política de la identidad, en tal sentido, podría enrumbarse hacia la constitución de identidades colectivas más abarcativas, universalistas y transétnicas, sin omitir las interpelaciones de tipo “clasista”. Pero sería más importante comprender los procesos de este último período de nuestra historia, en el que los indígenas se han visibilizado de una manera muy activa frente a la sociedad nacional, desde el punto de vista del quiebre de códigos e imágenes de larga duración. Quiebre que, probablemente, sea un indicio de lo que Bourdieu (1999) denominó “revolución simbólica”, esto es, una transformación radical en los modos mismos de conocimiento del mundo (lo que no significa, desde luego, que tal conmoción haya alcanzado por igual a todos los sectores sociales, pues en muchos casos estos hechos han provocado brotes de racismo). La insurgencia indígena, en tal sentido, ha sido crucial para la difusión de arquetipos positivos sobre estos sectores sociales, cuya alteridad sirvió inveteradamente como fundamento para la producción de estigmas sociales y culturales.

Pasemos ahora a comprender los sentidos de la protesta, a través de lo que expresan los/las interlocutores/as.

### LA ECUATORIANIDAD ESQUIVA

La organización *Hatun Ayllu* aglutina bajo principios gremiales, mayoritariamente a indígenas urbanos, moradores de Quito, pertenecientes a las más diversas etnias serranas: salasacas, cañarenses, saraguros, etcétera. La agrupación ha concitado la atención de los indígenas que habitan en la capital de la República, pues se ha erigido en defensora de los derechos de vendedores ambulantes que circulan por la capital ecuatoriana, al velar por el respeto de las personas en condición de mendicidad, en contra de los abusos de la policía; en suma, al intentar mitigar el impacto de la migración campo-ciudad. Su dirigente, el doctor Salvador Quizhpe, es miembro activo de la

---

sería correspondiente a una lógica *expresiva* de acción colectiva. Cohen dice, literalmente, lo siguiente: “*Yet, one might argue, the salient feature of the NSM is not that they engage in expressive action or assert their identities, but that they involve actors who have become aware of their capacity to create identities and of power relations involved in their social construction*” (resaltado original) (Cohen, 1985: 694).

dirigencia de la CONAIE y, en calidad de tal, participa del proyecto político de la organización nacional<sup>12</sup>.

Precisamente en las asambleas de *Hatun Ayllu* conocí a Rosa y Miguel, dos de mis interlocutores cotopaxenses. Y fue Miguel quien nos orientó hacia su comunidad, la Cooperativa Chami, situada en el rincón de Tigua, provincia del Cotopaxi, hacia donde nos encaminamos una mañana de inicios de mayo.

Saliendo de Quito a las 8 de la mañana, llegamos a Latacunga a las 10. De Latacunga, con una hora más de viaje, se llega a las proximidades de Tigua, donde se encuentra la hacienda del ex presidente Guillermo Rodríguez Lara. Y es en el corazón de estos dominios donde se encuentra la cooperativa Chami: a tres horas de camino por pastizales, mieses y sembríos de papas. Aunque el sol resplandezca, las ráfagas frías de viento nos recuerdan que estamos en el páramo, y si llueve, el camino se hace más largo.

Es este el camino que recorren los dirigentes indígenas casi cada semana para asistir en Quito a las asambleas de la organización *Hatun Ayllu* o para la tramitación de obras para el rincón de Tigua. Mucho más largo suele ser ese camino en épocas de levantamientos: dura varios días, pues no siempre el recorrido se hace en bus, muchos trechos son cubiertos a pie y por vías secundarias. Y en enero de 2000 y 2001, en algunos puntos de la carretera había obstáculos de alambres de púas instalados por el ejército y la policía que los levantados debieron superar, aun al costo de causarse heridas. La caminata fue un recurso ineludible, sobre todo en enero de 2000, pues la represión ordenada por Mahuad –y denunciada como racista por los indígenas y algunos organismos de derechos humanos– obligaba a los indígenas a descender de los buses.

En Chami, el caserío estaba rodeado por carpas militares. En el centro de la plaza se había levantado una tarima, desde donde los dirigentes hablaban a las bases: se celebraba una asamblea de la comuna. Entre discursos, danzas y “vacas locas”<sup>13</sup>, los tigüenses pasaban una jornada de paz, mezclándose, entre tragos y tonadas, con los militares que en la ocasión habían traído plantas para la reforestación. ¿Qué hermanaba a indígenas y militares? Ensayemos probables respuestas.

---

12 Algunos fenómenos que observé en las reuniones de *Hatun Ayllu* denotan los procesos de diferenciación social en el seno del indigenado ecuatoriano. Es notoria, por ejemplo, la relación de subalternidad que se está gestando entre miembros de base de la organización y su dirigente Salvador Quizhpe, a quien muchos de aquellos se dirigen con los apelativos “don” y “doctor”.

13 Baile andino en el que un danzante irrumpe disfrazado de vaca y embiste al azar contra los asistentes.

## DESANDANDO CAMINOS. EXPERIENCIA Y VISIÓN DEL MUNDO SOCIAL

*A mi abuela dice que ha sabido hacer trabajar desde la una de la mañana hasta las ocho labrando la tierra; desde las ocho de la mañana hasta las seis de la tarde dice que mandaba a pastar las vacas, a sacar la leche y entregar. Y dice que a mi abuelito mandaba con un cajón lleno de huevos acá a Quito, a los padres de ellos que vivían aquí; de allá dizque salía a las tres de la mañana, que dormía en pie de Cotopaxi [...], que había chaquihuasi<sup>14</sup>, que llegaba en cuatro días allá en Zumbahua dejando huevos. Otro tío dizque era correo, que sabía andar llevando los documentos, a pie caminaba, en ese tiempo dice que no ha sabido ocupar los carros, no había también [...]. Así son las mujeres, dice que quieren coger la tierra, que van a bañarse para dormir con ellos; dizque mandaba a traer los patronos a ellas, mujeres buenas dizque mandaba a traer para dormir con ellos, por eso dizque somos ahí mezclados, hay ojos verdes, sucos, ahí dizque daba a sus huasipungueros una hectárea, una hectárea.*

El epígrafe anterior no es un pasaje de alguna novela indigenista. Quien así relata es Rosa, una joven cotopaxense, 26 años, moradora de uno de los barrios del sur quiteño, Ciudad Futuro, donde se han asentado inmigrantes del campo. Ella vive con su familia, esposo e hijo de 9 años, en ese sector de la ciudad durante 8 años; el barrio aún carece de asfalto, si bien ya tiene servicios de agua y luz. La emigración de su natal Cotopaxi aún no le ha traído una vida con estándares de inicios del siglo XXI. Su trabajo como modista es duro y le impide visitar a su familia más de una vez al año. En cambio, en Quito aprendió las habilidades de la dirigencia, estudia con ahínco para ello, y no aventura una opinión sobre algún tópico de la política nacional, sin antes “haber estudiado”. La distancia no solamente ha ahondado su añoranza del terruño: también ha profundizado el compromiso con su pueblo e, inclusive, ha fortalecido la decisión de preservar la tradición de su lengua madre, de la vestimenta zumbahuense, resplandeciente en rojos y amarillos.

Movilizada por el deseo de expresarse y ser escuchada, Rosa nos brinda un testimonio excepcionalmente denso: en él está retratada la expoliación económica, el dolor corporal y la perplejidad moral, la mención serena de la afrenta inflingida a través del ejercicio del “derecho de pernada”. Y en el curso de nuestro diálogo, Rosa poco a poco levanta la vista, conforme percibe la disposición para escucharla. A lo mejor esta

---

14 Casa de descanso o casa de altura.

fugaz pero intensa relación entre entrevistadora y entrevistada sea una expresión metonímica de un fenómeno mayor: la escucha de la sociedad nacional de voces a las que la dominación intentó suprimir; escucha que existe porque esas voces resuenan audibles. Porque las voces se tornaron audibles en el andar y desandar de caminos.

### JUAN LORENZO

Las palabras de Rosa son un prelude expresivo para comprender lo que subyace en el origen de la protesta campesino-indígena. Es así como en el testimonio de Juan Lorenzo, dirigente local de la Cooperativa Chami, la palabra clave es “sufrimiento”, la repite una y otra vez, en diversos contextos. Juan es un hombre alto de 38 años, algo encorvado y las numerosas arrugas que le surcan el rostro parecen confirmar sus palabras. El “sufrimiento” habría sido causado por “el gobierno”, y esta situación habría sido especialmente sentida durante la gestión de Jamil Mahuad:

Volvamos ahora al levantamiento, a la marcha, a los sufrimientos que nos hizo el gobierno en el año 2000, el 21 de enero y de cómo fuimos cada sector, cada comuna organizada, como parte de la gran organización, organizados en el Cabildo, sea hombre, sea mujer, aunque sea con guaguas o sin ellas, fuimos a Quito a pie, puro pie, llegamos. Pero, asimismo, cuando los *auka* runas [policía] nos dijeron que no íbamos a pasar, pero nosotros a la fuerza, rodeando los cerros, alojándonos y entrando en chozas, durmiendo con nuestros niños logramos llegar a Quito. Por eso nosotros expulsamos a Jamil Mahuad, y es que él no hizo nada a este Ecuador *Mamallactapi*, [madre-pueblo ecuatoriano] al no hacer bien nos hizo sufrir mucho.

¿Qué tipo de conflicto late en las palabras de nuestros interlocutores? ¿Un conflicto social o un conflicto étnico? ¿Es posible extrapolar ambos conflictos?

A lo largo del siglo XX, diversos autores y políticos de diversas maneras han hecho el esfuerzo por discernir sobre la índole del conflicto fundamental entre la población campesino-indígena, la sociedad envolvente y el Estado, así como sobre una identidad “esencial”, clasista o étnica<sup>15</sup>. Tratemos, pues, de discernir si, en el presente caso, se trata de un conflicto susceptible de ser encasillado en uno de los confines de la dicotomía “conflicto social/conflicto étnico” o si se trata, más bien, de una articulación más compleja.

---

15 La cuestión está tratada extensamente en Landa (2002: 110-118).

Partamos de que en el testimonio de Juan, el “sufrimiento” no sólo es central sino también concreto, y se expresa en diversos ámbitos: la salud, los elevados precios de combustibles y gas; hay una peculiar preocupación por las dificultades para dar educación a los hijos. Tal sufrimiento parece también ser intemporal, lo vivieron los antepasados bajo el látigo del hacendado, pero también es incierto el porvenir de los descendientes; por lo mismo, manifiesta, han de oponerse a la privatización de la venta de la energía eléctrica anunciada a inicios de 2002 por el gobierno:

Eso nosotros no queremos que [nos] pase [con] otros banqueros que quieren comprar. Nosotros no queremos ¿por qué? Nosotros de dónde vamos a pagar, hasta lo que nosotros utilizamos, claro que estamos pagando poco. Hasta [este] año que van a venir más, cuánto nos costará, no sé qué hará con nuestros hijos, nuestras familias, cómo vivirán, hasta el momento nosotros hemos avanzado a sacar [la] luz, por eso nosotros no queremos que [se] venda, que [se] privatice. Que siga manteniendo el gobierno mismo, a todo el pueblo ecuatoriano, no sólo al indio, a todos, la luz no es solo para [los] indígenas. Eso quiere hacer entre los ricos, pero nuestros guaguas, los que van a venir ¿cómo vivirán, de dónde van a sacar la plata? Por eso es que nosotros estamos luchando, por eso es lo que nosotros estamos organizando. ¿Cómo hacemos, cómo dejamos?

De la experiencia de “sufrimiento” surge la inconformidad. Ella a su vez se orientaría hacia la organización, la que estaría llamada a bloquear los imponderables que tendrían lugar si se privatizara la generación y comercialización de la energía eléctrica. Notemos que el habla de Juan Lorenzo se caracteriza por la ausencia de polaridades étnicas excluyentes. En tal entramado, la presencia de elementos contrastivos étnicos y sociales conduce más bien a la construcción de un “nosotros” transétnico y abarcativo que se resume en la noción de “pobres”. Es decir, habría un flujo incesante entre lo étnico y lo social.

Ahora bien, el eje trazado por el interlocutor se orienta más bien hacia la oposición “ricos-pobres”, desembocando en una alineación entre “los ricos” y “el gobierno de Jamil Mahuad”. Analicémoslo en el siguiente fragmento:

P.: ¿Y por qué tumbar un presidente?

R.: ¿Por qué tumbar al presidente de la República? ¿Al Jamil Mahuad? Porque, no sé, no manejaba bien, él como rico, él como es millonario sólo entre los ricos quería hacer más apoyo, ellos querían salir más grandes, más altos. Mejor a noso-

tros pobres como indígenas, [decían]: “como viven ellos en el campo, en [el] páramo, ellos que esténse nomás viviendo en campo, en [el] páramo, como un perrito, como un gato, que estése nomás por ahí metido, a los indígenas no pasemos ni educación, ni salud, nada, ellos que sigan trabajando como antes, que siga nomás trabajando, cultivando”. Los productos de nosotros, de trabajo de nosotros no hace valorar, hasta el momento totalmente está en el suelo, pero los mercados de ellos, los empresarios de ellos como están haciendo subir día, noche, por eso hemos organizado, por eso [nos] hemos sentado a dialogar, a conversar entre nosotros

La expoliación en las haciendas aún es memoria viva en la generación de Juan, es las experiencias de los progenitores, pero también es la suya propia, de infancia y adolescencia. Parte de la memoria de Chami legada por los antepasados, según manifestó el interlocutor, es también la comuna y la lucha por la tierra, y quizá ella reproduzca más intensamente su fuerza en virtud de una suerte de “geografía del sentido”: más presente y a flor de labios de las personas que viven permanentemente en la localidad, confrontadas a la cotidianeidad de los problemas que ella implica.

Ahora bien, el primer elemento de la polaridad multimillonarios-empresarios-banqueros resulta alineado con los terratenientes de antaño, mientras que a partir del segundo, pobres-indígenas se concentraría no solamente la pobreza, sino también la amenaza de la degradación a una condición inhumana. La pobreza se constituye, asimismo, en el campo de aparición de un “nosotros” inclusivo que inicialmente se refiere a una pan-indianidad:

Nosotros con propio derecho, nosotros como indígenas, pensando nuestros derechos, recién a nuestros hijos quizá hasta futuro, nosotros más que sea pero hasta el momento estamos poco-poco avanzando. No vamos a callar con eso, vamos a seguir organizando más y más, pero no sólo aquí en [la] zona [de] Tigua, en toda parte, no sólo en [la] provincia de Cotopaxi, en todo lado, sea provincia de Imbabura, sea provincia de Pichincha, sea provincia del Tungurahua. [En] todo lado estamos organizando, estamos como hermanos, estamos abrazados, poniendo mano, igual, de repente, si es que pasa algún por ahí, estamos echando mano, como ellos sienten entre ricos, también nosotros como indígenas, como somos pobres, asimismo estamos poniendo mano hasta el momento, vamos a seguir luchando hasta último.

El “nosotros” que invoca una coexistencia de pobres e indígenas en las diversas provincias (en este caso serranas), luego de rebasar los linderos étnicos, se asienta en lo que hemos identificado como la “ecuatorianidad”:

[...] a nosotros el gobierno nacional nos hizo sufrir mucho, pero no solamente a nosotros, los del pueblo de Tigua, o solo al pueblo de Cotopaxi, sino a nivel nacional, completo, ya sea indígena, sea negro, sea mestizos totalmente, ya sea en el aspecto educacional, o en la salud, y de muchas otras cosas. Y es por este sufrimiento que desde hace siete años hemos hecho crecer a la organización.

En este párrafo percibimos la concatenación “pobres-pueblo-ecuatorianos”. Si hemos visto anteriormente una actitud frente a lo público, aquí vislumbramos un sentimiento de fusión con la “comunidad imaginada” constituida por los “pobres”. Según Rafael Quintero, la presencia indígena en la protesta de los últimos años y, sobre todo, en enero de 2000, habría iniciado un proceso de cambio en el concepto de “pueblo” en los habitantes del país, concepto que vagamente estaría aproximándose al de “nación” (Quintero, 2000: 12). En tal sentido podríamos decir que a la emergencia indígena de los últimos años se asocia una integración nacional en la que se fortalecen los lazos imaginarios, en la medida que la “otra parte” de la “comunidad imaginada” –sectores mestizos de la sociedad envolvente– ha generado una identificación horizontal. Es interesante constatar, en este sentido, que este vínculo imaginario con una comunidad multiétnica mayor, con un territorio y con una esfera pública “nacional” se reedita con características similares en otros países latinoamericanos. Landa (2002) analiza las jerarquías de las identificaciones de los indígenas xavantes en el Brasil en relación con las diversas circunscripciones geográficas, y concluye que, si bien la identificación puede variar en función de la circunstancia de enunciación<sup>16</sup>, muchos indígenas “se consideran brasileños por antonomasia, e incluso se puede decir que la mayoría de los indígenas brasileños se consideran más nacionalistas que los brasileños no indígenas”<sup>17</sup> (Landa, 2002: 125).

16 Por ejemplo, puede preferirse la identificación de cristorreyense a la de xavante, o la de matogrossense a la de brasileño, siendo todas estas identificaciones manejadas con propiedad en diversos ámbitos.

17 En efecto, una gran parte de la población blanca brasileña, descendiente de inmigrantes europeos de buen grado reivindica sus ancestros y, frecuentemente, busca obtener doble nacionalidad. En el caso de los indígenas, prima desde luego la filiación a los pueblos originarios asociada a la reivindicación de una brasilidad “pura”, la que puede estar dada también por ciertos beneficios de la protección estatal ejercida desde el Estado (comunicación personal de Ladislao Landa).



De lo que hemos analizado hasta aquí podríamos sostener que el momento movilizador de la ideología se asienta, en primera instancia, en el sentido de pertenencia a la “comunidad imaginada” como “ecuatorianos pobres”, vale decir en un sentimiento de ciudadanía y de identificación horizontal, y al mismo tiempo de privación de ciertos beneficios y derechos inherentes a tal estatuto. Sostengo que si el sentido de “pueblo ecuatoriano” está presente, aun cuando no siempre explicitado, este se asocia firmemente a la valoración de la dignidad, en tanto dignidad ciudadana demandante de una vinculación jurídica con el Estado, de la vigencia de derechos y de una ciudadanía social y política, una vez que se han gestado sentimientos de pertenencia a la “comunidad imaginada”.

El otro referente de oposición, frente al cual se definiría la indianidad, el mestizaje tiene aquí un estatuto ambiguo, pues si bien en ciertos instantes aparece como el origen de la expoliación y el abuso, y en otros expresa la posibilidad de una alianza, sería una oposición secundaria en comparación con la de “pobres” y “ricos”, diluyéndose frecuentemente en esta (ver Cuadro 1 en Anexo).

Ahora bien, la presencia del elemento étnico es ineludible, y lo analizaremos a partir del siguiente diálogo. Lo curioso del fragmento que sigue es que la conversación fue orientada, por el entrevistador, en el marco discursivo de la etnicidad, pero sobre todo de la diferencia, aguardando, probablemente, una respuesta dentro del mismo marco discursivo, en consonancia con los relatos dominantes, por aquel entonces, en las ciencias sociales y que era esgrimido también por la dirigencia del movimiento indígena:

P.: ¿Cómo se definirían como indígenas? ¿Qué cosa es ser indio aquí? ¿Indio es ser comunero, el que vive en el páramo?

R.: Nosotros aquí, la gente, aquí, los que vivimos en el campo nos hacemos valer, asimismo nosotros sabemos nuestras costumbres, así como los *mishus* [mestizos] cantamos, comemos, caminamos, trabajamos así. Asimismo, también vivimos los hombres, sufrimos y olvidamos, pero nosotros vivimos solidariamente, más unidos que otros. Y a nuestros hijos tratamos de superarlos, haciendo los modos posibles, nosotros los padres y las madres, superando sufrimientos. Hacemos que los niños vivan mejor, como gente. Vemos nuestra cultura quichua, vemos por nuestro propio vestido, así nosotros nos ponemos nuestro poncho, tratando de no hacer perder nuestra tradición. Pero nosotros tratamos de superarnos cada vez más. Y así cuando nos ve la gente, los *mishus* piensan entre sí: “a esos hombres no, no hay que darles educación, no debemos dar-

les salud, ellos no deben estar junto con nosotros, no deben superarse dicen, si no nos van a tumbar, dicen; y nos deben silenciar”. Nosotros como gente, como habitantes del páramo, nosotros sobrevivimos luchando hasta ahora. Y así a sus grandes oficinas llegamos aunque ellos no quieran.

El sustrato básico de la respuesta de Juan es la diferencia [cierta superioridad moral], que busca una equiparación socio-racial o socio-étnica dentro de una condición humana y política más amplia. La diferencia sería un dispositivo de la igualdad, y no un fin en sí mismo. Es evidente la presencia de un conflicto étnico, sin embargo me atrevo a sostener que, en este caso, no está presente la correspondencia unívoca entre etnicidad y diferencia. Obsérvese también el entrelazamiento de la búsqueda de una ciudadanía social universal (“nosotros los pobres indios, mestizos, negros”) en los pliegues de la conflictividad étnica, y no exclusivamente de una “política del reconocimiento” de una diferencia cultural exenta de ambivalencias. La insistencia en el sufrimiento cumpliría también la función de sustento de tal búsqueda de la ciudadanía social de corte universalista.

### MIGUEL

En todo caso, la idea de “diferencia” se expresaría con más énfasis en el testimonio de Miguel, un interlocutor de 35 años, oriundo también del rincón de Tigua. Tratemos de comprender el porqué de la diversa acentuación. Con el mismo grupo de origen, Miguel ha adquirido una competencia política distinta, pues se trata de un dirigente reconocido a nivel provincial. Este interlocutor posee una gran capacidad de convocatoria, debido a su habilidad para la gestión de obras y financiamientos para proyectos de desarrollo local. Miguel oscila entre su comunidad y la ciudad de Quito, donde, como hemos dicho, se vincula a las asambleas de *Hatun Ayllu*.

¿Dónde estarían, en su perspectiva, las raíces de la inconformidad? Nos remitiremos inicialmente a su visión sobre la conformación del mundo social –la circulación del interlocutor en el mundo público capitalino es una fuente esencial de su experiencia al respecto– y, a partir de ella, examinaremos cuáles son los atributos de los elementos constitutivos de ese mundo social.

Un primer elemento son los indígenas, que hoy en día “hemos ganado respeto”, aunque vivan “en la más extrema pobreza” en comparación con lo que ocurría hace varios años. Los indígenas serían la antítesis de los mestizos: mientras aquellos son “concretos”, ejecutivos, poco teóricos, apegados al campo y a sus valores, éstos serían lentos y desarraigados.

Un segundo elemento, serían “los ricos”, los banqueros: “millones, millones de sucres se robaban los banqueros y eso estaba acaparando el gobierno”. De cara a tal situación percibida como injusta, los indígenas habrían pensado: “como así pues solo un grupo de gente hace eso y nosotros somos mayoría, y encima de eso nos quitan nuestro dinero para favorecer a ellos”, dice relatando sobre la impugnación de Mahuad.

El tercer componente está constituido por los poderes del Estado y las instituciones democráticas: a su juicio, quienes las conforman “no hacen nada”. Miguel propone entonces “reestructurar el Estado”, “desaparecer a los partidos, desaparecer al Congreso, muchas cosas inservibles, recuperar esa plata y poner en la educación, aunque si los mayores no han estudiado, pongamos autocapacitación en las comunidades, en los campos, no solamente a los indígenas, para que vaya cambiando la mentalidad”. La misma suerte correspondería a la Corte Suprema de Justicia, pues tampoco hace nada: la ley prevalece para los grandes. Pero, en fin, este elemento es más bien parte del proyecto político, y en tal circunstancia será analizado más adelante. No obstante, el interlocutor rescata el papel de instituciones de apoyo, tanto gubernamentales como no gubernamentales, destinadas a dar apoyo y asistencia (Cuadro 2 en Anexo).

Entonces, en primera instancia vemos que el conflicto está representado a través de las polaridades indígenas/autoridades-poderes del Estado + banqueros-ricos. Otra polaridad implícita es: trabajo/corrupción-ociosidad, siendo este último elemento de la oposición visto como la raíz de la injusticia y de la pobreza.

En un segundo sentido nuclear observaremos la búsqueda de inclusión en una ecuatorianidad esquivada, mediada por la oposición entre “lo inservible”, es decir el despilfarro practicado en las instituciones del Estado por los *mishus*, y el progreso y la inversión adecuada de recursos, cuyos propulsores serían los indígenas:

La realidad de Cotopaxi es que ahí hubo esta situación, el estudio, censo, ahí se dieron cuenta de que hubo ni el dos por ciento de crédito del gobierno; absolutamente, la gente sobrevive por allá. Entonces los indígenas están claros que no son como ecuatorianos, en cambio otros sacan millonadas y no hacen nada, en cambio el indígena que mantiene a lo urbano, a la ciudad, el campesino pequeño agricultor y que no tenga ningún reconocimiento ni de las autoridades de la provincia, ni nacional. Entonces es uno de los enojos que tiene la gente.

Nuevamente, en las palabras de este interlocutor percibimos la referencia a la ecuatorianidad. Mientras tanto, el conflicto se gesta en la expresión de la exclusión confrontada con el acaparamiento y la in-

diferencia de los poderes del Estado. Es decir, la fuente del conflicto tiene una doble vertiente: por un lado la tensión entre el sentimiento de pertenencia a la “comunidad imaginada” y la exclusión de la misma (“no somos como ecuatorianos”) y, por otro lado, la intolerancia hacia el “robo” y la definición de tales actos como “corrupción” (“otros roban y no hacen nada”) –tal intolerancia es posible solo en la medida en que el sujeto se siente afectado en calidad de copartícipe de la “comunidad imaginada”, y copartícipe de la esfera pública– de cara a la situación de los indígenas y a la “extrema pobreza” en la que muchos de ellos viven. Desde luego, está latente el eje de la confrontación étnica, dispuesto mediante atributos de orden étnico-político-moral, y aun de emplazamiento geográfico (el dominio de lo mestizo es la ciudad, sostenida por el campesino-indígena). El núcleo de sentido, sin embargo, parece radicar en la ecuatorianidad deseable pero trunca.

Ahora bien, en este testimonio, el mestizaje tiene un estatuto más ambiguo que en el anterior, tal vez menos valorizado y más alineado con atributos en negativo. Está latente por ejemplo un sentido de superioridad ética de los indígenas, y de su ejecutividad. El pueblo indígena es poco teórico, (teórico tendría aquí una connotación negativa de ociosidad), es práctico –los mishus serían propensos a no hacer nada, a la lentitud, esto se debe a que: “los indígenas somos débiles con nuestros animales, no somos pues como los mestizos, que matan venden y no sienten nada”–. Sin embargo, siendo la diferencia uno de los ejes del relato de Miguel, tampoco es excluyente. En tal sentido la mención del mestizaje sirve como dispositivo para la definición de un “nosotros” indígena frente a un mundo corrupto e injusto; ese “nosotros” conduciría de lleno a la explicitación de proyectos nacionales; formulación en la que se gesta un “nosotros” inclusivo, que oblitera no solamente las diferencias regionales entre indígenas sino también las posiciones étnicas, anclando en una entidad mayor, de alcance nacional, resumida en conceptos como “pueblo” (todo el pueblo) y “sociedad civil”. Los matices más acentuadamente identitarios de las palabras de este interlocutor podrían estar determinados precisamente por su posición de dirigente, por la conciencia de su rol como productor de una palabra legítima, que además debe ser “eficaz” frente a la sociedad envolvente.

Podríamos decir que las percepciones colectivas, en términos generales, están permeadas por una primacía de la demanda social universalista, a la cual se encuentra anudada la demanda de reconocimiento. Sin embargo, se podría también hipotetizar que hay un énfasis mayor en los atributos negativos de los mestizos a medida que el interlocutor se aproxima a una situación de visibilidad social, si se quiere de “distinción” en el contexto del mundo indígena. Por otro lado, la memoria de las pretéritas luchas por la tierra parecería estar subsumida a los

imperativos del presente: a la organización actual de la cooperativa, a la representación de la comunidad y la negociación de financiamientos para proyectos de desarrollo. En el “olvido” de la lucha agraria también incidiría lo que hemos denominado la “geografía del sentido”: la vida de Miguel es contigua a la vida urbana. Por todo esto, los enunciados de la diferencia no implicarían un recorte de la historicidad en tanto “clase”; la exaltación de los valores de la comunidad indígena tendrían más bien –siguiendo a Guerrero y Ospina– la función de recuperación de una identidad india, habitualmente asimilada a la dominación, la discriminación y la inferioridad (Guerrero y Ospina, 2003). La “geografía del sentido”, por lo tanto, llevaría a la acentuación de la diferencia en positivo, en entornos urbanos donde el contacto político es más confrontacional y la vecindad interétnica más marcada y conflictiva que en el seno de la comunidad nativa. ¿Pero es la geografía del sentido *per se* lo que configura la atracción por el discurso de la diferencia, o es también la “geografía social” la que sustenta la inclinación por este?

Resulta ilustrativo, desde este punto de vista, el análisis de Guerrero y Ospina (2002) sobre los círculos concéntricos de la identidad indígena; según estos autores existirían diversos grados de autoadscripción indígena, pero sobre todo prácticas –como el uso de la indumentaria étnica– como criterios marcadores de la “indianidad”. Dichos analistas presentan en su obra mencionada el testimonio de L.T., una joven dirigente de la CONAIE oriunda de la comunidad de Mulalillo, provincia del Cotopaxi. La vida de L.T. sería un compendio de inserción en las más diversas esferas laborales y de socialización: peona de albañilería, a los 13 años presidenta de un grupo de promotores agrícolas, catequista y alfabetizadora, a los 17 años habría trabajado en Ambato en un taller de corte y confección, electa “campesina bonita” a los 19 años, emigrante a Quito desde esa edad, donde se dedicaría a estudiar (completar la secundaria, ingresar a la Universidad Central) y a trabajar como empleada doméstica. Ya en la capital, L.T. habría experimentado procesos de aculturación que le llevaron a abandonar la vestimenta indígena y tinturarse el cabello. L. T. empieza a “recuperar” la indianidad cuando entra en contacto con la Fundación Hans Seidel, al presentarse como aspirante a una beca que otorgaba esa institución a estudiantes indígenas. Como la beca le fue negada pues ella en apariencia no era indígena, argumenta entonces que ser indígena es ser parte de la comunidad. Ella recupera el vestido indígena –y con él todos los atributos y marcadores identitarios, incluido el “quicha completo”– cuando entra a trabajar en la oficina del diputado indígena cotopaxense Leónidas Iza. Cuentan los autores que L.T. habría usado su traje tradicional, ante la sorpresa de todos, el día que se recibió de doctora en leyes. En lo posterior L.T. haría estudios de posgrado en la FLACSO de Ecuador, y en el

CIESAS de México. En la perspectiva de Guerrero y Ospina, la opción por el mestizaje habría sido una estrategia para huir de la pobreza, un recurso de ascenso. Los pocos que realizan, como L.T., el viaje inverso, el retorno a la autoadscripción indígena, frecuentemente dirigentes, se encuentran en el círculo concéntrico interior de la identidad (Guerrero y Ospina, 2003: Capítulo IV).

¿Qué es lo que estaría en juego en este retorno a la indianidad? Si en la fuga desde ella gravitó la pobreza que convertía la indianidad en estigma, al retorno a ella se asociaría un proceso de recomposición de la propia situación social, la aproximación a los sectores medios, tal vez la adquisición de “capital cultural” mediante la obtención de un título universitario, entre otros factores asociados a un estilo de vida urbano. Lo social y lo étnico, por lo tanto, se entretujan profundamente, y no es posible establecer un divisor de aguas entre uno y otro: el ascenso social elimina el estigma, y restituye la dignidad.

### **POLITICIDAD Y PROYECTO POLÍTICO**

Llamo politicidad al conjunto de nociones o saberes sobre el manejo y acceso al poder, nociones sobre la autoridad y los partidos políticos, así como sobre las alianzas; la politicidad se referiría a las formulaciones basadas, tanto en lo que Rudé (1981) denomina “elemento inherente”, saberes oriundos de la vida cotidiana, como del “elemento derivado”, retomado de los idearios políticos “artificialmente” estructurados, así como de las prácticas de los sujetos frente a los constitutivos del sistema político.

En esta sección analizaremos las representaciones sobre la política vinculadas al quehacer práctico y que desembocan en las propuestas sobre la sociedad deseada. Cabe destacar que, si bien lo aquí planteado se considera como la percepción del grupo en cuanto a las nociones sobre la política, los elementos proyectivos son visibles más nítidamente en la alocución de Miguel, el dirigente provincial, quien al constituirse en vocero del segmento indígena en cuestión exhibe una competencia política adquirida, como se ha dicho, en la circulación entre el mundo comunitario y el mundo público.

Podemos obtener un primer esclarecimiento de lo que está en juego al hablar de “política” del siguiente diálogo con Juan Lorenzo:

P.: ¿El movimiento indígena está haciendo política o no? ¿Están como los partidos o es diferente?

R.: Hasta el momento aquí en Cotopaxi no, pero oigo decir que atrás-atrás si están haciendo, si dizque hacen, pero nosotros de frente no hemos topado, no hemos oído. [...] Tampoco no rechazamos, vamos a seguir apoyando.

P.: ¿Entonces sería bueno que los indios hicieran política?

R.: Sí, sí creo. Por un lado sí, sí vale, pero que sea de libre, sin nada de engaños. Como indígenas, sintiendo como pobre, como pueblo indígena, queriendo servir. Sí, sí vale, pero que sea de libre, nada de engaños, como otros políticos que hacen, partidos que hacen, eso nosotros no queremos, por eso hemos rechazado.

El punto de partida de las elaboraciones sobre política sería la evaluación del quehacer partidario (de los partidos doctrinarios) y las actitudes a ser tomadas con respecto al mismo. Si la práctica usual de “la política” es el engaño, lo que se espera es que los partidos “no engañen”, que sus personeros no lo hagan cuando lleguen al poder. De esa manera, el interlocutor se coloca al margen del quehacer propiamente político por ser inherentemente partidario, pero no descarta alianzas con los partidos, que serían deseables, si las prácticas cambiasen. La política desde esta perspectiva sería la relación con quienes “hacen” política, partidos o independientes; desde luego, no interesa el signo político de la agrupación o del personaje. Este análisis resulta discordante con tesis que parecen haber migrado del discurso mediático a las ciencias sociales, y que postulan el apoliticismo y aun el apartidismo de los indígenas y de los sectores populares en general; solo que la comprensión de lo que sería “la política” tiene aquí códigos propios determinados por las necesidades locales inmediatas. El apoyo, desde el punto de vista de un miembro de base del movimiento indígena de Cotopaxi estaría supeditado a la mudanza de los códigos éticos de la política, pero, claro, en conjugación con la disposición a beneficiar a la comunidad con recursos.

Esta perspectiva puede contribuir a esclarecer los procesos y orientaciones de la toma de decisiones en las comunidades indígenas. Según Pablo Andrade, en dichos procesos gravitarían dos formas institucionales: la primera, la toma de decisiones en asambleas comunales (sea mediante la participación directa de los involucrados, sea mediante la negociación previa entre las familias y miembros poderosos de la comunidad con intereses en las decisiones a tomarse), y la segunda, a la que Andrade ha denominado el “pluralismo limitado”, que implica la expresión de los diversos intereses de las comunidades con exclusión de los partidos políticos, porque se los ve como fuente de división en las comunidades (Andrade, 2002)<sup>18</sup>. Parecería quizá que la tesis planteada en mi análisis previamente contradice los planteamientos de Andrade. Considero, sin embargo, que contribuye a una ampliación de los mismos, en el sentido de que, si bien se excluye a los políticos de

---

18 Andrade se basa en el estudio de Tania Korovkin (2001).

las asambleas, no se niegan posibles apoyos y aperturas plurales a los mismos, mientras se considere que actúan con transparencia y ánimo de servicio.

El reconocimiento de tal ánimo de “servicio” se ha otorgado precisamente a Lucio Gutiérrez –como reconoció Miguel en el transcurso del diálogo (y ello se expresó en las elecciones presidenciales de 2002, a manera de un intercambio de dones)– y, parcialmente, a Gustavo Noboa, quien después del levantamiento de enero de 2001 se dedicó –en medio de un gran despliegue propagandístico– a repartir fondos en muchas comunidades; fondos que, según informaban los medios de comunicación, podrían haber sido cubiertos aún por asignaciones extrapresupuestarias (nuestro interlocutor Miguel decía que si bien la situación de los indígenas no habría cambiado a raíz del levantamiento de enero de 2001 y de las mesas de diálogo establecidas después de él, Noboa tiene “buenas intenciones y algo-algo intenta hacer”). Desde luego, no se trata estrictamente de políticos “tradicionales”, pero la lectura de estos hechos permite entender la proclividad al establecimiento de alianzas beneficiosas independientemente del signo político, lo que por cierto redundaba en un “pluralismo limitado”. Aquí arribamos a otro elemento constitutivo de la politicidad indígena: se trata de lo que Augusto Barrera denominó en la entrevista que nos concediera la “racionalidad etnopolitista”. Es decir, el privilegio de lo étnico sobre lo político, y el correspondiente manejo de alianzas con sectores de cualquier signo político en beneficio de obras para las comunidades. Característica presente sobre todo en los estilos políticos de los indígenas amazónicos, pero no ausente de las prácticas de las organizaciones indígenas serranas. Tal “racionalidad etnopolitista” sería conmensurable con concepciones desde la “economía moral”, asunto que discutiremos más adelante. Por ahora veamos otra variante de tal “etnopolitismo”; en ese sentido es interesante resaltar las nociones sobre la relación que se establece con el opuesto de la identificación colectiva como pobres, con los “ricos”. La definición de los “ricos” (empresarios, banqueros, el gobierno) cumpliría más bien una función integradora antes que confrontativa, constituyéndose en un recurso para la definición de una identidad colectiva, y no de un “enemigo de clase”, en el sentido que antaño se concebía a los terratenientes y capitalistas. ¿Qué hacer entonces con los “ricos”? En la perspectiva de Miguel:

[...] a los ricos no hay que entrar a atacar porque estos tienen poder, entonces llamar a un diálogo y decir: “oye, tienes un poco más, rebájate un poco, pues, no cojas, acá necesita o ponga para tal o cual obra”. Eso hay que poner a entender, no le topamos a usted, usted es multimillonario, pero no le podemos



dar tantos tanques de gas que regala el gobierno, sí te voy a dar pero no te voy a dar todo; rebaje un cincuenta por ciento. Entonces todas esas cosas hay como rectificar, conversar. Yo qué sé, con un comandante o general: “vea queremos hacer esto, conversemos, no para mí; aquí hay un canal de riego de 50 km pero que va a beneficiar a 200 mil ciudadanos o poblaciones; queremos disminuir esto, mándenos un trabajo concreto”. Si es que el indígena va contra los grupos... no serviría de nada.

Lo que aquí podemos percibir como rasgo asociado a la “racionalidad etnopopulista”, con relación a la definición de alianzas interclasistas, es una noción de la negociación política anclada en la lógica del regateo, de una extensión de la economía del mercado local y de la relación cara a cara, sin que sea evidente la apelación a los principios del derecho.

Otro elemento que caracteriza a la politicidad indígena en este sector es la forma de vinculación con la autoridad, relación a la cual se extienden las pautas morales de la relación cara a cara y las normas consuetudinarias. Miguel relata que el 21 de enero los indígenas pidieron la derogatoria de las medidas económicas (dolarización, efectos del congelamiento bancario) y la presencia de Mahuad en el parque “El Arbolito”, con el afán de dialogar con el presidente, que no se hizo presente en el lugar: “ésa era una estrategia, [cuando llegaba] cogían y castigaban, [el presidente nunca llegó] entonces la gente se enojó más”.

Ahora bien, la prescripción de la metodología conciliadora de la negociación contrasta con la radicalidad de las prescripciones para con los poderes públicos. Según Miguel:

[...] nuestro objetivo [el 21 de enero de 2000] era no simplemente tomar el poder, sino que haiga la reestructuración total, el cambio, ver alguna justicia humana dentro de nuestras provincias, el país... Entonces la gente decía que en vez de pagar a estos, el Congreso que sea disuelto y esa plata puede pasar para dar pequeños créditos a la agricultura, para forestación, reforestación, canales de riego, arreglo de vialidad, energía eléctrica, centros de salud, educación, entonces la gente concretamente tiene esa visión, en el campo para que haiga progreso”.

Al hablar de la reestructuración del Estado se plantea más bien una reconversión moral que una propuesta de macro-proyecto político y económico. Es decir, estarían latentes búsquedas de salidas que involucren un proyecto político, económico, social y geopolítico (no privatización, concesión de la base de Manta, redistribución de la riqueza), sin embargo su resolución no asume caracteres políticos, sino de una

reconversión moral. Con todo, se plantean los perfiles de la sociedad deseada, basada en principios humanistas, participativos y de justicia.

[...] lo que tenemos planteado es que esta participación de todos los sectores, la reestructuración del Estado mismo, la atención más adecuada, más humanista hacia la sociedad civil, desde todas las esferas, de las instituciones, hablemos del más pequeño, hablemos desde un teniente político, rendición de cuentas al pueblo y una planificación conjunta donde poder hacer con agilidad, con práctica cualquier proyecto, cualquier necesidad [...]

Un trazo peculiar del modelo de sociedad a la que se aspira es el tipo de racionalidad de la organización de la misma. Racionalidad que estaría dictada por la inversión de los fondos del Estado a las necesidades sociales, cese de erogaciones a los salarios de los personeros de los poderes del Estado, y distribución y empleo de recursos a partir de decisiones tomadas en forma participativa. (Un esquema conceptual sobre la sociedad deseada consta en el Cuadro 3 en Anexo).

En síntesis, podríamos decir que existen múltiples fuentes o formaciones ideológicas que han dejado la huella en las representaciones del grupo de Tigua, pues las fuentes del cambio son vistas tanto desde la *doxa*<sup>19</sup> como extensión de la lógica del regateo y la moral ubicada entre el horizonte de lo cotidiano y el anclaje religioso, como desde una perspectiva rupturista emparentada con la radicalidad de los métodos revolucionarios (no con sus contenidos), y finalmente también desde la ideología del desarrollo local, fomentada en los años setenta y ochenta (y más recientemente por las ONG), discursos en los que eventualmente se perciben influencias de la antropología cultural y el multiculturalismo norteamericano, a diferencia de las formaciones ideológicas en la Sierra centro-sur donde la matriz de la crítica de la economía política aún es robusta, en los pronunciamientos de orientación izquierdista o de centroizquierda. La direccionalidad del cambio, con su compleja superposición de ideologías, se asocia a la gestación de un proyecto universalista y a una búsqueda de hegemonizar la presencia política y orgánica del complejo “pobres, pueblo ecuatoriano = indios, negros, mestizos sufrientes a manos del gobierno y de los ricos”.

Estas reflexiones indican que, al menos, habría que considerar importantes sectores indígenas cuya movilización no está regida de

---

19 En uno de los densos pasajes de *La distinción*, Pierre Bourdieu ofrece una formulación de la idea de doxa que parece particularmente precisa y fecunda para entender las comprensiones aquí expuestas sobre lo que sería “hacer” política: “doxa, adhesión ordinaria al orden ordinario” (Bourdieu, 2000: 437).

manera exclusiva por la búsqueda de la diferencia, aun cuando pugnen por el reconocimiento en el sentido político, social y cultural. Estos procesos parecen más bien confluir en la consolidación de un sentido de pueblo-nación multiétnico.

Por otro lado, la presencia de la noción de progreso indicaría un horizonte de expectativas modernas, vinculados a una racionalidad que, basada en principios humanistas, autogestión y participación, se oriente a una distribución más equitativa de la riqueza social.

Al evaluar los efectos de la movilización indígena-campesina me atrevo a sostener el carácter limitado de la misma, por lo que a pesar de la fuerza desplegada, la radicalidad y la capacidad de resistencia a un cambio más acelerado, la implementación del modelo de ajuste sigue su curso y entra en una fase avanzada con la adopción de la dolarización. Efectivamente, la protesta del sector en cuestión ya no está inspirada en cambios radicales, sino de una reforma dentro de los marcos existentes<sup>20</sup>. Pero quizá podamos explicar también los efectos limitados con relación a las metas enunciadas por un colapso de la comunicación política, o restricciones de acceso a los códigos políticos de la relación con el Estado y las elites, la primacía de una visión moralizante, y la extensión de las pautas de los intercambios cara a cara hacia las relaciones con el poder del Estado.

Parecería que el anclaje en la moral imprime a la politicidad del movimiento campesino-indígena contemporáneo una autolimitación, con respecto a sus propios valores. Autolimitación que se expresaría en la dificultad para traducir sus objetivos a los códigos políticos dominantes. Si bien es cierto que las bases campesino-indígenas manejan los códigos de su propio mundo, como los de la sociedad dominante, esto es válido para las transacciones en microespacios, mas no en el mundo de las interacciones macropolíticas. De esto resultaría una comunicación política opacada, una interacción de racionalidades difícilmente conmensurables.

Para comprender la significación histórica de esta forma de hacer política, resulta útil hacerlo a partir de las conceptualizaciones de Michel de Certeau en torno al carácter de las prácticas y discursos cotidianos. Ese autor distingue entre acciones y discursos “tácticos” y “estratégicos”. Los primeros devienen de un cálculo desde el lugar del otro, del más fuerte, al que no se logra distinguir como totalidad visible; tales acciones y discursos constituyen un aprovechamiento de

---

20 Para Cohen, es precisamente el abandono de sueños revolucionarios y la opción por reformas estructurales lo que define la “novedad” de los movimientos sociales y no necesariamente la sustitución de la política instrumental, por la política de la “expresión” (Cohen, 1985).

ocasiones, una manipulación de circunstancias favorables, y se rigen por lógicas de maniobra cotidiana, teniendo una limitada capacidad para capitalizar ventajas, por originarse precisamente en la primacía política del otro. La estrategia, por su parte, se sustenta en un cálculo de relaciones desde un lugar propio, desde el dominio del tiempo de sujetos capaces de exteriorizarse frente al otro (De Certeau, 1996: XLIX-L). Desde esta perspectiva, tanto las prácticas políticas como los discursos del grupo en cuestión aquí tendrían un carácter eminentemente táctico, aun cuando las grandes metas sean definidas de manera estratégica. Y, probablemente, esta textura “táctica” de la movilización sea la circunstancia que inhibe la consecución de las metas propuestas, la circunstancia que mengua la audibilidad de las voces autónomas. En todo caso, a pesar de los logros obtenidos como pueblos y la “tregua” conseguida para todo el “pueblo-nación” en los ritmos de profundización del ajuste, se debilita y abre las puertas para medidas de ajuste más profundas –la dolarización– debido a la subordinación a las estrategias del Estado (cooptación de líderes: el caso de Luis Maldonado como ministro en el gobierno de Noboa, por ejemplo).

El tema de la “economía moral” como base de la politicidad indígena es polémico, pues si bien aquella imprime limitaciones a la movilización alejando la consecución de los objetivos planteados, por otro lado es precisamente la economía moral lo que proveería la fuerza interpelante a diversos sectores sociales movilizados durante los años noventa, fuerza que, inclusive, puso en jaque al Estado ecuatoriano, neutralizando una potencial represión (Bustamante, 2001). Para analizar el escenario de la crisis de la segunda mitad de los años noventa, es menester llamar la atención, siguiendo a Fernando Bustamante, sobre la existencia de dos lógicas culturales: la economía política y la “economía moral”. La primera se sustentaría en la racionalidad de lo impersonal, de la objetividad de los fenómenos económicos y sociales; mientras que en la economía moral las relaciones sociales están pautadas por las obligaciones éticas entre las personas. En tal perspectiva, los fenómenos económicos tales como los precios responderían a las actitudes de las personas (Bustamante, 2001). Probablemente, como advierten Guerrero y Ospina (2002), Bustamante tienda a oponer el discurso de la economía moral y el discurso de la economía política, ambas lógicas culturales como elementos inconmensurables de la cultura política de los sectores en liza: la CONAIE y las elites gobernantes. Sin embargo las sugerentes tesis de Bustamante sobre la “economía moral” como constitutivo de la movilización de la CONAIE merecen ser consideradas en serio. En tal sentido, sería la presencia de la economía moral precisamente la fuente del “etnopolitismo” en las dos vertientes señaladas, esto es, en la relación con los partidos y en las potenciales

alianzas interclasistas. Tendríamos, entonces, una serie de elementos de la ideología de la protesta originados en la “economía moral” que se constituyen en la barrera para la acción desde la “economía política”, es decir, en términos de proyecto de cambio político, y no de mera re-conversión moral. Tenemos, pues, a ambas lógicas político-culturales configurando la protesta indígena, levantando aporías en el seno de la acción política de la CONAIE. ¿Cómo es posible, desde esa perspectiva, armonizar la coexistencia de la ética y la política?

### **LA ECUATORIANIDAD DEGRADADA: EL CAMPESINADO DEL AZUAY**

El proceso de constitución del movimiento campesino durante la época republicana difiere sustancialmente en el sur del país, particularmente en la provincia del Azuay, debido a que también la configuración histórica de la relaciones de producción es muy diferente en esta región, en comparación con la Sierra centro-norte. La región socio-geográfica de la provincia del Azuay se ha caracterizado por la ausencia de grandes haciendas y del concertaje. Durante el siglo XX ha sido más bien una zona de predominio del minifundio<sup>21</sup>. *Grosso modo*, podríamos decir que “prevalecía la distribución más o menos equitativa de la propiedad, y la mayor parte del campesinado tenía acceso a alguna tierra” (Baud, 1997: 142). Se trataba, por lo tanto, de un campesinado libre y minifundista.

También la configuración socio-cultural difiere de aquella de la región centro norte. Varía en particular la presencia del mestizaje, pues hasta inicios del siglo XX en el campo se hablaba el quichua, pero la vestimenta y la religión eran de origen español; se habría operado, pues, “un fuerte proceso de mestizaje y criollización cultural en la región durante y después del colonialismo español” (Baud, 1997: 235). Hacia finales del siglo XX existen apenas pequeños enclaves de lengua quichua, y es notorio el impacto cultural de la migración hacia los Estados Unidos y países europeos como Italia y España.

Durante la tercera década del siglo pasado tuvieron lugar importantes movilizaciones campesinas que vale la pena recordar, aun cuando se tratara de un fenómeno regional, pues la fuerza y durabilidad de la protesta beligerante (bajo la forma de alzamiento) debió tener un impacto simbólico importante a nivel nacional, reforzando los estereotipos de los indígenas como “levantiscos” y “desobedientes”. Es interesante también que la memoria de dichos eventos sea aún parte de la memoria oral viva, inspirando por lo tanto la movilización de nuestros días, como lo confirma nuestro interlocutor José María, de la comunidad de San Juan, presentado más adelante:

---

<sup>21</sup> La minifundización sería también el resultado de ciertas particularidades históricas de la tenencia de la tierra, puesto que en la región no existió la institución del mayorazgo.

Esta población de San Juan por historia es acostumbrada a luchar ya sea por [contra] los impuestos de los terrenos o por la carestía de la sal, este pueblo tiene esta tradición de enfrentar al propio ejército o fuerza pública, cuando se han sentido amenazados los intereses de su pueblo<sup>22</sup>.

Los acontecimientos del decenio de 1920 tuvieron como escenario central la ciudad de Cuenca y sus alrededores. La conmoción social y la zozobra de las elites cuencanas se ahondan en marzo de 1920, cuando se aprestaban a conmemorar el Centenario de la Independencia y dominio criollo. La inconformidad, en primera instancia, crecía a propósito del empadronamiento de los vecinos de las parroquias rurales de la comarca, que serviría de base para el llamamiento a realizar una “minga”<sup>23</sup>, o “contribución” de dos días de trabajo. El empadronamiento fue entendido por los campesinos como un presagio para el cobro de tributos y tal lectura, posiblemente, trajo a la memoria de los más viejos los censos coloniales<sup>24</sup>, cuando se contaba a la población y se la clasificaba en categorías socio- raciales para dirimir sobre aquellas que serían contribuyentes. Y efectivamente, las autoridades habrían pensado sufragar los gastos de las conmemoraciones del Centenario del dominio criollo mediante la imposición de contribuciones.

Baud interpreta que este intento de empadronamiento y la convocatoria a la minga no eran sino la muestra del retroceso del Estado liberal, cuyo discurso formalmente había exhibido una retórica anticlerical

---

22 Así relata José María lo que conoce acerca de los eventos de la década del veinte del siglo pasado: “Esta comunidad tiene larga historia de luchas [...] Habían los guardas para el contrabando, de los cucaras. En los censos por ejemplo, venían los militares que se ponían de acuerdo con los curas, pero los indígenas no estaban de acuerdo porque era para cobrar impuestos. Hubieron grandes levantamientos, se comunicaban mediante las quipás, se quipaba por las bocinas y la gente se reunía. Había el problema de la sal, era un problema regional no solo de San Juan. Los de San Juan fueron a Gualaceo, se tomaron las oficinas, quemaron los archivos, por eso las personas mayores de 60, 70 años no tienen partida de nacimiento. También se enfrentaban con los militares. En el cerro de Pishi un dirigente muy importante colocó disfraces de polleras, ponchos en unos pencos, luego cuando los militares subían a constatar cuántas bajas habían hecho, más bien los indios les hacían rodar piedras y salían disparados. La pucara era un arma de piedra y arco, había toda una preparación para actuar en caso de enfrentamiento”.

23 La “minga” representa el reciclaje colonial de una forma prehispánica de trabajo, utilizada durante la República en la construcción de obras públicas en la ciudad. Tal convocatoria se hizo, por ejemplo, durante los primeros años del siglo pasado, para la construcción de la nueva iglesia catedral de la ciudad.

24 Aún a mediados de siglo, los censos evocaban las pretéritas finalidades que perseguía el Estado al realizar esos eventos. Escuché a un participante del censo de 1950 relatar que fueron perseguidos por los campesinos del sur del país, salvándose al acaso de la muerte, al refugiarse en una casa de hacienda.

y proindigenista, promulgando, además, una legislación que aunque sea formalmente intentaba frenar formas extremas de explotación. Los campesinos indígenas habrían absorbido tales ideas, denunciando los abusos de autoridad, los excesos de terratenientes y el clero, siendo el blanco principal de las movilizaciones los funcionarios del Estado y no precisamente los terratenientes (Baud, 1997: 238). Este intento se hacía también en el contexto de la terminación reciente de una hambruna que habría asolado la región.

Después del asesinato de Eloy Alfaro y el establecimiento de la alianza liberal-conservadora, durante el gobierno de Leonidas Plaza en el Austro se produjo una recuperación de la hegemonía clerical-conservadora que condujo a “un cambio gradual de las estructuras de poder”, sin que la intervención del gobierno central en las políticas regionales haya logrado modificar tal recuperación (Baud, 1997: 239). La “restauración” tenía lugar, entonces en un contexto adverso en los planos ideológico, económico, social y político. Con este evento se inicia una década de inconformidad y protesta beligerante que difícilmente podía dejar de afectar las percepciones políticas sobre los indígenas.

Como se ha mencionado, un factor importante de la insurgencia campesina sería el surgimiento de nuevos liderazgos, en el contexto de la existencia de nuevas identidades políticas colectivas constituidas en las últimas décadas del siglo XIX y las primeras del XX, después de la abolición de la esclavitud por Urbina en 1852, de la declaratoria de la ley de “manos muertas” (estatización de los bienes de la Iglesia) y la supresión del concertaje y otros cambios legislados durante los gobiernos de Alfaro y Plaza en las primeras dos décadas del siglo XX. Para la formación de estas nuevas identidades habría contribuido, asimismo, la declaratoria formal de la “ciudadanía”, pues al ser aceptados como tales “veían ahora la oportunidad de hacer valer los derechos que supuestamente debían ir con esta denominación. Los nuevos medios simbólicos y discursivos les permitieron articular sus demandas y hacer valer sus derechos a la educación, a liberarse de la opresión y a oponerse a los impuestos injustos y otros abusos” (Baud, 1997: 246).

Si Baud está en lo cierto, tales identidades colectivas de la población rural de la comarca azuaya podrían tener por eje un cierto sentido de pertenencia y “derecho” refrendado por la difusión de un imaginario liberal-indigenista que habría desembocado en una “ciudadanía de sentido común” y sentimientos de ecuatorianidad que estaban siendo atropellados por el retorno de las contribuciones. De otro lado, estos procesos se vincularían a tendencias hacia la individualización que se estarían cristalizando por la dispersión de las unidades productivas, de tal manera que, la insurgencia de la década de los años veinte se explicaría también por la relatividad de la dominación personalizada de

hacendados, quienes no habrían tenido la capacidad de asfixiar el descontento y la existencia de ciertos niveles de interlocución directa con el Estado, a través de las instancias locales. Todas estas particularidades históricas en la mediana duración podrían estar contribuyendo a la formación de las identidades políticas colectivas actuales, configurando una relación distinta con la “comunidad imaginada” y con lo público, en contraste con los procesos históricos de la Sierra centro-norte, más indígena y con predominio del régimen hacendario.

Además de estos factores de orden histórico, para comprender las identidades étnico-políticas locales es menester contemplar los contextos contemporáneos, pues hoy en día, la emigración o más exactamente “el exilio económico”<sup>25</sup> a gran escala y las remesas de los ausentes (desde 1999, este rubro supera los montos de inversión directa, ascendiendo en el 2003 a unos dos mil millones de dólares, (ILDIS, 2003), lo que constituye un colchón importante para paliar las carencias originadas por la crisis económica y la inveterada depresión económica regional) podrían hasta cierto punto, estar generando la ficción de inclusión social, sin una garantía real de ciudadanía social. Por último, otro elemento configurador de las identidades políticas contemporáneas del campesinado azuayo ha sido el acceso a la universidad, en torno a la cual se gestan procesos políticos y culturales de impacto regional. Estos sectores acceden a la formación superior, sobre todo, a partir de los años setenta.

A pesar de estas circunstancias en las que se alentarían sentimientos de pertenencia, aún hoy el campesinado establece relaciones conflictivas con la sociedad señorial urbana, pues las elites cuencanas, que oscilan entre la reivindicación de estirpe y una condición burguesa y pequeñoburguesa, están permanentemente preocupadas por acrecentar su capital simbólico y, aunque frecuentemente de manera larvada, insisten en distinguirse alterizando al campesino, al “cholo” o “longo”, en la jerga local, reproduciendo las subalternidades, discriminando y bloqueando cotidianamente su movilidad social.

Un componente fundamental de los sectores movilizados en el Azuay es el campesinado mestizo, aunque como veremos, existiría una búsqueda de reetnización, por lo menos en las declaraciones de algunos dirigentes. La protesta de estos sectores es mucho menos ritualizada y con escasa presentación de elementos simbólicos en comparación con la de los indígenas de la Sierra centro-norte, lo cual significaría por un lado, la poca importancia concedida a la “invención de tradiciones” (en

---

25 Dada la magnitud del fenómeno migratorio de los últimos años y de que la finalidad de la mayoría de ecuatorianos que optan por tal salida como una posibilidad misma de sobrevivencia y no simplemente como una mejoría de los niveles de vida y consumo, propongo utilizar el concepto político de “exilio económico” en lugar del técnico “migración”.



un reafianzamiento como mestizos) y, por otro, la continuidad de los repertorios de la movilización en comparación con la de las dos últimas décadas. En todo caso, actualmente en la zona existirían dos vertientes del movimiento reivindicativo: la mestiza, predominante, y la indígena, más reciente y menos pronunciada, vinculada a la CONAIE.

Pasemos ahora a analizar los contenidos de las representaciones que emergen en los testimonios recopilados.

### **ENTRE LA LUCHA Y EL ÉXODO**

Al encaminarse hacia los campos aledaños a la ciudad de Cuenca, sorprende el paisaje aldeano. Hoy en día, las tradicionales casas de adobe con precarios servicios en su mayor parte han sido sustituidas por sólidas casas de ladrillo, muchas de ellas de dos pisos, con reluciente tejado y cuidadosamente pintadas. Corren, inclusive, anécdotas de que adentrándose a uno de los caseríos en alguna de las casas edificadas con dinero enviado del exterior existiría un elevador, que a falta de energía eléctrica ha sido convertido en corral para aves y cuyes. Quedan, desde luego, lo que parecerían “pueblos fantasmas”, en los que no solamente ha impactado el drenaje migratorio, sino donde no existe dicha renovación arquitectónica, y donde la miseria se despliega en sus más escabrosos detalles. También el paisaje humano ha cambiado durante los últimos diez o quince años, pues en muchos pueblos ha disminuido notablemente la población masculina adulta, dando paso al predominio de infantes, mujeres y ancianos/as. Esta modificación obedece a la fuerte ola migratoria que asola a las provincias serranas del sur, pero que paulatinamente se va extendiendo a la mayor parte del país. Si hace algunos años la búsqueda del exilio económico se dirigía a los Estados Unidos, hoy en día se la orienta a España e Italia, y al éxodo se han sumado masivamente también las mujeres y los jóvenes.

Los fenómenos migratorios, derivados de la inveterada depresión económica de la región, no solamente afectan a la disponibilidad de mano de obra, sino que ejercen una influencia nefasta en el ámbito de la familia. Existe, sin embargo, una cierta “compensación” a esta enorme descompensación social y humana: las remesas de los emigrantes, que sostienen la dolarización, y que constituyen uno de los rubros mayores de ingreso de divisas. La afluencia de dólares y euros provenientes del exterior ha permitido que sus beneficiarios mejoren sus niveles de vida, y aun que se establezcan patrones de consumo de bienes globalizados. Pensaríamos que, precisamente, tal consumo y la mejora de la calidad de vida en el aspecto material generarían en muchos de los beneficiarios de la emigración de sus familiares un sentimiento de inclusión social, ficción que se despliega de cara a la marginación y xenofobia que experimentan muchos emigrantes en las tierras de destino. Así, el éxodo de

compatriotas y la desconstitución del tejido social y familiar, el cambio de patrones de consumo material y simbólico, el déficit y la baja calidad de los servicios tales como la educación y la salud, constituyen el panorama en el que se despliega la protesta hoy en día, en una parte importante del país y, ciertamente, en la provincia del Azuay.

Es preciso mencionar que son casi inexistentes los trabajos explicativo-interpretativos sistemáticos y actualizados sobre el tema de la migración, y su relación con la situación de la tenencia de la tierra en la provincia del Azuay. De la misma manera, el discurso oficial y el discurso académico se han quedado en la epidermis del problema, orientando sus diagnósticos más bien hacia el tema de la emigración *per se* y sus efectos familiares. Por lo tanto, es urgente un esfuerzo sostenido de síntesis sobre dichos tópicos. No obstante, se pueden ofrecer algunas estimaciones provisionales: en criterio de Susana Rojas, el origen de la emigración masiva en el transcurso de los años ochenta estaría en la dificultad para diseñar estrategias de supervivencia, en el contexto de la minifundización de la tierra; fenómeno que se habría acentuado después de la reforma agraria de 1964, y sobre todo del impulso reformista de los gobiernos militares de la primera mitad de la década de los setenta. Agravarían la situación la falta de crédito agrario, de capacitación, y de provisión de tecnología y semillas mejoradas. Estas circunstancias obligarían a millares de campesinos a hipotecar las tierras a los “coyotes” –personas que se encargan del traslado ilegal de los emigrantes y su paso por la frontera entre México y los Estados Unidos–, o a la venta para sufragar los gastos del viaje; ocurre también que las tierras quedan abandonadas. En la segunda ola migratoria, en los años ochenta, el incentivo para el viaje era el envío de recursos para la compra de pequeños lotes que permitieran la expansión de la frontera agropecuaria familiar<sup>26</sup>.

En todo caso, si bien la tierra fue un referente importante de los relatos identitarios de la generación de emigrantes de los años ochenta, en la actualidad existe un incentivo más para la emigración –que va cobrando importancia–: acrecentar el capital simbólico personal y familiar a través del consumo suntuario. Por otro lado, sería urgente explorar la hipótesis sobre si la crisis social y la solución migratoria incentivan la liberalización del mercado de tierras en el Azuay, cerrando el círculo vicioso del déficit de ciudadanía y distorsionando el sentido de esta.

Ahora bien, según Jorge, un interlocutor presentado en páginas siguientes, la ley de Desarrollo Agrario de 1994, que incentiva la venta

---

<sup>26</sup> Agradezco a Susana Rojas por compartir las reflexiones derivadas de la investigación desplegada para su tesis de maestría en el curso de Género y Desarrollo, por la Universidad de Cuenca.

de las tierras, surtiría un efecto benéfico desde el punto de vista del deseo de emigrar, pues tales acciones, vedadas por la legislación anterior, se acoplan con la búsqueda de los campesinos interesados en la comercialización de la tierra para las erogaciones del viaje emigratorio. Por otro lado, entre los beneficiarios de esta situación se contarían los propios “coyotes”, no solamente por el ingreso pecuniario que les reporta la actividad ilícita, sino porque muchos de ellos estarían concentrando la tierra dejada, en una u otra circunstancia, por los campesinos emigrantes. De tal manera, las modalidades de tenencia de la tierra se ubican en el centro del problema de la migración, haciendo girar en su torno, asimismo, la cuestión de las nuevas identidades políticas y sociales.

Los insumos de las reflexiones que siguen tienen fundamentalmente dos procedencias: la primera, son los distintos eventos en los que participó la militancia y dirigencia de la Federación de Organizaciones del Azuay (FOA) entre los meses de febrero y junio del año 2002 (tales como asambleas, marchas, etc.), y la segunda son las entrevistas con dos de sus militantes. La FOA fue fundada a mediados de la década de los años noventa, y aglutina básicamente a organizaciones campesinas: juntas parroquiales, juntas de agua y otras organizaciones. La labor del equipo de dirigentes de la Federación gira en torno a la mejora de las condiciones de vida de los habitantes rurales de la provincia: se lucha por la dotación de diversos servicios –agua potable, luz eléctrica, la continuidad de servicios que brinda el Estado a través, por ejemplo, de guarderías–. Eventualmente, bajo el patrocinio de la Federación se ventilan, asimismo, conflictos de tierras, como se verá más adelante; sin embargo tales conflictos no necesariamente están inscriptos en la matriz clásica de lucha por la tierra en contra del latifundio, sino que adquieren otras modalidades. Pude observar también que la dirigencia de la FOA coadyuva de manera activa a la existencia de una esfera pública local, articulada en torno a la actividad de un grupo de dirigentes provinciales en estrecha interacción con los dirigentes cantonales y parroquiales; los temas que se dirimen en esos espacios giran en torno a la demanda de servicios básicos en las parroquias rurales y anejos.

De la misma manera como procedimos al analizar los testimonios de los interlocutores cotopaxenses, aquí es menester considerar la diversidad de experiencias, competencia e intereses de los interlocutores.

## **EXPERIENCIA, VISIÓN DEL MUNDO SOCIAL Y PRODUCCIÓN DEL CONFLICTO**

### **JORGE**

Con 33 años, este interlocutor oriundo de una parroquia rural de Cuenca, es el dirigente más visible de FOA; siendo abogado de profesión, Jorge no solamente organiza y dirige la protesta, sino también orienta casos de

disputas de tierras, algunos de los cuales asumen formas inusuales y, como hemos dicho, distantes del modelo clásico de lucha antilatifundista.

Este elemento puede verse en el conflicto que mantiene la FOA y, en particular Jorge, con un organismo no gubernamental de origen extranjero. Según el relato de Jorge, el campesinado de uno de los cantones del Azuay se habría levantado en contra de dicha ONG y habría ocupado las tierras que esta adquirió en la zona. La indignación de la comunidad habría sido suscitada porque el organismo habría “traficado” con la miseria, enviando a Europa fotos de niños harapientos y sucios, para solicitar recursos económicos; habiendo recibido los fondos, éstos habrían sido utilizados para la compra de una finca, que no fue destinada para una escuela de capacitación para los campesinos, tal como rezaba el acuerdo con la comunidad, sino que se habría constituido en propiedad de la fundación. Por otro lado, las tierras de la finca habrían sido dadas “a los compañeros para que trabajen al partir, sembrando maíz”; al tratarse de “formas arcaicas, proscritas en la legislación ecuatoriana” la población se habría levantado con el respaldo de FOA, a cuyos dirigentes se les ha acusado de instigadores.

El conflicto desembocó en un juicio y su sentencia fue dictada en julio de 2002. Sin embargo, el conflicto dista de ser una simple disputa a ser resuelta por la vía legal, pues, por una parte, desde la perspectiva del acusado y su equipo, se esgrimen argumentos político-doctrinarios –que giran en torno al carácter de clase del derecho en la sociedad burguesa– y, por otra, se ha aglutinado a una gran cantidad importante de organizaciones sociales provinciales en respaldo al dirigente, hecho que pudo ser evidenciado el día de la audiencia de juzgamiento, cuando una manifestación de aproximadamente cuatrocientas personas demandó la absolución de los acusados. Se trata, evidentemente, de una politización de demandas y reivindicaciones.

Para comprender el caso de Jorge, la experiencia debe ser pensada retrospectivamente, desde su actual condición de profesional y político, portador de expectativas de igualdad y bienestar. Tales expectativas se entrelazan con dos vertientes de la experiencia previamente constituidas. La primera vertiente se origina en el ámbito personal y familiar; y la otra proviene de su confrontación con el mundo social, sus instituciones y su choque con la sociedad señorial:

Cuando mis padres eran peones de hacienda y los patrones no tenían el menor empacho de gritarles, de hacerles que madruguen a las cuatro de la mañana para ir al ordeño y uno de pequeño tiene mucho sueño, estaba pensando conciliar el sueño y ya también levántense para ir a la hacienda y a trabajar y doblar el hombro en las lampeadas en las deshieras. Y alguien

que se pare un ratito a enderezar la espalda porque está constantemente agachado, ya le gritaba el patrón: “qué pasa, por qué está parado”. Todo eso hizo que en algún momento haya que buscar por lo menos una equidad, sino una igualdad, por lo menos una equidad. Y fue una rebeldía interna que tenemos, creo que como herencia de nuestros antepasados, los cañaris que fueron muy rebeldes.

El momento de producción del conflicto estaría vinculado a la experiencia urbana, a la experiencia del primer empleo como burócrata, cuando empieza a procesar los recuerdos de la infancia y confrontarlos con el presente, posiblemente a la luz del acervo de conocimientos universitarios y de las enseñanzas de la teología de la liberación. En tal sentido, la perspectiva marxista desempeña el papel de contexto general de diagnóstico:

Les dije a nuestros compañeros: “creo que deben invertirse las cosas, si la gente de la ciudad viene acá, ellos si pueden venir al siguiente día, porque ellos están en la ciudad pero los del campo tienen que hacer enormes esfuerzos económicos, de tiempo y de todo para poder asistir a una oficina y encima que se le haga demorar, que le hagan esperar y después que le digan que vuelva después de una semana o de quince días”; me parecía que era una doble desatención, doble engaño y eso a uno le mantenía, iba acumulando, acumulando.

La experiencia de “sufrimiento, el padecimiento, la marginación, la segregación racial incluso, la exclusión social, el menosprecio que se tiene hacia los campesinos, a los indios” habría desembocado en un trabajo organizativo, pues:

Se nos ve desde los hombros para abajo, pensar que nosotros somos útiles solamente para coger el pico y la pala y los que ven de arriba ven eso con desprecio. Pensar que eso es solamente para los indios, para los que tienen buenos músculos y el resto está reservado para la elite inteligente.

Ahora bien, este flujo de la experiencia constituida en el ámbito de lo personal desemboca en un relato mayor sobre la sociedad, elaborado a base de la formación universitaria, y que condensa narrativas provenientes de la teología de la liberación, el marxismo y otras narrativas de matriz ilustrada. Es notorio como, de tal fusión, este interlocutor hace emerger dos redes centrales de nociones, que se tejen en torno a las polaridades “riqueza-pobreza”, y “campo-ciudad” (las redes de nociones mencionadas están esquematizadas en el Cuadro 4 del Anexo).

Hemos mencionado la presencia de otra red de oposiciones, que teniendo como eje las antípodas “ciudad-campo”, se proyecta hacia la construcción de evaluaciones de las relaciones étnicas. ¿Cuál es el lugar reservado al elemento étnico en la gestación del conflicto?

Lo étnico aquí tiene un lugar diferente al que ocupa en el discurso de los cotopaxenses, pues si en aquel es el punto de origen para desplazarse hacia la demanda de una ecuatorianidad plena y disolverse en ella, aquí parece expresar la búsqueda de una ligazón ancestral no necesariamente evidente –pues la “mismidad” ha sido degradada por el estrecho contacto con un mundo urbano-señorial-ilustrado, donde la lengua ancestral se ha perdido dando paso a un castellano incrustado de quichuismos– que también debe llevar a una ecuatorianidad plena. Es una suerte de dispositivo *ad hoc* en un relato mestizo “cholo” que se desea disolver en lo indígena, en pos de raíces, buscando idílicamente reanclar en el “mundo campesino que es un mundo sencillo humilde, transparente, lleno de reciprocidad, lleno de comunión”. Veamos a través del siguiente diálogo la maleabilidad de la identificación étnica:

P.: ¿Campesino o indígena?

R.: Bueno, la esencia sería indígena, yo tengo por varios lazos el hecho de ser indio y no hay que disfrazarse para ser indio, yo me pongo el poncho, pero cuando necesito ponerme. Cuando necesito, para cubrirme del frío, y para eso en Tarqui me pongo el poncho y me pongo el sombrero, pero aquí si estamos en calor no voy a ponerme el poncho porque eso es un disfraz y peor para hacerme de un objeto pintoresco. Pero sí, ser indio significa para mi practicar eso, creer en lo que hago [...], entonces creo que indio se es por lo que uno hace, por lo que uno está fundido con ellos. Y campesino por lo que es un término medio. Yo lo utilizo, porque hay unos compañeros que por su falta de conciencia firme y por lo que nos han hecho (porque a alguien si le dicen indio es un insulto, a mí que me digan indio no es un insulto, por mi nivel de preparación, más que preparación por mi nivel de conciencia), pero si dice a un compañero indio él se siente ofendido. ¿Por qué? Porque nuestros patronos siempre nos trataban “indio hijo de ...”, nos trataban de esa manera, despectivamente, entonces si nosotros llamamos así la gente un poco se resiste, pero si decimos campesino no es un insulto, para algunos también sí es un insulto. Alguien decía que nuestra identidad no debe ser indio sino debe ser “longos”, pero yo digo: “si a indio nos resistimos a longos más”, porque cuál es la forma de insulto de los que se creen de arriba: “longo de mierda”, “longo de tal”, entonces no creo que es lo más co-

recto. Indio también en términos semánticos es equivocado porque ustedes saben, la equivocación de Colón. Pero el hecho de ser indígena, de ser de los pueblos originarios, eso sí con mucha dignidad, con mucha honra, con un orgullo sano, por todo lo bueno que pueden haber sido nuestros antepasados. Pero yo creo que sí debemos llevar eso muy adentro, sobre todo por su formación social y lo que eran, el convivir, cómo se desenvolvían los lazos de reciprocidad, de solidaridad auténtica, sin esperar de nada, pero claro, la compensación era natural, por eso hasta se dice “con una mano doy y con la otra recibo”, eso era la vida campesina, eso era la vida comunitaria. Yo recuerdo que nos convidábamos desde la candela, nos convidábamos la sal, antes la candela, no había ni siquiera el cilindro de gas, no había el fósforo y como la candela estaba todo el tiempo prendido en el fogón, entonces nos convidábamos eso, qué no nos convidábamos, todo nos convidábamos.

Jorge menciona haber impulsado la creación de una organización indígena a nivel provincial; sin embargo, su identificación étnica es bastante variable. Vemos que un anclaje en lo no-español se combina con la ausencia de autoadscripciones rígidas; tal o cual autoidentificación (indio, campesino, longo, descendiente de los pueblos originarios) es usada de acuerdo a las circunstancias. Por otro lado, la invocación de lo étnico se da en el contexto de una confrontación que podría ser la más abarcativa: la confrontación campo-ciudad, que expresaría, a su vez, la confrontación de los sectores mestizos del área suburbana con la sociedad señorial. En tal contexto, el otro del “indio”/“descendiente de los pueblos originarios” no es estrictamente el blanco, sino el patrón, el rico urbano. Entonces, más que una oposición indio-blanco, tendremos la siguiente superposición o condensación de equivalencias en dos ejes: el primero, “indios-pobres-campo”, y el segundo: “patrones-ricos-burguesía-clases dominantes-ciudad”.

El extenso párrafo citado también da cuenta de la ambigüedad de los sectores mestizos, de la gravitación de la búsqueda de “blanqueamiento”, de ascenso social en su autodefinición.

### **JOSÉ MARÍA**

Algo similar observamos en el testimonio de José María, de la comunidad San Juan de Gualaceo:

El pueblo debe identificar sus raíces, su historia, sencillamente ha perdido su identidad, mis padres han sido indígenas, yo soy de apellido indígena y no me voy a perder de esta identidad, y lo digo con orgullo. Muchos sectores ya no quieren identificar-

se como tal, no quieren identificarse con este lenguaje, pero no podemos negar lo que somos. He visto también disfraces, gente con la vestimenta indígena y con corazón de gringo. No se debe solo actuar, se debe ser consecuente con lo que yo soy. El culpable es el sistema, que yo me avergüence de mi raza, de mi condición, que sienta humillación, es por eso que debemos identificarnos, tanto vale la raza del gringo, la española como mi raza, que no puedo humillarme bajo ningún concepto, por qué voy a avergonzarme? Hablo mi lengua “ñucanchi shimi”, el gringo no se avergüenza.

Para el caso del campesinado mestizo, la recuperación de la lengua quichua indicaría, más que el interés por la de reetnización, la búsqueda de revalorización frente a la ciudad señorial. Quizá por eso la adscripción como indígena es apenas barruntada, no es categórica ni se caracteriza, aquí, por un énfasis en la diferencia. La identificación como indígenas produce relatos de autenticidad, justifica la demanda de un lugar social de ciudadanía. La diferencia en este caso está destinada a alimentar un sentido de igualdad y legitimidad, a través de la exaltación de los valores de lo rural y de lo indígena.

¿Cómo se anuda en este caso el conflicto social al enunciado étnico? La clave sería aquí la demanda de servicios urbanos en el campo, así como el tema del empleo, el tema de la tierra está ausente. Probablemente, el acceso a servicios y bienestar en el campo, a través de la creación de fuentes de empleo, podría frenar la emigración. Es justamente lo que Jorge reclama:

¿Cómo es posible que los servicios sigan llegando a lomo de mula a los sectores más alejados? A la ciudad llegó primero el agua, la luz eléctrica, el Internet; en los campos todavía no se conoce lo que es el Internet, el e-mail ni nada de eso, entonces yo no sé si eso llegará alguna vez. Y sobre todo más allá de que algunas cosas claro que son necesarias, el Internet y eso es importante, si lográramos una mayor liberación nuestra sería tener una gran educación, el estar claros, precisos de dónde venimos, cuál es nuestra identidad, en dónde estamos desarrollándonos, y decidir qué es lo que queremos: vivir en comunidad o vivir fuera de la comunidad. El rato que conseguimos eso estamos libres. La educación no es, pues, dos más dos es cuatro y saber rezar mecánicamente como el padrenuestro, la educación es saber diferenciar el porqué de las cosas, el porqué de las clases sociales, el porqué de la explotación, cuando estemos educados estaremos libres y cuando estemos libres sabremos tomar la mejor decisión. Y ahí sí cuando estemos li-



bres realmente jamás nos gobernará un dictador, uno de estos que pretende tenernos como un rebaño.

Ciertamente, en el centro de la demanda social y política estaría el tema de la modernización: de la vida y de las mentalidades. El asunto, empero, se levanta, a diferencia con el proceso dominante en la Sierra ecuatoriana centro-norte, prevalecientemente desde una formación ideológica configurada por la matriz clasista, y en esa perspectiva la invocación a lo étnico formaría parte de una estrategia de “enclasmiento” (a continuación analizaremos esto más detenidamente). De ahí derivaría también una cierta preponderancia de pautas propiamente políticas por sobre las pautas morales, aun cuando tales rasgos asumen por momentos una coloración reiteradamente doctrinaria y lejana de las politicidades emergentes durante la última década.

### **POLITICIDAD Y PROYECTO POLÍTICO**

Analicemos ahora las nociones sobre el manejo y acceso al poder, las nociones sobre la autoridad y los partidos políticos, en suma, las conceptualizaciones y prácticas frente al sistema político. No se puede, sin duda, afirmar que la única fuente de las representaciones que preceden la protesta campesina e indígena del Azuay sea la matriz marxista. Sin embargo, muchos dirigentes populares tienen un fuerte anclaje conceptual en esa doctrina, al punto que podríamos considerarla como una de las matrices *–mutatis mutandis–* más importantes de comprensión y diagnóstico de la sociedad; dicho sea de paso, tal matriz ideológica ha marcado una impronta en la formación de expresiones políticas de centroizquierda en la región; en general, una característica de la formación partidaria regional sería la existencia de partidos políticos “clásicos” tales como el Movimiento Popular Democrático y el Partido Socialista (con su correspondiente gravitación en el tenor de la protesta), y de una relativa debilidad de partidos “étnicos” como *Pachacútek*. Es crucial también la importancia de la universidad estatal en la vida comarcana y regional. La frecuente vinculación del campesinado a esa institución es también la fuente de la politización de la protesta. Politización que al calar en las organizaciones populares ha dado como resultado la conformación de un importantísimo polo de la resistencia nacional a la instauración de las políticas neoliberales.

En materia de resistencia al modelo de ajuste estructural es notable, por ejemplo en los últimos años, la ejercida contra la privatización de la Empresa Eléctrica Regional centro-sur. Este proceso, si bien fue hegemonizado por corrientes políticas de centroizquierda, involucró a un amplísimo espectro de fuerzas, que incluye a la derecha

moderada<sup>27</sup>. Tal postura obligó al gobierno a rever la convocatoria a la venta de la empresa, y en torno a ella se articuló una oposición nacional a la privatización de la comercialización de energía, prevista como un paso crucial de la profundización del ajuste.

Tal es el ambiente político regional. Y es en este contexto que se despliegan expresiones de protesta radicales, como aquellas en las que participan nuestros interlocutores. De todas maneras, aunque el discurso de su dirigencia se refiere también al elemento étnico, la FOA representa claramente un enclave “campesinista”, y su discurso político se estructura con contenidos bastante clásicos.

Ahora bien, en el caso de Jorge, hemos dicho que una de las narrativas de diagnóstico social que esgrime es de origen marxista. En gran medida, tales ideas alimentan también a nuestro interlocutor José María, quien pugna por la radicalidad de la protesta y la “conciencia” [de clase], en lo que se refiere a la oposición al “modelo neoliberal”:

[...] hemos escuchado el llamado a las movilizaciones de otros sectores de la sociedad, no hemos quedado relegados de estas protesta, pero siempre hemos aprovechado esos espacios, no hemos protestado por protestar, sobre todo cuando reivindicamos la condición de la pobreza, de la miseria o frente a la política neoliberal, aunque esto no está suficientemente reflexionado por los sectores campesinos, ya que falta una verdadera conciencia por parte de los campesinos para que salgan no obligados por una multa.

Así, los contenidos estructurantes de la alocución de José María parecen repartirse en torno a dos ejes: uno, el diagnóstico de la política neoliberal y sus efectos sociales, y el otro la movilización popular, que llevaría a un cambio de gobierno (un esquema de las nociones vertidas se encuentra en el Cuadro 5 del Anexo).

El sentido con el que José María participa en la protesta, es entonces, el de un gobierno popular, de políticas populares. Y la narrativa del “pueblo”, se complementaría con el ideal de la honestidad como cualidad central del gobernante:

P.: ¿Cómo sería un gobierno que llene sus expectativas?

R.: Primeramente, que sea un gobierno no corrupto, nuestro

---

27 En la Asamblea Provincial realizada el 28 de febrero de 2002, en la que se dirimió el problema de la venta de la empresa, fue evidente un consenso de rechazo a su privatización. Autoridades locales y nacionales, organizaciones sociales (sindicatos, gremios, organizaciones campesinas y de estudiantes, comunicadores sociales, etc.) argumentaron en contra de la venta una amplia gama de criterios: desde constitucionales, hasta doctrinarios, pasando por la argumentación de orden técnico y empresarial.

país genera recursos económicos pero esa riqueza se la pierde por el tema de la corrupción, no hay una buena inversión adecuada, no se piensa en los sectores pobres, está pensado solo para los sectores pudientes, la política neoliberal está diseñada para eso, el pobre cada vez más pobre y el rico más rico. El gobierno debe ser una persona que ha sufrido en carne propia y esté preparado, para que pueda sostener a un gobierno popular, porque la hegemonía no va dejar.

De otro lado, la movilización estaría motivada por la dignidad:

[...] si algo está mal en el país no queda más que los sectores organizados y que estamos en desacuerdo con el gobierno, no queda más que expresar nuestro descontento, si no lo hacemos seríamos un pueblo desgraciado, un pueblo indigno; bajo esos principios salimos a participar.

La voz de este interlocutor trae una noción sobre la corrupción como fuente de la pobreza, con lo que la politización de la protesta disminuiría.

Hemos mencionado ya que para muchos de estos campesinos mestizos el punto de partida es alguna vinculación con la universidad local (ellos mismos, con título o estudios truncos, o bien algun/a pariente); esto significaría que habría un cierto disfrute del acceso a la ciudadanía social, el mismo que busca ser reafirmado mediante las acciones de protesta. El enunciado sobre lo étnico, en tal sentido, se articularía a la reafirmación de esa condición hoy degradada. Ahora bien, si tal reafirmación se ejecuta mediante “juicios de atribución” que forman parte de actos de construcción del mundo social, cuyos sentidos han contribuido a crear frente a los llamamientos o las amenazas a ese mundo, entonces dicha remisión/reafirmación sería un “acto de enclasmiento” (Bourdieu, 2000: 478). Tal posición se aproximaría a la que exhiben los estudiantes secundarios en su protesta, sobre lo que ahondaremos en el siguiente capítulo. La reafirmación del sentido del mundo social es, en este caso, el punto de partida para la búsqueda del cambio ya no a través de la negociación y el regateo, sino a través de la demanda de la plasmación de un modelo de sociedad que reconozca los derechos sociales. En el ámbito de la emigración, la respuesta a la crisis y la reafirmación de la ciudadanía social se procesarían mediante el “consumo conspicuo”, originado en los beneficios de las remesas provenientes de Estados Unidos y Europa.

Ahora, la reafirmación ciudadana en la región austral se diferencia, en la forma, de la practicada por sus pares de la Sierra norte. En el caso de los interlocutores azuayos dicha reafirmación parecería presentarse como orientada hacia una variante de la “economía políti-

ca” más que de la “economía moral” (de manera prevaleciente pero no excluyente), avanzando hacia la decodificación del sentido de la política dominante. No obstante, al momento de articular acciones cruciales, la incidencia en las definiciones nacionales es efímera, quizá por ser extremadamente localizada y regionalizada. Lo cual es, por cierto, una característica acendrada de todo quehacer político en la ciudad y la provincia; así, rara vez –y el caso de la posición en torno a la venta de las comercializadoras de energía eléctrica es una virtuosa excepción– dichas actuaciones, a pesar de la fuerza de su despliegue, logran revertir el curso de las estrategias nacionales. Se impondría, entonces, como una tarea de los sectores campesinos y otras fuerzas opuestas al ajuste la superación de las perspectivas exclusivamente localistas, así como el diseño de metas de incidencia nacional. Tarea ardua, dada la difusión de la ideología del desarrollo local vinculada al discurso en boga de la descentralización, lo que también se inscribe en el trazado hegemónico contemporáneo, pues se deja la puerta abierta al retiro del Estado de sus responsabilidades en tanto garante de los derechos sociales y, fundamentalmente, a la conclusión del ajuste en sus aspectos administrativos. Por último, en mi criterio, existe un elemento que eclipsa la eficacia política del discurso y el accionar de este sector –y de la mayoría de los que se han movilizado estos años– y es el diagnóstico basado en la corrupción como fuente de los desajustes sociales.

## CONCLUSIONES

Me vienen a la memoria dos anécdotas relatadas por nuestro interlocutor Miguel en torno a los momentos más altos de la protesta campesino-indígena de los últimos años. La primera dice que –respecto de la marcha de apoyo que sectores de las bases de la CONAIE habrían ofrecido a Abdalá Bucaram, a cambio de la rectificación de rumbos– al enterarse de la marcha hacia Quito, Bucaram habría proferido: “¿qué quieren los indios hijos de...?” Lo cual, según Miguel, habría enardecido los ánimos de los movilizados, quienes solo entonces habrían modificado su posición para también pronunciarse por la expulsión del presidente: “es por culpa de él mismo que está fuera”, sentencia nuestro interlocutor. La segunda, se refiere también a la actitud de otro mandatario impugnado, Jamil Mahuad, en cuyo gobierno se congelaron los ahorros de gran parte del pueblo ecuatoriano. Miguel rememora que los indígenas solicitaron que el presidente llegara a dar cuenta de sus actos al parque del Arbolito; la intención habría sido castigarlo en cuanto Mahuad se hiciese presente en el lugar de la concentración. Mahuad, obviamente, no concurrió al lugar, y eso también exacerbó los ánimos.

¿Qué nos enseña esta forma inédita de presionar y pedir rendición de cuentas a los mandatarios? ¿Qué nos dice ella de los relatos

que estructuran las identidades políticas de las bases campesinas e indígenas del Ecuador en los últimos años? Deseo advertir que, si bien es cierto que las conclusiones sobre estos aspectos son igualmente válidas para los dos espacios que estamos analizando, la exigencia es planteada con mayor radicalidad por los sectores indígenas del Cotopaxi, los que quizá hayan soportado un colonialismo interno más degradante, en el contexto de una ausencia de oportunidades más pronunciada que en el caso de los campesinos azuayos. Es la diversidad de tales experiencias frente al coloniaje interno es lo que determina la existencia de dos formas diferentes de sentirse ecuatorianos (diríamos: dos “ecuatorianidades”). Considero que una primera noción que estructura los relatos identitarios de los campesinos e indígenas, y que aflora en los testimonios, es la noción de “dignidad” expresada en la intolerancia al estigma; un segundo eje sería la exigencia de respeto político y el cese del engaño “de los políticos”; y el tercero sería el de “autonomía”, enfatizado sobre todo por uno de los interlocutores cotopaxenses quien exige, como parte de las demandas políticas, la entrega de los recursos del desarrollo en manos de las comunidades. Clamor de autonomía que podríamos entender mejor tal vez si recordásemos que uno de los rasgos de la condición de la dominación étnica durante el coloniaje y la época republicana fue justamente su condición de eternos menores de edad.

Dignidad, respeto y autonomía podrían parecer lugares comunes, si no fuese porque estas nociones designan relatos personales y valores fundamentales que han germinado durante las últimas décadas en el seno de las comunidades indígenas y campesinas. Valores y relatos modernos, aunque frecuentemente alegorizados bajo motivos ancestrales, los mismos que se asociarían a nociones de igualdad y fundirían en identidades ciudadanas sobre las cuales se han sostenido en los últimos años momentos significativos del inacabado combate al pertinaz y multiforme “colonialismo interno”. Sostengo, en primera instancia, que esa identidad política ciudadana y ese sentido de pertenencia, en condiciones de igualdad, a la “comunidad imaginada” que emerge de la precariedad del estatuto de ciudadanía, en tanto vínculo jurídico y pilar del contrato social, es la que define –y no a la inversa– el relato sobre la diferencia.

En la protesta campesino-indígena, con la intensificación de la presión por el ajuste, se acentúan también requerimientos lejanos a perspectivas etnicistas, sin que lo étnico deje de estar en el horizonte de las demandas y las identidades, pero sin opacar relatos políticos de corte universalista compatibles con el discurso sobre la plurinacionalidad. En este discurso, se expresa un mérito político de gran alcance: la capacidad de expresar en clave universalista una demanda singular, de deconstruir a través del discurso sobre la plurinacionalidad la dico-

tomía igualdad-diferencia, levantando la tesis del ejercicio de derechos sociales de todos quienes componen la comunidad imaginada de los “ecuatorianos”. Es ello un indiscutible mérito del movimiento indígena, y es precisamente tal capacidad de expresar intereses, necesidades y relatos universales lo que hacia finales del siglo XX convirtió al movimiento indígena ecuatoriano en el más importante y exitoso.

Hemos analizado dos configuraciones político-culturales, de las múltiples posibles entre los diversos segmentos del sujeto indígena-campesino. Su confrontación sugiere que en ambas el momento ideológico detonante de la protesta es el desencuentro entre un sentimiento de ecuatorianidad –de manera más acentuada en los cotopaxenses– y la ausencia de un vínculo real con el Estado y la comunidad política. Es decir, en ambas configuraciones tendríamos una suerte de “protociudadanía”<sup>28</sup> (lo hemos denominado, usando un término de Andrés Guerrero, “ciudadanía de sentido común”) sin una ciudadanía social y política efectiva, en el sentido también de acceso a derechos de toda índole y recursos que los garanticen. Sin embargo, tal sentimiento “protociudadano” y las identidades políticas correspondientes se cristalizan de manera peculiar en cada espacio y segmento, en función de las circunstancias históricas de cada región. Así, si en entre los campesinos-indígenas de Cotopaxi, la identidad busca capturar una esquiua ecuatorianidad, en la zona de Azuay el sentimiento es de una ecuatorianidad menoscabada o trunca. A estas identidades se asocian diversos discursos de poder. En tal sentido, los sectores cotopaxenses parecen explicitar más nítidamente una proyección hegemónica nacional.

Es preciso detenerse en el caso azuayo para mencionar que las limitaciones impuestas por el modelo minifundista de tenencia de la tierra sin acceso al crédito han promovido la emigración masiva. En todo caso, quizá la existencia previa de una pauta cultural de emigración, como respuesta a las dificultades para elaborar estrategias de supervivencia frente a la estructura minifundista, ha inhibido el desarrollo de prácticas asociativas como alternativa a la fragmentación de la propiedad, así como la fuerza de la movilización por el crédito y la transferencia de tecnología. De tal manera que las identidades políticas en este contexto se configuran desde el conocimiento de prácticas culturales alternativas que bloquean la constitución de una movilización campesina similar a la de la Sierra Norte.

---

28 Un paralelo interesante e ilustrativo para entender mejor la existencia previa de tales sentimientos, podrían ser algunos ejemplos traídos de la obra de Hobsbawm *Naciones y nacionalismo desde 1780* (Hobsbawm, 1991). En dicha obra el autor sugiere la existencia de un “protonacionalismo popular”, como sentimiento de pertenencia gestado a partir de prácticas culturales y creencias religiosas, por ejemplo el sentimiento compartido a partir de la devoción de la virgen de Guadalupe, antesala del nacionalismo en México.

La identidad es compleja y, como dice Calhoun, se necesita verla en cada sujeto como múltiple e inestable, y al sujeto mismo es necesario concebirlo en su dimensión agonística y fracturada, así como en tanto discursos enfrentados, en el esfuerzo –sobre todo– por lograr un autorreconocimiento y una subjetividad coherente<sup>29</sup> (Calhoun, 1994: 20). Quizá estas sean las pautas teóricas para lograr una visión no simplista de las vicisitudes político-culturales del sujeto colectivo campesino-indígena. Bajo esta luz teórica quizá podamos ver el doblete universalidad-diferencia, no como una dicotomía implacable, sino como un juego a través del cual los discursos del poder van dotándose de nuevas estrategias y contenidos. Por otro lado, para comprender la maleabilidad ideológica de la presentación de dicho sujeto “en sociedad”, se tornaría necesario pensar las identidades políticas expresadas a través del discurso étnico desde el punto de vista de su historicidad, de sus luchas, las mismas que estarían íntimamente vinculadas con los lenguajes de cada época (siendo también el uso de determinados lenguajes lo que torna reconocibles a las reivindicaciones, dotando de eficacia a sus acciones políticas). La plasticidad de los relatos estaría también asociada a lo variable de sus reivindicaciones en el espacio y el tiempo, los repertorios diversos y las alianzas políticas dinámicas.

Visto de este modo, la “novedad” (o mejor el “adanismo”) del actor social sería relativa. Más aun si consideramos que la narrativa identitaria se fortalece en el seno mismo de las comunidades campesinas, después de que el Estado impulsara las políticas desarrollistas en el campo y de que fuera cancelado el tema de la reforma agraria a partir de 1994, con la promulgación de la nueva legislación agraria. Según Manuel Chiriboga, las poblaciones campesino-indígenas de la Sierra, la Costa y la Amazonía habrían opuesto resistencia a la aculturación forzada que acompañó a la acción del Estado desarrollista en el campo, mediante “un despliegue de movimientos de identidad étnica y cultural” (Chiriboga, 1986: 11). La afirmación del deseo de reconocimiento cultural y la exigencia de la ciudadanía social en tanto “ecuatorianos” serían, pues como dos caras de la misma medalla, que hacia finales de la década de los años noventa se constituirían en catalizadores de una nueva idea sobre el “pueblo-nación plurinacional”.

Es preciso señalar que el segmento “clasista” de la identidad se encuentra latente en los relatos de muchos líderes intermedios y locales; segmento que se encuentra superpuesto con otros tópicos discursivos,

---

29 La cita textual dice “*The struggles occasioned by identity politics need to be understood, however, not as simply between those who claims different identities, but within each subject as the multiple and contending of our era challenge any of our efforts to attain stable self-recognition or coherent subjectivity*” (Calhoun, 1994: 20).

y a veces también transfigurado en demandas ciudadanas generales emergentes de la metamorfosis misma de lo que sería hoy ser campesino, inscripto en varias lógicas económicas y sociales, pero también privado o menoscabado en el acceso a la tierra y a las condiciones para hacerla producir. Recordemos que el levantamiento de mayo de 1994 estuvo motivado en torno a un aspecto crucial de la estructura de la sociedad, la oposición a la tramitación de la legislación sobre la desregulación del sector agrario, tendiente, según el análisis de Verdaguer, a despejar el camino al predominio del libre mercado en todos los sectores de la economía, incluido el agrario (tierra, agua, mano de obra, capitales), a la reorientación de la producción hacia la exportación (“reprimarización”), y a la eliminación de la reforma agraria, incluyendo al propio término (Verdaguer, 1995: 146). En ese contexto, el corte abrupto –y forclusión– de la temática de las relaciones agrarias, la producción y la tierra no han eliminado tales elementos de la identidad, aunque habrían obligado a replantear el contenido de las demandas, acercándolas a las reivindicaciones de los pobres urbanos en general.

Por lo tanto, podemos observar la existencia de una línea de continuidad entre el relato de la reforma agraria y el relato de la ciudadanía social, cubierta con el paraguas “nacionalista”. La demanda de ciudadanía social, por su parte, florece en el preciso momento en que se menoscaba el acceso a la tierra y al empleo, cuando las restricciones en el ámbito de la redistribución se tornan más severas, en el contexto de la crisis económica y el recrudescimiento del ajuste. El movimiento indígena alcanza su apoteosis cuando el relato de la ciudadanía social se torna más universalista que nunca, en el 2000, pero sobre todo en 2001, cuando enuncia “nada sólo para los indios”, lo que torna posible alianzas interétnicas e interclasistas de amplio espectro. Pero, curiosamente, este es también el momento cuando se cierra un ciclo de construcción exitosa de un proyecto de sociedad, pues los compromisos políticos establecidos a partir de entonces llevan a la implosión de sus estrategias, responsabilidad imputable no solamente a sus dirigentes –muchos hoy detentando elevadísimos cargos públicos–, sino también a la transposición de criterios de escasa eficacia política, como la moral, la lógica del regateo y el localismo, a los estilos de enfrentar las tareas de la política.

Sería necesario, por otro lado, saldar cuentas con las perspectivas sobre la corrupción, en tanto fuente de todos los males sociales. Tales visiones, aun cuando correctas desde el punto de vista de la recuperación de un sentido de lo público, al ser exacerbadas en el diagnóstico de lo social no contribuyen al esclarecimiento ni de las metas ni de las alianzas políticas viables.

Por otra parte, observaríamos otras dos limitaciones en las concepciones del quehacer político de ambas constelaciones analizadas.



En el caso de los interlocutores cotopaxenses, la negociación política no es vista en términos propiamente políticos, sino concebida desde los códigos del regateo, y al parecer no está presente una adhesión en base a principios o decodificación de los intereses en juego, sino un respaldo político basado en la reciprocidad, también entendida en términos de las prácticas comunitarias y en la extensión de los códigos domésticos a la esfera pública. Estos serían posiblemente los límites de su quehacer, que han llevado a la “implosión” del movimiento, y a la frustración de su protesta frente a los ideales que decía defender. Y sería una implosión, no solo por el vacío político en el que ha caído la movilización y por la imposibilidad de que su potente presencia inhibiera, por ejemplo, la instauración del régimen de dolarización, sino también en razón del desencuentro de las aspiraciones de las bases, los indígenas comunes y corrientes, con los intereses de sus cúpulas, más familiarizadas quizá con los códigos instrumentales de la política, tal como esta se ha venido practicando.

Caben también unas palabras en torno al carácter de la acción-discurso de ambos grupos de interlocutores. Habíamos mencionado el carácter “táctico”, cotidiano de las prácticas y discursos políticos del grupo cotopaxense, confrontado a los objetivos “estratégicos” inscriptos en las orientaciones generales enunciadas por la CONAIE que apuntan a un nuevo modelo de sociedad. Por otra parte, las orientaciones del grupo del Azuay exhiben una radicalidad “estrategista”, sin que por ello sus acciones tengan mayor eficacia, al menos por el momento.

Las palabras de los interlocutores generan una fuerte sensación de una búsqueda de la inclusión en la sociedad envolvente. Atrás quedaron las luchas por la tierra y las condiciones para la producción, y mientras un sector de los campesinos-indígenas realmente logró una “inclusión”, la mayor parte continúa existiendo en un proceso de precarización. Quizá la mayor limitación de la protesta de este sector sea que esta se inspira en lo que Vakaloulis ha denominado “el paradigma de la exclusión”, que “impregnaría” la ideología; en tanto discurso dicotomizante, tal paradigma supone a la integración como solución a una patología social (Vakaloulis, 1999). Siendo así, ciertamente, basta con entrar a la comunidad ciudadana, no importa cómo. De esta manera se ha perdido la perspectiva de una constitución social fundamentalmente antagónica, que niega precisamente la posibilidad de una ciudadanía sobre bases de equidad.