

**MOVILIZACIÓN POLÍTICA
E IDENTIDAD INDÍGENA
EN EL ALTO NAPO**

Thomas Albert Perreault

**MOVILIZACIÓN POLÍTICA
E IDENTIDAD INDÍGENA
EN EL ALTO NAPO**

Ediciones
Abya-Yala
2002

**MOVILIZACIÓN POLÍTICA E IDENTIDAD INDÍGENA
EN EL ALTO NAPO**

Thomas Albert Perreault

1era. edición: Ediciones Abya-Yala.
Av. 12 de Octubre 14-30 y Wilson
Casilla: 17-12-719
Teléfonos: 2506-247 / 2562-633
Fax: (593-2) 2506-255
e-mail: editorial@abyayala.org
www.abayala.org
Quito-Ecuador

Autoedición: Ediciones Abya-Yala
Quito-Ecuador

ISBN: 9978-22-277-4

Impresión: Producciones digitales Abya-Yala
Quito-Ecuador

Impreso en Quito-Ecuador, Octubre del 2002

Índice

Agradecimientos	7
<i>Capítulo I</i>	
Introducción y metodología	9
<i>Capítulo II</i>	
Contexto histórico de la formación regional	29
<i>Capítulo III</i>	
Producción organizacional y producción agrícola en Mandayacu	67
<i>Capítulo IV</i>	
Proceso, significado y política Una interpretación de la historia del FOIN	111
<i>Capítulo V</i>	
Imagen y contraimagen Nacionalismo, identidad y capital social en el discurso y la práctica	151
<i>Capítulo VI</i>	
Resumen y conclusión	191
Referencias bibliográficas	201

AGRADECIMIENTOS

Quisiera agradecer a la gente de Mondayacu, y en particular a Marcelo Grefa Mamallacta, sin cuya paciente colaboración en los viajes por las comunidades y en la traducción del quichua al castellano, esta investigación no habría sido posible. *Ashka pagarachu, compañeru pitalala*. También quisiera agradecer a la esposa de, Lucila Alvarado Huatatocha y a sus padres, María Jacinta Mamallacta Shiguango y Antonio Paulino Grefa Shiguango, así como al resto de su familia por su hospitalidad, amistad y comprensión. Vayan mis agradecimientos y mis mejores deseos a Antonia Tanguila y a sus hijos, Gisela, Yutzu, Pacha y Tomás Bartolito. También, en Mondayacu, quisiera extender mi agradecimiento a Lenín Tanguila, Janeth Grefa y Félix Grefa por su amistad.

En Tena recibí la ayuda de varias personas de una u otra manera. Primero, quisiera agradecer al personal de la FOIN por su ayuda, apoyo y paciencia. En especial, quisiera agradecer a Humberto Grefa, que me ayudó a encontrar un sitio de estudio y un tema de investigación cuando todo parecía perdido. Aunque murió demasiado joven, su amistad y su liderazgo en la FOIN y en Mondayacu no los borrará el tiempo. También quiero agradecer a Nelly Shiguango, Ignacio Grefa, Víctor Cayapa, Gerardo Cerda, Renaldo Vargas y Diego Grefa, de la FOIN, y Rubén Calapucha, del programa de educación bilingüe del Napo. Vayan mis agradecimientos a Cynthia Peñaherrera y Alex Leiva, de Desarrollo y Autogestión; a Lázaro Mamán y Hans Knoblauch, del Proyecto Gran Sumaco. También agradezco a Fanny Vaca por su hospitalidad y amistad y por haberme facilitado la vida en Tena. Por último, mi estadía en el Tena no habría sido la misma si no hubiera compartido la experiencia con Pat Wilson y Frank Hutchins. Gracias.

En Quito, recibí ayuda, amistad y consejo de María Fernanda Espinosa, de FLACSO y UICN; Víctor Hugo Torres y Galo Ramón, de Comunidec; Susana Cabeza de Vaca, Helena Saona y Susana Chiriboga, de la Comisión Fulbright. Gracias también a José Juncosa, de Abya Yala, por su colaboración, y a Jorge Gómez Rendón y Natalia Gianella (en Syracuse, New York) por su ayuda con la traducción.

Además, quisiera agradecer a Tony Bebbington, de la Universidad de Colorado, por su ayuda y paciencia. Esta investigación fue fundada por becas académicas de la Comisión Fulbright y la Fundación Inter-Americana. Gracias también al Fondo Dellplain, de Syracuse University, que financió una parte de los gastos de publicación de este libro. Finalmente, y sobre todo estoy en deuda con mi esposa, Meredith Beckner Perreault, que ha soportado desde el inicio. Este trabajo sería inimaginable sin ella.

Dedico este libro a la memoria de Humberto Grefa Mamallacta y a toda la gente de Mondayacu.

Capítulo I

INTRODUCCIÓN Y METODOLOGÍA

Llegué a la comunidad quichua oriental de Mondayacu en las primeras horas de la tarde, anticipándome a la lluvia. Eran los últimos días de febrero de 1999 y mi período de trabajo de campo estaba llegando a su final. Sería uno de mis últimos días en Mondayacu, lugar donde pasé buena parte del año anterior, por lo que deseaba pasar el tiempo con mis amigos y participar en las celebraciones de la comunidad que señalaban el inicio de la asamblea anual. Asistí a varios juegos de fútbol y baloncesto y toqué la guitarra con algunos estudiantes secundarios que participaron en la clase de inglés que mi esposa y yo ofrecimos en la comunidad¹. Esa noche los vecinos de la comunidad se reunieron en la casa comunal para presenciar el evento, que era el punto culminante de las festividades: un concurso de belleza con participantes de cada uno de los tres sectores de Mondayacu. El programa sería el más grande en la historia de la comunidad y la multitud se congregó con anticipación porque el concurso había sido retrasado varias veces por dificultades técnicas. Finalmente, las preparaciones terminaron y el presidente de la organización comunitaria salió para anunciar el inicio del espectáculo. En mis notas de campo, escribí la siguiente descripción del evento:

El programa empezó con las palabras del presidente, que nos hablaban de cuán importante era para la comunidad este programa como una forma de recordar sus tradiciones culturales, y, por lo tanto, como un medio de reivindicación cultural. Una vez dicho esto, la primera presentación de la noche fue el baile sincronizado, donde tres participantes vestidas con minifaldas amarillas, blusas blancas y zapatillas blancas bailaron una popular canción de merengue. Era el mismo tipo de baile que se ve en los desfiles aquí, incluso con una de

las jóvenes (la ganadora del concurso) haciendo señales con la mano para marcar los pasos de baile. Después de este baile sincronizado siguieron varios actos de ejecutar, que entretuvieron a la gente, mientras las concursantes se cambiaban de ropa para su próxima rutina. Cuatro estudiantes secundarios hicieron un número de baile al son de una pieza musical interpretada por Olivia Newton John y John Travolta, ‘You’re the one that I want’, de la película *Vaselina*... Después de esto vino la parte del espectáculo que podría considerarse ‘tradicional’ - cada concursante salía vistiendo vestidos ‘tradicionales’ hechos de fibra de pita, una falda de cuentas, collares, shigras, un cesto con cintillos y una corona de plumas. Cada una tenía un ayudante (un joven adolescente que bailaba con ellas y más tarde aparecía a su lado durante la parte formal del concurso). [Las muchachas] salían cada una llevando una olla de barro bastante grande, cubierta con hojas de plátano, donde tenían chicha. En el cesto tenían otros alimentos - yuca y uvas de monte; una joven tenía un collar de hojas de *huyusa*... Los ayudantes también llevaban vestidos tradicionales: faldones de fibra vegetal, collares de cuentas y plumas, una corona de plumas y una lanza. Tanto la concursante como su acompañante bailaban a cada momento, acompañados por la música ‘tradicional’ de guitarra y violín que tocaba el discomóvil.

Mi relación de esta historia no busca discutir la “influencia corruptora” de la cultura global moderna en esta comunidad indígena de la Amazonía ecuatoriana, como tampoco pretende evaluar la ‘exactitud’ de la vestimenta y las prácticas ‘tradicionales’ representadas en el espectáculo del concurso de belleza. Tampoco es nuestra intención hacer hincapié en la ironía de un programa que, según el presidente de la comunidad, era importante para la revalorización cultural, pero que en sí mismo seguía el modelo de los concursos populares a nivel nacional e internacional. Más bien, el contexto de belleza en Mondayacu existe como un microcosmos del proceso a través del cual se producen y representan las identidades en las comunidades indígenas de la Amazonía occidental del Ecuador. Las identidades quichuas en la cuenca del Alto Napo se forjan a través de una dialéctica de lo ‘tradicional’ y lo ‘moderno’, una continuación de los procesos iniciados durante el dominio español en el período colonial.

Lo que me interesa aquí no es la ‘autenticidad’ de las construcciones identitarias (Friedman 1996; Rogers 1996), sino más bien las formas en que se negocia la identidad, al igual que las ideas culturales de la que proviene, en el contexto de las transformaciones regionales, de suerte que puede asociarse estratégicamente con los recursos naturales e institucionales, los reclamos políticos y el espacio. En este sentido, las representaciones de la identidad pueden ser movilizadas por organizaciones quichuas, al igual que por individuos con el fin de mediar con la modernidad y negociar un lugar dentro de ella.

Es importante entender estos procesos dentro del contexto regional. El Alto Napo es una región de fronteras, un espacio híbrido de encuentro entre diferentes grupos étnicos (mestizos y quichuas), lenguas (castellano y quichua), sistemas económicos (capitalista y de subsistencia) y medio ambientes (andino y amazónico). Pero además, el Alto Napo es un espacio de fronteras simbólicas: un espacio donde lo ‘moderno’ y lo ‘tradicional’ se encuentran; donde los símbolos del nacionalismo ecuatoriano confluyen con los de la plurinacionalidad, y los símbolos del desarrollo, con los del ambientalismo. Es este el terreno que deseo explorar en este libro. Para ello examino tres procesos de construcción mutua: organización política, producción agrícola y construcción de identidades en una federación indígena de segundo nivel y una organización de sus comunidades de base afiliadas en la provincia del Napo, en el Oriente del Ecuador. Me interesa en particular la forma en que estos procesos se relacionan y modelan entre sí en el contexto de la transformación regional que ha tenido lugar en la Amazonía ecuatoriana durante los últimos treinta años.

Vistos dentro del contexto de las luchas por la autonomía política y los continuos llamados a un estado ‘plurinacional’ de parte de las organizaciones indígenas, estos problemas forman lo que se puede llamar un nexo conceptual entre el territorio y la identidad, cuyas disputas tienen lugar tanto en la esfera material como discursiva. Si bien los problemas relativos al acceso a los recursos, la identidad cultural y los territorios culturales han formado parte de los programas de las organizaciones indígenas en el Ecuador, y en realidad en toda América Latina, en las últimas décadas continúan siendo de importancia particular en la Amazonía ecuatoriana. Fue aquí, a principios de los años sesenta, donde surgieron los primeros movimientos explícitamente indígenas del Ecuador². Aunque estas organizaciones y el movimiento in-

dígena nacional, del cual son parte, han experimentado cambios importantes desde entonces, las organizaciones indígenas en la Amazonía ecuatoriana todavía juegan un papel importante en definir las agendas políticas regionales y nacionales, al facilitar acceso a los recursos para sus comunidades constituyentes y ayudar a mediar y construir la identidad étnica. Estos procesos toman lugar en el contexto de condiciones demográficas y económicas cambiantes, y de un Estado que a menudo es indiferente (u hostil) a las aspiraciones de los indígenas al desarrollo económico y la responsabilidad política.

Contexto regional y teórico

La Amazonía ecuatoriana, u Oriente, es una región que ha sufrido en las últimas décadas transformaciones sociales y ambientales de gran magnitud. A finales de los años sesenta, los procesos de reforma agraria y producción de petróleo en el Oriente contribuyeron, en conjunto, para abrir la región a la colonización a gran escala y la explotación de recursos. Los conflictos resultantes sobre los recursos se han infundido con nociones diferentes de identidad, mientras los grupos indígenas han procurado afirmar sus derechos como ciudadanos de la nación (cf. Radcliffe 1996, 1999). En buena medida como respuesta a las incursiones de colonos y compañías petroleras y a los requisitos del Estado para obtener títulos de tierra, los pueblos indígenas del Oriente empezaron a movilizarse en defensa de sus derechos territoriales, sus recursos naturales y sus derechos civiles y humanos fundamentales. Organizaciones indígenas que operan en varios niveles han contribuido a obtener recursos de tierra para sus miembros en forma de tierras comunales y territorios étnicos, y así han facilitado la institucionalización o “endurecimiento” del espacio (Williams y Smith 1983). De esta forma, partes del territorio nacional ecuatoriano se han convertido, dentro de las directrices legales del Estado, en espacios indígenas racializados. A su vez, las organizaciones indígenas han incorporado estos espacios discursivamente en la construcción y la representación de las identidades étnicas, al reforzar el nexo identidad-territorio o lo que Ravier (1998) llama el “orden racial/espacial” del Ecuador.

A través de la formación de federaciones indígenas regionales y organizaciones comunitarias de base, los quichuas del Alto Napo han promovido un grado de autonomía política relativamente amplio, al

influir en buena medida en la política local y regional. Sin embargo, la base productiva que sostiene a estas comunidades - la agricultura comercial y la producción ganadera - ha resultado ambientalmente nociva en otras partes de la cuenca del Amazonas (Hecht y Cockburn 1990). Además, esta mayor integración con economías capitalistas más amplias ha intensificado la dependencia de los mercados nacionales e internacionales de artículos de consumo, donde se vende la carne de vacuno y productos agrícolas, así como de los mercados regionales y nacionales de trabajo donde se busca mano de obra. Al mismo tiempo, las familias quichuas han llegado poco a poco a depender de pesticidas y fertilizantes disponibles en el mercado, así como de alimentos como arroz, fideos y pescado enlatado. Estas transformaciones económicas se asemejan a las que afectaron a los campesinos serranos durante el mismo período (Zamosc 1994). ¿Cuáles son las implicaciones sociales y ambientales de la modernización política y económica de los Quichuas del Oriente? ¿Cómo definen y conservan su autonomía y cuáles son las implicaciones de este proceso para sus reclamos de territorio y sus prácticas de uso de la tierra?

Se ha dicho que el desarrollo sostenible de tierras frágiles debe basarse en el conocimiento tradicional y las prácticas de uso de recursos (Browder 1989). Un corolario de esta idea es el supuesto de que dicho conocimiento es espacialmente específico y que, por lo tanto, está vinculado a los sistemas ambientales. Este argumento implica que el conocimiento y los sistemas sociales coexisten en una relación funcional con los sistemas ambientales y que las perturbaciones en cualquier sistema ocasionan un desequilibrio. ¿Pero cuáles son las implicaciones sociales y ambientales de la adopción estratégica de estrategias productivas fundamentalmente diferentes? ¿Cómo influye este cambio en relaciones sociales como la “economía moral” del grupo? ¿Cómo se vinculan estos factores con las construcciones de la identidad cultural? ¿De qué forma las prácticas productivas y las nociones de identidad están asociadas con los reclamos territoriales?

La importancia del vínculo entre la identidad y el territorio está demostrada claramente por los permanentes conflictos étnicos y las luchas territoriales en el mundo entero. En el contexto de las tendencias globales hacia la integración económica, las cuestiones de autodeterminación y supervivencia cultural de minorías étnicas están imbuidas de un sentido de urgencia. Dos elementos cruciales atraviesan esta pro-

blemática. Primero está el problema de cómo los grupos indígenas desarrollan y mantienen una base material necesaria para la reproducción social y la movilización política. Lo segundo es el tema de la política identitaria: las formas en que las nociones colectivas de identidad se interpelan, negocian y, en último término, (re)producen en el contexto de las transformaciones económicas. En este libro abordaré esta problemática.

Otros autores han estudiado los procesos organizativos indígenas en el Ecuador (véase en particular Bebbington et al. 1992; CONAIE 1989; Macdonald 1999; Salazar 1981; Sawyer 1997). Sin embargo, en su mayoría estas obras se han ocupado principalmente de federaciones indígenas de segundo nivel y han dicho poco sobre las organizaciones comunitarias de base y la relación entre federaciones y comunidades. Sostengo que estas relaciones y los microprocesos de producción y movilización de recursos a escala comunitaria y doméstica son cruciales en la comprensión de la organización indígena en el Ecuador actual. No basta examinar las políticas y los proyectos de organizaciones nacionales y regionales; es preciso asistir a las prácticas cotidianas, los valores y aspiraciones de los actores que constituyen dichas organizaciones (Brown 1993).

En esta misma línea, Moore (1993, 1998) sostiene que la atención en la micropolítica del espacio es crucial (aunque con demasiada frecuencia se pasa por alto en las investigaciones de ecología política) para la comprensión de la importancia cultural del uso de recursos y las luchas por la identidad. Un análisis completo de los temas abordados en este libro - uso de recursos, prácticas organizativas y construcción de identidades - exige del lector una mayor atención en la naturaleza escalar de los procesos y en la forma cómo interactúan dentro y entre diferentes escalas de organización. Con el objeto de elucidar la importancia cultural de estos procesos para los actores quichuas involucrados, este libro examina la dinámica de la organización política, la construcción de identidades y el cambio agrícola en el contexto de dos organizaciones: la Asociación de Trabajadores Indígenas Agropecuarios de Mondayacu (ATIAM), organización de base de la comunidad quichua de Mondayacu, y la Federación de Organizaciones Indígenas de Napo (FOIN), federación regional a la cual pertenece la organización antes mencionada.

Movimientos sociales e identidades colectivas: algunas advertencias

Los asuntos relativos al uso de los recursos, la organización social y la identidad cultural ciertamente no son nuevos para la investigación académica. Estos asuntos han sido estudiados por varias generaciones de antropólogos y alguna versión suya se halla en el centro de casi todos los estudios de ecología cultural y política, tanto en antropología como en geografía. Sin embargo, buena parte de ese trabajo aborda estos elementos con relaciones causales excesivamente simplificadas, al caracterizar la identidad como derivada de las prácticas materiales o como un elemento cultural preexistente y ontológicamente dado. Lo que está ausente en la literatura es una idea de la identidad como un elemento que constituye, y no sólo refleja, la producción de prácticas y la organización social.

Por ejemplo, Gade (1992) ofrece una relación histórica muy completa de la iniciativa política indígena, el uso de recursos y el sincretismo cultural en Perú y Bolivia durante la época colonial. El autor asume, sin embargo, que la identidad andina deriva simple y llanamente de las prácticas materiales y los artefactos del paisaje. Por otro lado, en su influyente trabajo sobre los Canelos Quichua de la Amazonía ecuatoriana, Whitten (1976, 1981, 1985) asume una identidad cultural quichua naturalizada y ontológicamente dada, sobre la cual se tejen otras transformaciones culturales y simbólicas. Aunque divergentes en su enfoque e intención, ambos autores asumen relaciones causales relativamente simples entre la práctica material y la identidad cultural. Para Gade, la práctica material (en especial la producción agrícola, la tecnología y el modelo de colonización) es fundamental, mientras que la identidad cultural es un rasgo secundario derivado. Por su parte, Whitten asume la primacía de la cultura simbólica y el encaje perfecto del uso de recursos (y los patrones organizativos) en la cosmología quichua.

Valiosos en sí mismos, estos enfoques obliteran las reiteradas relaciones entre el uso de los recursos, las prácticas organizacionales y la identidad cultural. Pero además ambos enfoques sortean preguntas sobre la construcción social de identidades. Los argumentos 'constructivistas' proponen las identidades étnicas (y de otro tipo) 'simplemente' como productos del mito y el discurso, como construcciones sociales y no como cualidades 'naturales' u 'orgánicas' de un pueblo o una na-

ción. Dichos argumentos han sido contruidos y criticados a partir de un gran corpus teórico. Esta situación ha conducido a debates acalorados con respecto a la autenticidad, el esencialismo y la naturaleza ética de la perspectiva constructivista³.

Mi deseo es trascender cualquier debate restringido y examinar las formas en que los grupos indígenas de la Amazonía ecuatoriana han procurado promover reclamos étnicos y cómo ello ha supuesto la representación de la identidad cultural indígena, modelada por el uso de recursos y estrategias organizacionales. Aunque no necesariamente escribo en contra de la cultura (Abu-Lughod 1991), es mi intención evitar cualquier holismo cultural y no representar a la cultura quichua como un sistema unitario, sino más bien elucidar los aspectos fragmentarios del proceso cultural y examinar las formas en que los habitantes de Mondayacu y los miembros de la FOIN negocian el acceso a los recursos, las reivindicaciones políticas y la identidad. En lugar de adoptar una visión de la cultura como texto, sostengo que la cultura y la identidad son dialécticas, procesuales y se construyen recursivamente.

En general, la abundante literatura sobre los nuevos movimientos sociales nos ofrece una relación procesal de la cultura y la formación de identidades. Melucci, por ejemplo, asegura que

La identidad colectiva...debe ser concebida como un proceso, porque es construida y negociada a través de una activación repetida de las relaciones que unen a los individuos. El proceso de construcción, adaptación y conservación de identidades siempre ha tenido dos aspectos: la complejidad interna de un actor (la pluralidad de orientaciones que lo caracteriza) y la relación del actor con otros actores, oportunidades y condicionamientos... (Melucci 1988, citado en Escobar 1992).

De igual manera, Escobar afirma que la variada articulación de las posiciones subjetivas de los actores involucrados en un movimiento social permite la construcción de la identidad colectiva dentro y a través de dicho movimiento (Escobar 1992: 79). En efecto, en otra obra de la misma colección, Álvarez y Escobar sostienen que los movimientos sociales permiten (y requieren) la forja de identidades colectivas y la producción de significado: "las identidades colectivas dan forma a las estrategias de los movimientos y son, a su vez, reconstituidas en varios

puntos en el transcurso de la lucha de un movimiento” (Álvarez y Escobar 1992: 321). Así, desde esta óptica, las identidades sociales y culturales no están ontológicamente dadas ni su construcción es un proceso endógeno. Ocurre más bien que las identidades colectivas son relacionales: están formadas por interacción con las instituciones, grupos e individuos (Hall 1996). Además, estas relaciones y los significados infundidos en ellas se manifiestan espacialmente en expresiones de pertenencia a un lugar.

Mientras que acepto el argumento de que las identidades colectivas se forman mediante la acción colectiva, debemos ser conscientes de la multiplicidad de identidades involucradas en dicho proceso. La formación de identidades, a escala individual y colectiva, tiene varios niveles y es de gran complejidad. Las identidades colectivas formadas por y a través de los movimientos sociales representan apenas una de muchas identidades posibles para los actores involucrados y, por extensión, para el grupo mismo (cf. Starn 1992). ¿Pero cómo se construyen estas identidades? ¿Por cuáles procesos se interpelan, negocian y (re-)producen? ¿Cuál es el papel que juegan las prácticas de uso de recursos, el lugar y el espacio? ¿Cómo está implicada la etnicidad indígena en las luchas por la participación política y la reconfiguración de la democracia que tienen lugar actualmente en el Ecuador? Como afirma Parajuli (1996: 16), necesitamos ver la identidad “dentro del contexto mayor de las luchas por la cultura, la naturaleza y la democracia”.

Apuntes metodológicos

Este libro se basa en un estudio de caso de una federación indígena provincial y una de sus comunidades de base. Es cierto que los estudios de caso pueden ser tristemente escasos en ideas generalizables (sobre todo de variedad cuantitativa), debido al pequeño tamaño de los casos, que corren el riesgo de no ser representativas. Sin embargo, sostengo que este enfoque es adecuado para el análisis de fenómenos complejos dentro de vínculos contextuales más amplios, y por ende es capaz de ofrecer una comprensión detallada de los procesos sociales, culturales y económicos sobre los cuales se apoyan el uso de recursos, la movilización social y la construcción de identidad (Little y Watts 1994; Yin 1994). Mi interés en este estudio no es tanto el de ofrecer un ejemplo de fenómenos más amplios cuanto de entender los procesos

por los cuales las organizaciones indígenas han obtenido el acceso a los recursos y han dado significado a su identidad. Los datos de un estudio de caso pueden ser utilizados comparativamente para dar forma a otros estudios y para interpelar, reforzar y reformar la teoría. Por lo tanto, un estudio de caso parece ser el enfoque ideal (de hecho, el único en el que estaba interesado) para examinar la relación entre producción, organización e identidad en el Alto Napo.

Si bien los estudios de caso son ampliamente utilizados en los estudios de la ecología política, es importante considerar las diferencias teóricas - y metodológicas - que separan a las distintas corrientes dentro de la ecología política. El método proviene de la teoría, por lo que resulta imposible discutir el primero sin discutir (o al menos inferir) la segunda. Desde el inicio, mi deseo fue contrarrestar la inclinación macroestructural tradicional en ecología política, y tratar más bien de promover una mayor concientización del valor de asociar el análisis político económico con la interpretación cultural⁴. Esto puede ser visto como una reacción al primer énfasis de la ecología política en los condicionamientos político-económicos sobre las decisiones concernientes al uso de la tierra, que conducen (al parecer inevitablemente) a la degradación de la tierra (c.f. Blaikie 1985; Blaikie y Brookfield 1987). Esta visión tiende a minimizar el papel protagónico del usuario de la tierra y reduce, además, los significados simbólicos, a menudo divergentes, que pueden adscribirse a los recursos, los paisajes y las prácticas culturales de varios actores.

El reciente cambio de dirección (si lo podemos llamar así) en ecología política se ha debido en buena parte a la ascensión teórica del posestructuralismo y sus varias corrientes asociadas: la teoría poscolonial, la política de la identidad, los nuevos movimientos sociales y los estudios culturales. Pero también han sido de importancia los escritos de Gramsci sobre política cultural y relaciones de poder (Moore 1993; Sawyer 1997; Watts 1991). De esta forma, el viraje teórico puede ser visto como un intento por fusionar los intereses posestructurales de la identidad, la diferencia y la cultura con las preocupaciones tradicionales de índole marxista por las relaciones sociales de producción y poder (Peet y Watts 1993). No tiene nada de sorprendente que algunos de los más exitosos defensores de este enfoque han sido antropólogos (Escobar 1992, 1995, 1997). Estos autores han intentado asociar una visión macro de la economía política con la micropolítica de la producción

agrícola y las luchas por los recursos. De particular interés es la obra de Donald Moore (1993, 1996, 1998), que busca fusionar la preocupación de la antropología por la interpretación cultural y la metodología etnográfica con el énfasis que pone la geografía en las prácticas y la política del espacio. Este autor señala que el marco macroestructural adoptado por muchos ecólogos políticos suprime dos factores cruciales de los conflictos por los recursos: (1) la micropolítica que está detrás de estas luchas, y (2) los significados simbólicos de los cuales se constituyen (Moore 1993). Moore observa que "...una visión extremadamente determinista de la estructura social a menudo eclipsa las formas en que reivindicaciones en conflicto por los recursos se articulan a través de expresiones culturales en los contextos cargados de la política local" (1993: 381).

Esta visión de la lucha por los recursos resalta no sólo la agencia de los actores involucrados, sino los significados culturales que dichos actores dan a sus prácticas de uso de los recursos, a sus luchas y a los cambios. Estos significados a menudo son diversos y están en permanente debate y, al igual que la cultura (o la identidad), se observan mejor como entidades fluidas, cambiantes y de varios niveles. Estos conflictos - y no sólo conflictos, sino también prácticas productivas cotidianas - se desenvuelven en términos tanto simbólicos como materiales. Es precisamente este vínculo entre lo simbólico y lo material, en el contexto de las luchas por los recursos, lo que se pretende elucidar en el presente estudio.

Esta posición teórica necesita una metodología que atienda no sólo a las prácticas materiales del uso de los recursos, sino también a sus significados culturales y a los sitios donde estos significados se producen. Por lo tanto, he adoptado un enfoque etnográfico, al centrar mi atención en las prácticas productivas familiares y en las estrategias organizacionales a nivel de comunidades y federaciones. He procurado ofrecer una "*thick description*" (descripción gruesa) de la estrategia productiva de los quichuas del Oriente, de su movilización social y construcción identitaria (Geertz 1973: capítulo 1).

La preocupación por la economía doméstica, los detalles de las prácticas productivas y la micropolítica de la organización política no es algo nuevo en la ecología cultural o la ecología política. Los estudios de estas ramas han utilizado a menudo una variedad de métodos de investigación que incluyen la entrevista, estudios de cosechas tradiciona-

les, el análisis de suelos, el trabajo de archivo, las encuestas y la observación participante, entre otros. Por ejemplo, en los países andinos, Knapp (1991, 1992) ha examinado con gran detalle las técnicas agrícolas tradicionales de los agricultores indígenas, en tanto que Zimmerer (1991, 1993, 1996) ha hecho lo propio con las prácticas productivas y los conflictos por los recursos en el contexto de la transformación político-económica. De igual manera, Bebbington (1990, 1994, 1996) ha examinado las prácticas productivas domésticas y la micropolítica de la organización indígena y el cambio agrario. Cada uno de estos autores ha tomado un enfoque micro al examinar la dinámica de la producción agrícola: hablando con los agricultores en sus hogares, caminando con ellos por los campos agrícolas, asistiendo a reuniones comunitarias, y, como nota Herlihy (1992: 41) en otro contexto, “ensuciándose las botas”. De esta forma, lo que distingue a estos enfoques del mío no es la escala del análisis o la metodología en sí misma, sino la perspectiva teórica, y por ende, las preguntas formuladas. Un enfoque de la variabilidad ecológica basado en la dinámica adaptativa, por ejemplo, o un enfoque en la conservación de la biodiversidad en los cultivos exige una medición cuantitativa de la morfología del campo, las condiciones ecológicas, la producción de las cosechas y las prácticas agrícolas. Al contrario, mi interés gira en torno a la micropolítica de los procesos sociales, y por lo tanto exige un enfoque en la simbólica de la producción, la organización y la construcción de identidades, en un intento por separar los niveles de significado involucrados en dichos procesos. Para examinar estos procesos, he adoptado un enfoque metodológico variado, típico de otros ecólogos políticos, que incorpora la entrevista, la observación participativa, los talleres de grupo y la investigación de archivo.

Trabajo de campo

El trabajo de campo que llevé a cabo inició el mes de enero de 1998 y culminó a mediados de marzo de 1999. El trabajo de campo preliminar lo realicé en agosto de 1996, y nuevamente en marzo de 1997. En general, el trabajo de campo se dividió entre el trabajo en la comunidad quichua oriental de Mondayacu y la federación indígena regional FOIN (Federación de Organizaciones Indígenas de Napo). Realicé el trabajo en ambos lugares simultáneamente, es decir, que pasaba tres o cuatro días a la semana en Mondayacu y el resto de la semana en las

oficinas de la FOIN. También realizaba viajes frecuentes a Quito para realizar investigación bibliográfica, entrevistas con académicos o representantes de ONGs familiarizados con la región. A continuación describo en detalle los métodos de investigación utilizados - encuestas familiares, entrevistas, observaciones participativas y análisis de archivo - y los asocio con mis preguntas de investigación.

Encuestas familiares

En total conduje 48 entrevistas familiares semiestructuradas en la comunidad de Mondayacu. Dichas entrevistas las realicé con la ayuda de mi asistente de investigación, un joven de la comunidad, que ofrecía una variedad de servicios. Al ser, como es, mi quichua muy rudimentario en el mejor de los casos, mi asistente traducía del quichua al castellano y viceversa, según era necesario. La mayoría de los habitantes de Mondayacu, como en la mayoría de comunidades indígenas del Alto Napo, son bilingües quichua-castellano. Existen, sin embargo, un número de personas que son monolingües quichuas o que hablan apenas castellano. Existe además un grupo de personas que son monolingües castellano o que sólo hablan un quichua básico. La capacidad lingüística suele estar determinada por el género y la edad; en su mayor parte, los jóvenes, que han tenido un mayor acceso a la educación formal (castellano), hablan castellano como segunda o primera lengua en algunos casos. Entre los adultos mayores, los hombres suelen tener un mejor castellano que las mujeres, debido en buena parte a su mayor movilidad laboral y a un mayor acceso a la educación, los programas de capacitación y los alcances institucionales de variada naturaleza⁵.

Tan importante como la capacidad de mi asistente para traducir entre el quichua y el castellano fue su presencia como comunero e hijo de uno de los fundadores de Mondayacu, lo cual me permitió tener acceso a familias y comuneros a los que nunca podría haber accedido por mí mismo. Estas entrevistas familiares duraban entre una y dos horas y media, en dependencia de la información - pero también de la chicha, la yuca y el plátano - que nos ofrecían los dueños de casa. Las entrevistas abarcaban una variedad de preguntas que incluían desde la estructura familiar, la economía doméstica y las prácticas agrícolas, hasta las percepciones y actitudes hacia las federaciones indígenas y la identidad étnica. Ninguna entrevista fue grabada, pero todas fueron re-

gistradas en un cuestionario de cinco páginas. El propósito de las entrevistas era responder a las preguntas relativas a las estrategias productivas y el capital social. En particular, el sondeo enfocó las estrategias productivas familiares y los cambios que sufrieron en los últimos treinta años. El sondeo también abordó las estrategias organizacionales y la historia de la comunidad y en menor medida, nociones de construcción de identidades.

En la mayoría de los casos hablé con el esposo/padre de familia - no tanto por elección mía cuanto porque, si ambos esposos estaban en casa, siempre era el marido el que hablaba conmigo, mientras que la mujer se retiraba a otra parte de la casa o, más a menudo, se unía a nosotros pero apenas hablaba. Si llegábamos a un hogar donde sólo estaba presente la mujer, casi siempre ella me pedía que volviese más tarde, para que pudiera hablar con su esposo. En unas pocas ocasiones, como cuando la mujer conocía bien a mi asistente o a su familia, hablaba con nosotros sin que su esposo estuviera presente. Sin embargo, por lo general estas entrevistas las realicé con los jefes de familia y la información que recogí con ellos refleja esta circunstancia.

Al conducir las entrevistas familiares, hice todos los esfuerzos necesarios para cubrir los sectores principales de Mondayacu, y me basé, para la ubicación de los entrevistados, en el conocimiento que mi asistente tenía de la comunidad y de sus habitantes. Esto a menudo implicaba viajar en bus o a pie durante varias horas antes de llegar a partes remotas de la comunidad. Varias veces tuvimos que caminar más de una hora a través de la selva y los pastizales para visitar a una familia, sólo para darnos cuenta que no había nadie en casa (o que la familia estaba ocupada y no podía hablar con nosotros, o que la mujer estaba en casa pero nos pedía que volviésemos cuando estuviera su marido). Estas complicaciones - típicas de cualquier trabajo de campo - hicieron que pasara mucho más tiempo del esperado en la realización de las entrevistas familiares.

Entrevistas

Llevé a cabo otras entrevistas, menos formales, con miembros de la comunidad, en particular con mujeres y jóvenes, ya que estos grupos no estaban incluidos en las entrevistas familiares. Estas nuevas entrevistas abarcaban un conjunto de temas que incluían la producción de la

chacra, la noción de identidad étnica y las aspiraciones para el futuro. Algunas entrevistas fueron realizadas con la ayuda de mi asistente, mientras que otras (la mayoría con jóvenes que hablaban muy bien castellano y con quienes había construido un fuerte vínculo de amistad) las había hecho por mi sola cuenta. Intenté corregir la desviación de género en mis entrevistas familiares al llevar a cabo otras entrevistas, de carácter individual, con las mujeres de la comunidad, y conducir un grupo focal para mujeres. La entrevista a este grupo focal incluyó a ocho mujeres de la comunidad y duró varias horas; estuvo designada para examinar la producción de la chacra, que es de dominio casi exclusivamente femenino. Realicé otra entrevista basada en un grupo focal con varios fundadores de la comunidad y con sus esposas (y varios de sus hijos) para discutir la historia de la comunidad. Este grupo focal incluyó aproximadamente a veinte personas en total y requirió de varias horas de discusión. Como ocurrió con las encuestas familiares, las entrevistas con grupos focales y las entrevistas individuales que conduje en Mondayacu estaban designadas, sobre todo, para responder a las preguntas relacionadas con el uso de recursos y la producción agrícola (especialmente la producción de la chacra), pero también con la historia organizacional comunitaria. Sin embargo, estas entrevistas también estaban dirigidas a las diferencias percibidas entre los grupos étnicos regionales y las prácticas de producción y consumo.

También conduje diez entrevistas en profundidad con líderes de la FOIN en las oficinas de la Federación, en el Tena. Con una duración de entre treinta minutos y una hora, estas entrevistas fueron grabadas y transcritas posteriormente. A lo largo de mi período de investigación, tuve muchas otras discusiones menos formales con líderes y personal de la FOIN. Estas conversaciones no fueron grabadas, pero las registré en mis notas de campo. Todas las entrevistas y discusiones estaban dirigidas a contestar las interrogantes sobre las prácticas organizacionales, la movilización política y las construcciones de identidad. En las entrevistas formales, puse especial atención a las formaciones discursivas a través de las cuales los líderes de la FOIN construyen las nociones de identidad quichua, ciudadanía, movilización política, territorio y uso de recursos.

Finalmente, llevé a cabo numerosas entrevistas en profundidad en Quito con individuos relacionados con organizaciones no gubernamentales ecuatorianas que trabajan en el Oriente, así como con repre-

sentantes de las organizaciones indígenas a escala nacional y con académicos ecuatorianos. Algunas fueron grabadas y transcritas, en tanto que otras fueron registradas mediante notas detalladas. Estas entrevistas apuntaban a obtener información histórica, datos agrícolas y antecedentes sociales con el fin de contextualizar las prácticas de uso de recursos, estrategias organizacionales, movilización política y representaciones de la identidad en Mondayacu y en el Alto Napo en general.

Observación participativa

Además de las entrevistas formales e informales, realicé observación participante en Mondayacu y en las oficinas de la FOIN, en el Tena y otros lugares. En Mondayacu la observación involucraba la visita a las chacras, las plantaciones de naranjilla y los pastizales de ganado, donde participaba con las familias en comidas cotidianas y eventos especiales, y asistía además a reuniones y funciones comunitarias y trabajaba en mingas⁶. Con la FOIN, asistí a reuniones, participé en el Congreso de la Federación y en el programa de incorporación de los líderes recién elegidos, o simplemente pasé el tiempo en las oficinas de la FOIN observando la entrada y salida de líderes y visitantes. Esta información afectiva me ayudó a contextualizar y dar significado a los datos recogidos formalmente. Sólo a través de una comprensión plena de la vida y los deseos de la gente – al compartir su experiencia cotidiana – puede el investigador representar con exactitud los procesos sociales en consideración. Creo y espero haber captado fielmente los sentimientos y significados que subyacen en las prácticas materiales que están en juego en Mondayacu y en la FOIN.

Análisis de archivo

También realicé investigación de archivo en la FOIN para recopilar la historia de la federación, las orientaciones de sus proyectos y los cambios en la orientación y el discurso. El propósito del trabajo era abordar los postulados de mi investigación desde distintas perspectivas. La información histórica contenida en los archivos era vital para la recopilación histórica de las estrategias de producción, las prácticas organizativas, los vínculos institucionales, el contexto regional político-económico y las contribuciones de la FOIN al desarrollo regional.

El análisis de archivo fue una tarea tediosa que reafirmó mi decisión de no ser historiador. Los archivos del FOIN, en su mayor parte, estaban organizados por años (empiezan en 1969) y en buena medida por el tipo de documento del que se trataba. Este sistema colapsó a principios de los noventa, aunque nunca es del todo confiable para cualquier año sobre el que se quiera indagar. Los archivos están desordenados y han sido presa de la humedad, los insectos y el moho. A esto añádase la desventaja que representa el hábito particularmente incómodo, sobre todo en los últimos años, de archivar cada documento, por trivial que pueda ser. Aunque esto puede constituir una fuente de archivo copiosa, también obstaculiza y detiene la investigación. En consecuencia, como ocurrió con las encuestas familiares, pasé mucho más tiempo en los archivos de lo que inicialmente tenía previsto⁷. Aparte de mi trabajo en los archivos de la FOIN, realicé investigación bibliográfica en Quito; en la Universidad Católica, en las bibliotecas de la agencia geográfica francesa ORSTOM, en la organización no gubernamental ecuatoriana EcoCiencia, Fundación Natura, y en la biblioteca del Proyecto Gran Sumaco en Tena. Estas búsquedas me proporcionaron un marco informativo sobre la colonización, la historia regional y nacional, la reforma agraria en el Ecuador, la producción agrícola y la deforestación.

Estructura del trabajo

El segundo capítulo ofrece una revisión histórica del contexto político y económico del estudio de caso. Inicio con una discusión de las incursiones al Oriente de los primeros exploradores españoles del siglo XVI. Sigo con la historia de la interacción entre indígenas y blancos durante el período de los encomenderos, las misiones y el período republicano, con énfasis en los procesos que han marginado económica, política y espacialmente a los pueblos indígenas, y las formas en que la identidad de los quichuas del Oriente, en el Alto Napo, se ha producido mediante los mismos procesos. Prosigo con la discusión detallada de la reforma agraria ecuatoriana y el proceso relacionado de colonización en el Oriente. Examino, además, la exploración petrolera en la cuenca del Amazonas y las formas en que contribuyó a la transformación económica y social. En este capítulo demuestro que la historia del Alto Napo puede ser leída como una serie de esfuerzos de poderosos

agentes externos por explotar los recursos de la región y la mano de obra de su gente. Sin embargo, al mismo tiempo señalo la continuidad histórica en la forma en que los pueblos indígenas han negociado estos procesos de dominación.

En el tercer capítulo presento un estudio de caso de la comunidad de Mondayacu, y empiezo con una historia de la comunidad y la fundación de su organización de base, ATIAM. Detallo la economía doméstica dentro de la comunidad, enfocandome tanto en las prácticas comerciales como en las prácticas de producción para la subsistencia. En este contexto, comparo la producción de naranjilla - actualmente la estrategia más importante de producción basada en el mercado que se utiliza en Mondayacu - con la agricultura de chacra, orientada a la subsistencia. Resalto los cambios que ha sufrido cada estrategia en los últimos treinta años, así como las formas en que influyen en la construcción de la identidad a escala comunitaria. Sostengo que las construcciones de la identidad en Mondayacu están estrechamente relacionadas con prácticas cotidianas de producción y consumo y se constituyen así a través de la dialéctica entre 'lo tradicional' y 'lo moderno'.

En el cuarto capítulo presento un análisis de la FOIN, e inicio con una discusión de la estructura y la función de la federación. Luego ofrezco una historia detallada de la federación, y subrayo sus vínculos institucionales y sus cambios ideológicos y discursivos en el tiempo. Detallo varios proyectos de desarrollo en los cuales participa la federación y analizo las formas en que han influido en la orientación de la federación. Demuestro que, a través de sus prácticas organizacionales y su discurso político, la FOIN ha trabajado para construir una identidad indígena regional. Se inicia una discusión sobre el discurso indígena y la construcción de identidades que continuará en el capítulo cinco.

En el quinto capítulo examino detalladamente las visiones distintas de la Amazonía y las formas en que el Oriente se ha convertido en una arena de luchas discursivas y materiales. Empiezo con una discusión del discurso nacionalista sobre el Oriente y los intentos del Estado por representar la región como el centro de la identidad nacional. Describo el discurso contrahegemónico de la FOIN y las formas en que la federación ha intentado descentralizar las nociones oficiales de territorio, ciudadanía y nación. De esta forma, la federación intenta legitimar sus reivindicaciones sobre recursos, territorio y derechos políticos. Por último, discuto las formas en que la federación ha fortalecido el ca-

pital social en la región y al, hacerlo, ha abierto nuevos espacios para la participación política indígena.

El sexto capítulo revisa los principales argumentos de la disertación y formula conclusiones basadas en la información presentada. En el contexto de la política indígena y las estrategias de producción en el Alto Napo, los procesos de uso de recursos, organización social y representación de la identidad son mutuamente constitutivos. Como demuestro en la discusión sobre Mondayacu y la FOIN, a través de la formación de redes sociales, los pueblos indígenas del Alto Napo han podido asegurar recursos específicos (sobre todo, derechos sobre territorios comunitarios). Al mismo tiempo, las actividades de estas organizaciones y la obtención de dichos recursos ha dado forma a la conceptualización de la identidad indígena (en particular, a través de la construcción de identidades panregionales y la revalorización de prácticas y valores ‘tradicionales’). Los procesos de representación de la identidad han ayudado, a su vez, a legitimar los reclamos políticos de las organizaciones indígenas y crear relaciones con el Estado y con otros actores en varios niveles, ‘escalando’ su política y ampliando su acceso a los recursos institucionales y naturales.

Notas

- 1 A cambio de permitirme trabajar en Mondayacu, los líderes de la organización comunitaria ATIAM me pidieron que ofreciera un curso de inglés para los estudiantes de secundaria. Pasamos seis meses impartiendo dos clases semanales de dos horas en la comunidad. Aunque al principio nos resistimos a la idea, al final fue una de las experiencias que más disfrutamos en Ecuador.
- 2 Aunque organizaciones anteriores, como la Federación Ecuatoriana de Indios (FEI) y la Federación Nacional de Organizaciones Clasistas (FENOC), asistían a las comunidades indígenas, estaban sobre todo basadas en la clase y no en lo étnico. La primera organización indígena en la Amazonía Ecuatoriana fue la Federación de Centros Shuaras, formadas con apoyo de los misioneros salesianos en la ciudad de Sucúa, en Morona Santiago, en 1964. Véase Salazar (1981).
- 3 Estoy pensando especialmente en la obra de Friedman, que critica el argumento constructivista y cuestiona la ética de aquellos que deconstruyen las representaciones identitarias de las minorías étnicas y los grupos subalternos. Véase especialmente Friedman (1994, 1996) y Rogers (1996).
- 4 Véase, en especial, las dos ediciones de *Economic Geography*, editadas por Michael J. Watts y Richard Peet (volumen 69, números 2 y 3, 1993), así como el libro editado, que es el producto final (Peet y Watts 1996). Véase también Moore 1998.

- 5 No hay duda de que mi investigación se habría beneficiado mucho si hubiera hablado quichua con fluidez. Pero como hombre y extranjero, mi acceso al segmento de población que tiene la menor habilidad lingüística con el castellano - las mujeres adultas - siempre estuvo muy limitado. Con los jóvenes de ambos sexos (con quienes tuve un contacto importante al haber sido su profesor de inglés durante seis meses - a pedido de la comunidad) y con los adultos varones, hablaba castellano.
- 6 Durante mi trabajo de campo, Mondayacu realizó mingas para construir una nueva escuela en Sector Hollín y para reparar un puente sobre el río Jondachi.
- 7 Había planeado ambas tareas en aproximadamente tres meses (al alternar entre FOIN y Mondayacu). Pero al final me llevó seis meses completar ambos trabajos, y obviamente tomó parte del tiempo que debía dedicar a otras fases de mi investigación.

Capítulo II

CONTEXTO HISTÓRICO DE LA FORMACIÓN REGIONAL

Las fronteras son, claro está, tipos particulares de espacios - simbólica, ideológica y materialmente. Representan la primera oleada de modernidad en irrumpir en las costas de una tierra incógnita. Como la punta de lanza de formas de acumulación auspiciadas por el Estado, las fronteras se caracterizan como salvajes, primitivas y no reguladas. Al margen del poder estatal, ellas crean sus propias formas territoriales de ley y (des)orden. Pero las fronteras también son codificadas localmente en términos simbólicos y, a menudo, tienen una elevada valencia ideológica, en particular cuando se entiende que la identidad nacional proviene del 'capital fronterizo' o cuando se considera que el potencial económico ('desarrollo') va de la mano con la apertura de las fronteras (Watts 1992: 116-117).

Introducción

La cuenca del Alto Amazonas en general y la del Alto Napo¹ en particular es una región fronteriza *par excellence*. Su historia puede ser leída como una serie de incursiones por parte de extranjeros poderosos dedicados a explotar el trabajo de la gente de la región y a extraer su riqueza; cada incursión traía consigo una transformación política y social, mientras los burócratas y capitalistas de Quito (o Madrid, o Iquitos, o Nueva York) aumentaban su control administrativo sobre la región. Esta lectura no estaría incorrecta - de hecho, han habido y continúan habiendo distintos actores (extranjeros y nacionales, pero ninguno local) que intentaron e intentan explotar las riquezas y los pueblos del Oriente. De igual manera, ha habido un aumento creciente del control administrativo sobre el Oriente, en buena medida con el fin de facilitar una extracción de recursos más eficiente.

Pero si esta lectura no es incorrecta ni representa un cuadro completo de la realidad, un enfoque tan corto como éste sobre las prácticas de explotación de los extranjeros dominantes oscurece el papel que juegan los pueblos indígenas de la región a la hora de negociar estos procesos, a la hora de resistir las incursiones y a veces a la hora de colaborar con ellos. Un cuadro más complejo de esta historia aparece cuando lo consideramos no como una sucesión de injusticias cometidas a víctimas pasivas e inocentes, sino más bien como un proceso de negociación donde los pueblos indígenas se articulan con las fuerzas del cambio - económicas, sociales, políticas y ambientales - y a través del cual emplean varias estrategias para la supervivencia cultural y biológica. Estos procesos de participación continúan hoy en día, mientras las comunidades y federaciones negocian los escollos de la integración capitalista nacional y el salón cultural de espejos que ofrece una globalización intensificada. Los capítulos tres y cuatro tratan sobre los procesos organizacionales específicos que apuntan a la negociación y la mediación de la transformación regional a nivel de la comunidad y la federación. En el presente capítulo, hago una revisión histórica de la transformación regional en el Alto Napo. En particular resalto dos temas. Por una parte, las incursiones extranjeras han buscado históricamente integrar la región y sus pueblos en la sociedad metropolitana - primero como parte del imperio español, y más tarde dentro de la República del Ecuador. Este proceso ha implicado la explotación de recursos y trabajo humano y la subyugación de la naturaleza y los pueblos nativos. En la ideología y la práctica, estos procesos han demostrado una notoria continuidad a través del tiempo. Como detallamos a continuación, la historia del Alto Napo está marcada por conquistadores, encomenderos, misioneros, administradores del Estado, caucheros, hacendados, petroleros y burócratas modernos cuyos fines han sido someter, explotar e integrar los recursos naturales y humanos de la región en la sociedad dominante.

El segundo tema que deseo explorar es la continuidad en la respuesta indígena a estos procesos. Frente a la dominación y a las relaciones estructurales de poder que los han marginado económica, política, social y espacialmente, los pueblos indígenas han respondido de manera pragmática, a veces al resistir a las estructuras de dominación, otras veces, al participar en ellas. A menudo los pueblos indígenas huían de la violencia retirándose al bosque, más allá del alcance de los soldados

españoles. A veces, la resistencia tomaba la forma de rebelión organizada, como en el famoso levantamiento de 1578, a cargo de Jumandí. Otras veces, los pueblos indígenas no han tenido más alternativa que someterse al poder del Estado español o ecuatoriano. Pero incluso entonces, los indios lograron aprovechar las divisiones entre grupos rivales (v.g. misioneros y hacendados), y manejaron las relaciones sociales en su propio beneficio. Esto no significa que los pueblos indígenas del Alto Napo no hayan sido sometidos a la violencia de las ideologías racistas. En realidad lo han sido, y de muchas maneras continúan siéndolo. Sin embargo, se sugiere que las estructuras de poder no eliminan completamente la capacidad de actuar de los pueblos indígenas. En este sentido, es mi propósito ver en los pueblos indígenas no víctimas pasivas de la dominación externa, sino más bien resaltar su iniciativa histórica en los procesos de negociación de las transformaciones sociales y la marginación.

Las incursiones extranjeras en la Amazonía ecuatoriana datan de mediados del siglo XVI, cuando los misioneros y exploradores españoles recorrían la región. Sin embargo, con pocas excepciones, la colonización blanco-mestiza era limitada y se restringía al extremo occidental del Oriente, al pie de los Andes. La exploración frenética en busca de caucho y chinchona (fuente de la quinina), que asoló la cuenca del Alto Amazonas en Perú, Bolivia y el estado brasileño de Acre en el siglo diecinueve y los primeros años del veinte, tuvo un efecto limitado en el Alto Napo, aunque las poblaciones indígenas más orientales (v.g. a lo largo del curso medio del Napo) sufrieron el secuestro y el trabajo forzado en los campos caucheros de Perú y Brasil (Barham y Coomes 1994; Hiraoka y Yamamoto 1980; Muratorio 1991: 102-118). La colonización y la exploración aumentaron en la región en la primera mitad del siglo veinte, con la fiebre del oro a finales de los años treinta, que atrajo a unos 15.000 campesinos de la sierra meridional a partes adyacentes del Oriente (Rudel 1993). Además, la exploración petrolera en la región empezó ya en 1920 y, para finales de los treinta, se había expandido (Whitten 1981). A pesar de cuatrocientos años de incursiones españolas y de algunas décadas de administración republicana del gobierno del Ecuador, los habitantes del Alto Napo permanecieron relativamente aislados del resto del Ecuador - física y socialmente - debido a las escasas redes de comunicación y a la negligencia administrativa de la región. Esta situación empezó a cambiar a mediados del siglo vein-

te, con la invasión peruana de la parte sur del Oriente ecuatoriano, y se completó primero la red vial que conectaba Tena con el Puyo y luego con Quito. En los años sesenta y setenta ocurrieron cambios políticos y económicos más rápidos como resultado de dos procesos complementarios: la reforma agraria en la Sierra y el descubrimiento de petróleo en la provincia oriental de Napo.

A pesar de los limitados esfuerzos por proteger los derechos territoriales indígenas, la idea predominante a nivel nacional, con respecto al desarrollo del Oriente, ha sido la integración de sus recursos y la asimilación de sus pueblos en la economía y la sociedad más ampliamente. Los esfuerzos del Estado al respecto pueden ser vistos dentro del contexto de su proyecto nacionalista y de la construcción de una nación cultural y territorialmente unificada (Stutzman 1981). Como tal, el Oriente ha sido visto como una región despoblada, apropiada para la colonización de población excedente venida de la sierra y la costa, y como una bodega de recursos que puede contribuir a la economía nacional (Uquillas 1984). Los objetivos desarrollistas del Ecuador en el Oriente están legitimados, en parte, por un discurso ideológico que representa a la Cuenca del Amazonas como parte central de la identidad nacional. Las representaciones oficiales del Oriente en mapas y logotipos sirven para reforzar esta “geografía imaginativa” nacionalista (Radcliffe 1996, ideas que se elaboran en el quinto capítulo).

Si bien los efectos de la reforma agraria y el desarrollo petrolero pueden, en cierto grado, generalizarse al Oriente en conjunto, tienen expresiones claramente regionales. En el Alto Napo, la densidad demográfica indígena es alta con respecto a otras áreas más al este y al sur, y estas poblaciones han tenido una historia más larga e intensa de contacto con los colonizadores españoles, misioneros católicos y evangélicos, modernos burócratas de Estado, hacendados, colonizadores, comerciantes serranos, trabajadores petroleros y turistas e investigadores extranjeros. Como resultado de ello, la transformación económica y política experimentada en la región, aunque ha sido profunda, ha ocurrido gradualmente por un período largo de tiempo y de manera menos dramática que en otras partes del Oriente (cf. Macdonald 1984).

Este capítulo presenta una revisión de los principales procesos históricos que han ayudado a dar forma al contexto político, económico y ambiental donde operan actualmente los agricultores quichuas y sus organizaciones. Inicia con una discusión del sincretismo cultural y

el proceso de quichuización, tema que atraviesa todo este trabajo, implícita si no explícitamente. Con el fin de examinar asuntos de construcción de identidad y representación, es necesario considerar los procesos históricos y contemporáneos a través de los cuales se han expandido la lengua y la cultura quichua. Al seguir esta discusión, examino la llegada de las primeras expediciones españolas en la región, al tiempo que analizo la explotación de la mano de obra indígena y sus esfuerzos (vanos en buena medida) por extraer la riqueza de la región. Hago hincapié en la progresiva integración administrativa del Oriente - lo que Scott (1998) ha llamado el proyecto estatal de legibilidad y simplificación. Estos dos procesos de integración capitalista y nacionalista se logran a través del establecimiento de misiones, la depredación del auge cauchero y el sistema de peonaje por deudas en las haciendas. Desde esta perspectiva, los esfuerzos contemporáneos por extraer petróleo pueden ser vistos sólo como los más recientes en una larga historia de procesos de extracción y explotación que afectaron a la región. Esto nos da el contexto histórico para las prácticas organizacionales quichuas actuales y la movilización política como los últimos de una larga historia de intentos por negociar los procesos de transformación política, económica y cultural producidos mediante una incorporación progresiva en el sistema mundial capitalista y el Estado ecuatoriano.

Siguiendo con esta revisión histórica, discuto la reforma agraria y empiezo por el movimiento reformista que tuvo lugar en América Latina durante los años sesenta y setenta. Paso luego a discutir la implementación de la reforma agraria en el Ecuador: sus motivaciones (internas y externas al Estado ecuatoriano), políticas y resultados. En esta discusión hago hincapié en el papel de la colonización de tierras baldías dentro de la reforma agraria y la respuesta a esta política por parte de la gente que ocupa y utiliza estas tierras. Considero entonces la historia del desarrollo petrolero en la Amazonía ecuatoriana y las formas en que esto permite e incentiva la colonización del Oriente. El desarrollo petrolero y la participación de los indígenas en él transformaron profundamente las relaciones productivas en la región, y ayudaron a terminar con el peonaje por deudas en el sistema de hacienda. La producción de petróleo ofreció además incentivos para la organización indígena y la movilización política - más en la región central del Oriente que en el Alto Napo-, que juega un papel importante en la política indígena a nivel regional y nacional. El desarrollo del petróleo ha sido

una parte central de la política económica del Estado desde finales de los años sesenta y ha adquirido importancia simbólica nacionalista. Los beneficios del petróleo, sin embargo, son exportados a Quito, Guayaquil y el extranjero, y dejan atrás un legado de daño ambiental, problemas sanitarios y caos cultural. Retomemos primero el problema de la quichuización.

Notas sobre el sincretismo cultural y el proceso de quichuización

Antes de continuar con la revisión histórica del Alto Napo, me gustaría abordar el tema del sincretismo cultural y el proceso de “quichuización” que los grupos indígenas del occidente de la Amazonía ecuatoriana han experimentado. Un tratamiento exhaustivo de este tema supera los propósitos de este capítulo y bien podría ser el tema de una disertación entera. Sin embargo, creo que es necesario esbozar algunos de los argumentos en cuanto tienen que ver con el tema de la construcción de identidad entre los individuos y las organizaciones indígenas contemporáneas.

Whitten (1976, 1985) divide a los quichua-hablantes de la Amazonía ecuatoriana en dos grupos culturales distintos: los Canelos quichua, ubicados a lo largo del Pastaza, en el Oriente central, en lo que actualmente es la provincia de Pastaza, y los Quijos quichua, en el área Tena-Archidona, a lo largo del curso medio y superior del Napo. Whitten reconoce que la cultura de los Canelos quichuas pudo haberse formado de una mezcla entre Achuaras y Záparos, en un “proceso formativo perpetuo” (Whitten 1976: 8, énfasis en el original). Al basarse en un argumento propuesto por Oberem (1974), Whitten reconoce que estos procesos ocurrieron durante el período colonial, “al menos hasta el siglo diecisiete” (Whitten 1976: 7). Tanto Oberem como Whitten sostienen que este proceso de sincretismo cultural probablemente fue promovido por el uso del quichua como lengua de comercio compartida por estos grupos.

Rogers (1995: 26-27, 36-37) rechaza la propuesta de Whitten de que los ‘Canelos quichuas’ y los ‘Quijos quichuas’ son dos grupos culturales primordiales distintos². Con una buena dosis de persuasión, este autor sostiene que las identidades culturales de estos grupos han sido constituidas históricamente a través de la influencia de la colonización española y el sincretismo con otros grupos indígenas durante el

período colonial. Basado en Hudelson (1987: 13), Rogers sostiene que de “lo que se trata aquí no es de una distinción entre culturas primordiales diferentes (ninguna de las cuales probablemente existió en alguna forma que nos recuerde su estado actual antes de la colonización), sino más bien de diferentes trayectorias de quichuización debido a las influencias de diferentes culturas asimiladas” (Rogers 1995: 37, nota al pie, 23). Dada la conmoción cultural experimentada por los grupos indígenas del Oriente durante la Colonia - debido al trabajo forzado y la concentración espacial bajo los sistemas de encomienda y reducción, patrones alternados de movilidad y uso de recursos, cristianización y, sobre todo, colapso demográfico-, no es difícil imaginar la desaparición de algunas formas de vida y de otras tantas lenguas mediante procesos de etnogénesis y sincretismo cultural, ni la emergencia de otras.

De hecho, los españoles cumplieron un papel activo en la difusión de la lengua quichua, como lo demuestra el establecimiento de una escuela de intérpretes en Archidona en 1660 a cargo de los misioneros jesuitas. La escuela pretendía cristianizar a los niños indígenas de la región y enseñarles el quichua, de manera que pudieran servir de intérpretes (Oberem 1980: 101). El que los jesuitas enseñaran quechua (¿o quichua?)³ no sólo indica que los residentes indígenas de esta región (y a lo largo del río Napo, de donde venía la mayoría de los estudiantes) eran hablantes de otras lenguas⁴, sino que el quichua era al mismo tiempo promovido por los jesuitas como *lingua franca* para sus fines de evangelización. Procesos semejantes ocurrieron en el área de Canelos. Los misioneros dominicos, urgidos por informes de quichua hablantes serranos que huyeron a las selvas orientales, fundaron una aldea que pronto se convirtió en un refugio de las demandas de los encomenderos y un sitio de comercio para pueblos indígenas de varios grupos étnicos y lingüísticos. Como afirma Rogers (1995: 37-38), “de este medio multiétnico, con un fuerte núcleo misionero y de quichua hablantes fue de donde surgió el complejo cultural dinámico que más tarde sería conocido como ‘Canelos Quichuas.’”

No hay duda de que, cualquiera que haya sido el efecto de los procesos de sincretismo cultural en la región antes del período colonial, la llegada de los misioneros españoles, los encomenderos y los administradores, tuvo consecuencias dramáticas en los cambios culturales y lingüísticos. Como observa Muratorio (1991: 42):

...se puede decir que los procesos de conquista y evangelización inicial provocaron una 'simplificación etnocida' de la rica variedad étnica amazónica. Las consecuencias de este proceso en el área de Tena y Archidona se hizo evidente en la cristianización de los indios - no importa cuán superficialmente - y en su completa quichuización.

Por esta razón, la identidad étnica de los Quichuas del Oriente en el Alto Napo es vista de forma más exacta como un proceso históricamente constituido mediante una dialéctica de interacción con otros grupos - indígenas, europeos y ecuatorianos. A continuación utilizo el término quichua como un significante étnico sólo en mi discusión del siglo veinte, cuando la población indígena del Alto Napo hablaba quichua. En otro lugar utilizo los términos indígena o indio, para indicar una población indígena, sin referirme específicamente a la etnicidad o al grupo lingüístico.

Historias de cambio regional: 1538 a 1964

Conquista y levantamientos:

Primeros intentos por administrar la Gobernación de Quijos

La primera expedición en el Oriente septentrional - lo que los españoles conocían como Los Quijos, y que más tarde se consolidó administrativamente bajo la Gobernación de los Quijos - partió en diciembre de 1538 y culminó en febrero de 1539, al mando del Capitán Gonzalo Díaz de Pineda. La expedición, emprendida justo cinco años después de la conquista de Quito, estuvo compuesta por 130 españoles y un gran número de indios de la Sierra obligados a prestar servicio como cargadores. La expedición encontró una región densamente poblada y una importante resistencia armada en los grupos indígenas⁵. Aunque la expedición no pudo establecer ningún asentamiento permanente, sirve como testimonio de la creencia de los españoles en las riquezas que prometía el Oriente y de su determinación de explotarlas (Landázuri 1989: 13).

Frustrados en su primer intento fallido, los españoles pronto empezaron a planificar una segunda expedición a la región, que estaría a cargo de Gonzalo Pizarro, nombrado gobernador de las "provincias de Quito" por su hermano Francisco a finales de 1539 (Oberem 1980:

65). Motivados por informes de grandes yacimientos de oro e inmensos bosques de canela en las selvas orientales, los expedicionarios partieron desde Quito en febrero de 1541 con 220 españoles, 4.000 indios cargadores, miles de cerdos vivos (una valiosa fuente proteica) y perros entrenados para cazar y matar indios. Contrariamente a sus expectativas, los españoles no encontraron oro y poca canela: la que existía debía ser obtenida de árboles que se encontraban demasiado dispersos para hacer posible y beneficiosa la recolección. Las frustradas expectativas de los españoles resultaron devastadoras para algunos grupos indígenas, sin embargo, y Oberem (1980: 67) relata las atrocidades cometidas por Pizarro en su decisión de encontrar riqueza y gloria como la que encontrara su hermano.

La partida expedicionaria siguió la ruta que Díaz de Pineda tomara dos años más tarde, a través del valle del río Quijos y los espesos bosques que rodean el volcán Sumaco, al seguir el curso del Río Coca hasta su confluencia con el Napo. Al sufrir repetidos ataques de grupos indígenas locales, Pizarro envió a Francisco de Orellana (que se había unido a la expedición en 1541) río abajo, en busca de alimentos para la expedición (Rumazo 1982, citado en Landázuri 1989). Sin embargo, Orellana nunca regresó como se le ordenó y siguió más bien todo el curso del Napo hasta el Amazonas, y llegó finalmente al Atlántico y se convirtió en el primer europeo en cruzar el ancho del continente y poner su nombre en la historia ecuatoriana y en la reivindicación amazónica de este país.

Frustrada, sitiada y hambrienta, la expedición tomó el oeste y siguió el río Napo hacia las montañas. Muy probablemente cruzó el área que se convertiría más tarde en Los Algodonales, donde en 1563 los españoles fundaron el pueblo de Archidona. Al fracasar en su intento por explotar (e incluso localizar) las riquezas de los Quijos, la expedición regresó a Quito a principios de 1592 (Oberem 1980: 68-69)⁶. Durante los siguientes quince años, los españoles no hicieron incursiones en el país de los Quijos y se ocuparon más bien en luchas entre la Corona y los conquistadores de la Sierra. Además, el fracaso de las primeras expediciones en ubicar las riquezas disminuyó considerablemente el entusiasmo de los españoles en la región.

En 1556, el Virrey de Lima instruyó al gobernador de Quito, Gil Ramírez Dávalos, que pusiera la región de Quijos bajo control de la Corona española. Según las órdenes del Virrey, esto implicaba conquis-

tar los territorios y cristianizar a la población indígena, al igual que el establecimiento de pueblos permanentes donde pudiera efectuarse la administración de la región. Los años siguientes están marcados por un mayor control de los españoles en la región, pero también por frecuentes levantamientos indígenas contra los abusos de los conquistadores. El dominio español se ejerció a través del establecimiento de encomiendas, concesiones reales de territorios según los cuales el encomendero tenía derecho al trabajo y al tributo de los indios que habitaban su encomienda. Además de pagar tributos excesivamente altos, los indios eran obligados a trabajar en los campos de los españoles, proporcionar materiales de construcción y construir viviendas, trabajar como sirvientes domésticos, lavar oro, tejer textiles y servir como cargadores (lo que incluía, en algunos casos, el transporte de los mismos españoles) en viajes entre Baeza y Quito (para los cuales se estableció una ruta ya en los primeros años de 1560). Oberem (1980: 81-82) observa que el servicio personal a los encomenderos fue prohibido por las Nuevas Leyes de 1542 y 1543. La puesta en marcha de estas regulaciones en la zona de frontera de Quijos fue virtualmente nula y los abusos persistieron.

La demanda de mano de obra sin duda restringió la habilidad de la población indígena para mantenerse y reproducirse. De igual manera, las reducciones o asentamientos forzados promovían la proliferación de enfermedades y limitaban la movilidad tradicional de las poblaciones indígenas, y producían un severo impacto en su habilidad de acceder a los recursos. Además, el tiempo entregado a los españoles restaba tiempo a la agricultura de subsistencia, la pesca o la recolección de alimentos y plantas medicinales en la selva. Estas condiciones desembocaron en los levantamientos indígenas de Cosanga en 1560 y de Cosanga y Baeza en 1562, rebeliones que los españoles no pudieron sofocar militarmente, sino apenas mediante la entrega de regalos traídos de Quito (Oberem 1980: 77). Esto precipitó un intento concertado de parte de los españoles por consolidar su control en la región, tarea emprendida con singular brutalidad en 1562 por Andrés Contero, teniente del gobernador Melchor Vázquez de Ávila.

En marzo de 1563, Contero fundó la ciudad de Ávila. En agosto de ese año, fundó Alcalá del Río en las márgenes del Río Aguarico⁷. Hacia finales de ese año, Bartolomé Marín, capitán de Contero, viajó al sur para conquistar la región conocida como Los Algodonales. Después de una larga campaña militar, fundó el pueblo de Archidona, y abrió ca-

mino a la colonización de la región y el sometimiento de su población indígena (Landázrui 1989: 18). El tributo en la región se pagaba dos veces al año, el Día de San Juan (24 de junio) y en Navidad. En Ávila y Baeza, el tributo se pagaba en una manta larga y dos pequeñas, además de alimentos como maíz, miel y pescado. En Archidona, el tributo se pagaba en oro, algodón y pita (fibra de agave) (Oberem 1980: 92-93). A pesar de su mayor presencia en la región de Quijos, los españoles encontraron pocas riquezas en la región y tuvieron sólo un control muy reducido sobre la población indígena. Oberem (1980: 82) observa que, para finales de 1560, los españoles estaban abandonando la región debido a la falta de oro y canela en cantidades importantes, y probablemente también por la disminución de la población indígena debido a la enfermedad, la guerra y la huida hacia el interior de la selva (o incluso a la Sierra) para escapar de los abusos de los españoles.

Hacia finales de 1578⁸ empezó un levantamiento indígena general que reunió a todos los indios de Ávila, Archidona y Sumaco. Ávila y Archidona fueron saqueadas y todos los españoles muertos junto con sus sirvientes (indígenas de la Sierra). El hecho de que el levantamiento reunió a dos de estos grupos y estuvo, al parecer, organizado por un shamán de Archidona y otro de Ávila nos sugiere nuevamente el alto grado de coordinación y comunicación entre los grupos dispersos de la región. Además, la coordinación entre Archidona y Ávila (así como el relato detallado que nos da Oberem de las discusiones entre los shamanes de las respectivas comunidades [Oberem 1980: 86]) indican una coordinación entre diferentes grupos étnicos y posiblemente lingüísticos. Muratorio (1991: 40) toma las descripciones de Ortegón y el trabajo de Hudelson (1981) para apoyar su afirmación de que los indios de Archidona eran étnicamente distintos de los Quijos propiamente dichos (que incluían a los grupos del área de Baeza y Cosanga y del área de Ávila)⁹.

Después de los ataques de Ávila y Archidona, los rebeldes huyeron al norte, a la comunidad de Sumaco, donde nombraron al poderoso cacique Jumandi como su líder para planificar el ataque a Baeza. Sin embargo, su demora en el ataque les dio a los españoles tiempo para fortificar la ciudad y obtener refuerzos de Quito¹⁰. El levantamiento fue aplastado y sus líderes muertos o llevados a Quito para su juicio y ejecución (Oberem 1980: 88-89). Aunque el levantamiento logró conmover temporalmente los patrones de dominación existentes, la región

nuevamente pasó a control de los españoles en 10 meses. Vinieron nuevos encomenderos de la Sierra y se distribuyeron entre sí a los indios para fines tributarios y laborales.

La agrupación de indios en las reducciones por parte de los españoles tuvo efectos devastadores y la población indígena disminuyó rápidamente por las enfermedades, el maltrato físico¹¹ y la huida a la selva (Oberem 1980: 98). Para 1608, la población de los indios a cargo de los españoles apenas correspondía a un quinto del número reportado por Ortegón en 1576¹² - y Ortegón, con toda seguridad, encontró una población ya diezmada por la enfermedad, la guerra, la explotación y la migración. Lemus estimaba en 1608 que la población indígena de la región, en conjunto, había disminuido más del 90 por ciento desde 1559 (Muratorio 1991: 41). Sin una fuerza de trabajo viable, la mayoría de encomenderos abandonó la región. El levantamiento de 1578 y la posterior declinación demográfica, tanto indígena como española, marcó el final del primer período de colonización española de Los Quijos y sus esperanzas de encontrar copiosas riquezas y una fuerza de trabajo de indígenas dóciles. Durante este período, la presencia de los españoles en Los Quijos nunca fue autosuficiente y siempre dependió de las provisiones traídas de Quito (Landázuri 1989: 23-25; Phelan 1967: 25-26). Pese a ello, un grupo de encomenderos permaneció en la región durante los siglos XVII y XVIII, período marcado por la presencia cada vez más importante de misioneros en Archidona y por el control administrativo fortalecido de la región por parte del gobierno español.

Encomenderos, misioneros y administradores: consolidación y disminución del control español, 1660-1830

Los misioneros jesuitas habían estado viajando a la región de Quijos desde el siglo XVI, pero la oposición de los dominicos y los encomenderos por igual (ambos consideraban que los jesuitas simpatizaban con la población indígena) les impidieron establecer una misión permanente. Por fin, en 1660-61, pudieron controlar la parroquia de Archidona, que les dio una base importante en la ruta entre Quito y las misiones jesuitas de Maynas (en el actual Perú), así como una base para la evangelización en el Alto Napo (Oberem 1980: 100; Rogers 1995: 35). Fundaron una escuela de intérpretes en Archidona y cristianizaron a niños de diferentes grupos étnicos del Napo, y les enseñaron quechua

para que sirvieran de intérpretes. Aunque no se sabe qué dialecto del quechua se enseñaba en la escuela, es probable que la promoción del quechua (o quichua) como *lingua franca* para fines misioneros contribuyera al proceso de quichuización de varios grupos étnicos en la región.

La relación entre los jesuitas y los encomenderos que todavía quedaban en la región siguió siendo conflictiva. En 1673 llegó a Archidona un nuevo teniente político que simpatizaba con los intereses de los encomenderos. Se rehusó a permitir el paso de carga para las misiones de Maynas, amenazó a los jesuitas con deportarlos al Brasil y cerró la escuela de intérpretes, y obligó a los niños a pagar tributos y a trabajar como sirvientes personales de los encomenderos. El resultado fue que los jesuitas abandonaron temporalmente su misión en 1674. En 1708, los jesuitas, en competencia con los franciscanos, que deseaban una base de aprovisionamiento para sus misiones en el Aguarico y el Putumayo, recuperaron el control de la parroquia de Archidona. Sus conflictos con los encomenderos continuaron, en buena parte debido a las demandas de mano de obra indígena que cada parte tenía. El conflicto se vio exacerbado por las continuas huidas de los indios tributarios (Oberem 1980: 102).

Una vez más, los jesuitas se vieron obligados a abandonar la región cuando fueron expulsados de todas las colonias españolas en 1767 y fueron reemplazados en Archidona por clérigos que, como observa Oberem (1980: 109, 110), se contaban entre los peores explotadores de indios, y acostumbraban a cobrar precios exorbitantes por sus servicios eclesiásticos. Durante este período, los indios continuaron tributando al gobernador de la provincia en forma de fibra de pita o en oro. Como observa Rogers (1995: 40), sin embargo, a finales del siglo XVII e inicios del XVIII hubo una reducción general del control administrativo español. Rogers asegura que, mientras en los primeros siglos de colonización los españoles intentaron incorporar la región de Quijos al resto de su “reino ordenado”, más tarde la abandonaron y aislaron en un estado de salvajismo y anarquía, y produjeron así un espacio fronterizo que era ambientalmente hostil y culturalmente ilegible. Los elementos de este espacio fronterizo percibido continúan hasta el presente y se manifiestan en las prácticas administrativas, las ideologías del desarrollo y las relaciones sociales.

Oberem (1980: 108-109) observa que no hubo levantamientos indígenas en la región de Quijos durante los siglos XVII y XVIII. El inicio del siglo XIX, sin embargo, vio el inicio de tensiones entre indígenas y españoles. En 1808, los indios de la región de Puerto Napo, al sur de Archidona, se rebelaron en contra del gobernador y lo expulsaron, tal vez a instancias del Obispo de Maynas, que visitó la región ese mismo año y que se mostraba simpatizante de los indígenas. Cualesquiera que hayan sido las causas del resentimiento y la rebelión (y hubo muchas), las tensiones siguieron en lo alto durante un tiempo, de suerte que, en 1817, el Virrey de Lima fue obligado a enviar soldados al área para asistirle con la recolección de impuestos. Es importante observar que éste y los siguientes levantamientos fueron restringidos y fácilmente resueltos por las fuerzas españolas y más tarde republicanas. Doscientos cincuenta años de dominación española, reducción demográfica, movilidad restringida y control social a inicios del XIX (a pesar de la difusión del quichua) aparentemente quebrantaron la capacidad de la población indígena para coordinar levantamientos a través de fronteras espaciales y étnicas (Muratorio 1991: 73-74). La coordinación indígena regional no emergió nuevamente hasta la segunda mitad del siglo XX, con el nacimiento de formas modernas de organización: cooperativas, asociaciones comunitarias y federaciones regionales.

Republicanismismo y caucho: el Alto Napo, 1830-1914

Cuando en 1830 Ecuador declaró su independencia de España, los intentos por mantener una administración y una regulación ordenadas de la región se desvanecieron con el último teniente político español. Para mediados del siglo XIX, el Oriente estuvo dominado por comerciantes, administradores y terratenientes que tenían poco contacto con Quito (Muratorio 1991: 72-73). Los administradores republicanos, altamente corruptos y despreocupados del estado de guerra en que vivía la población indígena de la región, continuaron extrayendo el excedente y los tributos a los indios con medios similares a los utilizados por los españoles. Los funcionarios se enriquecían mediante el sistema de reparto, según el cual se vendía, a la fuerza, a los indios mercancías a precios inflados, y creaban así una condición de endeudamiento prolongado. Al igual que el pago del tributo, los repartos se realizaban normalmente dos veces al año en Archidona. Sin embargo, en

la práctica se realizaban cada domingo después de misa, cuando el gobernador o uno de sus delegados entregaba a los indios en la congregación un paquete pequeño de mercancías (v.g. un espejo, un crucifijo, un cuchillo), por el cual debían pagar un precio elevado en fibra de pita o en oro. Como mecanismo a través del cual las fuerzas de control institucional - incluidos, como señala Oberem (1980: 11-, 113), los párrocos o clérigos - extraían el excedente, disciplinaban la mano de obra y mantenían el orden social, el sistema de reparto simplemente fue una continuación del tributo colonial.

En esta época, los indios también debían dar ‘comaricos’ o regalos a los sacerdotes, que consistían en alimentos, como pollos, huevos, bananas y yuca. A estos obsequios se añadían los honorarios normales (pagados en fibra de pita o en oro) por los servicios religiosos, como bautizos, matrimonios o funerales, o por el permiso para una celebración. Además, los funcionarios en Archidona, Tena y Puerto Napo obligaban a los indios a prestar servicios a la municipalidad en la construcción y el mantenimiento de caminos, el transporte de carga y el correo desde Quito. Como en el pasado, la población indígena a menudo escapaba de estas tareas huyendo por el curso inferior del Napo y se establecía en comunidades que estaban fuera del control del Estado republicano (Oberem 1980: 113). El control administrativo de los indios se ejecutaba mediante una estructura conocida como ‘varayuj’, donde las autoridades llamadas justicias o varas eran nombradas por autoridades blancas. Los varas eran elegidos de entre familias poderosas en cada *muntun* (grupo de parentesco extendido) y servían a los funcionarios locales y misioneros para movilizar la fuerza de trabajo e imponer castigos a los trabajadores indígenas (Muratorio 1991: 80-81).

En 1869, los jesuitas volvieron nuevamente al Alto Napo y, en 1870, mediante un acuerdo con el presidente conservador Gabriel García Moreno (que reconocía la incapacidad del Estado para administrar el Oriente y que simpatizaba con los planes civilizatorios de los jesuitas en la región) asumieron casi todas las responsabilidades administrativas en la región. Los jesuitas establecieron una misión regional con base en Loreto, fundaron numerosas escuelas en el área y expulsaron a varios comerciantes blancos. Aunque prohibieron la práctica de los repartos, exigieron a los indios el pago de tributos en forma de fibra de pita, oro o alimentos. Como ocurrió con los clérigos, los servicios religiosos también tenían un costo - de cuatro pesos o su equivalente en

bienes comerciables (Muratorio 1991: 81; Oberem 1980: 114). Además, en lo que es un desarrollo importante para los propósitos de este estudio, los jesuitas introdujeron la ganadería dentro de las prácticas productivas indígenas, e intentaron reducir a los indios, de una vez por todas, en aldeas concentradas “bajo la tutela paternalista de las misiones” (Rogers 1995; 44; véase también Muratorio 1991: 81). La ganadería siguió siendo secundaria en las prácticas productivas indígenas hasta los años setenta, con la disponibilidad de crédito agrícola en el marco del desarrollo rural dirigido por el Estado .

Finalmente, los esfuerzos de los jesuitas por transformar a la población indígena en una fuerza de trabajo dócil fracasaron por varias razones. En primer lugar, hubo obvias contradicciones en las demandas que hacían a los indios. Aunque querían que permanecieran concentrados en aldeas cerca de los centros misioneros, exigían además el pago de tributos en forma de bienes disponibles sólo en localidades remotas. En segundo lugar, tuvieron que luchar con los comerciantes que a menudo se mostraban hostiles a los jesuitas. Aunque con frecuencia explotados por un intercambio desigual con los comerciantes, los indios podían beneficiarse de estas relaciones mediante el acceso a artículos de consumo valiosos. Además, pudieron habérselas con los jesuitas y con los comerciantes al formar alianzas precarias y estratégicas con cada grupo. Por ejemplo: se formaban alianzas con los comerciantes para obtener licencias de las obligaciones religiosas impuestas por los jesuitas (v.g. ocupar el tiempo en la recolección de pita o de oro para el comercio), y con los misioneros para protegerse de los abusos de los comerciantes. Sin embargo, en su mayor parte, los indios se oponían al poder de los jesuitas (Muratorio 1911: 76-83).

Cuando García Moreno fue asesinado en 1875, los jesuitas, al perder a su protector, empezaron una vez más a perder influencia. En 1879 el sistema de repartos, eliminado por los jesuitas nueve años atrás, fue reinstaurado. Tanto las autoridades locales como los comerciantes blancos y los indígenas se opusieron a la creciente represión y al poder de los jesuitas durante los últimos veinticinco años del siglo XIX. En 1892, un levantamiento indígena contra la misión jesuita en Loreto fue apoyado abiertamente por comerciantes blancos (Oberem 1980: 114-115). La influencia jesuita disminuyó ostensiblemente y, en 1896, fueron expulsados nuevamente de la región, esta vez por el gobierno del reformador liberal Eloy Alfaro.

Alfaro llegó a reconocer el estatus legal de los indígenas como habitantes del Ecuador y decretó que tenían derecho a recibir educación y protección legal, y que estaban exentos de impuestos territoriales y tareas subsidiarias. En 1899, la Ley especial del Oriente prohibió los repartos (venta forzada de bienes), la venta de niños indígenas o su intercambio por productos y el transporte obligado de artículos sin un acuerdo contractual previo y el pago correspondiente. Aunque estas leyes fueron progresistas para la época, tuvieron poco efecto en la frontera del Oriente, sobre todo en el período entre 1880 y 1914, cuando la región sufrió las convulsiones del auge cauchero. Como afirma Muratorio (1991: 100), “ningún burócrata liberal bien intencionado - y no había muchos en el Ecuador para entonces - pudo poner fin a la codicia y violencia generada por el auge cauchero, ni pudo hacer cumplir la nueva legislación con un grado moderado de eficiencia”.

Aunque es cierto que el auge cauchero no tuvo en la Amazonía ecuatoriana el mismo efecto que tuvo en Perú, Brasil y Bolivia (Hiraoka y Yamamoto 1980; MacDonald 199: 48-49), y que la región escapó a los horrores que asolaron a los pueblos indígenas del Putumayo por la *Peruvian Amazon Company* (c.f. Casement 1912; R. Sawyer 1997; Tausig 1984), el comercio de caucho afectó profundamente a las relaciones sociales y las prácticas productivas en el Alto Napo y en el Oriente en general. El auge cauchero en la cuenca del Amazonas duró desde 1880 hasta 1914, cuando el comercio colapsó debido a la aparición de plantaciones de caucho en Asia. El caucho continuó siendo extraído en el Oriente durante los años veinte y luego, otra vez, en los años cuarenta, cuando la demanda norteamericana de caucho alcanzó su mayor nivel durante la Segunda Guerra Mundial. En lugar de fortalecer las relaciones comerciales entre Quito y el Oriente, sin embargo, este negocio exacerbó en buena parte las divisiones regionales existentes.

A pesar de las proclamas liberales de Alfaro y los intentos de los gobiernos de diferentes orientaciones políticas por crear lazos de comunicación entre la Sierra y la Amazonía¹³, hubo poco contacto - comercial o administrativo - entre la Sierra y el Oriente durante las primeras décadas del siglo XX (Muratorio 1991: 103-105). El foco económico del caucho en el Alto Amazonas fue Iquitos, adonde se llevaba el caucho recogido y desde donde se embarcaba para su travesía amazónica y trasatlántica. Con un mínimo contacto entre Quito y el Oriente, la mayoría de la región se volvió hacia el sudeste, mientras la gente y el

caucho bajaban a los puertos de Iquitos y los artículos comerciales hacían el viaje de regreso, camino a Tena y Archidona. El tráfico de trabajadores indígenas al Perú era conocido por todos (Carletti 1984: 14). Cuando el caucho se terminó en la Amazonía ecuatoriana¹⁴, muchos comerciantes blancos llevaron a sus trabajadores indígenas dentro de la selva, río abajo hasta Perú y Brasil, con el fin de buscar tierras más prometedoras. Muchos comerciantes vendieron a sus trabajadores indígenas como esclavos a las compañías caucheras para saldar las deudas que habían contraído con los banqueros y comerciantes de Iquitos. Esta práctica fue común, y Muratorio (1991: 110-111) sostiene que, virtualmente, todos los caucheros que trabajaban en la Amazonía ecuatoriana eran culpables de esta trata de esclavos, en mayor o menor grado. Oberem (1980: 117) observa que de más de 1.000 hombres de Loreto y Avila que se iban a trabajar en el comercio del caucho, cerca del 90 por ciento eran trabajadores forzados y apenas 40 volvían a casa. Los trabajadores forzados eran transportados río abajo y vendidos en Iquitos para trabajar en Perú, Brasil o Bolivia.

A pesar de que el comercio entre el área de Tena-Archidona y la de Iquitos siguió siendo fuerte durante este período, la principal orientación del área era Quito y la Sierra. A diferencia del Coca (población en el curso medio del Napo), donde el comercio se realizaba en moneda peruana (Muratorio 1991: 115), el comercio en Tena y Archidona se hacía principalmente en sures ecuatorianos. La inferioridad y la escasez del caucho en la región, la disponibilidad de oro en sus ríos, el estatus de Tena como centro administrativo con cierto orden y ley, y una importante demanda de trabajo indígena (en la construcción de edificios y caminos, el transporte de carga y correo y como mano de obra en las haciendas), juntos, protegieron a la población indígena local de los excesos del comercio cauchero que se sintieron en otras partes del Oriente (Muratorio 1991: 117-118). Aunque la mayoría escapó al trágico destino que sufrieron muchos indios amazónicos durante este período, la población indígena de Tena y Archidona todavía era explotada mediante el peonaje por deudas, utilizado a menudo por los hacendados de la región. Virtualmente, todos los indios que vivían en el área dependían de un patrón para acceder a los artículos deseados y, a su vez, estaban endeudados con él (Oberem 1980: 117).

Haciendas, explotación petrolera, colonización: los primeros años del siglo XX

Cuando decayó el comercio del caucho, las relaciones con Iquitos disminuyeron drásticamente y los comerciantes blancos del área de Tena y Archidona tuvieron que buscar una forma de ganarse la vida - lo que significaba asegurar tierras y acceder a la mano de obra indígena. Así se inicia el período de las haciendas en el Alto Napo, donde los blancos empezaron la agricultura y la ganadería a nivel comercial (Muratorio 1991: 142). La Ley del Oriente de 1894 preveía la colonización de terrenos baldíos (tierras consideradas por el Estado 'improductivas' o inhabitadas) y, aunque las tierras ocupadas por las comunidades indígenas estaban claramente protegidas por la ley, el conocimiento de la provisión de terrenos baldíos despertó una fiebre de tierras en la región. Un cronista jesuita nos recuerda que

(...) tan pronto esta ley se llegó a conocer en las misiones, todos los comerciantes y mineros desarrollaron repentinamente una fuerte vocación por la agricultura. De septiembre a diciembre, el gobernador recibió un diluvio de reclamos de 'tierras baldías', pero los terrenos reclamados eran precisamente los que pertenecían a los indios y eran cultivados por ellos desde tiempos inmemoriales (Jouanen 1977: 203, citado en Muratorio 1991: 142).

Las tierras en los pueblos de Tena y Archidona y sus alrededores fueron las primeras en ser reclamadas, seguidas de aquellas ubicadas a mayor distancia. De esta forma, la población indígena empezó a perder sus tierras en beneficio de colonos blancos, en un proceso legalmente sancionado por la ley ecuatoriana y, desde 1895 en adelante, los indios fueron obligados a solicitar terrenos baldíos para su propio usufructo. Como ocurriría setenta años después, la negligencia oficial en los reclamos de tierras indígenas y en las prácticas de uso de recursos abrieron las puertas a una colonización general de la región. En ambos períodos las tierras indígenas y sus medios de subsistencia sufrieron mayores presiones.

Sería un error mezclar los acuerdos de trabajo del sistema de hacienda del Alto Napo con su contraparte en la Sierra o con otras formas de servidumbre europea (cf. Whitten 1976: 5). Las haciendas de la

Sierra se basaban en el sistema del huasipungo, bajo el cual las comunidades indígenas estaban unidas a la hacienda y, a cambio de su mano de obra, recibían en propiedad una parcela de tierra (marginal) para su subsistencia, así como un cierto grado de patronazgo por parte del hacendado¹⁵. Para los indios huasipungueros, la movilidad espacial estaba severamente restringida y tenían pocas opciones de huir o resistirse abiertamente a la opresión feudal de las haciendas. Al contrario, el sistema de hacienda en el Oriente se basaba en el peonaje por deudas, arreglo laboral practicado en varias formas por los sacerdotes, comerciantes y funcionarios de gobiernos en la región durante muchos años. Los terratenientes en el Oriente no podían controlar las inmensas áreas que podían controlar sus homólogos serranos. Además, con una población blanca relativamente pequeña, el control administrativo de la región y las grandes extensiones de bosques y ríos, las oportunidades que tenían los indios de escapar seguían abiertas como en el pasado. Los hacendados del Oriente no podían utilizar la fuerza bruta del sistema de huasipungo para asegurar la mano de obra y recurrían más bien a una forma de peonaje por deudas basada en artículos de consumo, donde se vendía a los indios ‘bienes’ a precios inflados a cambio de trabajo. Los libros de cuentas a menudo eran llevados por los patrones con el fin de mantener endeudados a los indios y asegurar así su mano de obra (Muratorio 1991: 149-153). Como observa Carletti (1984: 13), “lo malo era que estos infelices indígenas nunca llegaban a conocer el monto de la deuda ni tampoco el precio de su jornal. De esta forma se perpetuaba la deuda y el servilismo”.

A diferencia del sistema de reparto que era común en el siglo XIX, según el cual se obligaba a los indios a ‘comprar’ artículos que no tenían ningún uso para ellos, los hacendados del Alto Napo obtenían la mano de obra necesaria al proporcionar artículos tales como escopetas, ollas, machetes, hachas, sal y tela, que se habían convertido en bienes básicos para la subsistencia de la población indígena. Como señala Macdonald (1999: 52), aunque el sistema de peonaje por deudas era claramente explotador y limitaba la autonomía económica y social de los indígenas, ofrecía a los indios cierto grado de estabilidad y protección. De esta forma, los indios contraían deudas, conscientes de los términos desiguales del intercambio. Desde el punto de vista de los indígenas, la relación patrón-cliente cumplía un propósito material, y

mientras el patrón cumplía su obligación dentro de la ‘economía moral’ de la relación, el arreglo era aceptable (cf. Scott 1976).

Con fines gubernamentales y administrativos, la población indígena se dividía en “endeudados” y “libres”, y estaban los primeros obligados a trabajar para los patrones dentro del sistema de hacienda, mientras que los segundos eran utilizados por el Estado como cargadores, carteros, constructores de caminos y obreros en general. Los indios ‘libres’ se organizaban según el sistema de varas, que creaba obligaciones laborales y que estuvo en vigencia hasta los años cuarenta. En épocas de conflicto entre funcionarios del gobierno, misioneros y comerciantes durante el siglo XX, los hacendados y los burócratas competían por el acceso a la mano de obra indígena, situación que, dentro de límites obvios, permitía a los indios negociar este conflicto para su propio beneficio.

El asesinato de Eloy Alfaro en 1912 allanó el camino para la creación de lazos más estrechos entre la Iglesia y el Estado ecuatoriano y condujo nuevamente a la presencia de misioneros en el Alto Napo. Un pequeño grupo de misioneros josefinos italianos ingresó al Ecuador en septiembre de 1922 e inmediatamente arribó al Alto Napo por Ambato y Puyo. Uno de los primeros misioneros, Monseñor Cecco, al notar que Tena y Archidona estaban pobladas por colonos que practicaban la agricultura, aseguraba que “Tena, aun siendo la capital de provincia, parece desmonte en plena selva. No hay más que seis chozas habitadas por pocas familias de colonos: los indígenas viven remontados en la selva” (citado en Mena 1965: 14). A pesar del estado de decadencia en que vivía el pueblo, la inauguración de la iglesia de los josefinos, el 10 de agosto (día cívico) del año siguiente atrajo a más de 500 blancos y a 1.000 indios (Mena 1965: 14).

A diferencia de sus predecesores, los jesuitas, cuyo antiguo edificio misional pasaron a ocupar los josefinos, buscaban integrar a la población indígena en la sociedad nacional. Más que sus predecesores, los josefinos apoyaron siempre las metas desarrollistas del Estado, lo cual puede explicar su continua presencia e influencia en la región actual. Los josefinos promovieron la colonización del área por blancos y mestizos. Su tendencia a establecer misiones y escuelas en los asentamientos indígenas hizo mucho para despojar a los indios de su tierra, y liberó así la mano de obra para su utilización en el desarrollo capitalista de la región.

Varios factores contribuyeron a la gradual erosión del sistema de hacienda en las décadas que siguieron al ingreso de los josefinos en el Alto Napo. Primero, la creciente proletarización de la mano de obra indígena, promovida por el despojo de sus tierras (y por lo tanto, de sus medios tradicionales de subsistencia) como resultado de la colonización y las actividades misioneras, hizo que una parte de la población indígena buscara el trabajo asalariado más allá de las municipios y las haciendas. Las oportunidades de trabajo más atractivas eran con las compañías petroleras, que operaban en la región desde los primeros años de 1920 (ver infra). En segundo lugar, la red de transporte con el Puyo¹⁶ facilitó el comercio y la colonización del Tena, y terminó con el monopolio de los patrones sobre las manufacturas y minó el sistema de peonaje por deudas. El resultado fue que los hacendados empezaron a pagar salarios (no sólo en teoría: sino en la práctica) a sus obreros. La situación se vio mejorada por un tercer factor el de leyes socialmente progresistas (y su entrada en vigor y cumplimiento) que prohibían el trabajo forzado y promovían un mejor acceso a la atención en salud (Oberem 1980: 120). Cuando las haciendas se convirtieron en un mecanismo obsoleto de control social y explotación laboral, el antiguo sistema de varas impuesto por los funcionarios del gobierno también entró en desuso (Muratorio 1991: 177). Con el tiempo, ambos sistemas anacrónicos fueron reemplazados - el trabajo de hacienda, por trabajo asalariado temporal o semiproletario, y el sistema de varas, por la creación de organizaciones comunitarias y estructuras políticas. Estos cambios fueron acelerados por los procesos de reforma agraria y desarrollo petrolero, que operaron en conjunto para transformar radicalmente una región que ya estaba experimentando un cambio rápido. A continuación considero cada uno de estos elementos.

Contexto político y económico de la reforma agraria

Reforma agraria en América Latina

Antes de 1960 hubo cuatro reformas agrarias en América Latina, cada una como resultado de una revolución (Grindle 1986)¹⁷. Entre 1960 y 1964, sin embargo, hubo reformas agrarias importantes, estimuladas por una variedad de procesos y presiones. Las principales razones para ello pueden resumirse en cuatro puntos: (1) La influencia de los

análisis económicos estructuralistas de la CEPAL sobre el desempeño económico latinoamericano afirmaba que el estancamiento rural era el resultado de una distribución desigual de la tierra y del poder político de las élites terratenientes conservadoras. Estas relaciones laborales feudales eran vistas como un obstáculo a la modernización agrícola e industrial. (2) El deseo, por parte de las élites del Estado, de sofocar el desorden social en el campo. Esto cobró importancia con el inicio de la Revolución Cubana. (3) De igual manera, la norteamericana Alianza para el Progreso se inició en 1961 como respuesta a la Revolución Cubana. Basada en la premisa de que las reformas sociales, económicas y políticas podrían evitar la difusión del comunismo, la Alianza para el Progreso buscaba incrementar la igualdad en la distribución de la tierra mediante reformas a la legislación. La ayuda norteamericana para el desarrollo tenía como condición un compromiso probado con la democratización, la reforma estructural en la tenencia de la tierra y la expansión de las oportunidades educativas (4) Finalmente, los partidos políticos de la izquierda tradicional y el centro modernizante empezaron a alinearse explícitamente con el campesinado y los ideales reformistas en el agro (Grindle 1986: 140-142).

Nótese, sin embargo, que mientras a inicios de los sesenta hubo un diluvio de leyes para efectuar la reforma agraria, los beneficios sociales y económicos fueron limitados. Aunque ya no estaban obligados con las haciendas, los campesinos ya no tenían acceso a los beneficios del patronazgo del hacendado. De igual manera, con su mano de obra convertida en artículo de consumo, los campesinos tuvieron que competir por salarios en el mercado laboral (de Janvry 1981: 211-212). Conforme crecía el Estado en tamaño e influencia, pudo limitar los desórdenes sociales cooptando los intereses campesinos: “en efecto, las élites del Estado pudieron usar la reforma agraria para manipular las tensiones creadas por la expansión de la agricultura capitalista sin alterar en lo fundamental las condiciones que dieron origen a dichas tensiones” (Grindle 1986: 158). En gran medida, las relaciones de dependencia del campesinado se mantuvieron, al tiempo que el Estado simplemente sustituía la figura del hacendado. De esta manera, sin tomar en cuenta la retórica de la guerra social y la equidad, el principal beneficiario de la reforma fue el mismo Estado. Tal cosa ocurrió en el caso ecuatoriano, donde el Estado se insertó en la producción agrícola y las relaciones sociales rurales.

Reforma agraria en el Ecuador

En el Ecuador, la reforma agraria siguió el modelo típico de toda América Latina. En 1956, cuando el gobierno publicó su primer censo agrícola, se hizo evidente que Ecuador tenía uno de los sistemas más injustos de tenencia de la tierra en América Latina. Hasta el 56% de la tierra cultivable estaba controlada por apenas el 1% de propiedades, en tanto que, en el otro extremo del espectro, el 7,2% de la tierra estaba dividido entre el 73,1% de las propiedades restantes (Macdonald 1981). Las protestas del pueblo sin duda llamaron la atención de los funcionarios del gobierno, preocupados por el malestar social en el campo, en particular entre la importante minoría indígena de la nación¹⁸. Sin embargo, la legislación de la reforma agraria no salió hasta 1964, por influencia de la Alianza para el Progreso y como parte de la oleada continental de legislación reformista que acabamos de discutir.

La primera reforma agraria del Ecuador, en 1964, siguió dos caminos: (1) el despojo de grandes propiedades en la Sierra y la redistribución de la misma entre pequeños propietarios y personas sin tierra, y (2) la colonización de tierras consideradas baldías. La ley también creó el Instituto Ecuatoriano de Reforma Agraria y Colonización (IERAC), en reemplazo del Instituto Nacional de Colonización. La ley reconoció la naturaleza ineficaz de los latifundios y procuró incrementar la productividad al desposeer de tierras improductivas a los grandes propietarios. Se decía que esta política aumentaría la provisión de alimentos a nivel doméstico y ampliaría el desarrollo industrial mediante la producción de alimentos baratos para la población urbana de bajos ingresos. La redistribución tuvo una fuerte oposición por parte de los hacendados serranos, que resistieron con éxito la reforma y en buena medida la evadieron, como discutiremos más adelante.

Para facilitar la colonización, el gobierno pasó, en 1964, la Ley de Tierras Baldías, que declaraba las tierras no cultivadas como tierras no habitadas y las ponía a disposición de nuevos colonos. De acuerdo con esta ley, las tierras baldías se definían como aquéllas que no tienen propietario legal (Pichón 1992). Los reclamos de tierras por parte de los indígenas y las prácticas del uso de recursos en la Amazonía, basados en la agricultura de roza y quema, la caza y la pesca, y que no se basaban en la posesión legal de las tierras comunales, en efecto fueron negadas

por esta política. Esto volvió a los grupos indígenas del Oriente vulnerables a la incursión de los colonos y a los intereses comerciales.

La primera ley de reforma agraria no logró estimular una mayor producción agrícola. Las Fuerzas Armadas, divididas por disputas con respecto a la naturaleza y la magnitud de las reformas necesarias, estuvieron de acuerdo en la necesidad de una acción radical e intentaron aumentar la participación del Estado en la economía, e implementaron otra reforma agraria (de mayor alcance), y promovieron el crecimiento industrial y eliminaron los latifundios (Zevallos L., 1985: 22). El nuevo gobierno militar consideraba la reforma agraria requisito de una distribución más igualitaria del ingreso rural y de una mayor productividad agrícola. Una mayor distribución de recursos sería necesaria para aumentar el mercado doméstico de bienes industriales y mantener un crecimiento industrial, lo cual, a su vez, crearía plazas de trabajo y aumentaría la demanda de bienes agrícolas (Zevallos L. 1985: 41-42). En octubre de 1973, el gobierno militar de Guillermo Rodríguez Lara aprobó una nueva ley de reforma agraria con el fin de estimular la producción en las haciendas mediante mayores cultivos y menores riesgos en la expropiación. Mientras que en 1964 la reforma agraria puso límites a las propiedades y puso a disposición para una posterior redistribución las propiedades que excedieran dichos límites, en 1973 la ley restringió la expropiación a los hacendados que eran culpables de ineficiencia, ausentismo, violación de las leyes laborales y mal uso de recursos naturales, o en casos de presión demográfica. Este aspecto de la ley - contenido en su controvertido artículo 25 - alentó los cultivos y los desmontes para asegurar la propiedad de la tierra. Las directrices de la reforma de 1973 pueden resumirse como sigue: (1) la tierra pertenece a quienes la trabajan; (2) la tierra debe cumplir una "función social" (es decir, producir las tierras baldías y utilizar las tierras cultivables de manera más eficiente); (3) las tierras expropiadas deben ser distribuidas entre propietarios colectivos más que individuales (esto facilitaría la provisión de asistencia técnica y crédito a los agricultores); (4) la reforma se llevaría a cabo por regiones (es decir, proseguiría paulatinamente, a partir de las áreas más necesitadas) (Zevallos 1985: 47-48).

En concordancia con los mayores requisitos para la expropiación que contemplaba la ley de reforma agraria de 1973, se otorgaba mayor énfasis a la colonización de tierras consideradas no cultivadas, principalmente en los flancos occidentales de los Andes y en la cuenca

amazónica. La política de colonización del Amazonas recibió un mayor incentivo por la producción de petróleo en el Oriente, cuya exportación empezó en 1972. Aunque el presidente Rodríguez Lara deseaba ejecutar la expropiación, por limitada que fuera, el triunvirato militar de corte más conservador, que lo reemplazó en enero de 1976, no parecía perseguir el mismo objetivo. En cambio, ponía un mayor énfasis en el aumento de la productividad y en la colonización como soluciones a la ineficacia de la producción agrícola y la distribución de la tierra. Mientras las organizaciones comerciales agrícolas de los grandes terratenientes de la Sierra habían abogado por una política de redistribución a través de la colonización, en contra de la redistribución de la tierra, los militares del gobierno de Rodríguez Lara aseguraban que la colonización sólo era un complemento, más que un sustituto de la reforma agraria. Con el ascenso del triunvirato, sin embargo, la reforma agraria en la Sierra se detuvo y la colonización se convirtió en el único instrumento de la política reformista. En 1977, el gobierno militar emitió la Ley de Colonización de la Región Amazónica y creó el Instituto de Colonización de la Región Amazónica Ecuatoriana (INCRAE) para implementarla. Se creía que la colonización, dirigida y manejada por el INCRAE, evitaría la destrucción de los recursos naturales, lo cual era una consecuencia probable de la colonización espontánea (Zevallos L. 1985: 85-104).

Sin embargo, en la práctica, la colonización a gran escala, en buena parte sin planificación a pesar de los esfuerzos del INCRAE, ejercía mucha presión en los recursos de los grupos indígenas. La Ley de Colonización exigía a los terratenientes del Oriente que pusieran a producir un 50% de sus tierras con el fin de asegurar la propiedad de las mismas. Esta ley, escrita teniendo en mente a los colonos, no distinguía entre los migrantes recientes (mestizos) y los residentes tradicionales (indígenas). Por lo tanto, con el fin de asegurar sus reclamos de tierras, las comunidades indígenas, al igual que los colonos recientes, se vieron obligados a poner sus tierras a usos considerados 'productivos' o 'eficientes' por los poderes militares y económicos de la capital. La forma más fácil (y, según opinión de muchos, la más moderna y prestigiosa) de hacerlo era desmontar el bosque y plantar pastizales para el ganado. Como mencionamos antes, los misioneros jesuitas introdujeron la producción ganadera en la región a finales del siglo XIX. Así, las políticas estatales de colonización tuvieron como efecto un aumento drástico en

la escala de las prácticas existentes de uso de recursos. Este proceso alcanzó su punto máximo en los años ochenta, y aceleró el desplazamiento del modo de producción entre muchas comunidades indígenas, de una agricultura de subsistencia, caza y pesca, a una producción agrícola y ganadera orientada al mercado (Macdonald 1981, 1992; Salazar 1981).

Tanto en la teoría como en la práctica, la reforma agraria ecuatoriana giró en torno a conceptos desarrollistas de modernización, eficiencia y crecimiento industrial. Lo más importante para los propósitos de este trabajo es que permitió la integración de la Cuenca Amazónica en la vida económica y social del país. Esto no sólo creó una “frontera viva”, que iba de acuerdo con los intereses de seguridad nacional, sino que también permitió la explotación de lo que se consideraba la gran fuente de recursos del Oriente. Así, la reforma agraria se convirtió en un medio para que los ecuatorianos habitaran y explotaran la Amazonía, y la incorporaran social, económica y espacialmente a la nación, política que coincidía en el tiempo y en el espacio con el proceso de desarrollo petrolero en el Oriente. Fue el desarrollo petrolero y la enorme red de caminos e infraestructura los que apoyaron la reforma agraria y permitieron un asentamiento a gran escala de las partes remotas de la Amazonía ecuatoriana.

Desarrollo petrolero en la Amazonía ecuatoriana

La historia del ‘desarrollo’ petrolero en la Amazonía del Ecuador se remonta a 1921, cuando la *Leonard Exploration Company*, que más tarde se transformó en la *Standard Oil* de New Jersey, EEUU, obtuvo una concesión de 2,5 millones de hectáreas en la zona central del Oriente (S. Sawyer 1997a: 36-37). Aunque varias expediciones geológicas en la selva amazónica, durante los años veinte, indicaban la presencia de filtraciones petroleras y formaciones petrolíferas de piedra caliza, pocas fueron las consecuencias de estas primeras exploraciones. En 1937, la concesión a la Leonard/Standard fue transferida por el gobierno ecuatoriano a la *Royal Dutch Shell* (Martz 1987: 46-47). La rivalidad entre la *Standard* y *Shell*, que desembocó en la Guerra del Chaco (1932-1935) entre Paraguay y Bolivia (1980, 1983, citado en S. Sawyer 1997a: 39-40), después de su expulsión del Ecuador, la *Standard Oil* alentó la invasión del Ecuador por parte del Perú y la posesión de la mitad de su

territorio amazónico y de cualquier reserva petrolera que estuviera debajo de la selva¹⁹.

En 1948, *Shell* y *Esso* (subsidiaria de Standard) obtuvieron un contrato de exploración conjunta, pero aseguraron no tener evidencia alguna de petróleo. Sin embargo, esta afirmación resultaba sospechosa, ya que el anuncio coincidía con una sobreoferta de petróleo a nivel mundial (con los consiguientes precios bajos) y con el tiempo resultaría ser incorrecta. Sin embargo, el anuncio de que no existía petróleo en la Amazonía ecuatoriana llevó a Galo Plaza Lasso a decir que “el Oriente es un mito”, y negar el potencial petrolero o agrícola (Muratorio 1991: 166; S. Sawyer 1997a: 44). De esta forma, las esperanzas de descubrir una fortuna escondida en la selva amazónica se desvanecieron una vez más, aunque sólo temporalmente.

La exploración petrolera en la Amazonía ecuatoriana no sería posible sin el trabajo indígena masculino, lo cual está vigente hoy en día, como lo fue en la época de Leonard, Shell y Esso. Los trabajadores indígenas abrían senderos, construían caminos y pistas de aterrizaje, desmontaban líneas sísmicas, llevaban equipo y provisiones, construían plataformas de perforación y, tal vez lo más importante, servían de guías en una selva densa y peligrosa. La mayoría de trabajadores trabajaba por contratos de tres meses, y como veremos en el siguiente capítulo, muchos hombres de Mondayacu tuvieron su primera experiencia laboral fuera de la comunidad al trabajar para ‘la compañía’. Al volver a sus comunidades, el dinero ganado con su trabajo permitió a muchos quichuas invertir en ganado, naranjilla y otros cultivos, así como en otros artículos de consumo suntuario para su hogar (Muratorio 1991: 173). Pero, entonces como ahora, las compañías petroleras no podía dar por hecho la cooperación de los trabajadores indígenas y las relaciones eran tenues. Como señala S. Sawyer (1997a: 43-44),

Como durante el auge del caucho, el trabajo indígena no era un elemento dado: los indígenas no dependían de las multinacionales para su subsistencia. Sin embargo, las operaciones de las multinacionales dependían en buena medida del trabajo indígena; una mano de obra disciplinada podía frustrar la exploración petrolera. Este sentido de vulnerabilidad corporativa aún caracteriza a muchas operaciones petroleras en la actualidad (énfasis en el original).

Aunque existe una clara continuidad entre la explotación petrolera y las anteriores economías capitalistas en la Amazonía - sobre todo la del caucho -, Muratorio (1991: 167) afirma que el petróleo representa un claro rompimiento con formas anteriores de penetración capitalista en la región. Las primeras economías del boom, en particular la del caucho, se basaban en relaciones precapitalistas o semiproletarias de producción (v.g. en muchos casos los obreros eran obligados a trabajar por la fuerza, por intimidación por deudas que habían contraído)²⁰. Al contrario, el petróleo era y es una industria global y plenamente moderna, basada en relaciones capitalistas de producción. La proletarización de la mano de obra indígena mediante su participación en la exploración y el desarrollo, junto con un mejorado acceso a la educación, contribuyeron a una transformación sostenida de las economías locales y regionales, mientras el trabajo asalariado periódico fuera de la comunidad se iba haciendo común entre los quichuas de la Amazonía. Como observa Muratorio (1991: 173), “la experiencia de trabajo [con compañías petroleras], aunque fuera temporal, servía para familiarizar a los indios con una economía de libre mercado, haciendo posible para ellos vender su mano de obra por dinero en distintas áreas del Oriente o en el país en conjunto”.

En 1964, cuando estaba preparándose la primera reforma agraria, un consorcio entre Texaco y Gulf recibió concesiones por casi 1,5 millones de hectáreas en la selva tropical amazónica del Oriente ecuatoriano. Tres años más tarde, el consorcio encontró oro negro en Lago Agrio. La extracción comercial se inició en 1972 con la construcción del oleoducto transandino (Martz 1987; O'Connor 1994). Desde entonces, el petróleo ha llegado a dominar la economía y la sociedad de Sucumbíos, la parte oriental de la provincia del Napo, el centro de Pastaza y la provincia de Orellana.

A pesar de las recientes fluctuaciones de precios que resultaron desastrosas para la economía ecuatoriana (como discutiremos más adelante), el desarrollo petrolero en el Oriente continúa a paso lento. En los primeros años de la década del noventa, Atlantic Richfield Company (ARCO) empezó la exploración alrededor de la comunidad de Villano, en la provincia de Pastaza, en el centro del Oriente, en una área que fue explorada ya por Shell en 1949 y 1950 (S. Sawyer 1997^a: 89-103). ARCO perforó varios pozos exploratorios y contrató un estudio de impacto cultural en la región (Knapp 1992). Sus primeras pruebas

demonstraron la presencia de grandes cantidades de petróleo y ARCO construyó enseguida una impresionante infraestructura para extraer el oro negro y bombearlo a la costa (El Comercio 1998d). El nuevo oleoducto se dirige al oeste desde el Bloque 10 en Villano, con destino al Puyo, desde donde sigue la carretera Puyo-Tena hacia el norte, atraviesa la cadena montañosa de Guacamayo (por una parte de bosque primario en la Reserva Ecológica Antisana) y conecta finalmente con el oleoducto ya existente cerca de Baeza (El Comercio 1999). El nuevo oleoducto pasa a través de los territorios que pertenecen a varias comunidades quichuas del Alto Napo, pero, a diferencia de las acciones de las organizaciones indígenas en la provincia de Pastaza, la oposición a su construcción, en 1998, fue esporádica y desorganizada, y finalmente fue silenciada con la promesa de la compañía de que crearía nuevas plazas de trabajo.

Aunque ARCO asegura haber buscado la cooperación y el consentimiento de la población indígena local y haber utilizado 'tecnología verde', su presencia provocó un gran malestar y numerosos conflictos entre las organizaciones indígenas, al tiempo que sus operaciones recibieron una oposición abierta por parte de la federación indígena regional de Pastaza, la Organización de Pueblos Indígenas de Pastaza (OPIP), cuya autoridad como organización representativa de los pueblos indígenas de la región ARCO no reconoció (Mendez *et al* 1998; S. Sawyer 1997a: 103-108). En lugar de negociar con la OPIP, ARCO ayudó a crear una nueva organización compuesta por comunidades a favor del desarrollo petrolero en Villano y opuestas a la posición de la OPIP (S. Sawyer 1997a: 109-117)²¹. El conflicto por las actividades que desarrolla ARCO y por su papel en la región ha producido incidentes en donde empleados de la corporación han sido secuestrados y mantenidos por miembros de la comunidad con el fin de llamar la atención a las demandas de la comunidad (El Comercio 1998e, f.).

Estos secuestros deben ser interpretados con cautela y no se los debe confundir con los últimos raptos perpetrados por los grupos guerrilleros y paramilitares en Colombia (o en otros lugares de América Latina), que a menudo son los medios de generar ingresos (mediante el pago de rescates) para sus actividades. Más bien, los secuestros de los empleados de ARCO son no violentos y tienen como fin plantear reclamos tanto a la compañía como al Estado, en busca de infraestructura y servicios básicos (caminos, salud, educación), como ocurrió con el ca-

so de los 'Acuerdos de Sarayacu' de 1988 (que sentaron el precedente para la proliferación más reciente de secuestros), para presionar por derechos territoriales y una mayor autonomía política (Macdonald 1999: 94, 118). El hecho de que los miembros de las comunidades indígenas acudan al secuestro de empleados de ARCO para hacer oír su voz nos dice mucho acerca de su exclusión del proceso de 'desarrollo' y de las decisiones que afectan directamente a su bienestar y subsistencia. Además, subraya la ausencia general del Estado en la Región Amazónica. Como en el pasado, cuando los misioneros recibían la tarea de crear infraestructura y administrar la región, en el siglo XX el Estado ecuatoriano ha entregado en buena parte a las compañías petroleras extranjeras la tarea de construir y mantener los caminos y proveer de infraestructura educativa y de salud. De esta forma, corporaciones multinacionales sin ningún compromiso a largo plazo con el bienestar de la región (más allá de la duración de su inversión financiera) se han convertido

en una especie de sombra del Estado en áreas fuera de las capitales provinciales amazónicas y de unos cuantos pueblos de alguna importancia.

Conclusión

En este capítulo he presentado el contexto histórico del cambio agrario contemporáneo, la organización social y la representación de la identidad en el Alto Napo. He tratado de demostrar que los procesos modernos son, de muchas formas, continuaciones de procesos anteriores más que rompimientos con el pasado, y que las estructuras de dominación y las relaciones de poder en la región tienen profundas raíces históricas.

Sucesivas incursiones de fuera han tenido el efecto de marginar progresivamente a la población indígena del Alto Napo en lo político, económico, social y espacial. Este proceso empezó con las expediciones españolas de mediados del siglo XVI, que allanó el camino para el régimen brutal de las encomiendas. La enfermedad, la guerra y los trabajos forzados redujeron drásticamente la población indígena de la región y muchos de los que sobrevivieron huyeron a internarse en lo profundo de la selva, más allá del alcance de la soldadesca española. Los administradores españoles aumentaron gradualmente (y espasmódica-

mente) su influencia en la región, y establecieron pueblos y recogieron tributos. Los misioneros establecieron puestos de avanzada en la región y se dedicaron a cristianizar y civilizar a la que creían una masa pagana de indios. Sus esfuerzos tuvieron un impacto duradero en las creencias religiosas indígenas, las prácticas productivas y la lengua en la región.

Para el siglo XIX, los administradores españoles fueron reemplazados por burócratas ecuatorianos y los encomenderos, por hacendados. El negocio del caucho introdujo nuevas relaciones de producción que dependían de la mano de obra indígena y de las normas salvajes del capital internacional. La semiesclavitud del auge cauchero y el peonaje por deudas de la hacienda dieron paso a la semiproletarización bajo la influencia modernizante de la colonización y la exploración petrolera en el siglo XX. Este proceso fue acelerado por la aprobación, en 1964, de la primera reforma agraria ecuatoriana y el inicio de la exportación petrolera en 1972. A lo largo de este proceso, el Estado ecuatoriano aumentó su presencia en el Oriente, sobre todo después de la guerra con el Perú, en 1941. La política estatal durante este período ha procurado introducir la región amazónica en la vida nacional, a nivel económico, político y cultural. Como tal, la Amazonía ha sido construida en el discurso oficial como elemento central de la identidad nacional, fenómeno que será elaborado con mayor detalle en el sexto capítulo.

Temas comunes a todos estos procesos son la explotación de los recursos y la mano de obra indígena; la domesticación de la naturaleza salvaje y de sus habitantes nativos, así como la integración de la región, sus recursos y sus habitantes en el centro metropolitano - fuera Madrid o Quito. Sin embargo, estos procesos, iniciados hace casi 500 años, continúan hoy en día con el desarrollo del petróleo y los cultivos comerciales, y con el aumento de la presencia del Estado (por ineficaz que resulte a la larga)²². La marginación progresiva de la población indígena de la región a través de la expropiación de su tierra y su trabajo, el irrespeto y la estigmatización de sus culturas, y las generalizadas ideologías racistas que subyacen en estas prácticas materiales, muestran también una considerable continuidad histórica.

Pero retratar a los pueblos indígenas como víctimas pasivas del dominio externo es presentar una visión empobrecida. Las respuestas indígenas a estos procesos de transformación muestran también continuidad en el tiempo. Los pueblos indígenas han respondido al dominio a través de una mezcla de resistencia y aceptación, unas veces activa,

otras violentamente, oponiéndose a los grupos dominantes, o simpatizando con ellos e integrándose. No es mi intención describir ésta como una práctica única - seguramente esta mezcla de resistencia y aceptación se encuentra entre los grupos subalternos de todo el mundo. Lo que deseo es resaltar la continuidad histórica de estas respuestas por parte de los pueblos indígenas del Alto Napo, hecho que explicaremos con detalle en los siguientes capítulos. Esfuerzos recientes por negociar las estructuras de poder en la región han tomado la forma de organizaciones comunitarias y federaciones regionales, formas modernas de organización que han continuado el modelo de resistencia/aceptación.

Por último, deseo hacer hincapié en la producción histórica de la etnicidad quichua amazónica durante el período colonial. A través de la combinación de reducciones masivas, la concentración espacial de sobrevivientes, la difusión del quichua por parte de los misioneros jesuitas y el contacto con los quichua hablantes serranos, la lengua quichua se convirtió en la lengua indígena predominante en el Alto Napo (y en el Pastaza occidental). Esto no quiere decir que la identidad quichua amazónica sea un simple artefacto o epifenómeno del colonialismo español. Más bien quiero subrayar la naturaleza lábil y fluida de la identidad y el hecho de que la etnicidad se constituye históricamente. En lugar de ver la identidad étnica como una entidad primordial, estática y ontológicamente dada, una perspectiva más útil es verla como una posición histórica, fragmentada y cambiante. En este sentido, como discuto en los siguientes capítulos, las organizaciones indígenas del Alto Napo sirven para reforzar y representar la identidad quichua amazónica y participan, además, en un proyecto de construcción de una identidad panregional que se articula con una política indígena emergente en el Ecuador. Lo importante es que estas organizaciones actúan como mediadoras en los procesos de modernización y ayudan a los habitantes indígenas del Alto Napo a negociar los procesos de transformación regional con los que deben enfrentarse.

Notas

- 1 Se han utilizado varios términos para designar la parte noroccidental de la Amazonía ecuatoriana. Oberem (1980) utiliza el término Quijos para referirse a los habitantes de la región y, utilizando la terminología de la división administrativa colonial, Gobernación de los Quijos para referirse a la región. En este sentido, la región incluye toda la vertiente oriental de los Andes, que se extienden por la cuenca de lo que hoy se conoce como el Río Papallacta hasta los valles de Quijos y Cosanga. La Gobernación de los Quijos, la división administrativa española, incluía, por lo tanto, las ciudades de Baeza y Cosanga, y los flancos de la sierra de Guacamayos hasta Ávila, Archidona, Tena y Puerto Napo, y al norte del Volcán Sumaco, hasta el valle del Río Aguarico.
 Adopto el uso que hace Oberem del término Quijos para referirse a la región correspondiente a la unidad administrativa española del mismo nombre. El uso de Oberem del término para referirse también al grupo étnico que habita la región es muy problemático, porque la región ciertamente estuvo habitada por más de un grupo étnico antes y durante los primeros años del período colonial. Esto lo discutiremos con más detalle en este capítulo. Utilizo el término 'Alto Napo', muy utilizado en el Ecuador actualmente para referirse a la región que incluye la parte superior de la cuenca del Río Napo. En este uso, el término excluye los valles de Papallacta, Quijos y Cosanga. Esta región se caracteriza por el bosque tropical, las elevadas temperaturas y precipitaciones, y las escarpadas formaciones montañosas, sobre todo las sierras de Galeras y Guacamayos, y el Volcán Sumaco, con una elevación de 3.732 m., Tena y Archidona, los dos pueblos más importantes de la región, se encuentran a una elevación aproximada de 500 m, mientras que el pueblo de Loreto, al noreste, se halla a 400 m. Lo más importante para el presente trabajo: la región actualmente está densamente poblada por comunidades indígenas quichuas del Oriente que comparten similares características económicas, lingüísticas y culturales. No obstante, es preciso puntualizar que el Alto Napo no es la única región que posee estas características. La historia quichua en la Amazonía ecuatoriana - étnica y lingüísticamente - es compleja y controvertida y se la entiende poco. Basta decir que es una historia marcada por la movilidad espacial y la simplificación cultural y lingüística a través del proceso de 'quichuización'. Por lo tanto, los complejos espacio-culturales contemporáneos (así como los reclamos territoriales y étnicos) deben ser vistos a la luz de su constitución histórica y no como vínculos fijos, esenciales y naturalizados entre espacio e identidad. Véase Hudelson (1987), Rogers (1995) y Whitten (1976) para las discusiones pertinentes al nacimiento y la difusión de la cultura y la lengua quichuas en el Oriente.
- 2 Una lectura más generosa del argumento de Whitten reconocería que no se puede establecer fácilmente una 'línea de referencia cero' para caracterizar la cultura de los Canelos, debido a la escasez de datos arqueológicos, etnohistóricos y etnográficos, y reconoce que los procesos de sincretismo cultural sí ocu-

rrieron durante el período colonial. Mi opinión es que, en su afán por criticar la posición de Whitten, Rogers descuida muy apresuradamente sus argumentos. Esto lo demuestra una cita incorrecta y confusa (Rogers 1995: 36). Sin embargo, en general, encuentro que el argumento de Rogers es persuasivo y que el tratamiento de Whitten con respecto a la separación cultural de ambos grupos es en buena medida infundado.

- 3 No se sabe qué dialecto del quechua se enseñaba en esta escuela, o si algunos de los estudiantes venían de grupos étnicos quechua hablantes. Oberem, que utiliza el término 'quechua', no distingue entre ese término, que por el uso contemporáneo se refiere al conjunto de dialectos hablado en Perú y Bolivia, y 'quichua', que se refiere al conjunto de dialectos hablado en los Andes ecuatorianos y en la Amazonía (véase Harrison 1989: 9-31).
- 4 Mercier (1985: 51) sostiene que los Yarusuno - al igual que los Quijos, un grupo de la rama Chibcha-Barbacoa - habitaban el área de Archidona durante la Colonia. Al contrario, Hudelson (1987: 131) sugiere que esta área estaba habitada por Tupíes o Tukanos occidentales.
- 5 Landázuri (1989: 13) informa que esta resistencia la encontraron los españoles en el área de 'Hatunquijos' (de *hatun* o *jatun*, que significa 'grande' en quichua), ubicada en la parte norte de la región y que incluye el valle de los Quijos y el área alrededor del pueblo actual de Baeza.
- 6 Landázuri (1980: 14) cita a Rumazo (1982: 52), quien afirma que la expedición regresó en junio de 1543, más de un año después de lo que asegura Oberem (que cita a Cieza de León 1881: 77-81, 288-289). La fecha exacta de finalización de la expedición es de poca importancia para el presente estudio.
- 7 Esta ciudad también se conoce como Alcalá de los Quijos y San Pedro de Alcalá del Río Dorado. Ninguna ciudad con ninguno de estos nombres existe hoy en día, y no sabemos si uno de los pueblos actuales de la zona es el sitio original de Alcalá del Río o si el sitio ha sido abandonado. En todo caso, este fue el pueblo más septentrional colonizado por los españoles en la región de Quijos durante el período en consideración y poco importan para los fines de nuestra disertación.
- 8 Aunque Landázuri (1989: 19, citando a Ortegón 1989 [1576] da la fecha del 29 de noviembre de 1578 como el inicio del levantamiento, Oberem (1980: 87) afirma que las fuentes históricas no están de acuerdo con respecto a la fecha exacta y que podría haber ocurrido en diciembre de ese año. Sea como sea, la fecha exacta tiene poca importancia para los fines de este trabajo.
- 9 Muratorio asegura que, según los datos históricos, los indios de Baeza y Ávila demostraban entonces características culturales más íntimamente asociadas con los grupos serranos (v.g. el uso de la papa, las prácticas de cultivo, el comercio, la vestimenta). Es posible que estos grupos emigraran al Oriente para escapar de la conquista inca de la Sierra. Muratorio afirma que, al contrario, los indios de Archidona demuestran modelos culturales más claramente selváticos. Véase Muratorio (1991: 40); Hudelson (1981).
- 10 Oberem (1980:87) afirma que los Quijos, de hecho, habían conspirado con los indios de la Sierra y que el levantamiento ocurrió simultáneamente en ambas

regiones. Los españoles se enteraron del complot en la Sierra y pudieron enviar tropas a tiempo para defender Baeza, aunque era muy tarde para socorrer a Ávila y Archidona.

- 11 Me refiero al trabajo excesivo, la mala alimentación, los castigos físicos y otros abusos asociados con el dominio español. Además de la enfermedad y la muerte directamente atribuidas a estas condiciones, no hay duda de que una disminución en la fertilidad contribuyó al descenso demográfico. Además, Ortegón (citado en Oberem 1980: 82) informa que los indios de Ávila practicaban el infanticidio y preferían enterrar vivos a los recién nacidos que verlos caer en manos de los cristianos. Sobre los distintos efectos de la enfermedad indígena y la despoblación bajo el gobierno colonial español, véase Lovell (1992).
- 12 Estas cifras deben ser vistas con cierta cautela, porque sólo incluyen a los indios tributarios y adoctrinados, que por definición eran adultos varones. La cifra de 1608 está tomada de una relación del Conde de Lemos (1965 [1608]: 77-78, citado en Muratorio: 41), quien estima que la población indígena de la Gobernación de Quijos había declinado, de 30.000 en 1559, a 2.829 en 1608, es decir, más del 90 por ciento. Para una discusión detallada de la disminución y la recuperación demográficas en la región de 1559 a 1958, véase Oberem (1980: 40-49). Este porcentaje, por espeluznante que parezca, corresponde a las tasas de despoblación en todo el continente americano durante los primeros años del período colonial (Lovell 1992).
- 13 Por ejemplo, el Presidente Leonidas Plaza emprendió la construcción de una red ferroviaria que uniría Ambato, en la Sierra central, con Curaray, en el Oriente. El proyecto fue continuado por Alfaro durante su segundo mandato presidencial (1907-1911), pero finalmente fracasó debido en buena medida a la oposición a la participación de firmas extranjeras (a las cuales Alfaro hizo grandes concesiones de territorios). Los financistas del proyecto eran banqueros y hombres de negocios de la Sierra y la Costa, que se sentían atraídos por la promesa de los créditos caucheros. El gobierno también estaba interesado en el ferrocarril como un medio para poblar la frontera oriental, que había sufrido cada vez mayores incursiones peruanas desde finales del XIX (Muratorio 1991: 101-105).
- 14 El caucho ecuatoriano en general era de menor calidad y arrojaba menores ganancias que el caucho peruano y brasileño. En el Oriente del Ecuador existían pocos árboles de *shiringa* (*Hevea brasiliensis*) y el 'caucho negro' (*Castilloa elastica*), también muy apreciado, estaba escaseando en Ecuador para 1900. Véase Muratorio (1991: 104-105, y especialmente la nota de pie de página 6, p. 248).
- 15 Zevallos (1985: 9-10) señala que había dos formas básicas de precarismo laboral en las haciendas serranas: el huasipungo y el arrimado. Por el sistema de huasipungo, los indios intercambiaban mano de obra por el usufructo de la tierra, y, en teoría al menos, por un pequeño salario. Las parcelas de subsistencia podían transmitirse por herencia. Sin embargo, en la práctica casi nunca recibían los indios un salario, el cual era reemplazado por una forma de peonaje por deudas, porque los hacendados daban a los indios créditos sobre la base de futuros salarios. O los hacían financieramente responsables del ganado perdi-

do a su cuidado, o por cualquier pérdida o daño a la propiedad de la hacienda. Bajo el sistema de arrimados, los indios también intercambiaban su trabajo por el usufructo de la tierra de hacienda, pero no recibían salario alguno. Además, la tierra no podía mantenerse o transmitirse por herencia, como en el sistema de huasipungo.

- 16 Un camino entre Puyo y Tena se terminó de construir a finales de los años cincuenta. Antes sólo existían rutas comerciales de transporte en mal estado. El camino Quito-Tena se terminó en 1972, a lo largo de la antigua ruta de los comerciantes y conquistadores.
- 17 Estas tuvieron lugar en México, después de la revolución de 1910, y en Guatemala, Bolivia y Cuba, en los años cincuenta.
- 18 Se cree que la población indígena del Ecuador es de aproximadamente el 30% de la población del país, que es de 11 millones, es decir, 3,3 millones de personas. Knapp (1987), cuyo estudio de la población quichua de la Sierra ecuatoriana se basa en extrapolaciones del censo de 1950 (el último censo en el Ecuador contenía preguntas acerca del uso lingüístico), propone una cifra mucho menor, de aproximadamente el 8% de la población. Los datos étnicos ya no se recogen en los censos, lo cual hace extremadamente difícil tomar medidas directas. De igual manera, el asunto se ve oscurecido por el hecho de que determinar quién es y quién no es “indígena” es algo muy subjetivo y tiene una carga política. No es necesario decir que este es un tema muy polémico en la política indígena contemporánea del Ecuador.
- 19 Estas tierras, de hecho, demostraron tener reservas de petróleo y, para finales de 1970, se inició la extracción de petróleo en tierras peruanas que pertenecieron al Ecuador (S. Sawyer 1997^a: 40).
- 20 Aunque relaciones precapitalistas de producción basadas en la coerción existían en muchas áreas de la Cuenca Amazónica durante el auge del caucho, no podemos asumir que tal haya sido la condición general. Barham y Coomes (1994) refutan la posición de Bunker (1985), Hecht y Cockburn (1990) y otros, que afirman que las relaciones productivas en la economía cauchera solían basarse en el intercambio desigual, la explotación y la coerción.
- 21 Irónicamente, esta organización, la Asociación para el Desarrollo Indígena, Región Amazónica (ASODIRA, conocida anteriormente como la Directiva Inter-Comunitaria Indígena de Pastaza, DICIP) se opuso abiertamente a las actividades de ARCO en 1998 (El Comercio 1998a,b).
- 22 Por ejemplo, la provincia de Orellana, que tiene en Coca su capital, se fundó en 1999. Este movimiento aumentó la presencia del Estado en la zona y extendió la ‘red administrativa’ del aparato de gobierno. Más allá de los principales pueblos de la región, sin embargo, la presencia del Estado es muy limitada.

Capítulo III

PROCESOS ORGANIZACIONALES Y PRODUCCIÓN AGRÍCOLA EN MONDAYACU

El mercado internacional nos roba con los dos brazos. El brazo comercial nos vende cada vez más caro y nos compra cada vez más barato. El brazo financiero, que nos presta nuestro propio dinero, nos paga cada vez menos y nos cobra cada vez más (Galeano 1999).

Cocinar es hablar y significar, como también hacer y actuar (Weisman-
tel 1988).

Introducción

Diez kilómetros al norte del pueblo de Archidona, a ambos lados de la angosta y sinuosa carretera que une Tena con Baeza, se encuentra el centro administrativo y demográfico de la comunidad quichua de Mondayacu. Allí hay algunas docenas de casas, la mayoría hechas de tablones cortados por motosierra y techos de hojalata. Muchas han sido construidas, al menos en parte, con lados de carrizo y tienen techumbres de paja toquilla. Un puñado de tiendas en la comunidad vende los alimentos básicos, bebidas, licores, cuadernos, bolígrafos y lápices. Las mujeres se bañan con sus hijos y lavan la ropa en fuentes que se encuentran al lado del camino y que reciben el agua de un río que está lejos. Los niños juegan fútbol y baloncesto junto a la casa comunal. Aunque la mayoría de casas, a 100 metros del camino, tienen servicio eléctrico, no hay teléfonos, agua potable ni un sistema de alcantarillado. Colina arriba, sobre el centro matriz, están la escuela y el colegio intercultural bilingüe de Mondayacu.

Como veremos más adelante, el centro matriz y el resto de la tierra de Mondayacu se establecieron legalmente a mediados de los setenta, como respuesta a la amenaza sentida sobre los territorios tradicionales de los habitantes locales. Esta amenaza venía de los colonos serra-

nos y costeños, de los militares (que construyeron el camino Tena-Baeza a principios de los setenta) y de las comunidades quichuas vecinas. Como ocurre con muchas comunidades quichuas del Oriente en el Alto Napo, la concentración de casas a lo largo de la carretera representa la primera línea de defensa contra las incursiones de forasteros ávidos de tierras, así como la primera etapa en el proceso de obtención de títulos legales para las tierras de la comunidad. Los asentamientos a un lado del camino demuestran la ocupación y el uso de la tierra y previenen de esa forma la colonización en el área o en tierras selváticas lejos de las carreteras. Sin embargo, esto requirió una gran reestructuración de modelos de asentamiento, cambio que fue reforzado por el modelo de propiedad de la tierra, como veremos más adelante.

Casi todas las familias de Mondayacu muestran ciertas características: hablan quichua en casa; las mujeres producen alimentos para el consumo familiar (sobre todo yuca y plátano, pero también una gran variedad de cultivos) en una o más parcelas familiares o chacras; los hombres participan en diversas de actividades de orientación mercantil, desde la migración laboral temporal hasta el trabajo asalariado permanente y la producción de cultivos para la venta, como el café y la naranjilla, y la crianza de ganado. Todas las familias, en mayor o menor grado, se han visto afectadas por los procesos sociales, políticos y económicos que provienen de la reforma agraria y la colonización, la integración (parcial) del Alto Napo en las economías nacionales e internacionales, y el nacimiento de federaciones indígenas como actores importantes en la vida social y política del Ecuador. En este capítulo y en los siguientes, examino los procesos escalares de articulación y disyunción entre las comunidades de base y las federaciones indígenas. Como espero demostrar, las comunidades y las federaciones a menudo operan según diferentes ideas y supuestos culturales, y crean disonancia y antagonismo al igual que alianzas y causas comunes.

Mondayacu y la micropolítica de la práctica cotidiana

Si hemos de entender las influencias de la dominación política y económica de los pueblos indígenas en la Amazonía - es decir, si hemos de entender los procesos por los cuales la marginación tiene lugar-, debemos examinar en detalle la micropolítica de la práctica cotidiana. Lo que es más, las estructuras de dominación y las relaciones de poder que

operan para subyugar a los pobres deben ser analizadas. Estos procesos son parte de estructuras macros de clase y etnicidad y reflejan relaciones desiguales de poder a escala internacional y nacional. Pero no basta, o en el mejor de los casos, es impreciso, hablar de la marginación experimentada por los residentes de Mondayacu en términos de relaciones de clase o estructuras racistas. Si bien estas caracterizaciones no son inexactas - y de hecho estos procesos son un rasgo de la vida cotidiana en el Alto Napo - nos dicen muy poco acerca de las formas en que esta marginación se experimenta en la escala de la comunidad o del individuo. Como afirma Muratorio (1991: 14) con respecto a la historia de estos procesos en el Alto Napo,

Aquellas fuerzas mayores [de marginación], sin embargo, no son un todo unitario, ni un imperio colonial ecuménico, un sistema mundial desencarnado, o un capitalismo en abstracto. A nivel local ellas tienen sus propios agentes que a menudo, pero no siempre, ejercen su dominio como clase; son los misioneros, los viajeros, los patrones blancos, los comerciantes, los soldados y policías y otros funcionarios del Estado.

Mi propósito aquí es discutir las experiencias diarias de la gente de Mondayacu, y poner énfasis en los cambios en las prácticas agrícolas durante los últimos treinta años y en las construcciones de identidad a escala comunitaria y familiar. Esta discusión sirve, entonces, como base de comparación con procesos similares que ocurren a escala regional y nacional y que discutiremos en los siguientes capítulos. En particular deseo contrastar las construcciones de identidad étnica a escala comunitaria con representaciones discursivas de la identidad a nivel de la federación indígena FOIN. Mi objetivo no es trazar vínculos causales directos entre niveles de análisis, sino más bien contextualizar los procesos de cambio agrario y construcción de identidad dentro de procesos más amplios de cambio económico político que afectan a la región y al Estado ecuatoriano.

Estoy interesado, en particular, en prácticas cotidianas y en la importancia que tienen éstas, tanto para la obtención de recursos como para la ampliación de la base de subsistencia, pero también la importancia simbólica que reviste dichas acciones y las formas en que (re)producen nociones de identidad. Las acciones y las preocupaciones

diarias, los diferentes significados que adquieren y los objetivos hacia los cuales están dirigidos pueden pensarse en términos de intereses ‘prácticos’ y ‘estratégicos’. Concebida inicialmente por Molyneux (1985) en términos de análisis de género, esta categorización se extendió más tarde a los estudios del desarrollo por parte de Moser (1993) y Flora (1998). De acuerdo con esta caracterización, los intereses prácticos entrañan necesidades cotidianas logísticas y prácticas orientadas a la satisfacción de dichas necesidades. Para las mujeres (de quienes se ocupan Molyneux, Moser y Flora), estas necesidades contemplan el transporte, el cuidado diario, la seguridad y los servicios de salud. En el contexto de las comunidades del Alto Napo, los intereses prácticos incluyen el acceso a la tierra para la producción agrícola, una buena infraestructura (camino, agua potable, electricidad), educación y cuidado en salud. En este sentido, entonces, los intereses prácticos son preocupaciones cotidianas que deben ser satisfechas para la reproducción familiar y social básica.

Los intereses estratégicos, por otro lado, son objetivos más a largo plazo y están arraigados en una ideología consciente (que reflexiona sobre los intereses de género, clase, étnica y otros) y apunta a cambios estructurales en las condiciones políticas y económicas. Así, los intereses estratégicos involucran el empoderamiento y las demandas de cambios institucionales (estructurales). Para las organizaciones indígenas del Alto Napo y otros lugares del Ecuador, los intereses estratégicos incluyen reclamos territoriales, educación bilingüe, plurinacionalismo, representación política (v.g. por Pachakutik), derechos políticos ampliados (v.g. autonomía local) y concesiones de compañías petroleras y del Estado para la extracción de recursos en territorios indígenas. Lo importante es que los intereses estratégicos sólo pueden alcanzarse (y tener no sólo significado simbólico) una vez que se han solventado las preocupaciones cotidianas. Los derechos políticos y territoriales ampliados son importantes sólo si se han cubierto las necesidades básicas de alimento, techo y salud.

Sin embargo, éstas no son categorías estáticas. En el caso de Mondayacu y de otras comunidades del Alto Napo, lo que empezó como intereses estratégicos (v.g. títulos de propiedad de las tierras, educación bilingüe-intercultural), una vez alcanzados, han pasado a formar parte de la vida cotidiana. Como tales, han pasado de la esfera de los intereses estratégicos a los intereses prácticos, evidencia de la fluidez

de estas categorías. Este cambio ha estado condicionado, en buena parte, por transformaciones en las estructuras sociales, económicas y políticas que han producido un desplazamiento en las necesidades, las estrategias de subsistencia y las opciones para los agricultores. De esta forma, los intereses prácticos y estratégicos son modelados por la interacción de necesidades internas (v.g. necesidades del grupo involucrado), estructuras sociales externas y los procesos que les dan forma.

En un sentido más amplio, los agricultores de Mondayacu pueden ser vistos como individuos preocupados básicamente en los intereses prácticos de reproducción social y familiar: la crianza de los hijos, la producción de alimentos, la ganancia de un ingreso. Sin embargo, organizaciones indígenas como la asociación de Mondayacu y, en mayor medida, la FOIN, están preocupadas por intereses prácticos (v.g. acceso a los recursos, educación, cuidado en salud) e intereses estratégicos (v.g. expansión de derechos políticos, legalización de territorios indígenas, reconocimientos del Ecuador como Estado plurinacional). De particular interés para este estudio es la relación entre los intereses prácticos y los intereses estratégicos, así como las formas en que se determinan y modelan unos a otros.

Población y organización en Mondayacu

La comunidad de Mondayacu tiene una población de alrededor de 1.300 personas. De esta población, el ciento por ciento son hablantes del quichua y casi todas las familias con las que hablé aseguraban hablar quichua exclusivamente o principalmente en casa. Sólo en un caso una familia dijo hablar quichua y castellano en la misma cantidad, y no hubo familias que hablaran el castellano como primera lengua en casa. Como organización formal de la comunidad, la Asociación de Trabajadores Indígenas Agropuecuarios de Mondayacu (ATIAM) está formada por 70 socios o miembros. Éstos son los jefes (varones) de familia, cada uno con derecho a 100 hectáreas de tierra. El título de estas tierras es propiedad comunal del ATIAM, pero su usufructo se distribuye individualmente. Como ocurre con otras organizaciones comunitarias indígenas de la región, los socios pueden vender su tierra (y, por lo tanto, dejar de ser miembros del ATIAM) a otros residentes de la comunidad, o pueden darla a otros familiares. Sin embargo, la tierra no puede ser vendida a gente venida de fuera. Los socios, que junto con sus

familias comprenden cerca del 60% de la población de la comunidad, tienen plenos derechos de participación en el ATIAM, incluido el derecho a votar en la asamblea de la comunidad y la responsabilidad de participar en mingas.

Los hijos de los socios que no han heredado tierras de sus padres, pero que desean convertirse en socios del ATIAM (y tener derechos a parte de las 1.263 hectáreas que tiene la asociación reservadas para las futuras generaciones), son conocidos como socios aspirantes. Estos individuos deben mostrar su dedicación a la comunidad al atender a las asambleas comunales y participar en mingas; pero además, deben presentar una aplicación a la asociación para convertirse en miembros. La decisión sobre si alguien es aceptado como socio la toman los socios participantes. La tercera categoría de residente de Mondayacu es la de particular, y que incluye a familias que residen en la comunidad pero no son miembros del ATIAM ni tienen derecho a su tierra ni participación en sus asambleas y decisiones. Muchas familias particulares poseen parcelas privadas de tierra - algunas de extensión considerable, mientras que otras casi no tienen tierra propia. La división de la comunidad en estas categorías ha impuesto una estructura de clase a los residentes de la comunidad - según el distinto acceso a la tierra y a los recursos institucionales. Si bien la diferenciación en la posesión de la tierra ya existía antes de la reforma agraria, se ha acentuado en las últimas décadas. El usufructo de la tierra ya no se basa en agrupaciones familiares ni derechos de herencia, sino más bien en la participación estrictamente limitada en la organización comunitaria legalmente constituida.

Desde que los misioneros josefinos fundaron las escuelas en el área de Tena y Archidona a principios del siglo XX, el calendario escolar ha sido un determinante fundamental de los calendarios de desplazamiento familiar y, en consecuencia, de la estacionalidad y espacialidad de los modelos de uso de recursos. Durante el año escolar, las familias se van a sus fincas (Unupi et al 1993: 27). Las prácticas agrícolas están por necesidad formadas por este patrón espacio-temporal. Las familias afortunadas, que tienen acceso a tierras cerca del centro poblado, conservan allí una chacra para el consumo familiar. Los que no son tan afortunados deben confiar en una mezcla de alimentos comprados y alimentos de chacras más distantes. No importa la disponibilidad de tierra. Las familias que pueden pagar un dinero extra (y no todas están

en esas condiciones) incorporan a su dieta alimentos adquiridos en tiendas, como el arroz, el pescado en lata y la carne de res, sobre todo si están en el centro poblado, como una simple función de preferencia familiar. Cuando las familias regresan a sus fincas, los alimentos comprados tienen menos importancia en la dieta familiar, la cual entonces depende más de los alimentos cultivados en las chacras y de caza.

Procesos organizativos e historia de la comunidad

La Asociación de Trabajadores Indígenas Agropecuarios de Mondayacu¹, la estructura organizativa formal de la comunidad quichua de Mondayacu, se formó en octubre de 1975 y fue legalmente reconocida en 1976. El ATIAM es miembro de la Federación de Organización Indígenas de Napo (FOIN), que ayudó a la comunidad a legalizar sus tierras en los años setenta. Como ocurre con la mayoría de organizaciones indígenas comunitarias, el ATIAM se creó para que las familias quichuas defendieran su tierra de la presión ejercida por los colonos y otras comunidades indígenas.

En las décadas anteriores al establecimiento del ATIAM, los habitantes del área vivían en asentamientos dispersos. Grupos de casas que pertenecían a miembros de familias extendidas estaban ampliamente separados entre sí, en medio de un mosaico paisajista de bosque primario y secundario, tierras baldías y desmontes, donde los habitantes vivían y cultivaban sus chacras. No existía una jerarquía política análoga al ATIAM, aunque las familias estaban sujetas al sistema de *varas* impuesto por los misioneros y por el estado local en la Sierra y el Oriente para controlar a la población indígena y extraer su mano de obra (véase Hudelson 1981: 218-219; Macdonald 1999: 47-56; Muratorio 1991: 122-132). Según este sistema, la estructura jerárquica estaba diseñada de forma que, primero los jesuitas, y luego los josefinos, junto con las autoridades locales, nombraban comisarios regionales. Los comisarios - siempre mestizos - eran las únicas figuras de la jerarquía con verdadero poder político. Los comisarios, a su vez, nombraban a líderes indígenas para cada centro poblado. La mayor de estas autoridades, el *güinaro* (vocablo quichuizado de *gobernador* - conocido también como *apu* o *vara*) era responsable de la coordinación de la mano de obra indígena en forma de mingas para los misioneros o el Estado. Este trabajo incluía las labores agrícolas, la construcción y el manteni-

miento de caminos, la limpieza de espacios públicos o la construcción de edificios. Los güinaros llevaban una vara que simbolizaba su posición (de allí su otro nombre de varas o *varayuj*). Al cabo de un año, la vara se pasaba en una ceremonia al siguiente güinaro, nombrado por el comisario. Por debajo del güinaro estaban los *alcaldis* (del castellano alcalde), que organizaban el trabajo y los tributos para los misioneros a nivel de grupos familiares. Otros cargos eran el *alacer* y el *capitán*, responsables de la supervisión del trabajo durante las mingas.

El sistema de varas afectaba a los indígenas ‘libres’ que no estaban adscritos a una hacienda dentro del oneroso sistema de peonaje por deudas (véase capítulo 2). Con los cambios sociales y económicos que ocurrieron en el Alto Napo después de la guerra en 1941 con el Perú, y con los posteriores esfuerzos de parte del Estado para integrar la región completamente en la sociedad nacional, el sistema de varas fue abandonado hacia mediados del siglo. Sin embargo, el sistema de peonaje por deudas practicado por los hacendados, aunque fue oficialmente proscrito en la primera década del veinte por el gobierno liberal de Eloy Alfaro, sobrevivió hasta bien entrados los años sesenta (Hudelson 1981: 219). Los ancianos de Mondayacu me narraron sus experiencias con el sistema de varas y me hablaron de encierros que duraban días enteros (con los brazos y las piernas atados a una viga) y que debían sufrir cuando se rehusaban a cooperar.

Dos hombres mayores me contaron de su trabajo como cargueiros desde los años veinte hasta finales de los cuarenta, cuando llevaban piedras filosas y oro desde Tena hasta Quito y volvían con jabón, cerillos, sal y, en un caso, con una mujer blanca. Los cargueiros recibían una paga muy pequeña por su trabajo, a pesar de que arriesgaban la vida al cruzar grandes ríos y atravesar páramos helados en el viaje de una semana entre Tena y Quito. Trabajar como cargueiro, aunque era claramente una explotación, era valorado por los hombres Quichuas por lo que simbolizaba. Como trabajo difícil y peligroso que era, implicaba valentía y fortaleza física, así como conocimiento y experiencia de lugares distantes. Aunque el uso de cargueiros, práctica que data de los primeros asentamientos españoles a finales del siglo XVI y que estaba casi en desuso para los años de 1940, continuó de manera limitada una década más, cuando se terminó el camino que unía a Puyo y Ambato y los camiones reemplazaron a los indígenas y a las mulas como medio de transporte preferido por los blancos. El sistema de varas (y el uso de

cargueros) era un intento claro por parte de las autoridades para controlar a la población indígena y asegurar el acceso a su mano de obra. Sin embargo, no alteró significativamente la organización social y política interna de los quichuas del Oriente (Muratorio 1991: 10). Estos cambios empezaron en los años sesenta y se aceleraron en la década siguiente, con las transformaciones demográficas y administrativas traídas por la reforma agraria, la extracción petrolera y la colonización de la región.

Las actividades organizativas en el área de Mondayacu empezaron a principios de los años setenta, con la creación de una tienda comunitaria y la agrupación de familias en el área del actual centro matriz². La carretera estaba en construcción por aquel entonces y los residentes del área veían en el Batallón Montúfar, encargado de la construcción, una amenaza al derecho sobre sus territorios (que habían sido partidos en dos por la nueva vía). Después de varios intentos fracasados por unirse a la comunidad vecina de Sardinias, ya legalmente reconocida, los líderes de Mondayacu sospecharon que los habitantes de esa comunidad trataban de ocupar las tierras de Mondayacu. En consecuencia, decidieron buscar la asistencia de la FOIN para legalizar sus tierras.

En ese tiempo, la FOIN trabajaba con el Instituto Ecuatoriano de Reforma Agraria y Colonización IERAC) para legalizar las tierras indígenas en el área. Un representante del IERAC estuvo presente en la primera asamblea comunal, en octubre de 1975, y “explicó el motivo de la reunión y la importancia de vivir bajo una organización jurídicamente constituida y la defensa de los intereses comunes de los asociados”³. En mayo de 1983, el ATIAM obtuvo títulos legales para 8.898,63 hectáreas - mucha más tierra por persona que cualquier otra comunidad en el área. El título fue concedido “globalmente”, lo cual significaba que el propietario de la tierra era el ATIAM, y que cada uno de sus 70 socios tenía derecho a usufructuar lotes individuales de 100 hectáreas⁴. Adicionalmente, la comunidad tenía más de 1.200 hectáreas en reserva para las futuras generaciones⁵. Esta cantidad de tierra inusualmente grande hace del ATIAM una comunidad privilegiada con respecto a otras comunidades quichuas del Alto Napo.

Producción ganadera en los años ochenta

Por aquel entonces, los requisitos legales para obtener títulos de tierras, según lo había establecido la ley de reforma agraria y el IERAC, estipulaban que el 50% de la tierra reclamada debía haber sido desmontada y ‘utilizada productivamente’. La forma más fácil (y para muchos la más prestigiosa) de hacerlo era despejar el bosque y plantar gramalote (*Paspalum fasciculatum*), la hierba utilizada en la región para el pasto de ganado. Esta opción se volvió incluso más atractiva con la disponibilidad de crédito barato en los años setenta y ochenta. La producción ganadera no era nueva en el Alto Napo. Muratorio (1991: 81) observa que los misioneros jesuitas introdujeron ganado en las comunidades indígenas ya para 1870 con el fin de promover una vida sedentaria y, sin duda, como forma de producción agrícola que serviría para las autoridades misioneras y estatales. La ganadería entre las comunidades indígenas de la región siguió siendo de importancia económica y ecológica secundaria durante casi un siglo. En el sur del Oriente, la Federación Shuar empezó a otorgar créditos para actividades ganaderas a finales de los años sesenta (Rudel 1993: 123). A mediados de los años setenta, de acuerdo con los requisitos establecidos por la reforma agraria de 1973, las comunidades quichuas del Napo trataron de establecer sus derechos territoriales al desmontar y plantar sus propiedades. Al mismo tiempo, el Banco Central puso a disposición de los pequeños propietarios préstamos a bajo interés para actividades ganaderas, como alternativa a la agricultura comercial (Macdonald 1981: 336).

A pesar de los altos costos y la cantidad de trabajo requerido para abrir pastizales y cuidar a los animales, la producción ganadera tenía ciertas ventajas propias sobre el cultivo de productos para el mercado. Como es el caso de la naranjilla, el transporte del producto cosechado a un punto de venta (normalmente a un lado del camino, donde es adquirido por intermediarios) puede ser difícil, requerir de mucho tiempo y ser muy costoso. Además, la venta de productos comerciales depende de los ciclos agrícolas y de la preparación del cultivo para la cosecha, de suerte que todos los agricultores de la región venden sus cosechas simultáneamente. El resultado es que los precios al productor se mantienen a la baja y los agricultores no tienen otra opción que aceptar los precios ofrecidos por los intermediarios (un hecho agravado por la escasez de la información confiable sobre el mercado con la cual

comparar precios, como por el hecho de que los intermediarios suelen dividirse entre ellos las comunidades de la región como una forma de crear monopolios).

Al contrario, el costo y el trabajo invertidos en el transporte de ganado son mucho menos porque se puede llevar a los animales hasta el camino para venderlos. Sin embargo, lo más importante es que los productores pueden vender ganado de acuerdo con sus propias necesidades financieras y no están limitados por los ciclos agrícolas. Por esta razón, poseer ganado representa una especie de póliza de seguros o cuenta bancaria para muchas familias en comunidades como Mondayacu, donde pocas personas tienen algunas de las dos. A menudo el ganado se vende para pagar gastos importantes, como bodas, costos escolares, atención médica o para hacer compras costosas, como una motosierra o materiales de construcción. Por esta razón, muchas familias en Mondayacu conservan algunos animales, aunque ya no representen una fuente principal de ingreso.

Durante mediados y finales de los ochenta, el ATIAM recibió una considerable ayuda para el desarrollo tanto de fuentes nacionales como internacionales, la mayoría de la cual se destinó a la producción ganadera. En 1983, los líderes del ATIAM se acercaron a un representante de la Fundación Interamericana (IAF) que visitaba la zona y le expresaron su interés de desarrollar un proyecto agrícola para la comunidad. El resultado fue que, en noviembre de ese año, la IAF inició un proyecto en la comunidad con el fin de mejorar la producción y el acceso al mercado para los agricultores de Mondayacu⁶. Según este programa, que duró varios años, la IAF proveería capacitación en técnicas agrícolas orientadas al mercado (v.g. para la producción de naranjilla, café y ganado). Adicionalmente, el programa apoyaría la comercialización a través de la ampliación de una tienda comunitaria para venta de bienes agrícolas; la provisión de equipo de refrigeración para el debido almacenamiento de carne, leche, huevos y otros productos, y la creación de un mercado semanal al aire libre para que los productores tuvieran la oportunidad de vender sus productos directamente a los consumidores y evitaran así la intervención de los intermediarios⁷.

En agosto de 1984 el Fondo para el Desarrollo Rural Marginal (FODERUMA), del Banco Central, junto con el Departamento de Desarrollo Rural del Ministerio de Agricultura (MAG), iniciaron un gran proyecto de desarrollo con la ATIAM. Este proyecto, parte de los es-

fuerzas del Estado por modernizar el sector agrícola del país e integrar su población rural en la economía nacional, estaba destinado a incrementar la producción comercial. Dentro de este proyecto llamado “de Desarrollo comunitario Mondayacu”, FODERUMA invirtió la increíble cantidad de U\$370.500 en préstamos, capacitación y concesiones para la comunidad desde 1985. De esta cantidad, el 50% se destinó a créditos a bajo interés para la producción ganadera (sobre todo préstamos para la compra de animales, pero también para la tala de bosques y la plantación de pastizales y para medicinas veterinarias y bloques minerales). Un 11% adicional de los fondos del proyecto fue a parar a préstamos para cultivos de ciclo corto (café, naranjilla, yuca, plátano, maíz). El dinero restante se destinó a concesiones para infraestructura (34,7%), capacitación y asistencia técnica (2,3%) y viajes (2,0%)⁸.

De acuerdo con el proyecto modelo utilizado por el MAG-FODERUMA en todo el país, cada socio de Mondayacu debería adquirir un toro, tres vacas y dos o tres terneros. Sesenta y ocho de los 70 socios del ATIAM aprovecharon el crédito fácil para comprar cinco o seis cabezas de ganado cada uno, con un total de 382 cabezas adquiridas en el marco del proyecto⁹. Según el proyecto, FODERUMA prestaba dinero al ATIAM al 6% de interés, la cual, a su vez, prestaba el dinero a los socios individuales al 9%. Esta estructura estaba destinada a ofrecer una fuente de ingresos para la estabilidad organizacional e institucional. El empuje hacia la producción ganadera recibió la ayuda del programa de desarrollo rural del Banco Nacional de Fomento (BNF) en 1985, financiado por el Banco Interamericano de Desarrollo. A diferencia del programa de FODERUMA, donde los préstamos se hacían al ATIAM, la cual, a su vez, daba crédito a los socios participantes, en el marco del proyecto del BNF, los miembros de la comunidad recibían directamente los préstamos de la oficina del BNF en Tena. Sin embargo, no importa cuáles fueran las diferencias administrativas. El resultado de los dos proyectos fueron similares: un aumento drástico de las cabezas de ganado en la comunidad, con los aumentos concomitantes en la deforestación y el endeudamiento. En el marco del proyecto del BNF, un monto de crédito total de casi US\$309.000 se entregó para la compra de 486 cabezas de ganado, incluidos 225 vacas, 215 novillos y 16 toros, junto con el cercado y las semillas para convertir en pastizales más de 300 hectáreas de bosque¹⁰.

Así, un total de 868 cabezas de ganado se adquirieron mediante préstamos fáciles a bajo interés a través del FODERUMA y el BNF, de los cuales participaron casi todos los socios del ATIAM. De acuerdo con un informe del personal del MAG-.FODERUMA¹¹, el total de cabezas de ganado en Mondayacu, para 1984, era de 434, cifra triplicada tres años más tarde. En 1987, el total de cabezas de ganado en la comunidad era de, al menos, 1.302, con un promedio de 18,6 cabezas por socio. Sin embargo, es probable que esta cifra no tome en cuenta el número real de cabezas de ganado que existían entonces. Un socio me dijo que tenía 60 cabezas de ganado; otro aseguraba que llegó a tener hasta 35. Estos programas se vieron facilitados por el proyecto de comercialización de la IAF, que ofrecía capacitación, infraestructura y vínculos comerciales para la producción y la venta de carne de res, leche y otros productos agrícolas. La experiencia de Mondayacu fue típica de los procesos económicos y ambientales que ocurren en la región: entre 1983 y 1985, la cantidad de tierra dedicada a pastizales en la provincia de Napo, en total, aumentó un 62% (Macdonald 1992: 224). Los cambios en el uso de la tierra en la zona de Sumaco, que abarca Mondayacu, para el período de 1976 a 1990, se muestra en la Tabla 4.1., según los datos de Unupi *et al* (1993: 106).

Tabla 4.1. Uso de la tierra en hectáreas para la Zona Sumaco, que incluye Mondayacu

Uso de la tierra	1976	1986	1990	Cambio	
1976-1990	%Cambio				
1976-1990					
cultivada	1.607	3.964	3.881	+2.274	+141,5%
pastizales	3.479	16.775	16.674	+13.195	+379,2%
bosque secundario	209	6.613	23.583	+23.372	+1.118,3%
bosque primario	127.705	103.648	86.862	-38.843	-30,9%

De esta forma, los requisitos de uso de la tierra establecidos por la reforma agraria ecuatoriana, junto con programas nacionales e internacionales de desarrollo rural y modernización agrícola, sirvieron para transformar los bosques de Mondayacu en pastizales y a sus agricultores en ganaderos (casi) a tiempo completo que dependen de las fuerzas del mercado. Entre los numerosos factores que contribuyeron al fracaso final de la producción ganadera como estrategia productiva viable para los residentes de Mondayacu está el desconocimiento de las relaciones comerciales. Muchos habitantes se quejaban conmigo de los gastos que implicaba la producción ganadera, la frustración por la fluctuación de precios y su incomodidad financiera.

Los proyectos de desarrollo rural del BNF y el FODERUMA terminaron a principios de los noventa, al menos en parte como resultado de un incumplimiento general de los pagos por parte de los beneficiados, no sólo en Mondayacu sino en todo el país. Un agrónomo que trabajaba con una ONG en el área del Tena estimaba que, a nivel regional, sólo el 10% o el 15% de los préstamos de FODERUMA eran recaudados debidamente, lo cual resultaba en una transferencia masiva de capital a la región. La producción ganadera fue una opción atractiva sólo en la medida en que el crédito era barato y fácilmente disponible. Sin subsidios, la producción ganadera - una actividad difícil y costosa en el mejor de los casos - no es económicamente viable para la mayoría de residentes. Con la disminución de los proyectos ganaderos y los préstamos subsidiados a principios de los noventa, ha habido un drástico descenso en el número de cabezas de ganado en la comunidad. De los 36 socios que entrevisté, 20 (56%) tenían ganado, con un promedio de 9.7 cabezas por socio, de al menos un 9,7% (y probablemente un ciento por ciento) con un promedio de 18,6 cabezas por socio diez años antes. Lo importante es que muchos socios conservan más pastizales de los necesarios para su ganado, con el fin de arrendarlos a otros miembros de la comunidad o a productores ganaderos que vienen de fuera de Mondayacu. Así, aunque el número de cabezas de ganado en Mondayacu ha disminuido significativamente durante los últimos 10 años, la cantidad de tierra dedicada a pastizales se ha mantenido relativamente constante.

Educación bilingüe

A mediados de los ochenta se iniciaron programas educativos innovadores en Mondayacu, los cuales siguieron influyendo en la vida social de la comunidad de diferentes maneras. En 1986 se creó un jardín de infantes en Mondayacu y se empezó la construcción de un colegio bilingüe. Un año después, la comunidad inauguró su Programa Alternativo de Educación Bilingüe Intercultural, PAEBIC, el primer colegio bilingüe intercultural de su tipo en el área. Para 1990, el currículum básico del PAEBIC se había extendido y cambiado su nombre por el de Programa Educativo Mondayacu Causaimanta Yachana (PEMCY)¹². El colegio promueve el estudio del desarrollo y la organización comunitaria, la lengua y la cultura quichua, la agricultura tradicional y las plantas medicinales, y continúa cumpliendo un papel importante en la vida de la comunidad. De esta forma, el colegio, que surgió como resultado directo de las actividades organizativas del ATIAM y el FOIN, en cooperación con la dirección de educación bilingüe, busca promover el conocimiento de prácticas tradicionales (así como la organización social y política) entre los jóvenes de la comunidad. El énfasis en la revalorización cultural a través de la educación bilingüe coincidía con la consolidación de las organizaciones indígenas regionales y nacionales y la creciente politización del discurso indígena en el Ecuador. También es parte de un proceso más amplio de participación indígena y control sobre ciertas funciones y programas del Estado a nivel local, provincial y nacional. El cambio en el énfasis ideológico en la educación bilingüe intercultural refleja estos procesos. Es importante notar que este programa (y otros parecidos a lo largo y ancho del Alto Napo) aparecieron en una época en que las prácticas de uso de recursos, basadas en la subsistencia, literalmente habían perdido terreno frente a las prácticas orientadas al mercado, como la ganadería y, más recientemente, el cultivo de naranjilla.

Aunque una discusión exhaustiva de la educación bilingüe en el Alto Napo va más allá del objetivo del proyecto actual, es importante notar la transición simbólica que ha experimentado. Cuando los programas de educación bilingüe empezaron en la provincia de Napo en los años setenta, funcionaban sobre todo para ofrecer educación básica a los niños indígenas con una limitada comprensión del castellano. De esta forma, podemos caracterizar a estos programas en sus etapas

iniciales como medios para facilitar el acceso a los recursos educativos e institucionales. Mientras el contacto con la sociedad ecuatoriana hispanohablante aumentaba con el tiempo (por los viajes, la educación, la radio y las relaciones comerciales), eran cada vez menos los niños en edad escolar que se criaban como monolingües quichuas. Al mismo tiempo, un número mayor de niños quichuas crecían en hogares hispanohablantes, donde inclusive en unos cuantos casos se hablaba exclusivamente castellano¹³. La educación bilingüe ahora es apreciada, sobre todo, como una forma para que los estudiantes conserven su competencia lingüística en lengua quichua y aprendan sobre shamanismo, plantas medicinales, agricultura de subsistencia y, sobre todo, desarrollo comunitario. Gradualmente la función primaria y la importancia simbólica de la educación bilingüe intercultural pasó, de la provisión de acceso educativo, a la valorización de la cultura y la lengua quichuas. En este contexto, el PEMCY continúa cumpliendo un papel importante en la vida social y cultural de Mondayacu. El hecho de que el shamanismo y la lengua quichua son ahora cursos formales en el colegio tal vez refleja la forma en que lo ‘tradicional’ y lo ‘moderno’ son mutuamente constituyentes. Esto simboliza también la forma en que la modernidad está llamada a reproducir y representar las ideas de identidad tradicional en el Alto Napo.

La ATIAM en los noventa

Durante los años noventa, el ATIAM cumplió un papel limitado en el acceso a los recursos por parte de los miembros de la comunidad y en la mediación de construcciones de identidad colectiva. En buena medida esto es un resultado de la reducción de la ayuda disponible de las agencias nacionales e internacionales de financiamiento, así como de un cambio en las prioridades de dichas organizaciones (por ejemplo, debido a la degradación ambiental, ninguna agencia de desarrollo desea auspiciar la producción ganadera en la Cuenca Amazónica). Así, uno de los grandes programas de desarrollo rural integral en el Ecuador (y en otras partes de América Latina) terminó casi totalmente a mediados de los noventa. A diferencia de los setenta y los ochenta, los préstamos agrícolas de los bancos ecuatorianos (como el BNF) tienen ahora elevadas tasas de interés y los programas estatales que ofrecen crédito a las organizaciones indígenas como el ATIAM ya no existen.

Las formas limitadas de asistencia técnica y extensión agrícola que ofrece el Estado están dirigidas hacia los grandes productores (blancos o mestizos). Hay pocos programas que actualmente favorezcan a los pequeños agricultores indígenas en el Alto Napo.

Un programa disponible para los agricultores de Mondayacu es manejado por la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador, CONFENAIE (véase capítulo 4), e ilustra algunos de los problemas actuales con los programas de desarrollo rural. En mayo de 1997, los líderes del ATIAM firmaron un acuerdo de dos años con la CONFENAIE para un proyecto de desarrollo agrícola destinado a promover la producción y la comercialización de la naranjilla y el ganado¹⁴. A pesar de las promesas iniciales, este proyecto no prosperó y, aunque algunas familias recibieron crédito agrícola de CONFENAIE, muchas decidieron no participar por temor de que no pudieran pagar los préstamos a corto plazo que ofrecía el proyecto. En la actualidad, el crédito agrícola es menos accesible y más caro para los agricultores de lo que fue con los proyectos de asistencia en los años ochenta.

En parte, sin embargo, el hecho de que el ATIAM no influyera positivamente en la subsistencia de los miembros de la comunidad es un resultado de la misma función que desempeña el ATIAM. Como ocurre con muchas comunidades formales en el Ecuador, la estructura legal de Mondayacu se creó principalmente como medio para acceder a la tierra, y cualesquiera otros beneficios estatales sean disponibles. Así, aunque continúa existiendo y ocasionalmente busca acceder a recursos institucionales en forma de proyectos de desarrollo, el objetivo original del ATIAM sigue siendo de lo más importante: conseguir, para los residentes de la comunidad, títulos de tierra de propiedad comunal. Con bajos niveles de educación entre la mayor parte de sus miembros y un limitado acceso a la asistencia técnica e institucional y a la información concerniente a las alternativas de desarrollo, el ATIAM tiene pocas oportunidades de influir en las condiciones regionales del mercado o en el Estado. Es más probable que el cambio venga como resultado de la coordinación con el FOIN. De esta forma, los residentes de Mondayacu pueden sacar adelante sus intereses - prácticos y estratégicos - mediante las acciones del ATIAM y el FOIN.

Prácticas productivas orientadas a la subsistencia y orientadas al mercado

Las estrategias productivas de casi todos los hogares de Mondayacu incluyen dos esferas distintas, pero complementarias, según el género: la producción hortícola de subsistencia, dominada por las mujeres, y las actividades orientadas al mercado, dominadas por los hombres. No se trata de categorías mutuamente excluyentes, y así hombres y mujeres participan en las actividades de producción, que son la principal responsabilidad del otro género. Sin embargo, es importante notar que las asimetrías de género existen en este intercambio de mano de obra. Las mujeres ayudan a sus maridos en las actividades comerciales mucho más que los hombres ayudan a sus esposas en las actividades de subsistencia. Además, una actividad claramente comercial como las tiendas - en aquellas contadas familias que tienen sus propias tiendas - es responsabilidad de las mujeres. Sin embargo, podemos generalizar en el sentido de que existen dos grupos relacionados de prácticas económicas en Mondayacu (como en otras comunidades quichuas del Alto Napo): producción para el mercado, a cargo principalmente de los hombres, y producción para el consumo doméstico, a cargo sobre todo de las mujeres.

La condición semiproletaria de la economía indígena en el Alto Napo es característica de lo que Alain de Janvry (1981) llama un 'dualismo funcional' entre un sector exportador dinámico y moderno de la economía y un sector de subsistencia tradicional y moribundo. De Janvry utiliza este término para discutir acerca de las economías del Tercer Mundo (como la ecuatoriana), en donde la producción de subsistencia coexiste con relaciones laborales capitalistas y en efecto las subsidian. En la visión centro-periferia que tiene de Janvry con respecto al capitalismo global, la semiproletarización permite a los capitalistas (o en el caso del Alto Napo, a los intermediarios comerciales) pagar a campesinos y trabajadores migrantes salarios por debajo del nivel de subsistencia, y utilizarlos para producir sus propios alimentos y algunos bienes de consumo. De Janvry afirma que las economías proletarizadas de la periferia están sectorialmente desarticuladas - es decir, perpetúan condiciones en que el trabajo no ofrece un mercado para los bienes que produce, situación que tiene dos implicaciones. Primero, los capitalistas tienden a maximizar sus ganancias al minimizar salarios (o

los precios que pagan por los bienes agrícolas), de suerte que aunque aumente la productividad, los salarios siguen bajos e incluso disminuyen. En segundo lugar, como los bienes producidos son exportados a los mercados externos, no hay incentivo alguno para crear un mercado doméstico. Ambas condiciones tienden a perpetuar la economía de subsistencia como un subsidio al capital y, por ende, la semiproletarización (de Janvry 1981: 36-40).

El análisis de de Janvry ha sido objeto de críticas por varios autores debido a su matiz determinista y a su visión funcionalista de la economía política. Esta visión, sostiene Escobar (1995: 128-131), reduce a los campesinos a simples piezas de la gran maquinaria capitalista, e ignora las formas en que las narrativas del capitalismo y la modernización construyen a los pueblos del Tercer Mundo como objetivos maduros para ser intervenidos en favor del desarrollo. Aunque Escobar pasa por alto todo el análisis de de Janvry, posición que le lleva a descuidar las verdaderas condiciones estructurales del dualismo funcional, su crítica resalta la necesidad de interpretaciones alternativas de la producción de subsistencia y de la semiproletarización de la que forma parte. El argumento de de Janvry, en el sentido de que el dualismo funcional perpetúa los salarios bajos, la pobreza y el “costo social del desarrollo desigual” en perjuicio de las “masas empobrecidas” (de Janvry 1981: 18), al parecer implica dos líneas de acción para el campesinado semiproletario. Una sería el rechazo completo de los modos de producción capitalistas. Aunque esta solución puede parecer atractiva para algunos (incluido, tal vez, a Escobar), no es posible, en la práctica, ni probable que ocurra, como tampoco es deseable desde la perspectiva de la mayoría de campesinos. Una segunda alternativa sería trabajar hacia una proletarización completa - la tendencia natural en economías social y sectorialmente articuladas, según de Janvry (1981: 31). Aunque esta solución puede tener el efecto agregado de incrementar los salarios, lleva consigo otros costos potenciales, como el desgaste de las formas de vida, las comprensiones culturales y las amarras de la identidad, consideraciones que quedan fuera del análisis de de Janvry.

A través de las prácticas cotidianas de producción y consumo doméstico se construyen, expresan y reproducen muchas nociones de identidad. Estas acciones constituyen, en el fondo, un sentido del ser y son (re)producciones culturalmente arraigadas de identidad (Friedman 1990: 314). En Mondayacu, prácticas cotidianas tales como la pre-

paración de alimentos llevan un profundo significado simbólico y se han convertido en significantes culturales en un contexto en que las prácticas se ven amenazadas por la sociedad mestiza dominante (cf. Weismantel 1987). No sólo que los alimentos consumidos en Mondayacu son significantes de identidad importantes, sino también la forma cómo se producen, preparan y consumen, y quiénes lo hacen, refuerzan el sentido de lo que es ser quichua en el Alto Napo. Estas prácticas cotidianas ayudan a diferenciar la cultura quichua de la sociedad mestiza dominante. A continuación, describo en detalle las prácticas domésticas de producción y consumo de los residentes de Mondayacu. Inicio con las prácticas hortícolas de subsistencia o la que llamo la agricultura de chacra (por el nombre quichua para parcela). Pongo énfasis en la diversidad de cultivos que conservan las mujeres de Mondayacu en sus chacras y alrededor de ellas. Discuto luego las prácticas comerciales con un énfasis en el principal producto, la naranjilla. Por último, discuto el consumo doméstico y relaciono las nociones de producción y consumo con los procesos de (re)producción de identidad.

Agricultura de la chacra

Como es el caso de las familias quichuas del Alto Napo, la gran mayoría de familias en Mondayacu participan en la producción hortícola para el consumo doméstico. Las chacras o huertos familiares producen la ubicua yuca (*Manihot esculenta*) y el plátano (*Musa sp.*) al igual que una amplia variedad de féculas, verduras y frutas, cuya diversidad varía según las preferencias familiares, el tiempo y el tamaño de la chacra y la disponibilidad laboral para trabajar en la chacra. Las chacras varían en tamaño de 0,25 a 1,5 hectáreas, pero generalmente son más pequeñas que media hectárea. La mayoría de familias en Mondayacu tienen de una a cinco chacras, según la disponibilidad de tierra y trabajo. En teoría, una familia tiene varias chacras en varias etapas de producción con el fin de asegurar la provisión anual de alimentos, aunque la capacidad de hacerlo varía según las familias y la disponibilidad de tierra y mano de obra. Si una familia tiene más de una casa, como muchas familias en Mondayacu, mantendrá una chacra (o chacras) cerca de cada casa. Por ejemplo, una mujer me dijo que tenía cuatro chacras: dos cerca de la casa de su familia, en el centro matriz (donde la familia poseía una tienda y vivía gran parte del año), y dos cerca de

su casa, en el sector de Chontayacu, donde se encontraba la finca familiar (con ganado y naranjilla). Cada una de estas chacras es relativamente pequeña, entre 0,25 y 0,50 hectáreas. De esta forma, tanto las prácticas de asentamiento como las de producción son análogas a la práctica tradicional de tener una casa y una chacra en el centro poblado (*quiquin llacta*) y otra a varios días de camino en la selva (*purina llacta* o *tambu*), donde la cacería es buena y la lejanía ofrecía cierta protección contra las enfermedades, la guerra o los abusos de soldados, misioneros y caucheros (Macdonald 1984). La diferencia, claro está, radica en que el usufructo contemporáneo está estructurado por títulos legales sobre una parcela de tierra que suele ser mucho más pequeña que las tierras utilizadas en los sistemas de uso de recursos anteriores.

Como ya mencionamos, la agricultura de la chacra, asociada con la reproducción doméstica y el trabajo familiar, se considera en Mondayacu dentro de la esfera de responsabilidades femeninas y las mujeres llevan a cabo la mayoría del trabajo involucrado en la producción. La participación de los hombres en el trabajo de la chacra se limita principalmente a ciertas fases del ciclo de producción o a etapas posteriores de la vida del hombre, cuando tiene menores responsabilidades comerciales o más tiempo para dedicar a las actividades de subsistencia¹⁵. Esto contrasta claramente con lo que halló Whitten (1976:76) para la producción de la chacra entre los Quichuas del Pastaza occidental, y Reeve (1988) para las prácticas quichuas en la región del Curaray, al sudeste de Tena y Archidona. Estos autores encontraron que los hombres eran responsables de plantar y cosechar varios cultivos ‘masculinos’, incluidos el plátano, las bananas, el maíz, la caña de azúcar, el barbasco, el ají, el tabaco, el cacao y la naranjilla (Reeve 1988: 42). Whitten (1976: 77) llega a decir que “los hombres acompañan a las mujeres a la chacra de yuca y en efecto realizan muchas de las tareas que supuestamente son específicas del sexo femenino”. Aunque los hombres de Mondayacu sí acompañan a las mujeres a las chacras de vez en cuando, y se hacen cargo sobre todo de ciertas tareas, como el retiro de árboles grandes, no participan a diario en la producción. Es probable que, en el pasado, los hombres de Mondayacu cumplieran un papel más decisivo en la producción de chacra, pero que, con una mayor integración al mercado nacional y una preferencia por las tareas masculinas de producción de cultivos comerciales, su participación en esta agricultura haya disminuido.

El trabajo de la chacra y la diversidad de cultivos

El trabajo dedicado a la producción de chacra varía según las mujeres y depende del número de chacras que tengan a su cargo, su tamaño, su estado de producción y, lo que es importante, de la demanda de productos para el mercado. El horario de trabajo de la mujer en la chacra también está determinado, en buena medida, por razones de tiempo, incluidas la crianza de los niños, la preparación de alimento y la ayuda en el cuidado, la cosecha y el transporte de los cultivos comerciales. Reeve (1988: 44) observa que la mayoría de mujeres en la región del Curaray trabajaba en sus chacras todos los días, desde poco después del amanecer hasta la mitad de la tarde. Al contrario, en la mayoría de familias de Mondayacu, los ciclos de producción de naranjilla y café y la demanda de la producción ganadera tienen preferencia y determinan la disponibilidad laboral para la producción de la chacra y otras tareas familiares. Sin embargo, es interesante que la mayor integración de la comunidad con las relaciones capitalistas de producción y la proletarianización de la producción de alimentos han afectado también las prácticas de subsistencia. Las familias pueden utilizar dinero ganado de la producción de naranjilla para contratar jornaleros que escarden y cuiden de sus chacras.

La mayor integración en el mercado a través de la producción de cultivos comerciales, junto con una restricción de los movimientos familiares y la escasez de la tierra, al parecer, tienen un efecto perjudicial en la producción tradicional de la chacra. La permanente demanda de mano de obra para la producción de naranjilla, y en menor medida para la producción ganadera, dejan a las mujeres menos tiempo para dedicarse al trabajo en la chacra. Como resultado de ello, la diversidad de los cultivos producidos en la chacra, así como las variedades de los dos principales cultivos, la yuca y el plátano, al parecer están disminuyendo. Numerosos informantes, tanto residentes de Mondayacu como agrónomos que trabajan en la región, me dijeron que la chacra tradicional está siendo abandonada como resultado de la integración al mercado y la demanda de mano de obra femenina en otras tareas productivas. Adicionalmente, la restricción en la disponibilidad de la tierra junto con una reducida movilidad familiar significan menores oportunidades para que las familias establezcan sus chacras en claros de bosque primario o secundario maduro. La menor fertilidad del suelo en la

mayoría de sitios de la chacra implica una reducción de la productividad. De la misma manera, Avilés y Sarmiento (1997: 29) encontraron que, junto con la carretera Hollín-Loreto, las familias cultivan menos productos en sus chacras en comparación con las familias que se asientan a lo largo de las carreteras más bajas de Misahuallí y San Pablo. Estos autores afirman que esto se debe a una combinación de diferencias en el clima y la altitud del sitio (el área Hollín-Loreto es más fría y alta) y a la mayor importancia de la producción comercial (en particular de naranjilla) a lo largo de la carretera Hollín Loreto. Aseguran que “los ingresos de la comercialización de la naranjilla son utilizados en la adquisición de productos externos para su subsistencia, viéndose no muy necesario el cultivo de productos tradicionales de la familia” (Avilés y Sarmiento 1997: 29).

Parece muy probable, entonces, que la disponibilidad restringida de sitios favorables para la chacra, junto con la mayor demanda de mano de obra femenina como resultado de la integración en el mercado, haya llevado a la reducción en la diversidad de los cultivos de la chacra en los últimos treinta años. Si bien este escenario es plausible, y mi hipótesis es que tal ocurre en el caso de la mayoría de comunidades quichuas del Alto Napo, sería muy difícil probarlo en Mondayacu. Por una parte, no hay datos que sirvan de base sobre la diversidad de cultivos de chacra para Mondayacu en este período. Sí existen tales datos para comunidades quichuas de otras partes del Oriente (v.g. Hudelson 1981; Macdonald 1984; Reeve 1988; Whitten 1976), pero son de limitada utilidad a la hora de determinar con precisión los cambios que ha experimentado la diversidad de cultivos de chacra en Mondayacu debido a la variación comunitaria y regional en las prácticas productivas. Numerosos informantes en Mondayacu, hombres mujeres, me dijeron que crecen pocos cultivares en las chacras actuales en comparación con las chacras de su niñez. Sin embargo, cuando les pedía ejemplos específicos de cultivares que crecían en las chacras antiguas y que han desaparecido en las actuales, sólo unos cuantos podían responder con seguridad. Además, los cultivos que supuestamente ya no cultivaba una familia siempre aparecían en la lista de cultivares producidos actualmente por otra familia. Lo que me parece que ocurre, y en ello estaban de acuerdo el grupo focal de mujeres al que entrevisté en Mondayacu, es que en la comunidad en conjunto la mezcla de cultivos de chacra si-

que siendo constante durante los últimos treinta años, aunque dentro de una familia determinada se siembren menos cultivos¹⁶.

Para medir la diversidad de cultivos de chacra en Mondayacu, recogí una lista de cultivos basada en entrevistas domésticas, visitas a las chacras donde catalogaba los cultivares y discusiones informales que tenía con miembros de la comunidad. Luego revisé esta lista minuciosamente con las mujeres del grupo focal que entrevisté en la comunidad, con el fin de verificar cuáles cultivos son efectivamente cultivados, y si son cultivados en la chacra propiamente dicha o crecen alrededor de la casa (como ocurre con muchos cultivos) o ambos. Pregunté si cada cultivar es una planta (es decir, un cultivo de ciclo corto que no dura más allá del ciclo de producción de la chacra; por ejemplo, los guisantes o los ajíes), un árbol (un cultivar de ciclo largo que continúa productivo por mucho tiempo después de abandonada la chacra; por ejemplo la papaya o la chirimoya), o una enredadera (que puede entrar en cualquiera de las dos categorías anteriores). Pregunté, además, si un cultivo se cultivaba en realidad o sólo se recogía en la selva. En total, llegué a la suma de 47 especies cultivadas y seis recolectadas en el bosque primario o secundario, cifra que no está lejos de las 52 especies de Huddelson (1981: 70) para el área de Ávila-Loreto, ni de las 45 que reportan Avilés y Sarmiento (1997) para las chacras del área de San Pablo en el Alto Napo. Veinticuatro de estos cultivares son de ciclo corto y 23 de ellos son árboles frutales. Estos datos se encuentran resumidos en las Tablas 4.2 y 4.3. De los cultivos de ciclo corto, seis se cultivan a menudo alrededor de la vivienda, como también en la chacra. En general, son plantas comunes, como de ají, piña, achote o guayusa.

Adicionalmente identifiqué seis especies de alimentos que se recogen en bosque primario y secundario. Además, las mujeres que participaron en la entrevista de grupo focal identificaron 70 plantas medicinales, ya sea cultivadas en la chacra o recogidas en bosque primario o secundario. En muchos casos estas especies también son plantas alimenticias, y se utilizan las distintas partes de la planta para diferentes propósitos. Por ejemplo, las hojas de aguacate (q. *palta panga*) sirven para fines medicinales.

Tabla 4.3. Cultivares de chacra de ciclo corto en Mondayacu

NOMBRE COMÚN	NOMBRE CIENTÍFICO
Ají (1)	<i>Capsicum anuum</i> (Solanaceae)
Arazá	
Badea (1,2)	
Camote (2)	<i>Ipomoea batata</i> (Convolvulaceae)
Caña	<i>Saccharum officinarum</i> (Poaceae)
Fréjol	<i>Phaseolus sp.</i> (Fabaceae)
Granadilla (2)	
Guineo	<i>Musa spp.</i> (Musaceae)
Hierba Luisa (1)	<i>Cymbopogon citratus</i> (Poaceae)
Lumu (yuca) (3)	<i>Manihot esculenta</i> (Euphorbiaceae)
Maíz (1)	<i>Zea mays</i> (Poaceae)
Mandi (1)	<i>Xanthosoma sp.</i> (Araceae)
Manduru (achiote) (1)	<i>Bixa orellana</i> (Bixaceae)
Maní	<i>Arachis hypogaea</i> (Fabaceae)
Maracuyá (1,2)	<i>Passiflora edulis</i> (Passifloraceae)
Palanda (plátano) (3)	<i>Musa spp</i> (Musaceae)
Papa china (1)	<i>Colocasia esculenta</i>
Papa de bejuco (2)	
Piña	<i>Ananas comosus</i> (Bromeliaceae)
Pita	<i>Aechmea sp.</i> (Bromeliaceae)
Pitahaya (2)	
Ticazo (2)	
Tomate Tsictla	(Apocynaceae?)

Notas: 1 Cultivado alrededor de la vivienda además de la chacra; 2, enredadera; 3 variedades múltiples.

Tabla 4.3 Especies de árboles cultivadas en la chacra

NOMBRE COMÚN	NOMBRE CIENTÍFICO
Cáchij	<i>Pouteria caimito (Sapotaceae)</i>
Caimito	<i>Annona cherimola (Annonaceae)</i>
Chirimoya	<i>Bactris gasipes (Arecaceae)</i>
Chonta	
Cola Blanca	
Guava	<i>Psidium guajaba (Myrtaceae)</i>
Hilta	
Huachansu	
Huayusa (1)	<i>Ilex guayusa (Aquifoliaceae)</i>
Lión (1)	<i>Citrus limon (Rutaceae)</i>
Machitona	
Mandarinas (1)	<i>Citrus reticulata (Rutaceae)</i>
Morete	<i>Mauritia flexuosa (Aracaceae)</i>
Mulchi	
Naranja (1)	<i>Citrus sinensis (Rutaceae)</i>
Palta (aguacate)	<i>Persea americana (Lauraceae)</i>
Paparo (fruti pan)	
Papaya (1)	<i>Carica papaya (Caricaceae)</i>
Paso	<i>Gustvaia macarenensis (Lecythidaceae)</i>
Pitón	<i>Grias neuberthii (Lecythidaceae)</i>
Toronja	<i>Citrus paradisi (Rutaceae)</i>
Ungurahua	<i>Jessenia bataua (Aracaceae)</i>
Uvillas	<i>Pouroma cecropiaefolia (Cecropiaceae)</i>

Nota: 1, cultivado alrededor de la vivienda además de la chacra.

Estrategias de producción para el mercado

Como ocurre en todo el Alto Napo, la producción de cultivos para la venta en Mondayacu es responsabilidad principal de los hombres. Antes de la colonización a gran escala del Oriente, y las restricciones concomitantes sobre la movilidad espacial y el uso de los recursos que produjo la reforma agraria en los sesenta y setenta, los hombres cazaban y pescaban, además de llevar a cabo las labores exigidas por los misioneros, hacendados y por el Estado. Aunque los hombres continúan cazando, y pescando en menor grado, la disminución en la población de animales de caza y pesca significa que estas actividades, aunque

todavía realizadas con regularidad por muchos hombres de la comunidad, ya no son fuentes primarias de alimento. Los hombres a menudo cazan ratas, conejos, guantas y guatusas en el bosque vecino de las chacras y, de ser posible, en el bosque primario. Las familias de Mondayacu aprecian mucho la *carne de monte* y los hombres discuten a menudo sobre la cacería - aunque no como una actividad en la que (ya) no participan como les gustaría. La reducción de bosque primario y las demandas de la producción comercial se han combinado para hacer de la caza una actividad marginal para la mayoría de familias. La pesca es aun menos importante como fuente alimenticia que la caza, debido a la reducción de los bancos de peces en los pocos ríos importantes que atraviesan las tierras comunitarias. Como la mayoría del tiempo de trabajo de los hombres se dedica actualmente al trabajo asalariado y/o a la producción de cultivos comerciales, me limitaré aquí a estas prácticas.

Cada vez más en el siglo XX los hombres participan en el trabajo asalariado con compañías petroleras que operan en el Oriente, con plantaciones de banana en la costa, o a nivel más local, como jornaleros en haciendas o construcciones en el Alto Napo. Esto continúa hoy en día, y aunque la migración laboral fuera de la región no es común, la mayoría de los hombres con los que hablé en Mondayacu pasaron parte de su juventud trabajando en las plantaciones costeñas o en los campos petroleros del Oriente¹⁷. Estos hombres solían regresar a Mondayacu para casarse, formar una familia y trabajar su tierra. El trabajo asalariado migratorio es considerado una forma de ganar dinero y conocer lugares nuevos, pero es visto claramente como algo que un hombre hace en su juventud. La madurez y la aceptación como adulto viene con el matrimonio y la creación de la propia finca.

Estas ideas las tienen hasta ahora muchos jóvenes de Mondayacu, a pesar de la diferencia en las oportunidades de educación y empleo, en comparación con las de la generación anterior. Normalmente los jóvenes desean permanecer en la comunidad, en particular si tienen acceso a la tierra. Para los jóvenes, el objetivo de mantener una finca en la comunidad se combina a menudo con un deseo de buscar otras formas más 'modernas' de empleo, como, por ejemplo, de profesores, mecánicos y guías turísticos. Estos objetivos se basan en un deseo de permanecer en Mondayacu y la necesidad de ingreso y de una fuente confiable de alimento. Un joven que actualmente trabaja como maestro de

una escuela bilingüe en otra comunidad me dijo que planea llevar una finca en Mondayacu, en parte para permanecer cerca de su familia y en parte para complementar sus escasos ingresos como profesor. Para las mujeres jóvenes, aunque muchas desean permanecer en la comunidad, las opciones suelen ser más limitadas, ya que ellas no heredan la tierra y, una vez casadas, viven donde el marido tenga tierra.

Existe un número reducido de cultivos comerciales en Mondayacu. Algunos cultivos, como la yuca, el plátano y la chonta, se cultivan sobre todo para el consumo familiar, pero se pueden vender en el mercado si las cosechas exceden dicho consumo. Las semillas de chonta se venden a menudo a intermediarios que operan fuera de Tena o Archidona. De los cultivos estrictamente comerciales, sólo la naranjilla y el ganado son fuentes importantes de ingreso. El cacao también lo cultivan muchas familias, pero la mayoría tiene pocos árboles, generalmente en las chacras o junto a ellas. Ninguna de las familias que entrevisté pensaba que el cacao era un cultivo comercial importante, y en la mayoría de los casos se quejaban de los problemas que representaban las pestes y enfermedades que afectaban al cacao. El café, que también se cultiva en la chacra, es más importante que el cacao como cultivo comercial. Se cultivan las dos variedades de café, robusto y nacional, en cantidades más o menos equivalentes. De las 44 familias que entrevisté, 38 (89%) cultivan café, con una área de plantación promedio de 0,98 hectáreas (entre 0,25 y 3,0 ha).¹⁸ Aunque se invierte periódicamente una importante cantidad de trabajo en la plantación o la cosecha de café, con la participación de ambos esposos, e incluso de los niños, el café representa una fuente menor de ingresos para la mayoría de familias de Mondayacu. La producción de cultivos comerciales en Mondayacu es espacialmente diversa, por razones históricas y, en menor medida, ecológicas. La producción de ganado y café son importantes en el sector de Chontayacu, donde se desmontaron importantes áreas de selva en los años ochenta que fueron reemplazadas con pastizales. El sector de Hollín, que en su mayor parte fue colonizado después de terminada la carretera Hollin-Loreto, en 1987, no tuvo proyectos ganaderos a mediados de los años ochenta. Con el nuevo camino, sin embargo, y un mejor acceso a los sitios elevados (apropiados para el cultivo de naranjilla), los agricultores del área estaban en posición de aprovechar los mercados de naranjilla de los noventa. La producción de na-

ranjilla es la actividad comercial más importante en Mondayacu en la actualidad.

La producción de naranjilla en Mondayacu

Pertenciente a la enorme y diversa familia de las Solanáceas (donde se encuentran los tomates, las papas y los ajíes), el fruto de la naranjilla se utiliza generalmente en Ecuador y Colombia para hacer jugo de refresco. Diferentes variedades de naranjilla (*Solanum quitoense*) son endémicas de las estribaciones andinas orientales, y la naranjilla ha sido cultivada comercialmente en Ecuador al menos desde los años cuarenta (INIAP 1982). El cultivo de naranjilla ingresó a la Amazonía ecuatoriana de mano de los colonos a través de dos rutas: en el centro del Oriente, de Baños al Puyo, y por el norte, desde Baeza hasta Tena pasando por Cosanga (Knoblauch, com. pers. 1999). En un contexto histórico e ideológico en que la cuenca del Amazonas era considerada una frontera agrícola, cuya transformación productiva contribuiría al desarrollo de la nación.

La naranjilla se puede cultivar entre los 600 y 2.300 metros, pero la elevación óptima se halla entre los 1.000 y 1.400 metros¹⁹. La naranjilla requiere de un elevado índice de humedad y precipitación (la precipitación óptima es de 2.500 mm/año), suelos bien drenados y fértiles con elevado contenido orgánico (Desch 1997). La fertilidad del suelo que requiere la naranjilla lleva al uso intensivo de insumos químicos y motiva, al mismo tiempo, el desmonte de bosque primario. La naranjilla es especialmente vulnerable a los coleópteros (especialmente al *Faustinus aphicalus*), a las larvas de mariposa (de la especie *Neoleucinodes elegantilis*) y a los nemátodos (especialmente al *Meloidogyne incognita*), así como a infecciones de bacterias y hongos (Calle s.f). Estas plagas han reducido la producción por planta (durante el tiempo de vida de la misma), de un máximo de 800 frutos por planta en los años cuarenta a 170 en los sesenta, y a apenas 100 para 1982. En la práctica, sin embargo, la mayoría de plantas producen mucho menos que este promedio (INIAP 1982).

Whitten (1976: 76) informa que, en la provincia oriental de Pastaza, a principios de los años setenta, los agricultores quichuas cultivaban seis variedades de naranjilla, y observa que sólo una era “esporádicamente comercial”. Es probable que los agricultores quichuas del Pas-

taza adoptaran la producción comercial de naranjilla antes que los del Napo debido al mejor acceso de los primeros a los mercados serranos²⁰. Podemos asumir con toda seguridad que, aunque los agricultores quichuas de Mondayacu probablemente cultivaban naranjilla en sus chacras antes de 1970 (y muchos agricultores de Mondayacu mucho antes), no se convirtió en un cultivo comercial importante hasta los años setenta y ochenta. Además, la naranjilla no fue el cultivo comercial más importante en la comunidad hasta los años noventa, después del auge ganadero de mediados de la década anterior (véase Supra) y la construcción en 1987 de un nuevo camino que une la carretera Tena-Baeza con el pueblo de Loreto. Además, la producción de naranjilla en la provincia de Morona Santiago, al sur del Oriente, terminó a finales de los ochenta debido a una infestación masiva de plagas. Esto, sin duda, aumentó la demanda de naranjilla del Alto Napo, precisamente cuando las áreas ideales para su producción fueron puestas a disposición de los colonos gracias la construcción de la vía Hollín-Loreto (Bates 2000; Rudel 2000). Existen tres variedades de naranjilla que son importantes desde su punto de vista comercial en el Alto Napo: la naranjilla de jugo (*Solanum quitoense*) y dos variedades híbridas que son cruces entre dos especies, *S. quitoense* x *S. sessiflorum*. Estas variedades híbridas se conocen como naranjilla híbrida variedad Puyo (o naranjilla Puyo) y naranjilla híbrida variedad Palora (o naranjilla Palora)²¹. Actualmente sólo la naranjilla Puyo y la naranjilla Palora se cultivan para el mercado en Mondayacu, aunque algunas familias siguen cultivando la naranjilla de jugo para el consumo doméstico.

Insumos, trabajo y condiciones del mercado

Debido al trabajo intensivo que requiere la producción de naranjilla, las mujeres suelen ayudar a sus esposos, en particular en el desmonte del sitio, la cosecha y el transporte de sacos de naranjilla al camino más cercano (que puede hallarse a varios kilómetros del sitio). Si están en capacidad de hacerlo, la pareja contrata trabajadores (a menudo hombres de la comunidad) para ayudarlo en el desmonte, el escarde y la cosecha del sitio, o en el transporte de la naranjilla. La aplicación de pesticidas y fertilizantes la realizan sólo los hombres.

Los insumos químicos son considerados por todos imprescindibles para la producción de naranjilla. Hablé con varios hombres de

Mundayacu que reconocían que el número de plagas y enfermedades ha aumentado con los años, a pesar de la aplicación de mayores y más fuertes cantidades de pesticidas. Los agricultores creen que la única forma de aumentar la producción de naranjilla es la mayor aplicación de pesticidas químicos. Aunque la mayoría de los hombres con los que hablé reconocieron de inmediato los peligros del uso de pesticidas (y muchos se quejaron de dolores de cabeza, náusea e irritación de los ojos, la nariz y la garganta después de las fumigaciones), también aseguraban que no tenían otra alternativa que continuar con el uso de insumos químicos.

Parte de la motivación para producir grandes cosechas viene de que muchos comuneros tienen deudas con intermediarios comerciales que compran cajas de naranjilla y las venden en Quito o Colombia y que conservan monopolios virtuales en la compra de la fruta. A menudo los intermediarios venden fertilizantes y pesticidas directamente (a precios inflados) o prestan dinero a agricultores pobres, de suerte que puedan adquirir insumos químicos, semillas, herramientas y otros artículos necesarios para la producción de naranjilla. A menudo los préstamos a altos intereses se pagan con la producción de naranjilla de futuras cosechas. Los agricultores se ven así presionados para producir una cosecha más grande con el fin de cumplir con sus costos de producción²². Sin embargo, las deudas persisten, ya que deben pedir en préstamo más dinero para comprar más pesticidas para producir la misma cantidad de naranjilla. De esta forma, los agricultores de Mundayacu están presos de una típica dependencia asimétrica de los insumos químicos y de capital, como ocurre a menudo en los sistemas 'modernos' de monocultivo.

Lo que es más, la producción de naranjilla raras veces es conveniente para la mayoría de agricultores, algo que casi todos en Mundayacu saben bien. Los precios fijos que reciben los agricultores por sus productos son más que superados por los precios en aumento de pesticidas y fertilizantes que dependen del dólar americano. En el contexto de la actual crisis económica del Ecuador, esto significa que los productores de naranjilla se ven presionados por costos elevados e ingresos reducidos²³. Mientras los precios de los insumos químicos y los alimentos básicos aumentaron constantemente durante los últimos diez años, los precios de la naranjilla y el café disminuyeron en términos reales en el mismo período. Durante el período de 1988-1987, por

ejemplo, el precio del pesticida más comúnmente utilizado, Monitor, se elevó un 52,9% en términos reales (en dólares constantes de 1988), mientras los precios de otros dos pesticidas comúnmente utilizados, Karate y Nuvacron, aumentaron un 62,5% y un 113,4%, respectivamente. Durante el período 1990-1997, los precios de la canasta básica de las familias de Mondayacu aumentaron en términos reales. El costo de una lata de atún aumentó un 29,8%; el de los fideos, en un 34,0%; el del azúcar, en 74,3%; y el del arroz, en un 84,2%. Al mismo tiempo, los precios recibidos por los productores de naranjilla cayeron un 53,5% y del café, en un 54,8% en términos reales²⁴. Los agricultores de Mondayacu - y de todo el Alto Napo - se ven entre la espada y la pared debido al aumento de los costos de los bienes de consumo básico y al estancamiento de los precios que reciben por sus productos.

Pese a los muchos intentos por parte de las organizaciones no gubernamentales, nacionales e internacionales, por promover la producción de cultivos 'alternativos' - de la ranicultura, de las plantas medicinales, de la pesca en estanques-, la naranjilla sigue siendo el único producto de la región con un mercado desarrollado y (al menos potencialmente) lucrativo. El resultado es que, cuando disminuyen los precios del productor por la naranjilla, los agricultores de Mondayacu, sin ninguna alternativa viable, deciden producir más para recibir el mismo ingreso. Esto crea una tendencia visible y pernicioso hacia el monocultivo, a menudo con efectos nocivos para la salud, la sociedad y el medio ambiente. Como lo demuestran las tendencias en Mondayacu, mientras más naranjilla cultiva un agricultor, más dependiente de ella se vuelve.

Como ya mencionamos, el ATIAM tiene una limitada capacidad (y pocas oportunidades) de influir en el Estado y en las condiciones del mercado dentro del cual comercian sus miembros. Los recientes esfuerzos por organizar una cooperativa de naranjilla entre varias comunidades indígenas de la región - con el fin de evadir a los intermediarios y asegurar un mayor control sobre la producción y el mercado - han resultado inútiles. La cooperativa carecía de capital para comprar naranjilla y, por ende, no podía competir con los intermediarios. Además, las organizaciones comunitarias participantes no podían atraer el capital necesario para sostener la cooperativa.

Pese a su limitada capacidad organizativa, el ATIAM jugó (y continúa jugando) un papel importante en la mediación de construc-

ciones identitarias. La asociación ayudó a promover una identidad moderna y modernizante para la comunidad mediante sus esfuerzos por conseguir títulos de propiedad de las tierras y una producción agrícola orientada al mercado, así como su participación en el FOIN y sus relaciones institucionales con otras asociaciones comunitarias, ONGs y el Estado local. Al mismo tiempo, sin embargo, el ATIAM ha procurado reproducir las prácticas culturales y los valores tradicionales en Mondayacu; por ejemplo, mediante la creación del colegio bilingüe intercultural y la construcción discursiva de las identidades tradicionales en concursos de belleza comunitarios (véase capítulo 1). Las ideas de identidad en Mondayacu están, de muchas maneras, ligadas con las prácticas de consumo y producción.

Consumo, producción e identidad

Para la mayoría de residentes de Mondayacu, el fundamento de la dieta sigue siendo la yuca y el plátano - alimentos producidos en la chacra. Un producto de consumo diario para la mayoría de residentes es la chicha, bebida de yuca hervida, machacada y mezclada con agua. Alternativamente, cuando la palmera chonta está en temporada, de abril a julio, su fruto, rico en vitaminas, sirve para preparar la chicha²⁵. A diferencia de otras partes del Oriente, la chicha raras veces se fermenta en Mondayacu, y cuando se hace, se la deja fermentar sólo por poco tiempo. La chicha se consume casi en todos los hogares de Mondayacu a diario y en copiosas cantidades. Representa una fuente importante de carbohidratos y calorías. La yuca se consume también a diario, hervida, sola o acompañada con sopas, carne, pescado, huevos y otros alimentos. El plátano a menudo se consume hervido, o en rodajas, para acompañar las sopas (v.g. sopas de verde).

La mayoría de hogares de Mondayacu también empiezan el día con guayusa, un té hecho de hojas de *Ilex guayusa*. Este té suave era una bebida tradicional al levantarse, cuando las parejas tienen la costumbre de contarse los sueños y se preparan para la jornada de trabajo (Muratorio 1991: 7). Las parejas de Mondayacu ya no se levantan tan temprano (antes del alba) y prefieren hacerlo entre las 6:00 y las 7:00 a.m., y además han perdido la costumbre de contarse los sueños. La práctica de contarse los sueños es reconocida a menudo en Mondayacu como una costumbre cuya práctica está desapareciendo. Algunas parejas ma-

yores me decían que todavía se cuentan los sueños en ocasiones, aunque las parejas más jóvenes ya no lo hacen. Lo que todavía se practica es la preparación y el consumo de guayusa al despertarse y varias personas me dijeron que la infusión les daba fuerza y energía para el día.

Cuando están en temporada, otros alimentos de las chacras y de sitios de barbecho, incluidos la piña, el limón, la chirimoya, las bananas, las papayas, el aguacate, el fruto de chonta, la caña de azúcar, los maníes y los ajíes también forman parte importante de la dieta diaria en Mondayacu. De igual forma, los alimentos recolectados en la selva, como el corazón de palmera, la *chonta curu* y las *ucui* (hormigas aladas de gran tamaño que comen hojas) son importantes fuentes proteicas y nutritivas en muchas familias. Los pollos y los huevos que producen también ofrecen una fuente ocasional de proteínas para la mayoría de familias.

Sin embargo, sería incorrecto asumir que estos alimentos comprenden toda - o la mayoría - de la dieta de las familias de Mondayacu. Los alimentos comerciales cumplen un papel importante en la dieta de la mayoría de familias, y en algunas ocasiones, la parte principal de la dieta familiar. Entre estos alimentos comprados en las tiendas están el arroz, los fideos y las papas; latas de atún, sardinas y macarelas; vegetales como zanahorias, cebollas y maíz dulce; aceite de cocina, sal, azúcar, especias y sabores (v.g. *ajinomoto*). Las familias pueden comprar pescado fresco o carne a los camioneros que venden a las comunidades que están junto al camino. Adicionalmente, se puede comprar en ocasiones caramelos, colas y licor. En palabras de una mujer del sector Hollín, “estamos cansados de comer solamente yuca y plátano”. Las familias quichuas del Alto Napo se relacionan así con redes comerciales nacionales e internacionales mediante su consumo y sus prácticas productivas.

El grado en que se consumen estos productos varía según las familias y no es sorprendente que dependa de la riqueza familiar y de la distancia al mercado. Mientras realizaba encuestas a 44 familias de la comunidad, encontré a una familia que no tenía ninguna chacra y dependía por completo de los alimentos que obtenía de las tiendas de abarrotes. Esta familia era excepcional en muchas maneras. La pareja tenía una pequeña tienda en la comunidad y el esposo trabajaba como intermediario comercial comprando naranjilla a los agricultores de la comunidad (y otras comunidades) para venderla en Colombia. La familia tenía un camión que servía para realizar viajes entre Mondayacu

y la frontera colombiana, donde vendía la carga. El hombre era socio de la comunidad y tenía varias cabezas de ganado, pero ningún tipo de cultivo; la producción de la familia estaba orientada exclusivamente al mercado. En cada uno de estos aspectos esta familia era absolutamente especial en la comunidad. En el otro extremo encontré a una pareja joven (el hombre no había logrado convertirse en socio aspirante) que tenía apenas una hectárea de tierra. El reducido ingreso del esposo servía para cubrir los gastos escolares de las cuatro hijas del matrimonio, un número limitado de artículos domésticos e insumos químicos para el pequeño cultivo de naranjilla de su propiedad. Esta familia dependía, sobre todo, de los alimentos de la chacra, aunque, aun en este caso, complementaban (y diversificaban) la dieta con los alimentos comprados.

La producción doméstica y las prácticas de consumo juegan un papel importante en los conceptos locales con respecto a la identidad cultural. En lugar de arraigarse en conceptos abstractos de nacionalidad, territorio y consanguinidad, los factores más comúnmente identificados en Mondayacu como característicamente quichuas, y que se cree diferencian a los pueblos indígenas del Alto Napo de los mestizos y blancos, son las prácticas cotidianas necesarias para la reproducción social. La agricultura de la chacra, el consumo de chicha y guayusa, la lengua quichua, el conocimiento y el uso de plantas medicinales, junto con el shamanismo, son considerados en Mondayacu los marcadores étnicos más importantes de la identidad quichua. Lejos de ser funciones simplemente económicas, estas prácticas diarias son fundamentalmente constituyentes de la identidad y un sentido compartido de estar en el mundo. Friedman (1990: 314) capta la importancia de esto:

El consumo dentro de los límites del sistema mundial siempre es un consumo de identidad, canalizado por una negociación entre la auto-definición y el conjunto de posibilidades ofrecidas por el mercado capitalista. El viejo dicho de “dime qué comes y te diré quién eres”, que alguna vez caracterizara una visión ecológica vulgar de la humanidad, es sorprendentemente exacto si se lo entiende como un acto ampliamente social.

La discusión de Friedman no se limita al consumo de alimentos, sino que tiene que ver más bien con la compra, el uso y el consumo que

constituyen actos de consumo que a su vez representan una interfaz entre el individuo y el capitalismo global. Además, como señala Weismantel (1988), la identidad se produce no sólo a través de lo que se come, sino también de cómo se lo hace (y yo añadiría, de la manera de preparar y presentar los alimentos). En un sentido profundo, éstas son las prácticas simbólicas a través de las cuales nos definimos y definimos nuestro grupo y mantenemos las fronteras que nos separan de los demás.

Sin embargo, me inclinaría a decir que esta noción puede ir más allá del análisis de Friedman, para incluir prácticas de producción y consumo. Además, estas prácticas no deben limitarse a las relaciones capitalistas. Si nos definimos a través de lo que compramos y comemos, entonces de igual manera nos definimos por lo que hacemos, cómo lo hacemos y por qué. Muchas otras prácticas sirven también para reforzar el sentido de pertenencia y las fronteras que distinguen a los grupos: actividades recreativas como el baloncesto y el fútbol; cómo y donde se juega, se descansa o se bebe; con quién se pasa los días y se comparte las tareas. Las prácticas cotidianas que contempla la agricultura de la chacra y la preparación de alimentos como la chicha, la guayusa y el *ucui* tostado definen un patrón de vida y un conjunto de valores, y al mismo tiempo diferencian a los individuos que participan en dichas prácticas de los mestizos y blancos con quienes entran en contacto. De esta forma, estos alimentos ‘tradicionales’ están empapados de significado simbólico como marcadores de identidad y su producción y consumo son importantes a la hora de reproducir la cultura quichua. El valor de estos alimentos y su significado simbólico se me aclararon en un intercambio que tuve con una mujer de Mondayacu, en agosto de 1998. Al responder a mi pregunta “¿cuáles son las cosas que son importantes para que permanezcan y no cambien en las vidas de sus hijos?”, ella me respondió: “la bebida de chicha, el idioma, el uso de la chacra, creencias en shamanismo, toma de guayusa”. Luego le pregunté por qué eran para ella tan importantes y esta fue su respuesta:

“Es importante porque desde muchísimos años, desde el inicio del hombre aquí en la tierra, ha venido de generación a generación enseñando la tomada de chicha, la toma de guayusa; entonces, hemos aprendido de los abuelos y por tal razón no debemos olvidar nuestras costumbres y tradiciones, porque si perdemos, no nos identificaríamos

como pueblos quichuas existentes. Porque dice el papá de[mis hijos], para los indios sin chicha no hay vida, porque sólo limonadas no era suficiente que asiente en su propio estómago, mientras la chicha asentaba y servía para trabajar con mayor fuerza”.

Después su hijo, que estaba sentado con nosotros ayudándonos a traducir entre el quichua y el castellano, dijo que estas cosas “son importantes para mantener nuestra cultura”. De esta forma, la bebida de chicha y guayusa, junto con el complejo de prácticas productivas que les dan el ser en la unidad doméstica, son importantes significantes de identidad. Estas conductas aparentemente simples y cotidianas llevan consigo un profundo contenido simbólico como marcadores étnicos y reproductores de la imagen del grupo en el hogar. Es importante el hecho de que estas prácticas simbólicas distinguen al pueblo quichua de otras culturas. De esta forma, estas prácticas y el significado simbólico que llevan consigo sirven para mantener fronteras étnicas y, como tales adquieren particular importancia como significantes de diferencia (Barth 1969; Beck y Mijeski 2000). Éstas son las prácticas que distinguen las identidades quichuas de las mestizas; muchas otras - integración en el mercado, la vestimenta, las visitas a los centros mestizos de Archidona y Tena - las vinculan entre sí.

Es importante observar las diferencias de género en la producción de alimentos y las implicaciones que tienen estas diferencias para la identidad. El papel de los hombres puede decirse que está más estrechamente identificado con la modernización, una asociación que es estructural tanto como simbólica. Los hombres participan en la economía occidental en mayor grado que las mujeres y son responsables de la producción de ganado y naranjilla. Sólo los hombres pueden ser socios del ATIAM, y excluyen así a las mujeres de posiciones de autoridad dentro de la asociación. Los niños a menudo tienen preferencias en el acceso a la educación y los hombres a menudo tienen mejores oportunidades de empleo fuera de la comunidad. En un sentido amplio, las identidades masculinas son modernizantes, en tanto que las femeninas son ‘tradicionales’. Ésta, sin embargo, es una caracterización demasiado simplista y ocurre un desplazamiento importante entre estos roles.

La mayoría de las prácticas y los alimentos considerados ‘tradicionales’ en Mondayacu están identificados con el trabajo y las responsabilidades femeninas. La más notable de ellas es la agricultura de la

chacra y la preparación de chicha y guayusa. Mientras las mujeres quichuas del Oriente no llevan una vestimenta distintiva que sirva como marcador étnico, como hacen las mujeres indígenas de los Andes y Mesoamérica, son, en gran medida, las reproductoras de la cultura tradicional dentro de la familia quichua. El trabajo y los conocimientos de las mujeres son célebres en la cultura quichua, como lo demuestra el espectáculo del concurso de belleza de Mondayacu, al que nos referimos en el primer capítulo, cuya sección 'tradicional' resalta la reproducción femenina de la cultura quichua a través de la producción, la preparación y la presentación de alimentos de la chacra.

Por importante que sean los alimentos 'tradicionales' para la producción de identidad, debemos recordar que los residentes de Mondayacu son consumidores y productores no sólo de alimentos como la chicha y la guayusa, sino también de arroz, atún, fideos, cerveza, caramelos y colas. ¿Cómo es, entonces, que las ideas de identidad en Mondayacu están modeladas por el consumo de estos alimentos al igual que por las relaciones capitalistas necesarias para su compra? Hudelson (1981) y Rogers (1995) han dicho que la cultura quichua del Alto Napo se concibe histórica y espacialmente como una transición entre la sociedad moderna nacional (*mestiza*) de la Sierra y la Costa y la sociedad tribal "atrasada", "salvaje" o *auca* de la selva amazónica. Un elemento central de esta idea es la historicidad de la cultura quichua: la idea de que la identidad quichua está en proceso de transformación progresiva de lo 'tradicional' a lo 'moderno'. El consumo de artículos alimenticios comprados con dinero y otros bienes es una reafirmación de lo moderno de la identidad quichua, y los prácticas que vincula a los individuos con la sociedad nacional, y los distingue de los grupos menos aculturados (léase: menos civilizados). Yo sostengo, entonces, que la identidad quichua se produce mediante una dialéctica de lo 'tradicional' y lo 'moderno' - ambos conceptos socialmente construidos y simbólicamente cargados - con prácticas cotidianas que reproducen elementos de cada uno. Lo 'moderno' y lo 'tradicional' no se diferencian tanto en lo temporal sino en lo económico, lo social y cada vez más en lo político. Estas ideas serán desarrolladas en los capítulos cuarto y quinto.

No es mi deseo aquí asumir que toda la identidad quichua puede reducirse a unas cuantas prácticas materiales, productivas, o sistemas de conocimiento. Este enfoque reduccionista es demasiado simplista y ofusca el papel de las representaciones discursivas a la hora de

construir, reproducir y representar las nociones de identidad. Sin embargo, sostengo que las palabras de Stuart Hall de que las “identidades se construyen dentro y no fuera del discurso...a través de estrategias enunciativas específicas” (Hall 1996: 4) es sólo correcto en parte, porque privilegia el papel del discurso mientras desconoce el papel de la práctica diaria (no discursiva). La práctica da forma al discurso, el cual, a su vez, da forma a la práctica.

Conclusión

En este capítulo he ilustrado los cambios experimentados por los comuneros de Mondayacu en términos de modelos de asentamiento, organización social, uso de la tierra y prácticas de producción durante las últimas tres décadas. Sostengo que estas transformaciones pueden ser vistas como respuestas al nexo de procesos legislativo, demográfico y económico, asociados con la reforma agraria ecuatoriana y la mayor integración del Oriente al capitalismo global. Estos son cambios producidos por la modernización de la sociedad y, economía ecuatorianas. Pero estos procesos no son experimentados como fuerzas abstractas del mercado y el Estado. Al nivel de la vida de la gente en Mondayacu, el cambio ha sido sentido como la pérdida de bosques por pastizales, con la escasez resultante de caza; como una mayor dependencia de los intermediarios para sacar la naranjilla al mercado y la náusea que se siente después de un día de fumigación; como la demanda de trabajo femenino que viene con la producción del mercado y el énfasis en la agricultura de la chacra. Sin embargo, al mismo tiempo, estos cambios han sido experimentados como mejores oportunidades educativas, algo profundamente valorado por padres e hijos, así como la oportunidad de disfrutar los alimentos que antes sólo consumían los mestizos. La modernización también ha permitido a los comuneros un grado de participación política antes inexistente.

De muchas formas, la experiencia de Mondayacu puede representar la experiencia de cualquier grupo de comunidades campesinas en todo el mundo. En este aspecto, es una vieja historia: manifestaciones regionales y locales de procesos más amplios de desarrollo capitalista. Pero no deseo perpetuar el dualismo de oposiciones entre conceptos estáticos de lo ‘tradicional’ y lo ‘moderno’. De hecho, lo que se considera moderno y lo que se considera tradicional se constituyen

mutuamente de muchas formas, porque podemos concebirlo uno sólo con respecto a lo otro. Al discutir el cultivo de la chacra y la producción de naranjilla, mi interés no es ilustrar cómo las formas ‘modernas’ de agricultura reemplazan a las ‘tradicionales’. Más bien deseo ilustrar cómo, en el contexto de Mondayacu, ambas siguen siendo actividades económicas importantes, pero también prácticas que contribuyen a una mejor comprensión de lo que significa ser quichua en el Alto Napo. Las prácticas materiales involucradas en la producción de la chacra y la de naranjilla implican patrones espaciales particulares - sobre todo según el género y los valores sociales que, a su vez, influyen en los conceptos de identidad, etnicidad y en el lugar que ocupa Mondayacu en el mundo.

Me parece que existe una correlación entre la escala de las interacciones sociales y espaciales y la concepción de la identidad. Las concepciones de la identidad en Mondayacu reflejan abrumadoramente modelos cotidianos de consumo y producción, así como la importancia que tiene el lugar y el espacio. La idea de la gente con respecto a quiénes son, no ha de sorprendernos: giran en torno al lugar donde viven, lo que hacen, la comida que comen, la lengua que hablan y las creencias que tienen. Estas observaciones aparentemente mundanas se vuelven interesantes a la luz de los procesos de construcción identitaria a escalas organizativas más amplias, donde los esfuerzos se orientan a forjar un sentido de identificación étnica panregional. Es en este sentido que las construcciones identitarias en la comunidad y la federación se relacionan con mis argumentos previos con respecto a los intereses prácticos y estratégicos. En gran medida, los conceptos cotidianos de la gente sobre la identidad están asociados con intereses prácticos y prácticas cotidianas como la producción y el consumo. Organizaciones indígenas como el ATIAM, y en particular la FOIN, participan en un proyecto de construcción de identidad indígena panregional que está inmerso en intereses estratégicos más amplios, de expansión de la ciudadanía y derechos territoriales. Las representaciones identitarias, el acceso a los recursos naturales e institucionales y las reivindicaciones políticas están profundamente imbricados en el contexto de la práctica y el discurso político indígena en el Ecuador. Estos temas los trataremos nuevamente en los capítulos cuarto y quinto.

Notas

- 1 La ATIAM se estableció originalmente como la Asociación de Trabajadores Indígenas Autónomos de Mondayacu. El nombre se cambió más tarde con el fin de eliminar la palabra ‘autónomos’. Los líderes de la ATIAM me dijeron que el cambio se debió a que se quería acceder a la asistencia al desarrollo, al crédito agrícola y al apoyo institucional de la FOIN y de otras organizaciones. Se pensaba que la palabra ‘autónomos’ podría interpretarse en el sentido de habitantes que no necesitan ni desean tal ayuda.
- 2 Ha habido un movimiento gradual de familias desde las áreas relativamente remotas en el bosque hacia el ‘centro matriz’ o ‘centro poblado’ en la carretera. Este centro se extiende ahora a lo largo de casi un kilómetro a ambos lados de la vía. Muchas familias tienen dos casas - una en el centro poblado y otra donde está su finca, que puede ser a varios kilómetros de distancia, a menudo accesible sólo a pie.
- 3 Esta declaración ha sido extraída de las minutas de la primera asamblea de la ATIAM, en la cual se estableció jurídicamente la organización. Véase el documento en los archivos de la ATIAM, titulado “Acta Constitucional”, con fecha 7 de octubre de 1975.
- 4 La cifra es el doble de las 50 hectáreas que normalmente entregaba el IERAC. Ninguna de las personas con quienes hablé, ya sea en Mondayacu o con el Instituto Nacional de Desarrollo Agropecuario (el Instituto Nacional de Desarrollo Agrícola INDA - sucesor del ya desaparecido IERAC) pudo explicarme bien por qué la ATIAM recibió tanta tierra. La mejor explicación que pude escuchar me la dio un funcionario del INDA en Tena, que afirmaba que la comunidad simplemente reclamaba tierras que ninguna otra comunidad o individuo había reclamado y que, por lo tanto, no hubo obstáculos para su entrega.
- 5 Esta parte de la tierra se encuentra en una región montañosa remota de bosque primario que bordea el nuevo Parque Nacional Gran Sumaco - Napo Galeras.
- 6 Al implementar este proyecto, la IAF trabajó directamente con la ATIAM. Años más tarde, la IAF - al igual que la mayoría de ONGs en la región - canalizó sus proyectos a través de la FOIN (Kleymeyer, com. pers. 2000). A finales de los noventa, muchas organizaciones no gubernamentales estaban trabajando otra vez directamente con las comunidades o con pequeñas organizaciones secundarias creadas expresamente para participar en ciertos proyectos, en lugar de canalizar los fondos de proyectos mediante la federación. Este cambio posiblemente se deba a la frustración de muchas organizaciones con los graves problemas administrativos de la FOIN y su creciente politización (véase capítulo 4).
- 7 Véase el convenio de la IAF, número EC-127, en los archivos de la ATIAM. Véase también el documento de la ATIAM titulado “Informe del progreso del proyecto”, con fecha 12 de noviembre de 1983 - 12 de febrero de 1984, y los posteriores documentos “Carta informe programático” para los períodos 13 de fe-

- brero de 1984-12 de agosto de 1984, 13 de agosto de 1984 - 12 de diciembre de 1985, y 13 de diciembre de 1985 y 31 de diciembre de 1986.
- 8 Véase el documento en los archivos de la ATIAM, “Banco Central del Ecuador, Gerencia de Estudios y Proyectos Especiales - Fondo de Desarrollo Rural Marginal - Resolución del Comité del Fondo - FOD-R.84”. Véase también MAG-FODERUMA (1984) “Proyecto de Desarrollo comunitario ‘Mondayacu’, MAG - División de Desarrollo Campesino, Departamento de Desarrollo Rural”.
- 9 Véase el documento de la ATIAM, “Registro de crédito bovino”, con fecha 6 de marzo de 1986.
- 10 Véase el documento sin fecha en los archivos de la ATIAM, “Explotación ganadera con crédito del Banco Nacional de Fomento sucursal Tena en la tierra comunal de la Asociación Mondayacu”. Este documento se encuentra en una carpeta con los documentos de 1985.
- 11 “Proyecto de desarrollo comunitario ‘Mondayacu’, MAG - División de Desarrollo Campesino, Departamento de Desarrollo Rural” en los archivos del FOIN.
- 12 Causaimanta Yachana significa, en quichua, “conocer nuestra cultura”.
- 13 El mayor uso del castellano y el menor uso del quichua es más pronunciado en comunidades como Mondayacu, que se encuentran cerca de poblaciones importantes como Tena y Archidona.
- 14 Véase el documento en los archivos del ATIAM, “Proyecto de unidades de producción agropecuaria ATIAM” (con fecha 9 de mayo de 1997) y una carta del presidente del ATIAM al Jefe de la Unidad de Crédito de la CONFENAIE con respecto a los proyectos de desarrollo, con fecha 10 de mayo de 1997.
- 15 Por ejemplo, conocí a varios hombres que ayudaban a sus mujeres en la producción de la chacra. En dos casos, los hombres eran mayores y ya no tenían ganado, naranjilla ni otros cultivos comerciales, y que ya no podían trabajar por un salario con regularidad. Otro hombre había empezado hace poco a ayudar a su mujer en la chacra. También era mayor, pero aún seguía involucrado en actividades orientadas al mercado. Sin embargo, había logrado desarrollar su finca al punto de que sus requisitos de trabajo para las actividades comerciales se habían reducido (v.g. ya no necesitaba plantar pastizales y tenía menos ganado que antes).
- 16 Sin embargo, es curioso que una mujer de unos cuarenta y tantos años que vive en el sector Hollín me dijera que ahora ella tiene más cultivos en su chacra de los que tenía su madre.
- 17 Aunque la migración laboral permanente fuera de Mondayacu no es usual, los agrónomos que trabajan para un proyecto de desarrollo agrícola en varias comunidades vecinas me dijeron que es muy normal que los jóvenes de dichas comunidades emigraran a Lago Agrio, en la provincia de Sucumbíos, en busca de trabajo. A menudo estos jóvenes se quedan en Lago Agrio en lugar de regresar al Alto Napo. Aunque no indagué en las causas de esta migración permanente, es probable que se deba a la escasez de tierra disponible para los jóvenes en el área de Tena y Archidona, situación compartida por muchas comunidades de la región. Mondayacu tuvo la suerte de recibir mucha más tierra que la mayo-

- ría de las comunidades, situación que aparentemente ha disminuido la migración promedio.
- 18 Es importante observar que estas cifras son reportes más que mediciones. En otras palabras, se basan en entrevistas, pues no intenté medir el área real de plantación de este cultivo en particular. Por lo tanto, estas cifras deben ser consideradas relativas, no absolutas.
- 19 La mayoría de tierras cultivadas en el sector Hollín se encuentran entre los 1.100 y los 1.300 metros, con lo cual son óptimas para la producción de naranjilla.
- 20 El camino que une Baños con Puyo fue construido en los años treinta, mientras que el área de Tena/Archidona no tuvo un camino que conectara con la Sierra hasta inicios de los años cincuenta, cuando se construyó la carretera desde el Puyo. El camino de Baeza a Tena/Archidona (que ofrecía una conexión más directa con Quito) se terminó a principios de los setenta.
- 21 Estas variedades se conocen por su lugar de origen.
- 22 Otros costos adicionales que pueden tener los agricultores son los de transporte de la naranjilla cosechada. Si la producción está a cierta distancia del camino - como ocurre a menudo -, es preciso transportarla en caballo o mula. Si un agricultor no tiene un caballo o una mula, debe alquilarlos, a un costo de una caja de naranjilla, que equivale a un tercio de la carga máxima del animal.
- 23 Cuando escribía estas líneas, el Ecuador estaba sufriendo la peor crisis económica en cien años. La inflación para 1999 era de 60,5%, la más alta en América Latina, y el sucre había perdido 65% de su valor frente al dólar. La deuda externa era de 13,7 mil millones de dólares, aproximadamente igual al PIB. La economía se contrajo en un 7,3% en 1999 (Economist 2000). Los costos de artículos como fertilizantes químicos y pesticidas, cuyos precios están relacionados con el dólar, se volvieron totalmente onerosos para los pequeños agricultores.
- 24 Estos datos son promedios nacionales. En general, los precios de los alimentos en el Oriente ecuatoriano suelen ser más altos que en la Costa o la Sierra debido al costo añadido del transporte. Los precios para los insumos químicos tomados de los censos agrícolas, "Precios de Insumos", del Ministerio de Agricultura y Ganadería, Subsecretaría de Política e Inversión Sectorial: Proyecto para la Reorientación de Información Agropecuaria, Dirección de Información Agropecuaria, Sistema Nacional de Información y Noticias; Precios de los alimentos básicos de "Precios al Consumidor", Ministerio de Agricultura y Ganadería, Subsecretaría de Política e Inversión Sectorial. Proyecto para la Reorientación del Sector Agropecuario, Directiva de Información Agropecuaria, Sistema Nacional de Información y Noticias; los precios de la naranjilla y el café se basan en la "Variable PFJ Precio Finca-Productor", Ministerio de Agricultura y Ganadería, Dirección de Información Agropecuaria, Base de Datos mensual de Información Agropecuaria; datos estandarizados a dólares norteamericanos constantes, según las tasas de cambio del Banco Central del Ecuador, Estadísticas Económicas Históricas 1948-83, vol. 1 (Quito 1988) y los datos de la unidad de inteligencia económica 1986-1997. La tasa de inflación se calculó utili-

zando el Índice de Precios de la Oficina de Censo, Statistical Abstract of the United States (Washington: US Department of Commerce, 1984) y de los datos de la Oficina de Productividad y Tecnología, Departamento de Estadística Laboral, en el website <http://stats.bls.gov/blshome.htm>.

- 25 La temporada de chonta varía según la elevación y el fruto madura antes en lugares más bajos y calientes. Así, el fruto de chonta está disponible en el centro matriz a finales de marzo o principios de abril, y un mes o antes en el sector Hollín. Sin embargo, los residentes de lugares más altos disfrutan de la chonta un mes o más entrado el verano.

Capítulo IV

PROCESO, SIGNIFICADO Y POLÍTICA

Una interpretación de la historia del FOIN

Hemos dicho que en Ecuador la legislación - al menos en teoría - prevé derechos individuales, los derechos de los ciudadanos, derechos de la familia, pero no considera los derechos colectivos, los derechos de los pueblos indígenas. En la etapa que está viviendo nuestro país en América Latina, insistimos que es la hora de un cambio, de una transformación de la forma como concebimos el Estado y la nación, de ponernos a la cabeza de los avances de la humanidad en los tiempos recientes. La construcción de un Estado plurinacional responde a esto - elevar, dignificar los derechos de los pueblos indígenas (Luis Macas, citado en Abya Yala News 1996: 20).

Y finalmente está la cuestión de cómo la identidad basada en la diferencia y la división puede producir un terreno común para la política (Watts 1991: 14).

Introducción

Aunque las problemáticas del acceso a los recursos, la identidad cultural y los derechos territoriales han estado en las agendas de las organizaciones indígenas de todo el Ecuador y América Latina, en las décadas recientes continúan siendo importantes en la Amazonía ecuatoriana. Fue aquí, a principios de los sesenta, que surgieron las primeras organizaciones explícitamente indígenas en América Latina. La primera organización indígena en la Amazonía ecuatoriana fue la Federación de Centros Shuaras, creada en 1964 en buena medida como resultado de la misión salesiana en la ciudad de Sucúa, en la provincia de Morona Santiago (Salazar 1981). Si bien estas organizaciones y el movimiento indígena nacional del que forman parte han experimentado un cambio importante, hasta el presente las organizaciones indígenas en la

Amazonía ecuatoriana siguen jugando un papel importante en la definición de agendas políticas regionales y nacionales, en el mejoramiento del acceso a los recursos para sus comunidades y en la ayuda a la mediación, la construcción y la representación discursiva de la identidad étnica indígena. Estos procesos tienen lugar en el contexto de condiciones demográficas y económicas cambiantes y en un Estado que a menudo es indiferente (u hostil) a las aspiraciones indígenas para el desarrollo económico y la confiabilidad política.

La organización indígena en el Ecuador se ha desarrollado precisamente por el complejo de factores regionales, nacionales y globales que han coincidido en los últimos treinta años. A nivel nacional, estos incluyen un contexto político-económico cambiante. Los más notables al respecto fueron la reforma agraria y la producción petrolera en el Ecuador (ambos discutidos en el capítulo segundo) y la repentina y profunda dependencia económica o del petróleo. Relacionado con estos procesos está el marco legal creado por el gobierno revolucionario nacional (militar), que apunta a la modernización económica y social del país (Martz 1987; Whitten 1976, 1981). Otros factores más recientes han sido la vuelta a la democracia y la transición hacia un modelo económico neoliberal que ha llevado a la descentralización y la disminución del papel del Estado en los procesos sociales y económicos. Aunque estos procesos han abierto nuevos espacios políticos para los pueblos y organizaciones indígenas, al mismo tiempo han reafirmado la posición marginal de los pueblos indígenas dentro de la sociedad ecuatoriana. Una sociedad 'moderna' y la economía neoliberal que exige tienen poco espacio para prácticas productivas 'tradicionales' que no son económicamente competitivas o para reivindicaciones políticas basadas en diferencias étnicas.

Estos procesos a nivel nacional son parte de otros más amplios, de carácter global y globalizante, que han contribuido a la organización indígena. La proliferación de organizaciones no gubernamentales internacionales enfocadas en el desarrollo, el medio ambiente y los derechos humanos han permitido a los movimientos y organizaciones locales internacionalizar sus vínculos institucionales 'escalando' en su funcionamiento y su política (Fox 1996). El grado en que las organizaciones indígenas pueden lograr este escalamiento y la forma que toman estos vínculos institucionales están sujetos a las agendas políticas de las organizaciones internacionales, a las cuales acuden los grupos locales,

que a su vez están determinadas por valores, discursos y relaciones de poder en lugares muy distintos y lejos de la selva amazónica y las comunidades quichuas del Oriente. Pero esto no significa que las organizaciones indígenas están determinadas totalmente por los caprichos y motivaciones de actores extralocales y fuerzas político-económicas abstractas. De hecho, uno de los objetivos principales de este trabajo es demostrar que los pueblos indígenas han creado organizaciones y han abierto espacios políticos para ellas de formas que reflejan necesidades localizadas, valores y motivaciones. Deseo resaltar el hecho de que estas organizaciones han sido formadas de manera compleja por una diversidad de actores e instituciones que operan a diferentes niveles y que este proceso tiene su historia y geografía únicas.

En este capítulo exploro las formas en que la Federación de Organizaciones Indígenas de Napo (FOIN) ha respondido a los procesos de transformación económica y social, con el fin de asegurar los recursos, los territorios y los derechos políticos para sus miembros. Mi propósito aquí es elucidar la estructura del FOIN y su historia organizativa, así como las transformaciones ideológicas que ha experimentado desde su creación, treinta años atrás. También discutiré en detalle varios proyectos de desarrollo manejados por la FOIN, con el propósito de ilustrar las formas en que la federación influye en la vida de los miembros de sus comunidades de base y negocia las relaciones de poder que infunden dichos proyectos y procesos. Presento esta etnografía organizacional de la federación con el fin de elucidar las formas en que la FOIN ha aumentado el acceso a los recursos institucionales y al proceso político de los residentes quichuas del Alto Napo. Un elemento central de esta discusión es el papel que cumple el FOIN como mediador entre la población quichua del Alto Napo y los procesos económicos, políticos y culturales más amplios que influyen en sus vidas. Inicio con la discusión del papel de las representaciones discursivas de la identidad del FOIN en este proceso.

La información presentada en este capítulo se basa en investigación de archivo realizada en las oficinas de la FOIN, en Tena, entrevistas en profundidad con varios líderes actuales y antiguos de la FOIN, y en observación participante en la oficina de la FOIN y en las reuniones y eventos de la FOIN. Tuve pleno acceso a los archivos de la FOIN durante mi trabajo de campo, en 1998 y 1999. Estos archivos contienen una variedad de documentos que incluyen letras recibidas y enviadas a

la federación, propuestas de proyectos y resúmenes, contratos entre la FOIN y las agencias de cooperación para la administración y el financiamiento de proyectos, informes de avance escritos por líderes y funcionarios de la FOIN, actas y declaraciones de reuniones de la FOIN, memos internos y documentos relacionados con otras organizaciones indígenas de todo el Ecuador. Al respecto, los archivos de la FOIN fueron valiosos para recoger las transformaciones históricas entre los proyectos discursivos, ideológicos y materiales de la federación. El archivo contiene documentos desde 1969, año en que la federación se formó, y continúan hasta la fecha. En este capítulo me referiré a los documentos de archivo, según la fecha y el tipo de documento y, de ser el caso, por el título.

Hibridez, poder y disciplina de desarrollo

Desde mi perspectiva, la FOIN y organizaciones indígenas semejantes son sitios sociales y culturales donde se negocian relaciones de poder (que operan en múltiples niveles espaciales y organizacionales, desde el comunitario hasta el transnacional), donde se interpelan los significados simbólicos (por ejemplo, los de ‘desarrollo’, ‘ciudadanía’ y ‘nación’) y donde se construyen y representan identidades (étnicas y nacionales). Por lo tanto, este estudio es un intento por llegar a una mejor comprensión de las estrategias políticas y las formas del capital social “por las cuales los actores locales y transnacionales construyen redes y alianzas”, como aseguran Watts y McCarthy (1997: 85). De la misma manera, Escobar (1995: 17) ha pedido a los antropólogos (y he de asumir que también a los geógrafos) que examinen “las estrategias que la gente del Tercer Mundo utiliza para resignificar y transformar su realidad mediante su práctica política colectiva”. De acuerdo con Escobar, buena parte de esta capacidad de ‘resignificar y transformar la realidad’ se basa en el potencial liberatorio de la hibridez cultural, porque las ‘culturas tradicionales’ del Tercer Mundo incorporan elementos de la sociedad dominante mediante un ‘encuentro transformador con la modernidad,’ conjunto que involucra un “proceso de invención orientado al presente mediante complejas hibridaciones que atraviesan las fronteras de clase, étnica y nacionalidad” (Escobar 1995: 219). Esta concepción de la hibridez, según afirma Escobar, puede ofrecernos un nuevo lenguaje para ayudarnos en la comprensión de las articulaciones

culturales entre las “culturas tradicionales” y la modernidad. Aunque Escobar tiene cuidado en no observar los problemas con una recepción acrítica de la hibridación como inherentemente liberatoria, es preciso ser más cautelosos. En primer lugar, la noción de hibridez como sincretismo cultural no es nueva, aunque muchos autores posestructuralistas y poscoloniales la tratan como tal. Tanto Whitmore y Turner (1992) como Gade (1992) (entre muchos otros autores) han discutido la hibridez en términos de culturas y paisajes indígenas en América Latina, aunque con un lenguaje muy diferente al de Escobar. Además, la noción de hibridez es problemática porque se basa en la premisa de que existen Estados o identidades previas con carácter estable (que se han combinado para formar una nueva condición híbrida). Tomada sin mayores interrogantes, esta posición tiene matices claramente esencialistas. Es más útil reconocer que todas las identidades están continuamente en proceso de hacerse y rehacerse, y en este proceso incorporan elementos de flujos culturales globales (Appadurai 1991). En esta medida, todas las identidades son híbridas en cierto sentido, producidas mediante una dialéctica de elementos culturales históricamente constituidos. Las discusiones en torno a la hibridez deben tomar en cuenta las formas en que los rasgos que contribuyen a la identidad híbrida se construyen ellos mismos a partir de varias condiciones, a menudo divergentes.

El segundo problema con la noción de hibridez tiene que ver con el potencial político que le atribuyen algunos autores. Katheryne Mitchell (1997) nos ha puesto en alerta contra aquellos autores que tratan la hibridez sin teorizar el carácter construido y la historicidad de los espacios híbridos. Al criticar a autores que tratan la hibridez como una posición necesariamente liberadora, Mitchell sostiene que los espacios de hibridez pueden ser fácilmente utilizados para promover ideologías dominantes y hegemónicas, el funcionar como espacios de poder y dominación tanto como espacios de resistencia y subalternidad. Ella asegura que “sin esta articulación [de lo histórico, lo geográfico, lo económico y lo político], las formas en que la producción histórica real de espacios reales se basa en relaciones sociales de poder e influye en la forma en que se crea, define, imagina y mantiene la nación pueden volverse invisibles” (Mitchell 1997: 533). En lugar de considerar la posición híbrida como progresiva en sí misma, se la debería ver desde una perspectiva que resalte la emergencia de nuevos y divergentes potencia-

les de acción social, cuyos usos dependerán de los mismos deseos humanos, valores y capacidades de aquéllos que asumen dicha posición.

Me inclinaría a pensar que es precisamente la posición híbrida de la FOIN, o mejor dicho, su capacidad de construir una forma especialmente útil de hibridez como un sitio de transición y articulación cultural (cf. Hudelson 1981; Rogers 1995), lo que permite mediar las relaciones de poder y negociar significados culturales. Sin embargo, sería incorrecto asumir que esta posición, cuando sea y donde sea, asume la forma de resistencia a los procesos dominantes de carácter político, económico y cultural. La visión de 'lo subalterno como lo híbrido y de lo híbrido como resistencia' es una versión demasiado simplificada de las cosas. Prefiero un examen más atento de las formas en que la FOIN (y otras organizaciones semejantes) articulan y se articulan con formaciones discursivas mediante las cuales inscriben el poder. Si aceptamos la idea del discurso como "marcos lingüísticos que abarcan combinaciones particulares de narrativas, conceptos, ideologías y prácticas significantes", cada una asociada con conjuntos únicos de acciones sociales, ideologías e instituciones (Barnes y Duncan 1992: 8, citado en Peet y Watts 1996b: 14), donde el conocimiento se articula con el poder, entonces debemos examinar de cerca los discursos, las prácticas y las ideologías que implica la reelaboración y la resignificación - 'negociación' - de relaciones de poder políticas, económicas y culturales. El poder y el significado se interpelan en varios campos discursivos, y mediante las prácticas sociales que dan forma y son formadas por el discurso. Según mi opinión, la FOIN es un sitio mediante el cual estos campos discursivos se intersectan, traducen y transforman. En este proceso la FOIN funciona como un *broker* cultural que ocupa un espacio intermediario e híbrido en el espacio de desplazamiento entre las comunidades quichuas del Oriente y la sociedad nacional e internacional.

Una comprensión de la naturaleza de este poder y de los procesos involucrados en su negociación es crucial para iluminar el papel que juega la FOIN en la mediación cultural - en el proceso de desarrollo - para los pueblos quichuas del Alto Napo. Como afirma Escobar (1995: 10), el desarrollo se conceptúa de mejor manera en términos de procesos históricamente singulares, como la "creación de un dominio de pensamiento y acción" caracterizado por los tres ejes que lo definen: las formas de conocimiento por las cuales recibe significado los siste-

mas de poder que regulan y legitiman su práctica y las formas de subjetividad, o la experiencia de estar (frente a la modernidad), mediante la cual la gente se llega a ver como desarrollada o subdesarrollada. Los procesos de desarrollo económico, social y político pueden ser considerados una forma de disciplina donde los 'objetivos' del desarrollo están sometidos a 'intervenciones' que procuran modernizarlos paulatinamente y condicionarlos a las instituciones políticas, económicas y sociales dominantes. Además, aunque la *disciplina* del desarrollo es mejor entendida con un examen de prácticas específicas asociadas con lugares específicos de poder, sus efectos y las formas en que estos 'objetivos' viven el desarrollo son difusos. Como señala Foucault (en Rabinow, 1984: 206).

...la 'disciplina' no puede identificarse ni con una institución ni con un aparato; es un tipo de poder, una modalidad de su ejercicio, que comprende un conjunto completo de instrumentos, técnicas, procedimientos, niveles de aplicación, objetivos...[que pueden ser] asumidos por instituciones 'especializadas'...o por instituciones que utilizan dicho conjunto como un instrumento esencial para un fin específico (escuelas, hospitales), o por autoridades preexistentes que encuentran en él un medio de reforzar y reorganizar sus mecanismos internos de poder...o incluso por aparatos de Estado cuya función principal si no exclusiva es asegurar que la disciplina reine sobre la sociedad en conjunto.

Pero como nos advierte Bocock (1986: 16), una noción demasiado difusa de poder y disciplina pasa por alto la forma real en que se ejerce el poder mediante sitios institucionales específicos, y es aquí donde la noción gramsciana de hegemonía resulta útil. El énfasis de Gramsci en la importancia de la sociedad civil y en agentes no basados en criterios clasistas (v.g. movimientos nacionales y populares) como un locus de poder y cambio político nos ayuda a considerar los movimientos y organizaciones sociales como la FOIN, no simplemente como una reacción al poder del Estado, sino como sitios donde el poder se interpela, transforma y adquiere significado. A Gramsci le interesaba la comprensión cultural y las prácticas - valores e ideologías - que median entre las condiciones materiales y las estructuras de domina-

ción, y veía en las mismas creencias populares fuerzas materiales en la lucha política (Sassoon 1980: 188-189).

La hegemonía como “liderazgo moral y filosófico”, que se “obtiene mediante el consentimiento activo de los principales grupos de una sociedad” (Bocock 1986: 11), es un elemento central en el ejercicio del poder por parte del Estado y de otras fuerzas dominantes, pero en la misma medida es importante para la construcción de sitios contrahegemónicos de resistencia a la dominación política, económica y cultural. En mi opinión, la FOIN es uno de estos sitios en la medida en que posee el potencial para el liderazgo moral y filosófico en la resistencia a las estructuras de dominación. Como espero demostrar más adelante, sin embargo, la FOIN en sí misma es una organización compleja y heterogénea y su perspectiva ideológica y práctica política han cambiado con el tiempo y la situación social. Unas veces, y en ciertos contextos, la FOIN ha denunciado la expansión de la autoridad estatal en las vidas de los pueblos indígenas del Alto Napo o la mayor integración de la región en el capitalismo global. Otra veces, y en otros contextos, la federación ha participado de manera entusiasta en la modernización y la ‘aculturación’ de sus comunidades constituyentes. Por esta razón, es mejor ver en la FOIN no un sitio homogéneo y monolítico de resistencia contrahegemónica al dominio del Estado ni una organización a través de la cual se ejerce el poder estatal y transnacional, sino más como una intersección institucional donde confluyen y se sobreponen complejos procesos a veces contradictorios, de carácter social, cultural y político. La FOIN ocupa un espacio de transición entre los centros andinos de poder y los sitios amazónicos de marginalidad, entre la sociedad nacional y la cultura indígena, entre las ideas socialmente producidas de ‘tradición’ y ‘modernidad’. La FOIN media entre las relaciones de poder y los procesos de intercambio sociales a lo largo de estos ejes, a través de los cuales el pueblo quichua del Alto Napo se articula con la sociedad ecuatoriana. Al igual que la mayoría de organizaciones indígenas, es un espejo de dos caras que refleja los intereses y aspiraciones tanto de la cultura indígena tradicional como de la sociedad nacional moderna. En esta medida, como todas las organizaciones indígenas del Ecuador, la FOIN refleja, representa y modela la cultura quichua desde una posición subjetiva arraigada en la modernidad. Un examen atento de su historia, su discurso y sus prácticas cotidianas nos puede decir

mucho acerca de cómo negocia relaciones de poder y construcciones de significado en varias escalas.

Estructura y función de la FOIN

La estructura de la FOIN, como la estructura de otras organizaciones indígenas del Ecuador, refleja las metas organizacionales de las modernas instituciones liberales ‘occidentales’ y, aunque buena parte de la retórica de la FOIN ha estado dirigida a retomar y reforzar los valores quichuas tradicionales (véase capítulo 6), su estructura organizativa representa una brecha con otras formas de organización social quichua (véase además Bebbington et al. 1992: 63-111; Macdonald 1999: 79-104; Salazar 1981; S. Sawyer 1997a). Los objetivos de la FOIN son simples y complejos a la vez:

Los objetivos primordiales de la FOIN que siguen vigentes hasta la actualidad, son: la defensa de nuestro territorio permanentemente amenazado (empresas agro-industriales, colonización, instituciones del Estado, etc.) y la defensa de nuestra cultura (formas de producción, artesanías, formas de organización, lengua, valores, etc.) en tanto es cada vez más difícil mantenerla debido a la imposición de la sociedad nacional, que por diversos mecanismos, especialmente la escuela, nos impone sus valores.

Como queda claro de la enumeración de los objetivos de la federación en los Estatutos Reformados de 1991 de la FOIN, la federación tiene funciones económicas, políticas y culturales, que, como se hará evidente al revisar la historia de la organización, se entretajan en el discurso y la práctica. En 1991, los objetivos de la FOIN se articulaban (en parte) como sigue:

- Dirigir los esfuerzos de las organizaciones indígenas filiales mediante una labor conjunta a la superación social, política, económica y cultural de sus integrantes.
- Planear y encauzar proyectos de desarrollo comunitario en los campos de la infraestructura, salud y educación, generando sus propios esfuerzos y participando con los organismos del Estado.

- orientar a las organizaciones de base hacia la práctica de nuestra cultura en el ejercicio de las garantías de justicia e igualdad otorgados por el Estado.
- defender el espacio territorial asentado por las organizaciones de base.

Desde su nacimiento, en 1969 (véase *infra*), la FOIN ha puesto énfasis en el acceso y la obtención de recursos naturales e institucionales (v.g. al legalizar las tierras comunitarias, obtener acceso a beneficios educativos y crédito agrícola) y en el cuestionamiento del lugar históricamente constituido de los pueblos indígenas dentro de la nación ecuatoriana, mediante: (a) la realización de reclamos ciudadanos contra el Estado (v.g. al reclamar por violaciones a los derechos humanos y civiles por parte de funcionarios del Estado, influir en políticas estatales mediante la movilización política, participar directamente en el gobierno local); (b) la canalización de fondos de desarrollo de agencias estatales y privadas ecuatorianas, así como de donantes internacionales a las comunidades quichuas, y (c) la reivindicación de la cultura indígena, en buena medida a través de representaciones discursivas (véase capítulo 5), pero también mediante la promoción de grupos folklóricos de música y danza¹. Así, al igual que otras organizaciones indígenas, la FOIN tiene intereses políticos, económicos y culturales. La federación opera en algunos aspectos como una ONG de desarrollo, al tratar de llevar a cabo proyectos de desarrollo en sus comunidades bases (v.g. infraestructura agrícola, salud y educación), y al trabajar como intermediaria entre las comunidades y una agencia auspiciante externa. Al mismo tiempo, la FOIN cumple un papel cultural/político como abogada de los derechos humanos y civiles indígenas y su participación en la política local, regional y nacional.

Estas tres esferas - la política/organizacional, la material/económica y la cultural/simbólica - están íntegramente relacionadas y en algunos aspectos son mutuamente constitutivas. Sin embargo, las contradicciones inherentes a ciertos aspectos de estas funciones han complicado y comprometido la capacidad de la FOIN como defensora de los intereses indígenas. Por ejemplo, aunque la FOIN ha sido muy crítica en cuanto al papel del Estado ecuatoriano en la promoción de la colonización del oriente y en la marginación de la población indígena, en

ocasiones ha dependido del Estado para obtener fondos, capacitación y legitimidad política. En este aspecto, no se diferencia de muchas organizaciones de la sociedad civil. Esta evidente contradicción resalta el conflicto potencial propio de toda organización de filiales, entre los objetivos y discursos internos, por un lado, y los objetivos y discursos externos por el otro (cf. Perreault et al. 1998). En el caso de la FOIN, los objetivos y discursos externos toman en cuenta las condiciones sociales y estructurales internas de la federación, y corresponderían a la capacidad de la FOIN para representar (democrática y discursivamente) los deseos de sus filiales y responder adecuadamente a sus necesidades. Algunos ejemplos serían el grado de democratización y transparencia en la toma de decisiones y la asignación de recursos, así como la responsabilidad de los líderes de la federación con sus miembros. Esto implica el uso de una retórica autoreferente propia de la organización, lo que Diskin (1991) llama discurso étnico. Al mismo tiempo, la federación debe estar preocupada por sus objetivos y discursos externos: la relación que la federación forma con los actores externos a ella, incluido el recurso estratégico a agencias auspiciantes o a poderes de apoyo (v.g. Ministro de Estado), con el fin de captar recursos, obtener legitimidad, alcanzar metas políticas. Un elemento central de este concepto es lo que Hirschman (1970) llama la 'voz': la capacidad de la federación de formular y expresar con claridad su necesidad y las necesidades de sus miembros frente a actores externos. Esto puede involucrar el uso de un discurso muy distinto de lo utilizado dentro de la organización y potencialmente contradictorio con él.

La historia organizacional de la FOIN

Los orígenes de la federación

De acuerdo con una historia de la FOIN escrita en 1975 por el entonces presidente de la federación para el congreso anual², los orígenes de la Federación de Organizaciones Indígenas de Napo se remontan a los años 1958-1959, con las actividades de organización impulsadas por los misioneros josefinos. Para esta época, se formó en Tena un sindicato de trabajadores agrícolas dirigido por los sacerdotes josefinos³. El propósito principal de este sindicato era ayudar a las familias indígenas locales a obtener los títulos legales de sus tierras. Los docu-

mentos de archivo indican que la unión de este sindicato duró apenas dos años.

Aunque los primeros esfuerzos por parte de los josefinos y los activistas quichuas no lograron crear una organización duradera, tuvieron un impulso que resurgió una década más tarde, con la formación de la Federación Provincial de Organizaciones Campesinas de Napo (FEPOCAN), iniciada en 1969 - dos años después del descubrimiento de los yacimientos petroleros por el consorcio Texaco-Gulf, en el nororiente de la provincia de Napo, cerca del pueblo de Lago Agrio (en la actual provincia de Sucumbíos)⁴. Estrechamente vinculada con las primeras etapas de la organización estuvo la Federación Nacional de Organizaciones Campesinas (FENOC), una organización sindicalista afiliada a la Central Ecuatoriana de Organizaciones Clasistas (CEDOC), que a su vez formaba parte de la Federación Campesina Latinoamericana⁵. La influencia y el legado de estas organizaciones, así como su modelo jerárquico de organización clasista, pueden ser vistos hoy en día en la estructura institucional y las relaciones de las organizaciones indígenas ecuatorianas. La CEDOC, la FENOC y sus filiales participaron completamente en la capacitación, la organización y el financiamiento de la FOIN en sus primeros años.

Entre 1966 y 1968 el Instituto Ecuatoriano de Formación Social (INEFOS), filial educativa y de capacitación de la CEDOC, auspició una serie de talleres y seminarios en Tena. A estos talleres, destinados a cultivar en los activistas locales habilidades de liderazgo, enseñanza y organización, asistieron individuos que más tarde formaron la FEPOCAN, en 1969. Las prácticas organizativas reales fueron emprendidas por la Federación Ecuatoriana de Trabajadores Agropecuarios (FETAP) y en particular por la FENOC⁶. En 1969, el presidente de la CEDOC nombró a una persona que llegaría a ser presidente del FEPOCAN (más tarde FOIN) durante los primeros años de la federación, como director de las seis organizaciones campesinas existentes⁷. En abril de 1969, el secretario general de la FENOC lo nombró como jefe del 'Comité para la Federación Campesina de Napo', responsable del manejo de actividades organizacionales de los campesinos de la provincia⁸. Del 1 al 3 de junio de 1969, la Federación Provincial de Organizaciones Campesinas de Napo (FEPOCAN) celebró su primer encuentro en el teatro de la Misión Josefina, en Tena. Estuvieron presentes los representantes de Pano, Muyuna, Rucullata, Cotundo, Misahuallí, Ongota y Co-

noayacu⁹. En agosto de ese mismo año, el presidente de la recién formada federación fue enviado por el Instituto Solidaridad Internacional, rama de la Fundación Konrad Adenauer del partido alemán Demócrata Cristiano (que apoyaba cooperativas y organizaciones campesinas en toda América Latina) a Lima para asistir a un taller sobre cooperativas agrícolas y desarrollo rural. Así, la federación tuvo una base claramente clasista, sindicalista e internacional, con un importante apoyo de la CEDOC y de sus filiales. Aunque las perspectivas ideológicas y el discurso de la FOIN han cambiado con el tiempo, estas influencias siguen siendo evidentes en la estructura de la organización.

La década de los setenta: consolidación organizacional

A inicios de los setenta, la FEPOCAN estaba ocupada en hacer realidad tres metas: legalizar los territorios indígenas, amenazados por la colonización y la actividad económica; reclutar organizaciones de base (al legalizar las comunidades indígenas que carecían de personería jurídica) y defender y promover los derechos humanos y civiles de los pueblos indígenas en la provincia de Napo. Durante esta época, la federación recibía ayuda financiera de la CEDOC y la FENOC para cubrir los gastos administrativos y administraba un conjunto de proyectos con financiamiento de la Central Ecuatoriana de Servicios Agrícolas (CESA)¹⁰, el Fondo Ecuatoriano *Populorum Progressio* (FEPP, organización no gubernamental ecuatoriana asociada a la Iglesia Católica) y la Federación Shuar. EL FEPP y el CESA compartían las mismas posiciones políticas e ideológicas, así como las fuentes de financiamiento.

En gran parte, la motivación de las comunidades indígenas para legalizar sus tierras provenía de una amenaza real a sus propiedades por parte de colonos y hacendados que buscaban expandir sus haciendas, de las compañías petroleras, de las plantaciones de palma africana, de los militares e incluso de las constructoras de caminos. La legislación de reforma agraria promovía la colonización de 'tierras baldías' en la Amazonía por parte de colonos de la Costa y la Sierra. Al mismo tiempo, la legislación especificaba los requisitos para todos los residentes - colonos e indígenas por igual - para obtener títulos de tierras. Estos incluían la demarcación de la propiedad y la puesta en producción de, al menos, el 50% del área reclamada. El resultado fue que muchas comunidades indígenas se volcaron a la federación para pedir su ayu-

da en la negociación con un mundo burocrático desconocido e intimidante, paso previo para cualquier obtención de títulos legales.

Durante este período, la federación sirvió como una defensora de los derechos humanos y civiles en la Provincia de Napo. Aunque las actividades organizativas de la CEDOC, FENOC y la FEPOCAN estaban reconocidas por el gobierno nacional, la formación de organizaciones campesinas politizadas, integradas principalmente por una población indígena oprimida (que en buena parte de la provincia de Napo sigue siendo la mayoría) era visto como una amenaza por muchos poderes locales, tanto funcionarios del gobierno como grandes hacendados. La tensión que existía en esta relación nos la demuestra una carta escrita por el secretario general de la Federación de Trabajadores Agropecuarios, FETAP, filial de la CEDOC, al senador Francisco Checa, en Quito. En la carta, con fecha 29 de abril de 1969, el secretario se queja de amenazas recibidas por la FETAP de parte del gobernador de Napo y del teniente político de Archidona. Además, existen numerosos documentos en los archivos de la federación que datan de los años setenta y que denuncian golpizas, encarcelamientos ilegales, amenazas, no pago de salarios adeudados y otros abusos contra la población indígena de la provincia por parte de la policía, los militares o los miembros de la clase dirigente. En la mayoría de estos casos, los líderes de la federación escribían cartas al alcalde de Tena o al gobernador de la provincia de Napo detallando y denunciando los abusos. De esta forma, la FEPOCAN actuaba una vez más como un vínculo institucional que media entre el Estado y la población local y reclama al Estado el reconocimiento de los derechos humanos y civiles de los pueblos indígenas como ciudadanos de la nación.

Al reconocer que sus intereses y los de sus filiales no eran idénticos a los de los campesinos colonos mestizos - un grupo cuyos intereses se oponían de muchas formas a los de la FEPOCAN-, la federación buscó tallar su propia identidad como organización con el fin de representar problemas propios de los pueblos indígenas de Napo. Para 1973, la federación había empezado a llamarse Federación de Organizaciones Indígenas de Napo - FOIN, y se identificaba se explícitamente como una federación de base étnica más que clasista. Aunque la federación había ya, en 1978, apelado al Ministerio de Bienestar Social para cambiar legalmente su razón social, este cambio no se haría oficial sino ocho años más tarde. La federación mantuvo su estrecha relación con

la FENOC y la CEDOC durante los años setenta y expresaba su solidaridad con las luchas de la clase trabajadora, y procuraba al mismo tiempo construir una identidad para sí misma como representante de los intereses indígenas de la región. Durante varios años, la literatura de la federación utilizó los términos ‘clase indígena’ y se refería a sí misma como Federación de Organizaciones Campesinas de Napo, Federación Campesina de Napo, y también como FOIN. En correspondencia oficial con dependencias del gobierno (donde era necesario el nombre oficial completo de la federación), la federación siguió utilizando el nombre de FEPOCAN hasta entrados los ochenta. Aunque términos como campesino y clase indígena habían desaparecido en buena medida de los documentos de la FOIN para inicios de los ochenta, se utilizaban a menudo en los años setenta (en particular en los primeros años de esa década). En buena medida esto refleja la simpatía permanente de la federación con la FENOC y la fuerza ideológica y organizacional de la izquierda latinoamericana durante este período. Al mismo tiempo, sin embargo, refleja las posiciones político-ideológicas compartidas del movimiento indígena y de la izquierda más tradicional del Ecuador, así como un genuino sentido de solidaridad entre indígenas y la clase trabajadora, evidente en la actualidad en el discurso y las estrategias políticas de Pachakutik y la CONAIE.

Proyectos de desarrollo y relaciones institucionales en los años setenta

Durante los años setenta la federación participó en un conjunto de proyectos de desarrollo que buscaban ampliar las oportunidades de subsistencia para los miembros de sus comunidades de base. Al mismo tiempo, la FOIN amplió sus contactos institucionales, tanto a nivel nacional como internacional. Mientras a inicios de la década la federación tenía relaciones formales sólo con unas pocas organizaciones clasistas y del Estado, todas ellas ecuatorianas (CEDOC, FENOC, CESA, INEFOS, IERAC y la Federación Shuar), para finales de la década tenía contacto con un conjunto de organizaciones no gubernamentales internacionales que le ofrecían apoyo para una variedad de proyectos. Estos proyectos funcionaban sobre todo según las políticas de modernización nacionalista y de desarrollo promovidas por el gobierno militar.

La idea de modernización nacionalista, que privilegiaba al Estado nacional como locus del poder legítimo y al desarrollo económico

industrial como la fuente ideal del desarrollo nacional y la autonomía política, era compartida tanto por la derecha como por la izquierda en América Latina. Estas ideas fueron promovidas por la obra de Raúl Prebisch, Osvaldo Sunkel y Celso Furtado en la Comisión Económica para América Latina, de las Naciones Unidas (CEPAL), en Santiago de Chile. Estos autores promovían valores de modernización nacional y desembocaron en políticas de industrialización por sustitución de importaciones, que, pese a haber resultado un fracaso en la consecución de la autonomía económica en las naciones latinoamericanas, sin embargo desafiaba la dominación económica y política de los Estados Unidos (Manzo 1991).

Los valores modernistas promovidos por la CEPAL, Frank, Galeano y el gobierno militar, eran promovidos, a su vez, por la naturaleza sindicalista de la CEDOC, la FENOC y, en último término, de la FOIN. Como discutimos anteriormente, la estructura organizacional de la federación no se basaba en la organización social indígena tradicional, sino en nociones occidentales de estructura y procedimiento parlamentarios. De igual manera, los proyectos promovidos por la FOIN en sus comunidades filiales pueden ser vistos como intentos por integrarse con la economía de mercado y el Estado ecuatoriano. En estos esfuerzos, la FOIN ha funcionado como mediadora entre las comunidades locales y los procesos económicos y políticos nacionales e internacionales. Durante los años setenta, los proyectos de desarrollo¹¹ de la FOIN se centraban en buena medida en la producción agrícola, la capacitación y la salud.

Para mediados de los setenta, la federación participaba en un conjunto de proyectos destinados a comercializar productos agrícolas y oro¹². La FOIN buscaba apoyo para estos proyectos de un grupo de fuentes externas, que incluían la CEDOC, el Banco Nacional de Fomento y el Ministerio de Agricultura y Ganadería. En 1974, por ejemplo, la CEDOC apoyó el Programa de Comercialización de Maíz de la FOIN y transportó el producto desde Misahuallí, unos treinta kilómetros al sudeste de Tena (adonde debía ser llevado en canoa) hasta Quito, donde se ponía a la venta¹³. Al año siguiente, los esfuerzos de comercialización de la FOIN recibieron un impulso de un programa de ayuda internacional alemán de filiación protestante conocido como *Bröt für die Welt* o Pan para el Mundo, programa que proporcionó apoyo institucional y financiero para que la FOIN ampliara su proyecto de co-

mercialización. Pan para el Mundo trabajó con el CESA y la FEPP, que administraron su programa de crédito. El programa estaba destinado a ser autosustentable a nivel financiero, aunque esto nunca se logró.

Aunque este proyecto duró hasta finales de la década, no logró estimular un desarrollo agrícola sostenido. Como en numerosos otros programas de crédito en los cuales había participado la federación, la FOIN tuvo varias dificultades a la hora de manejar las finanzas del programa. Los préstamos agrícolas (administrados por el CESA y la FEPP al 6% de interés, y que a su vez proporcionaron crédito para producción agrícola a las organizaciones de base al 8% anual) hechos a las comunidades de base casi nunca fueron reembolsados y los productos ofrecidos a menudo no eran entregados. Como resultado de ello, para 1976 las cuentas de la FOIN con la FEPP y el CESA estaban atrasadas. Por ejemplo, el CESA, que era garante de los contratos de la FOIN, fue amenazado con un juicio por la corporación CERU (que compraba los alimentos) cuando la FOIN no entregó los productos comprometidos¹⁴.

Estos problemas financieros no obstaculizaron la capacidad de la FOIN para hacer nuevos contactos institucionales ni para atraer nuevos fondos de desarrollo. Por ejemplo, en 1976 la FOIN recibió cartas de la ONG británica Survival International y de la americana Inter-American Foundation, que informaban a la federación de la existencia de estas organizaciones y discutían las oportunidades de financiamiento para proyectos de desarrollo¹⁵. Para finales de la década, la FOIN tuvo contacto con numerosas organizaciones no gubernamentales de desarrollo a nivel internacional, incluidos la SWISSAID, Oxfam y el Consejo Mundial de Iglesias, aunque las relaciones formales y la coordinación de los proyectos de desarrollo con estas organizaciones no se materializaron hasta mediados de los ochenta.

A mediados de los setenta, la FOIN también tuvo un proyecto de salud que operaba en un conjunto de comunidades de base, para lo cual recibió apoyo del Cuerpo de Voluntarios Alemanes, de un grupo similar de voluntarios italianos y de la jefatura Provincial de Salud. Este proyecto buscaba ofrecer servicios básicos de salud y capacitación en comunidades con poco acceso a los servicios de salud modernos (occidentales)¹⁶. Sin embargo, como ocurrió con los proyectos de crédito agrícola y comercialización, el proyecto de salud sufrió de problemas

financieros y administrativos. No obstante, es importante ver estos fracasos de la FOIN dentro del contexto de sus logros.

Además de sus proyectos de extensión con comunidades de base, la FOIN participaba en la organización de talleres, seminarios y clases para capacitación, organización social y concientización. Por ejemplo: a inicios y mediados de los setenta, la FOIN trabajaba con la INEFOS, que ofrecía numerosos cursos sobre capacitación y concientización, en especial uno realizado en 1975 con el nombre de “Cooperativismo y Desarrollo Rural”. En 1978, la FOIN, la FENOC y la CAAP (Centro Andino de Acción Popular, ONG ecuatoriana de izquierda) coordinaron en conjunto un programa para “capacitación socio-organizativa”, que incluía la capacitación y el alcance para las comunidades de base filiales de la FOIN. La estructura organizacional y las prácticas de la FOIN y sus comunidades de base provienen de estos programas de capacitación promovidos por la CEDOC y sus filiales FENOC, INEFOS y CESA, así como por el CAAP (que no es filial de CEDOC, pero comparte las ideas políticas e intelectuales de su ala más radical) a finales de los sesenta y durante la década de los setenta. De un puñado de organizaciones de base filiales de la FEPOCAN, en 1969, los miembros de la federación aumentaron hasta incluir 43 asociaciones (incluida la comunidad de Mondayacu), 25 comunas y seis cooperativas agrícolas (cada una con comunidades de base) en 1978.

Los años ochenta: ambientalismo y discurso indígena

Durante los años ochenta, el interés principal de la FOIN a nivel político y discursivo empezó a cambiar de un énfasis en modelos sindicalistas de organización y desarrollo modernistas a una política indígena más explícita. Este desplazamiento tuvo lugar por varias razones, internas y externas a la federación. Un factor crucial fue el fin del gobierno militar, que permitió la celebración de elecciones democráticas en 1979. La vuelta a la democracia creó nuevos espacios políticos y discursivos que, pese a ser limitados, ofrecían alternativas al modelo sindicalista de organización y al desarrollo modernista de los setenta. El gobierno recién elegido de Jaime Roldós (cuyo mandato fue interrumpido con su muerte en un accidente de aviación) y su sucesor, Oswaldo Hurtado, mantuvieron relaciones abiertas y amistosas con las organizaciones indígenas. Se creó una Oficina de Asuntos Indígenas dentro del

Ministerio de Bienestar Social que, pese a los límites en el financiamiento y la autoridad administrativa, estaba formado por científicos sociales que mantenían contacto con organizaciones indígenas y apoyaban los derechos de los pueblos indios (Macdonald 1999: 97-98). Además, los directores de desarrollo rural del Ministerio de Agricultura durante el gobierno de Roldós y Hurtado habían trabajado antes con el CESA, la FEPP y la CAAP. La oficina de Asuntos Indígenas trabajó con el Fondo para el Desarrollo Rural Marginal del Banco Central (FODERUMA), creado a finales de los setenta, para canalizar ayudas no reembolsables y préstamos a bajo interés a las comunidades indígenas para el desarrollo agrícola. De esta forma, el personal de la Oficina de Asuntos Indígenas y del FODERUMA representan el tipo de reformadores de Estado de los que habla Fox (1996) y cuyo trabajo con los actores de la sociedad civil ayuda a promover la 'condensación de la sociedad civil' y el desarrollo del capital social. La complejidad de estas relaciones demuestra la inadecuada visión del Estado como entidad monolítica y homogénea. En varios momentos y en diferentes contextos políticos y sociales, la FOIN y otras organizaciones indígenas han formado alianzas estratégicas con miembros del gobierno que simpatizaban con sus intereses¹⁷.

Durante los años setenta, la FOIN expandió y fortaleció su base de apoyo. Trabajó con el IERAC para ayudar a numerosas comunidades indígenas en la legalización de sus tierras y coordinó varios proyectos de desarrollo en salud, infraestructura, educación y agricultura dentro de la región. Esto le permitió expandir su influencia a nivel espacial, y profundizar al mismo tiempo su apoyo entre las comunidades indígenas de Napo. El éxito organizativo que la FOIN disfrutó durante este período en parte es función de la presencia de líderes fuertes y estables en la federación desde los años setenta. El primer líder de la federación, capacitado y nombrado por la CEDOC, siguió en sus funciones durante casi toda la década, lo cual permitió así un grado de continuidad que no ha sido igualado desde entonces. Además, los líderes de la FOIN participaron en numerosos cursos de capacitación durante los años setenta, con el fin de promover el apoyo técnico, la contabilidad, la solidaridad política y otras formas de liderazgo organizativo. A su vez, la FOIN auspició cursos semejantes para líderes comunitarios y otras personas involucradas en la federación. El capital humano y la consolidación organizativa desarrollados durante este período permi-

tieron a la federación ampliar su alcance político, al convertirse en una poderosa defensora de los derechos indígenas. A finales de los años setenta y durante la década siguiente, la FOIN contribuyó al discurso naciente de revalorización cultural indígena en el Ecuador, al integrar el lenguaje de la modernización y el desarrollo con el interés por los valores culturales tradicionales. En este discurso está profundamente arraigado un deseo de proteger la base de recursos necesaria para la reproducción social y cultural.

El creciente activismo de la FOIN y su fortaleza organizativa a lo largo de los setenta contribuyeron a la creación de nuevas organizaciones indígenas regionales y nacionales durante los ochenta. Entre éstas están la organización de Pueblos Indígenas de Pastaza (OPIP), federación provincial de Pastaza, al sur de Napo. La OPIP se formó en 1979 con el nombre de Federación de Centros Indígenas de Pastaza, con sede en la ciudad de Puyo (CONFENIAE 1988). Los líderes de la FOIN y la FECIP¹⁸, juntos, organizaron el Primer Congreso Regional de Organizaciones Indígenas de la Amazonía Ecuatoriana, que se celebró en Puyo del 21 al 24 de agosto de 1980. Es interesante que, cuando se celebró el congreso, su nombre fue ligeramente modificado, al de Primer Congreso de Nacionalidades Indígenas de la Amazonía Ecuatoriana¹⁹. Este cambio puede parecer superficial, pero nos indica el creciente énfasis político en los grupos indígenas amazónicos como nacionalidades (con derechos territoriales y políticos relacionados) y no simplemente como simples organizaciones sindicalistas.

Fue durante este congreso que nació la Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Amazonía Ecuatoriana (CONFENAIE) - proceso en el que jugaron un papel importante los líderes de la FOIN. Desde su creación, la CONFENAIE ha cumplido un papel importante en la formación del discurso de las nacionalidades étnicas y el plurinacionalismo en el Ecuador, como también en la promoción de la política de territorios indígenas y autonomía política. Es importante realzar que, como ocurrió con la FOIN y otras organizaciones indígenas, las metas de la CONFENAIE son económicas y culturales al mismo tiempo, materiales y simbólicas a la vez.

En 1980 se creó una segunda organización indígena importante, el Consejo Nacional de Coordinación de las Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONACNIE) y, para finales de ese año, la FOIN estaba recibiendo correspondencia de su directiva. La CONACNIE funcionaba

como una coordinadora nacional que representaba los intereses de las organizaciones indígenas de todo el país y trabajaba, sobre todo, con la CONFENAIE y con su contraparte serrana, la ECUARUNARI. En noviembre de 1986, organizó el Primer Congreso de Nacionalidades Indígenas del Ecuador, que dio origen a lo que actualmente es la organización indígena más importante del Ecuador, la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE). El discurso y los objetivos de la CONAIE son explícitamente políticos y representan un claro esfuerzo de parte de los líderes indígenas del Ecuador por apartarse de un modelo sindicalista y modernista de la organización indígena, hacia un modelo basado en la idea de nacionalidades indígenas y política étnica.

A lo largo de este período, los líderes de la FOIN participaban en actividades organizativas en el oriente y la Sierra y tenían contacto con grupos indígenas en otras partes de América Latina. Estos contactos sin duda promueven un sentido de identidad indígena y solidaridad entre estas organizaciones. Al mismo tiempo, una amplia diversidad de organizaciones indígenas locales nacidas en el Alto Napo (como en el resto del territorio) durante los años ochenta, que reflejaban la confianza y capacidad de los líderes quichuas. Estas organizaciones incluían cooperativas de carpintería, grupos de música y danza, grupos de mujeres, grupos de jóvenes e incluso federaciones regionales que buscaban competir con la FOIN para la alianza de las comunidades en la región²⁰. Esta proliferación de organizaciones formó una densa red de relaciones que vinculaba a individuos, comunidades e instituciones a lo largo y ancho del Oriente. Si bien estas organizaciones pusieron énfasis en la revalorización de los valores y tradiciones culturales (como en la música, los bailes y las historias del grupo Los Yumbos Chaguamangos), a la mayoría le preocupaba asegurar y desarrollar los recursos necesarios para la reproducción social. Durante los años ochenta, los títulos de propiedad de tierras comunitarias siguieron siendo un objetivo central de la FOIN y de muchas organizaciones comunitarias. Así, desde su creación, la FOIN ha asociado cada vez más los objetivos de revalorización cultural con los de acceso a los recursos y desarrollo.

Durante los años ochenta, la FOIN sufrió un cambio pronunciado en sus contactos institucionales y sus relaciones con las entidades de financiamiento. Para los primeros años de la década, los vínculos de la FOIN con la CEDOC y la FENOC eran mucho más débiles de lo que

habían sido durante casi todos los años setenta, y estos vínculos terminaron antes de mediados de la década. Si bien los archivos de la FOIN contienen correspondencia de CEDOC hasta 1982, estas cartas son declaraciones de solidaridad política, no de apoyo material (como lo fueron unos años antes)²¹. Al tiempo que el apoyo material y político de estas organizaciones sindicalistas tradicionales a la FOIN iba reduciéndose, las organizaciones no gubernamentales nacionales e internacionales (ONGs) y las agencias de financiamiento enfocaban cada vez más sus esfuerzos en el desarrollo económico, los asuntos ambientales y la 'supervivencia cultural' de los pueblos indígenas en la cuenca del Amazonas (Bebbington *et al.* 1992). Así, los contactos institucionales y las influencias de la federación cambiaron de carácter, se desvincularon de las organizaciones clasistas y se volvieron más internacionales.

Claramente, este proceso empezó en los años setenta, cuando la FOIN recibía apoyo institucional y financiamiento de proyectos de una variedad de ONGs y departamentos del gobierno. La mayoría de organizaciones con las cuales la FOIN llevaba relaciones por aquel entonces - CESA, IEFOS, CAAP, FEPP - eran ONGs ecuatorianas formalmente afiliadas a la CEDOC y la FENOC o simplemente con visiones políticas similares. La excepción más importante es la participación duradera de la FOIN con el programa ecuménico alemán, Pan para el Mundo, que estuvo coordinado por el FEPP y el CESA (hasta mediados de los ochenta). Pero para 1984 los vínculos institucionales de la FOIN con estas organizaciones habían sido reemplazados, en buena medida, por un nuevo conjunto de relaciones con organizaciones internacionales, tales como la Oxfam (de Inglaterra y Estados Unidos), Cultural Survival y la Inter-American Foundation, así como por estrechas relaciones con oficinas del gobierno. Este cambio se refleja ya en una carta de 1980 dirigida por el comité ejecutivo de la FOIN al alcalde del Tena. La misiva da a conocer que la construcción de las oficinas de la federación ya no serían auspiciadas por la CEDOC y la FENOC, sino sería completada con el apoyo del Consejo Municipal de Tena, el Consejo Provincial, el Instituto Nacional de Colonización de la Región Amazónica Ecuatoriana (INCRAE), la Corporación Estatal Petrolera Ecuatoriana (CEPE) y el Ministerio de Bienestar Social²².

Una causa de los cambios fue el debilitamiento interno de la CEDOC, tal vez como parte del descenso de la izquierda latinoamericana durante este período. Una causa más próxima, sin embargo, sería la lu-

cha dentro de la CEDOC entre aquellos miembros de la organización que compartían la visión cooperativista de los demócratas cristianos y aquéllos que venían del ala marxista más radical. Esta división no sólo debilitó a la CEDOC sino que casi destruyó al CESA, porque ambas facciones estaban representadas en su interior y el CESA seguía alineado con la CEDOC (Bebbington, com. pers.). Un segundo factor que contribuyó al cambio en los contactos institucionales de la FOIN fue la mayor importancia, durante los años ochenta, de las ONGs dedicadas al desarrollo y al medio ambiente - un proceso internacional que empezó en los años setenta y con el cual América Latina estaba estrechamente vinculada (Bebbington y Thiele 1993). También es evidente, según el material de archivo y las entrevistas con representantes de ONGs en Quito, que el mal manejo de los fondos del proyecto por parte de la FOIN fue origen de frustraciones para las agencias de financiamiento. En varias ocasiones, en los años setenta y ochenta, la FOIN no reembolsó los préstamos hechos al FEPP, al CESA y a la Federación Shuar. Además, como dijimos ya, los cambios en el clima político del Ecuador como resultado de una vuelta a la democracia y el nacimiento de federaciones indígenas a nivel regional y nacional, abrieron nuevos espacios políticos para las políticas indígenas a nivel nacional. Dentro de este clima, el modelo de organización indígena que favorece las nacionalidades étnicas al parecer ofrecía más que el modelo que favorecía a las organizaciones clasistas²³.

También está claro que durante este período la FOIN consolidaba su base de apoyo y en el proceso aumentaba su capacidad de facilitar distintas actividades de desarrollo dentro de sus comunidades miembros, incluidos proyectos de legalización de tierras, construcción de infraestructura, desarrollo agrícola y comercialización, salud y educación. Una mayor confianza y capacidad organizativa de parte de la FOIN, sus comunidades de base y el movimiento indígena más amplio, permitió a la FOIN articular sus deseos para una forma de desarrollo apropiado a los valores culturales quichuas. De este modo, el acceso a los recursos, los fondos, los derechos políticos y el territorio - elementos centrales en la lucha de la FOIN - se convirtieron en terrenos de conflicto, tanto material como simbólicamente.

Proyectos y políticas de la FOIN en los ochenta

Los cambios a nivel de la política y el discurso de la FOIN, discutidos en los párrafos anteriores, se hicieron patentes en el quinto congreso, celebrado en 1980. Aunque un documento elaborado por el Congreso menciona la asistencia de más de doscientos delegados de comunidades de base, representantes de la Federación Shuar, el INCRAE, cuatro periodistas nacionales y un periodista europeo, no se hace mención de los representantes de la CEDOC y la FENOC. Además, el mismo documento menciona que en el congreso, los delegados expresaron su apoyo al INCREAE:

Todos los delegados asistentes a este Congreso se pronunciaron respaldar masivamente al INCREAE, porque vieron que es la única Institución Gubernamental que se dedica para el desarrollo integral de la región...²⁴

Este cambio drástico de posición se da apenas dos años antes, cuando el tercer Congreso de la FOIN denunció formalmente la creación del INCREAE por parte del gobierno militar, al considerarlo como otro departamento del gobierno destinado a reducir los derechos territoriales de los indígenas:

Condenamos a este instrumento llamado INCRAE, creado y manejado por los mismos terratenientes que tratan de despojar al indio de su tierra...²⁵

No debe sorprendernos que las opiniones de la FOIN cambiaran al darse cuenta de que el INCREAE era una fuente potencial de auspicio y financiamiento para los proyectos de desarrollo de la federación. En 1979, la FOIN firmó un convenio con el INCREAE donde éste reafirma su respeto a los derechos tradicionales y valores culturales de las comunidades indígenas y compromete su apoyo al desarrollo integrado de la región, y da prioridad en la colonización a los grupos indígenas en la medida en que promuevan una “racional explotación de los recursos naturales y la protección del ambiente natural y los ecosistemas, a fin de que no sean alterados ni contaminados”. En 1980 la FOIN firmó otro convenio con el INCREAE para la construcción de infraes-

estructura (escuelas, letrinas, edificios comunales, tanques de agua) en algunas comunidades miembros de la FOIN. Según este acuerdo, la FOIN habría de proporcionar materiales disponibles a nivel local y ayudar a organizar el trabajo comunitario²⁶. Al canalizar los proyectos de desarrollo de esta manera, la FOIN funcionaba como un vínculo entre las comunidades locales y el Estado.

A lo largo de los años ochenta, los asuntos de adjudicación de tierras y territorios siguieron ocupando la primera página de los planes de la FOIN y sus comunidades de base. Dos frustraciones para la federación fueron la lentitud con que el IERAC procesaba las aplicaciones para títulos de propiedad, así como el costo (cobrado por el IERAC) de agrimensura, que a menudo resultaba prohibitivo para las familias indígenas. Además, a lo largo de los años setenta, el IERAC otorgó títulos de propiedad sólo a las familias y no a las comunidades. Ello ocasionó el problema de familias indígenas que vendían sus propiedades a los colonos y la erosión gradual de las tierras comunitarias.

Por aquel tiempo la FOIN presentaba propuestas y buscaba contactos con varias organizaciones internacionales, incluidos Oxfam, Cultural Survival y SWISSAID. Aunque esto indica cierto grado de capacidad organizativa - v.g. la capacidad de formular las necesidades de desarrollo y ponerlas en forma de propuestas-, la federación, sin embargo, no pudo traducir estas necesidades en proyectos viables. Esto lo demuestra una carta dirigida a la FOIN por la organización de desarrollo holandesa NOVIB, en donde ésta expresa su interés en trabajar con la FOIN²⁷. De igual manera, las propuestas enviadas a Oxfam, Cultural Survival y SWISSAID fueron todas rechazadas, en primer lugar porque la FOIN era considerada incapaz de manejar eficazmente los ambiciosos proyectos que proponía.

A pesar de estos problemas, la FOIN había logrado, para 1984, asegurar relaciones para financiamiento limitado con Oxfam y Cultural Survival, con el fin de cubrir costos administrativos de la federación, cursos, seminarios y transporte. Oxfam y Cultural Survival dudaron en un principio de financiar los proyectos de la FOIN debido a problemas financieros de la federación en sus proyectos con el FEPP y el CESA. Con la elección de un nuevo comité ejecutivo, en 1983, sin embargo, estas organizaciones estaban dispuestas a ofrecer un financiamiento limitado, al menos provisionalmente²⁸. Estos fondos serían canalizados a través de la Federación Shuar, la cual fue tal vez una de-

cisión desafortunada, pues a mediados de 1984 la FOIN estaba atrasada en los pagos de un préstamo solicitado a la Federación Shuar para un proyecto ganadero en diciembre de 1983²⁹.

Por aquella época la FOIN coordinaba proyectos con (y por ende había recibido ayuda financiera de) Oxfam, Cultural Survival, la Federación Shuar, la CONFENAIE (por costos administrativos) y el Ministerio de Bienestar Social (por la construcción de las oficinas de la federación). También participó con el programa alemán Pan para el Mundo y recibió asistencia de la compañía estatal petrolera CEPE para varios proyectos (la construcción de las oficinas de la FOIN, producción ganadera, demarcación de tierras). Adicionalmente, el CAAP trabajó con la FOIN (conjuntamente con las actividades de la CONFENAIE y CEPE) y ofreció talleres sobre manejo y administración de proyectos. Éste, al parecer, fue el último proyecto que emprendió el CAAP con la FOIN³⁰. Además, en 1984, la FOIN empezó su relación con la Inter-American Foundation (IAF), que firmó un convenio de dos años con la federación. La IAF acordó proveer de equipos y dar capacitación para proyectos de desarrollo agrícola en comunidades de base seleccionadas que pertenecieran a la FOIN³¹.

Para mediados de los ochenta, la FOIN trabajaba con numerosas ONGs nacionales e internacionales, pero también con oficinas del Estado. Sin embargo, sus primeros contactos organizacionales ya no contaban entre sus apoyos más fuertes. Los proyectos de desarrollo agrícola y comercialización asociados con el programa Pan para el Mundo no eran mencionados en los archivos de la federación de aquella época. De manera semejante, los grupos ecuatorianos CESA, CAAP, FEPP e INFOS, que tan importantes fueron durante la primera década de existencia de la FOIN, tenían poco contacto con la federación para 1985. En aquellos casos en que estos grupos participaban con la FOIN, era en proyectos de educación y capacitación en lugar de apoyo directo³². Es probable que, dados los problemas financieros y administrativos que estas organizaciones habían experimentado con la FOIN durante los últimos años de la década del setenta y los primeros años de la siguiente, estas agencias hayan optado por limitar su apoyo a la federación a una participación no financiera.

Estas preocupaciones siguen siendo problemas de gran importancia para la federación en la actualidad. Aunque pueden ser vistos como asuntos relativamente simples de capacidad organizacional, con

una mayor necesidad de capacitación, creo que ésta es una interpretación simplista. Estos asuntos están relacionados con la forma en que es percibida la federación por agencias de cooperación comunitarias y los miembros de la misma federación; pero además, tienen que ver con el significado simbólico de la institución. Lo que significa la FOIN para las agencias de financiamiento y lo que significa para sus miembros son dos cosas que a menudo están en conflicto, como lo demuestra la correspondencia del preocupado representante de SWISSAID en Quito. El hecho es que, para los que participan en la federación, una de sus funciones más importantes es ofrecer empleo. Sin embargo, soy de la opinión de que los beneficios de este empleo no sólo provienen de ganancias materiales (aunque esto es, sin duda, importante, ya que el tiempo ocupado en la federación significa menos tiempo disponible para otros tipos de actividad económica), sino también del capital simbólico obtenido a través de contactos institucionales y la capacidad de ofrecer auspicio en forma de asistencia al desarrollo, trabajos y capacitación. En este sentido, entonces, ser socios de la FOIN permite a los individuos cumplir responsabilidades dentro de la economía moral de la federación y de la de sus comunidades (cf. Scott 1976).

En 1987, la FOIN trabajó con la ONG norteamericana Cultural Survival (con la cual ya había participado en otros proyectos) para crear el proyecto de Legalización de Tierras y Manejo de Recursos Naturales, llamado LETIMAREN. El propósito de este proyecto era ayudar a las comunidades a demarcar y obtener títulos de propiedad de sus tierras, y promover el manejo sustentable de recursos. El grupo indígena Kuna de Panamá ofrecería el apoyo técnico a partir de su experiencia en el Proyecto PEMASKY (Proyecto de Estudio para el Manejo de Áreas Silvestres de Kuna Yala), auspiciado por Cultural Survival. En sus etapas iniciales, el proyecto enfocó sus esfuerzos en la demarcación y la obtención de títulos de propiedad para las comunidades participantes, y en ello tuvieron mucho éxito. Nueve de las 29 comunidades que participaron en el proyecto tenían títulos legales en 1987; en 1992, este número había aumentado a 16, y en 1997, a 27.

Para 1989, LETIMAREN había pasado a llamarse PUMAREN (Programa de Uso y Manejo de Recursos Naturales, 1990³³), con lo cual se quería indicar el cambio de interés del proyecto, de la demarcación y legalización de las tierras comunitarias al manejo de los recursos y la generación de ingresos mediante la explotación forestal comu-

nitaria. Fue en esta época que la WWF se sumó a Cultural Survival como principales auspiciantes financieros del proyecto. Para entonces, el proyecto se había convertido en un punto de interés importante y a veces problemático de la federación. Tenía sus propios directores y grupo de promotores (trabajadores de campo). Tenía también un importante presupuesto que era origen de envidias y resentimientos para algunos de los líderes de la FOIN que no participaban en él. Por ejemplo, en diciembre de 1989, el vicepresidente de la FOIN, el secretario y el vocal de finanzas enviaron una carta conjunta al presidente de la federación, en la que se quejaban de que tenían que trabajar sin salarios mientras otros miembros del comité ejecutivo, que estaban vinculados con proyectos como el PUMAREN, recibían un salario de los fondos del proyecto³⁴. La envidia que sentían aquellos miembros del personal de la FOIN que no estaba vinculado con el proyecto, así como la sensación de que éste era una fuente financiera para subsidiar otros intereses de la federación, fue la causa de no pocos problemas dentro del PUMAREN. El disminuido interés de la FOIN en el manejo diario del proyecto y la desviación de fondos a otras prioridades tuvieron como resultado una reducción de los trabajos y un desaliento en el personal. Aunque el PUMAREN duró hasta 1997, y a pesar de algunos logros organizacionales, el proyecto terminó en una disensión entre las comunidades participantes, el personal del proyecto y la FOIN.

El ejemplo de LETIMAREN/PUMAREN ilustra la importancia simbólica adscrita a los proyectos de desarrollo. La FOIN valoraba el proyecto porque ayudaba a: (a) captar fondos, capacitación y recursos para la federación; (b) aumentar la imagen internacional de la federación (en particular sus credenciales ambientales como administradora de un proyecto de desarrollo sustentable y manejo de recursos), y (c) mantener la legitimidad de la federación frente a sus comunidades de base. Sin embargo, al mismo tiempo, la FOIN veía el proyecto como si fuera de otra época, una época donde el énfasis estaba en demostrar los derechos sobre la tierra mediante la ocupación y el usufructo y no tanto la idea política actual de legitimar territorios étnicos³⁵. El éxito del proyecto era menos importante que lo que simbolizaba a los ojos de la FOIN: una fuente de estatus, legitimidad, influencia. Esto no quiere decir que el proyecto fracasara rotundamente en la consecución de sus metas establecidas. El personal del proyecto pudo ayudar a varias comunidades a obtener sus títulos de tierras y tuvo cierto éxito al promo-

ver la explotación forestal como una fuente alternativa de ingreso. Este caso demuestra, no obstante, que los proyectos de desarrollo de la FOIN habían llegado a empaparse de una cualidad simbólica muy aparte de los efectos materiales de los proyectos y que los objetivos de la federación a menudo divergían de los de los comuneros, que eran los beneficiarios de dichos esfuerzos.

Los años noventa: discurso étnico y nacimiento de la plurinacionalidad

Buena parte del cambio de prioridades de la FOIN durante los últimos años de la década de los ochenta y los primeros años de la siguiente es un reflejo de cambios más amplios en el enfoque de las organizaciones indígenas y la política indígena a nivel regional y nacional. En julio de 1987, cuatro meses después del terremoto que ocasionó muchos cambios y echó a perder muchos proyectos en el Alto Napo, tuvo lugar otro acontecimiento en las selvas orientales del Ecuador que conmovió a la nación y alteró la dirección de la política indígena. Un obispo católico de la ciudad de Coca, Alejandro Labaca Ugarte, y una monja, Inés Arango Velásquez, murieron atravesados con lanzas, al parecer por un grupo no contactado de indios huaorani, como eran los Tagaeri. El suceso tuvo lugar dentro del Bloque 17, entregado en concesión al consorcio brasileño-francés-británico formado por Braspetro-Elf Aquitaine-Britoil (Hoy 1987a), en la región de Cononaco, al sudeste del Tena. Los misioneros intentaban establecer un contacto pacífico con los Tagaeri, con el temor de que fuera inevitable una confrontación violenta entre ellos y los trabajadores petroleros. El suceso tuvo una amplia cobertura tanto a nivel nacional como internacional y suscitó un acalorado debate nacional sobre el desarrollo petrolero en la Amazonía y los derechos territoriales de los pueblos indígenas (c.f. Borja 1987; El Comercio 1987; Espinosa 1987; Hoy 1987b, 1988).

Como resultado de este conflicto, la CONFENAIE montó una campaña para defender los derechos territoriales de los Huaorani (CONFENAIE 1988). Como parte de este esfuerzo, varios equipos que representaban a las tres federaciones quichuas cuyas filiales comunitarias limitaban con territorio huaorani al norte, al oeste y al sur - FOIN, FCUNAE y OPIP-, empezaron el proceso de demarcación del territorio 'tradicional' reclamado por los Huaorani y cortaron un perímetro de 600 kilómetros a través del bosque. Aunque la tarea nunca fue lleva-

da a término, hizo mucho por los derechos territoriales indígenas en el Oriente, tanto en sentido literal como figurado. Al seguir este proceso, las federaciones quichuas (sobre todo la OPIP y en menor grado la FOIN y la FCUNAE) empezaron a definir sus territorios (Macdonald 1999: 114-115). La concepción del espacio indígena como territorios étnicos que pertenecen a nacionalidades indígenas - opuestas a territorios comunitarios - ha estado asociada con un cambio significativo en la dirección política y los reclamos por parte de las organizaciones indígenas a lo largo y ancho del país.

Este proceso coincidió, aproximadamente, con algunos otros acontecimientos ocurridos en el Ecuador que politizaron aun más los asuntos indígenas y las organizaciones. En mayo de 1989, representantes de las compañías petroleras ARCO y CEPE, así como del IERAC, reunidos con representantes de la OPIP y la CONFENAIE en la comunidad de Sarayacu, en la provincia de Pastaza, fueron detenidos durante varios días hasta que acordaran interrumpir las actividades petroleras en el área mientras se realizaba la legalización de las tierras de los territorios indígenas. El acuerdo, que llegó a conocerse como los Acuerdos de Sarayacu, sirvió como base para los reclamos territoriales de la OPIP y como precedente para incidentes similares casi una década después³⁶. En 1990, un levantamiento indígena en la Sierra, organizado por la CONAIE y la ECUARUNARI (contraparte serrana de la CONFENAIE) paralizó gran parte de Quito y del callejón interandino. Aunque el contexto de las disputas por la tierra y los reclamos territoriales de los indígenas en la Sierra son muy diferentes de aquellos que ocurren en el Oriente, y los grupos indígenas amazónicos apenas participaron en las protestas de 1990, el levantamiento indígena llamó la atención nacional a los reclamos territoriales de los indígenas y a la marginación política (Moreno Yáñez 1992; Zamosc 1994). Los líderes de la OPIP deben haber pensado en el levantamiento dos años después, cuando organizaron una marcha de una semana desde Puyo hasta Quito para exigir derechos territoriales y el control autónomo de los recursos dentro de sus territorios. Este evento coincidió con el 500 aniversario de la llegada de Colón al continente, por lo que estuvo rodeado de un ambiente de publicidad y protestas. El pedido que hicieron los indígenas, que sin duda desafiaba las concepciones estatales oficiales de los derechos, el territorio y la ciudadanía, nació del discurso emergente de las nacionalidades y los territorios indígenas.

Aunque la FOIN apenas participó en estos acontecimientos (con excepción de las protestas por los 500 años de la llegada de Colón, cuando organizó un comité y planificó diversas actividades³⁷), cumplió un papel importante en la confección de la política indígena en el Ecuador en los años noventa y, por ende, en el contexto ideológico en el que operaba la FOIN. Las prioridades de la federación empezaban a reflejar un mayor interés en la política de las nacionalidades y los territorios indígenas y un menor compromiso con el desarrollo de la comunidad y la adjudicación de tierras comunitarias según los términos propuestos por el IERAC y las leyes de reforma agraria. El resultado fue que proyectos como PUMAREN, aunque eran importantes para la federación como fuentes de financiamiento y visibilidad, eran vistos como menos atractivos y quizá menos importante, que la participación en los proyectos políticos de definición de territorios étnicos y adquisición de reconocimiento para las nacionalidades indígenas.

Sin embargo, con esto no quiero sugerir que la FOIN ignorara los reclamos de tierras comunitarias o al PUMAREN; de hecho, la FOIN firmó un convenio con el IERAC para la demarcación y la adjudicación de tierras comunitarias ya en 1990 y administraba una serie de proyectos de desarrollo comunitario a principios de los noventa, incluido un programa integrado de salud (uno de los proyectos más duraderos de la federación, auspiciado por varios donantes nacionales e internacionales como la UNICEF, la Cruz Roja Suiza, la ONG española Medicus Mundi y la Subsecretaría Provincial de Salud, proyecto de comercialización de naranjilla (auspiciado por el Fondo de Inversión Social de Emergencia, FISE, y la ONG italiana Terra Nova), y un grupo de mujeres (auspiciado por SWISSAID³⁸). Sin embargo, es evidente que a finales de los ochenta y principios de los noventa se dio un giro en la política indígena ecuatoriana que afectó claramente a la FOIN.

En 1994, los líderes de la FOIN fueron invitados a Quito a participar en una reunión para organizar Pachakutik.³⁹ Una de las plataformas sociales y políticas de Pachakutik es su llamado a un Estado plurinacional que reconocería las distintas etnias indígenas del Ecuador como nacionalidades, con sus propios derechos territoriales y cierto grado de autonomía política⁴⁰. Aunque la idea de plurinacionalidad ha formado parte del discurso indígena ecuatoriano durante décadas, no alcanzó relevancia en el debate político nacional hasta principios de los noventa, con la mayor presencia y aceptación de la CONFENAIE y

la CONAIE como actores políticos, el nacimiento de Pachakutik y la importancia de los territorios indígenas (y en algunos casos, su realización material), lo cual ofrece un componente espacial para legitimar los reclamos políticos de las nacionalidades étnicas. En la Asamblea de la CONAIE, en 1996, los tres temas que se discutieron fueron el plurinacionalismo, el territorio y la Asamblea Constituyente (cuerpo elegido para reformar la Constitución en 1997-98, en la cual cumplieron un importante papel los representantes indígenas)⁴¹.

Aunque Pachakutik fracasó en sus esfuerzos por hacer que la Asamblea Constituyente adoptara la expresión 'plurinacionalidad' en 1997-1998, logró introducir este concepto en el debate nacional y fortalecerlo dentro del discurso indígena. En buena medida como respuesta a la aparición del discurso de la plurinacionalidad a nivel regional y nacional, los delegados del Congreso de la FOIN votaron en agosto de 1998 para cambiar el nombre de la federación al de Federación de Organizaciones de la Nacionalidad Kichwa de Napo (FONAKIN).⁴² Este cambio de nombre indica un cambio en la orientación política (y discursiva) de la federación, de una organización indígena regional que técnicamente podría incluir a cualquier grupo indígena de la provincia de Napo, a una organización explícitamente étnica que representa a la nacionalidad quichua (kichwa). Tal vez son precisas ciertas aclaraciones en este punto, porque si bien es cierto que la FOIN ha sido técnicamente una federación abierta a todos los grupos indígenas de la provincia del Napo, en la práctica siempre ha estado formada en su totalidad por comunidades quichuas. Y aunque algunos Shuaras han participado y siguen participando en la FOIN - incluso en cargos directivos - viven en comunidades quichuas y sus cónyuges son quichuas.

Aunque el cambio de nombre puede parecer algo superficial, y quizá nunca sea adoptado en la práctica, simboliza el cambio dentro de la federación hacia el discurso y la política de las nacionalidades y territorios étnicos. Este cambio lo demuestran las entrevistas que realicé a los líderes de la FOIN. Así, por ejemplo, en 1999 el vocal de tierras de la federación me dijo:

(El territorio) es importante para mantener nuestras costumbres ancestrales. Y por ende defender el territorio, no dejar que sea manipulado por otros políticos, o por otros colonos, o sea, otro grupo de gente que puede dañar a la organización. Por eso quiere tenerse unidos... pa-

ra defender las costumbres ancestrales y defender los territorios. Y mantener nuestra política propia de nosotros.

Las declaraciones hechas por este líder de la federación vinculan estratégicamente las ideas de nacionalidad, territorio, cultura, y autonomía política, vínculo conceptual básico en el discurso de los territorios étnicos y las nacionalidades indígenas. Estas declaraciones sirven para legitimar los reclamos indígenas de territorios y autonomía política al naturalizar la relación entre identidad cultural y lugar, proceso que será discutido en el siguiente capítulo.

Conclusión

En este capítulo he ofrecido una historia detallada de la Federación de Organizaciones Indígenas de Napo, a fin de demostrar la naturaleza de las relaciones de la federación con sus comunidades de base, entre ellas Mondayacu, y las formas en que ha intentado influir en la vida de los comuneros a través de proyectos de desarrollo. He procurado arrojar luz sobre las influencias políticas e intelectuales externas que han dado forma a la federación y cómo éstas han cambiado con el tiempo, así como describir la complejidad y la heterogeneidad de la federación y de los movimientos indígenas del que son parte. También he intentado ilustrar los vínculos institucionales mediante los cuales la política indígena del Ecuador se forma y la legitima.

La política indígena no existe en el vacío; más bien es a través de la forja de vínculos a varios niveles que organizaciones indígenas como la FOIN pueden ‘escalar’ en la política. Estos vínculos y la legitimidad política que conllevan, a su vez determinan la dirección ideológica y el discurso de la federación. En parte se trata simplemente de acudir a las agencias de financiamiento de la manera más efectiva posible, proceso que implica modelar una imagen que corresponda a lo que la agencia quiere ver. De hecho, procesos similares están bien documentados para las organizaciones indígenas del Alto Napo (cf. Rogers 1996). Así, la FOIN era una organización clasista para la CEDOC, pero una organización ambientalista para la World Wildlife Fund. Llevada esta lógica a sus extremos, concluimos que la federación se adapta camaleónicamente a su fondo institucional, ideológico o económico.

Si bien existe cierta verdad en esta interpretación, mi posición es que los procesos involucrados en la (re)producción y la representación de una imagen institucional son más complejos y dialécticos que el reflejo de una imagen preconcebida presentada por el otro. Además, los cambios de dirección en la FOIN reflejan no sólo los deseos de las agencias auspiciantes, sino el nexo de realidades sociales, políticas, económicas y ambientales en el Alto Napo. La federación empezó en 1969 como FEPOCAN, organización clasista apoyada por la CEDOC y la FE-NOC. Dado el contexto de modernización desarrollista en las políticas nacionalistas del gobierno militar, el modelo clasista probablemente era la única alternativa viable para la organización y aceptable para el Estado. Los espacios políticos se abrieron paulatinamente de la mano de organizaciones indígenas a lo largo de los setenta, proceso acelerado por la vuelta a la democracia en 1980. Mediante estos procesos y dentro de estos espacios políticos, las organizaciones indígenas buscaron (re)construir y (re)valorizar las identidades indígenas, con énfasis en una identidad panregional, mediante su estructura organizativa, su política espacial y su discurso. Organizaciones indígenas como la FOIN ponían mayor énfasis en la identidad étnica que en la identidad de clase, y buscaban apoyo de un conjunto más amplio de organizaciones no gubernamentales nacionales e internacionales enfocadas en el desarrollo y más tarde en el medio ambiente.

Más recientemente, el discurso ha cambiado otra vez hacia la promoción de las nacionalidades étnicas y la importancia de la plurinacionalidad y los territorios étnicos. En este proyecto, la FOIN está articulándose con el discurso de la CONFENAIE, la CONAIE y Pachakutik, y adaptándose a sus propios objetivos y necesidades organizativas. En este sentido, la orientación de la FOIN se ha desplazado hacia la política nacional y se ha alejado de las necesidades locales, y ha desembocado en una disyunción entre la federación y sus comunidades de base. En todos estos procesos, la FOIN ha funcionado como un *broker* cultural entre los comuneros quichuas y las fuerzas políticas y económicas que influyen en sus vidas. En este papel, la federación ha negociado no sólo las relaciones de poder, sino además los significados simbólicos y las interpretaciones culturales.

Aunque el papel mediador más obvio de la FOIN va ‘hacia abajo’ en la escala, traducir, interpretar y negociar requisitos legales, transformaciones del mercado e intervenciones de ONGs internacionales,

este proceso tiene lugar en ambas direcciones. Desde su formación, la FOIN ha servido como una representante de los intereses indígenas en la región, al promover los derechos humanos y civiles, y trabajar para abrir nuevos espacios para la participación política de los pueblos indígenas. Como he demostrado, la FOIN ha logrado ayudar a sus comunidades de base a obtener títulos legales de propiedad de sus tierras y ha manejado proyectos de infraestructura, educación, salud, agricultura y comercialización. Mediante este proceso, la FOIN ha expandido y consolidado su base de apoyo, y ha fortalecido su posición como defensora política y cultural de los pueblos indígenas en Napo, y articulado los intereses y aspiraciones de los pueblos indígenas en el Alto Napo con los de la sociedad nacional e internacional.

Es importante el hecho de que este papel haya implicado la mediación entre tres esferas superpuestas: la política, la económica y la cultural. Al respecto, el discurso indígena producido por la FOIN para actores de gran nivel, como las agencias auspiciantes y el Estado, pero también para sus comunidades de base, ha sido importante a la hora de construir y representar la identidad étnica de los Quichua del Oriente. Estas representaciones, a su vez, han sido cruciales para atraer fondos para el desarrollo y lograr legitimidad organizacional, pero también para hacer reivindicaciones políticas frente al Estado. En este sentido la FOIN ha mediado no sólo entre el poder político y el desarrollo económico, sino también entre las representaciones de la identidad y los significados simbólicos de ideas culturales compartidas.

Al inicio de este capítulo discutí acerca de la FOIN en término de hibridez, y dije que era precisamente su posición como organización híbrida - que está entre la modernidad y la cultura quichua 'tradicional' - lo que le permitía funcionar como un 'broker' cultural, que mediaba entre las comunidades indígenas y la sociedad nacional (y global) por relaciones de poder y significados simbólicos. Sin embargo, hice una advertencia sobre la adopción crítica de la idea de hibridez, y señalé primero que la noción se basa en supuestos esencialistas de identidades previas de carácter estable; que la condición de hibridez está social, histórica y geográficamente constituida, y que el análisis de esta complejidad y heterogeneidad es necesario para entender las posibilidades y los problemas del sujeto híbrido. Contrario a la posición romántica que mira la hibridez como necesariamente liberadora y progresiva, estoy de acuerdo en que la condición híbrida - el espacio intermedio ocu-

pado por la FOIN - crea oportunidades para la acción, que pueden o no ser utilizadas en formas políticamente progresistas. Como he demostrado en este capítulo, el discurso y la práctica de la FOIN han sido complejos y heterogéneos. En ocasiones y en ciertos contextos sociales y políticos, la federación ha abrazado la modernización y el desarrollo capitalista, en tanto que, en otras ocasiones y en contextos distintos, ha ofrecido resistencia a dichos procesos. Mi opinión es que estas contradicciones aparentes deben ser vistas como parte del proceso continuo de mediación y negociación mediante el cual las federaciones indígenas, como la FOIN, buscan articularse significativamente con la sociedad nacional, proceso que examinaremos en el siguiente capítulo.

Notas

- 1 El más famoso y duradero de estos grupos fue el grupo de música Los Yumbos Chahuamangos, que fue auspiciado por la Fundación Interamericana y realizó sus actividades artísticas entre los años setenta y ochenta. Durante este período, sin embargo, surgieron muchos otros grupos. Véase Kelymeyer (1994).
- 2 Este documento se titula "Informe del comité ejecutivo de la Federación de Organizaciones Indígenas de Napo - FOIN", y aunque no lleva fecha, se encuentra en los archivos del año 1975. Una historia de la federación está disponible también en CONAIE (1989: 45-55).
- 3 Aunque el documento no dice explícitamente que estos sacerdotes eran de la Misión Josefina, podemos suponer que así fue por la fuerte presencia de josefinos italianos en la región a lo largo de los años, por los apellidos italianos de los sacerdotes (Almachi y Rizzo) y por la participación de los josefinos en otras fases de la federación (participación que continúa en varios grados hasta el momento). El documento afirma que el sindicato de trabajadores agrícolas estaba a cargo del Padre Almachi, y más tarde del padre Rizzo.
- 4 Sucumbios se creó como provincia en 1989, con Lago Agrio (conocida oficialmente como Nueva Loja) como la capital provincial. De igual manera, en enero de 1999, aproximadamente la mitad oriental de la provincia de Napo fue separada para formar la provincia de Orellana, y es Coca (nombre oficial del Puerto Francisco de Orellana) la capital provincial.
- 5 Hasta 1967, la CEDOC fue la Confederación Ecuatoriana de Organizaciones Clasistas Sindicales. La CEDOC tenía una fuerte influencia de los demócratas cristianos alemanes y conservó su explícita orientación cristiana hasta finales de los años sesenta.
- 6 Como señalamos anteriormente, la FENOC se convirtió en FENOC-I (Federación Nacional de Organizaciones Campesinas e Indígenas) y luego en FENOCIN (Federación Nacional de Organizaciones Campesinas, Indígenas y Ne-

gras), con el fin de incluir explícitamente a las poblaciones indígenas y afroecuatorianas. Esto puede ser visto como un intento de acudir a una naciente conciencia étnica entre las organizaciones y comunidades indígenas del país y como una respuesta al nacimiento de otras organizaciones indígenas de carácter étnico más explícito.

- 7 Se trataba de Muyunapamba, Huayrayacu, Conoayacu, Puerto Misahuallí, Archidona y Cotundo. Esta información ha sido tomada de la historia de la FOIN escrita en 1975 por el entonces presidente de la federación. Fue la misma persona encargada por la CEDOC de organizar y supervisar las organizaciones antes referidas.
- 8 Tomado de una carta de los archivos de la FOIN, Secretaría General de la FE-NOC, con fecha 9 de abril de 1969.
- 9 Los miembros actuales de la FOIN son 144 comunidades de base ubicadas en todos los sectores de la provincia de Napo. La Federación de Comunas de Nativos de la Amazonía Ecuatoriana (FCUNAE), con base en Coca, se formó en 1976 (como Unión de Nativos de la Amazonía Ecuatoriana, UNAE) con las comunidades orientales de la FOIN. Así, hasta 1999, con la formación de la provincia de Orellana, la FOIN abarcaba básicamente la mitad occidental de Napo, en tanto que la FCUNAE cubría la otra mitad oriental. Actualmente cada federación es una organización provincial, aunque existen unas cuantas comunidades al oeste de Coca que se encuentran dentro de Orellana, pero son filiales de la FOIN. Queda por verse si se quedarán con la FOIN o no.
- 10 Al igual que el INEFOS, el CESA era filial del CEDOC, de suerte que los vínculos organizacionales entre el CESA, la FEPOCAN y la CEDOC eran bastante fuertes.
- 11 La FOIN no utiliza el término “proyecto de desarrollo” para describir estos esfuerzos. Creo que es apropiado utilizarlo empero, ya que las metas de la FOIN, así como la retórica utilizada para describirlas, se alinean mucho con las metas de desarrollo promovidas por las agencias de financiación de aquel entonces.
- 12 Estos proyectos involucraban tanto cultivos tradicionales como comerciales. El más importante de ellos era el maíz (que ahora se cultiva sólo en pequeñas cantidades en el Alto Napo) y la yuca. Otros cultivos eran el plátano, el cacao, el fréjol blanco, el maní, el arroz y el café. También el ganado tuvo su interés productivo y comercial en esta época, pero normalmente en proyectos separados. Esto ocurrió sobre todo en el caso del ganado vacuno de la Cooperativa San Pedro Ltda. de Rucullacta. Además, el oro lavado en los ríos estaba incluido en la descripción de un proyecto de 1974.
- 13 De una carta en los archivos de la FOIN, enviada a ésta de parte de la CEDOC, con fecha 17 de julio de 1974.
- 14 Carta en los archivos de la FOIN, con fecha 26 de julio de 1976, enviada por el CESA a la FOIN.
- 15 Carta en los archivos de la FOIN, con fecha marzo de 1976, enviada por Survival International, y una carta con fecha 29 de mayo de 1976, enviada por la Inter-American Foundation. Véase también el “Acta de Sesión del Comité Ejecutivo” con fecha de octubre de 1976.

- 16 No es mi intención hacer un juicio de valor sobre los servicios de salud ‘modernos’ u ‘occidentales’, ni sobre la atención en salud tradicional proporcionada por los shamanes o el uso de plantas medicinales. Ciertamente, la mayoría de residentes indígenas del Alto Napo tienen acceso a estos tipos de remedios y al vasto corpus de conocimientos asociados con ellos. Debe reconocerse, sin embargo, que la medicina ‘moderna’ se ha vuelto culturalmente deseable entre los quichuas de la Amazonía, a pesar de que el servicio ofrecido en los hospitales del Tena y Archidona a menudo es de baja calidad y exige la interacción con personal médico cuya conducta a menudo es hostil si no abiertamente racista.
- 17 Esto se demostró recientemente durante el golpe de Estado de enero del 2000, cuando Antonio Vargas, presidente de la CONAIE, participó en una efímera junta con un coronel del ejército y un antiguo juez después del derrocamiento del Presidente Jamil Mahuad. La alianza entre la CONAIE y los elementos del ejército muestra el carácter de estas complejas relaciones.
- 18 La FECIP votó por cambiar su nombre al de OPIP en octubre de 1981.
- 19 Documentos sin fecha en los archivos de la FOIN, donde se enumeran los gastos, propuestos y la agenda para el congreso.
- 20 Por ejemplo, la Federación de Organizaciones Campesinas Indígenas de Napo (FOCIN) se formó en 1979 y durante varios años compitió con la FOIN por la captación de recursos y miembros. Las dos federaciones fueron rivales durante varios años, aunque la FOICIN nunca pudo conservar el impulso que tuvo al principio. La FOCIN existe todavía y sus pequeñas y vacías oficinas se hallan en Tena.
- 21 Carta de la CEDOC a la FOIN, con fecha 18 de mayo de 1982.
- 22 Carta enviada por el Comité Ejecutivo de la FOIN al Alcalde de Tena, con fecha 8 de octubre de 1980. CEPE, la compañía estatal petrolera, se convertiría más tarde en Petroecuador.
- 23 Es importante notar que este debate continúa hasta la fecha y mi juicio es que no hay manera de interpretarlo como un apoyo a un modelo de organización indígena sobre otro. Sin embargo, fue en los años ochenta que la orientación de la política indígena nacional en el Ecuador cambió y la CONAIE adquirió importancia a expensas de la FENOC (más tarde FENOCIN).
- 24 Del “Acta del V Congreso Ordinario de la FOIN”, con fecha 30, 31 de marzo y 1 de abril de 1980.
- 25 Del documento “El Tercer Congreso de la Federación de Organizaciones Indígenas del Napo F.O.I.N. rechaza la creación del Instituto Nacional de Colonización de la Región Amazónica Ecuatoriana y la Subsecretaría de Reforma Agraria y Desarrollo Campesino”, con fecha 25-27 de febrero de 1978.
- 26 El trabajo comunitario tendría la forma de mingas. La información proviene de un convenio entre la FOIN y el INCREAE, con fecha de 1980 (sin otros datos).
- 27 Carta con fecha 5 de enero de 1981, dirigida a la FOIN por el NOVIVB.
- 28 Tomado de un documento titulado “Sesión ordinaria del comité ejecutivo de FOIN”, con fecha 9 de febrero de 1983.
- 29 Carta dirigida a la FOIN por la Federación Shuar el 12 de julio de 1984.

- 30 Para una lista de las relaciones y los auspicios de organizaciones, véase un informe económico que se encuentra en los archivos de la FOIN bajo el título “Informe económico”, con fecha 3 de agosto de 1984. Sobre las actividades del CAAP, véase la carta enviada por el CAAP al presidente de la FOIN, con fecha 1984.
- 31 Véase en los archivos de la FOIN, convenio #EC-132, entre la FOIN y el IAF, con fecha 1 de octubre de 1984.
- 32 Por ejemplo, los seminarios del CAAP sobre manejo y administración de proyectos junto con la compañía estatal petrolera ecuatoriana CEPE, en 1984. Además, en 1988 los representantes de la FOIN participaron en un curso sobre desarrollo comunitario realizado por INEFOS y auspiciado por la Organización Internacional del Trabajo.
- 33 Carta del Presidente de la FOIN al Director del Banco Nacional de Fomento) en Tena, anunciando que la FOIN había decidido, en asamblea del 26 y 27 de noviembre de 1990, cambiar el nombre de LETIMAREN por el de PUMAREN (con fecha 24 de enero de 1991). Sin embargo, es interesante que los documentos de la FOIN de octubre de 1990 ya usan el nombre de PUMAREN. Macdonald (1999: 115-116) observa que el nombre cambió en 1989.
- 34 Carta con fecha 7 de diciembre de 1989, en los archivos de la FOIN.
- 35 Knapp (1987, 1989) fue el primero en documentar la potencial importancia de los territorios étnicos y el territorialismo en el Ecuador al utilizar datos cuantitativos.
- 36 Véase en los archivos de la FOIN el documento con fecha 9 de mayo de 1989, “Planteamientos de la Organización de Pueblos Indígenas de Pastaza ‘OPIP’, ante el Gobierno nacional frente al conflicto de tierras y empresas petroleras suscitado en la comunidad de Sarayacu y otras comunidades de la provincia”.
- 37 Véase, por ejemplo, un documento en los archivos de la FOIN con respecto a sus actividades por los 500 años de la llegada de Colón a América.
- 38 Véase en los archivos de la FOIN el convenio entre la FOIN y el IERAC, con fecha 4 de abril de 1990. Con respecto al proyecto de salud integral de la FOIN, véase la carta del Secretario General del Comité Interinstitucional al presidente de la FOIN, con fecha 30 de noviembre de 1994.
- 39 Véase en los archivos de la FOIN la carta del coordinador regional y del secretario provincial de Pachakutik al presidente de la FOIN, con fecha 4 de noviembre de 1994. Pachakutik empezó participando en las elecciones de 1996 como un movimiento popular, toda vez que se introdujo en la Constitución una enmienda que permitía la participación de este tipo de movimiento y no sólo de los partidos políticos como ha sido siempre. Funciona como un partido político de facto de los pueblos indígenas del Ecuador, por cuanto su apoyo principal es la población indígena. Nótese, empero, que existen conflictos entre algunas organizaciones indígenas y Pachakutik con respecto a ciertos asuntos - sobre todo existen importantes desacuerdos con la CONAIE- y que el movimiento no disfruta de un apoyo unánime entre la población indígena.
- 40 Todos admiten que el concepto de plurinacionalidad se originó en el Oriente con la CONFENAIE y la OPIP. Fue introducido en la CONAIE y la CONFENAIE

NAIE y más tarde promovido a nivel nacional como proyecto político por Pachakutik.

- 41 Véase el fax enviado por el presidente de la CONAIE al presidente de la FOIN, con fecha 3 de julio de 1996.
- 42 En esta disertación, he decidido utilizar la ortografía más aceptada, 'quichua', como también retener el nombre de FOIN, ya que el cambio a FONAKIN no se oficializará por un buen tiempo (el cambio de FEPOCAN al de FOIN tomó casi ocho años en oficializarse).

Capítulo V

IMAGEN Y CONTRAIMAGEN

Nacionalismo, identidad y capital social en el discurso y la práctica

Etnicidad es el término para referirse a la política de lucha cultural en el nexo del nacionalismo territorial y cultural que caracteriza a todos los estados nacionales supuestamente homogéneos. Como tal, puede sonar mejor que otros términos como tribu, raza o bárbaro, pero con respecto a las consecuencias políticas...continúa identificando a quienes están en los bordes del imperio (Williams 1989: 439, énfasis en el original)

Introducción

Hasta ahora hemos discutido acerca de los modelos de organización y las luchas por el acceso a los recursos en el Alto Napo. Examinamos los procesos de cambio agrícola en Mondayacu y las formas en que dichos procesos se relacionan con estrategias organizativas e iniciativas de desarrollo regional. También discutimos la historia de la FOIN, con énfasis en sus construcciones discursivas de identidad indígena y en las formas en que éstas han sido movilizadas para legitimar reivindicaciones de recursos y derechos territoriales. Sin embargo, es fundamental ver estos procesos organizativos dentro del contexto ideológico en que se libran estas luchas discursivas y materiales, un contexto nacionalista donde el Oriente - como espacio físico y significativo simbólico - es un terreno en disputa. Estas consideraciones son básicas para entender las prácticas organizacionales y la construcción de la identidad en la Amazonía, en la medida en que estos procesos no sólo atienden necesidades materiales locales (que no dejan de ser importantes) sino que además son respuestas a ideologías, políticas y prácticas nacionalistas. En la simbólica del nacionalismo ecuatoriano, el Oriente es visto como una inmensa bodega de recursos que deben ser explotados por el bien de la nación, como un espacio vacío listo para su ocu-

pación por ciudadanos industriosos salidos de áreas sobrepobladas de la Sierra y la Costa, y como una zona fronteriza políticamente sensible que necesita ser protegida de los agresores peruanos.

Una comprensión más amplia de la política indígena y de las prácticas organizativas requiere tomar en cuenta el asunto del nacionalismo en el Ecuador, de las formas en que ha construido discursivamente el Oriente como un elemento central de la identidad nacional, y cómo este discurso ha sido movilizado en la explotación material y colonización de la región. En este capítulo intento arrojar luz sobre el discurso nacionalista ecuatoriano y sobre las prácticas mediante las cuales ha buscado ‘hacer legible’ el Oriente y sus pueblos (Scott 1998). Discuto también acerca del discurso contrahegemónico de la FOIN, que se propone descentrar las nociones oficiales de ciudadanía, territorio y nación. Pero el discurso es sólo una parte del proceso por el cual las organizaciones indígenas han desafiado el nacionalismo estatal y han procurado abrir nuevos espacios para la participación política indígena. Con el propósito de examinar los beneficios de la organización indígena, discuto además acerca de las formas en que la movilización social en el Oriente ha impulsado el desarrollo de capital social, lo cual a su vez ha influido en la forma local de gobernar y ha aumentado la participación de los pueblos indígenas en procesos políticos.

En los últimos años el discurso de la globalización ha arrojado nueva luz en la discusión en torno al nacionalismo y la construcción del Estado nacional. La importancia de la identidad nacional en el mundo ‘civilizado’ está demostrada claramente por la proliferación de luchas por la soberanía nacional y la autonomía étnica alrededor del mundo, desde los Balcanes hasta Palestina, pasando por Eritrea. De hecho, los renovados nacionalismos pueden ser vistos, en muchos casos, como reacciones a las fuerzas homogeneizantes de la integración económica y, en efecto, como Friedman (1990) asegura, están vinculadas íntegramente como aspectos distintos de los mismos procesos de globalización. Vistas desde la óptica de la globalización, las luchas actuales en el Ecuador en torno a la identidad, el territorio y la nación están presentes más allá de las fronteras de esta pequeña nación andina.

En el Ecuador contemporáneo, las concepciones oficiales de la identidad nacional se centran en la producción de los que Said (1979) llamó ‘geografías imaginativas’, en donde una cultura homogénea con-

verge con un territorio unificado (Radcliffe 1996). Es en esta intersección de espacio, identidad e historia que se producen los nacionalismos. En el Ecuador, durante los últimos treinta años, la producción de geografías imaginarias se ha centrado en una representación discursiva del territorio nacional que intenta unificar a la nación espacial, política y económicamente, al tiempo que asegura la reivindicación por parte del Estado, de tierras perdidas hace mucho tiempo en manos de naciones rivales. Este proceso de representación espacial ha facilitado los procesos materiales de colonización fronteriza e integración económica regional dentro del capitalismo global. Por lo tanto, surgen preguntas en cuanto al papel que desempeñan las ideologías nacionalistas en los procesos materiales de desarrollo económico y las formas en que estas ideologías y procesos se negocian en las federaciones indígenas. Obras recientes han examinado el nacionalismo y la construcción de “geografías imaginadas” en el Ecuador (v.g. Crain 1990; Elbow 1996; Radcliffe 1996; Radcliffe y Westwood 1996). En este capítulo examinaré estas discusiones, al examinar la articulación entre nacionalismo, territorio e identidad, y enfoco en las formas en que estas nociones han sido asociadas en el discurso por parte del Estado y han sido reconceptualizadas mediante el discurso y la práctica de federaciones indígenas como la FOIN.

Sería interesante elaborar esta discusión en el lenguaje de la resistencia y afirmar que la producción de ‘nacionalismos alternativos’, representaciones oposicionales del territorio, la ciudadanía y la nación son esfuerzos de la FOIN por resistir a la hegemonía de las clases dominantes del Ecuador. De hecho, habría una buena dosis de verdad en estas afirmaciones y un importante apoyo disponible para sustentar el argumento. Podríamos pensar que las autorepresentaciones discursivas de la FOIN y sus actividades organizativas son ‘formas cotidianas de resistencia’, ‘armas de los débiles’, utilizadas contra el poder hegemónico del Estado (Scott 1985). Esta explicación no sería incorrecta, pero sería una verdad a medias. Porque describir los procesos que se desarrollan en la zona del Alto Napo en términos de dominación y resistencia solamente sería simplificar y homogeneizar a los actores involucrados, y ofuscaría así la complejidad y las contradicciones internas. Aunque sostengo que Scott ofrece una rica explicación de la complejidad cultural y las estrategias de resistencia, muchos que se han inspirado en su trabajo no mantienen el mismo nivel de detalle. Como Ortner (1995) afir-

ma, demasiados autores han adoptado una visión romántica de los movimientos de oposición, que esteriliza la resistencia subalterna. Estos estudios suelen pasar por alto las inconsistencias y los conflictos internos de los movimientos de resistencia, al reducir la agencia de los subalternos a respuestas incoherentes ad hoc frente a la dominación. Dichos estudios, según Ortner (*ibid.*, p. 190), son ‘etnológicamente’ apresurados: “apresurados en cuanto a la política interna de los grupos dominados, a la riqueza cultural de dichos grupos y a la subjetividad - las intenciones, deseos, miedos, proyectos - de los actores involucrados en esos dramas”. La autora sostiene que “la respuesta al sujeto cosificado desde una visión romántica debe ser un actor entendido como una construcción plenamente social y cultural de pies a cabeza. Los rompimientos, divisiones e incoherencias de la conciencia, no menos que las integraciones y coherencias, son igualmente productos de la formación cultural e histórica” (*ibid.*, p. 186). Lo que se requiere, y lo que busco presentar en este capítulo, es una explicación etnográficamente rica de las organizaciones indígenas en el Alto Napo y sus intentos por negociar los procesos de modernización y desarrollo.

De esta forma, deseo arrojar luz sobre el desplazamiento entre estas prácticas; sobre la compleja y contradictoria naturaleza en que la FOIN negocia (en ocasiones resiste, en ocasiones abraza) la hegemonía de las ideologías estatales y las modalidades de poder que operan en el Alto Napo. En especial sostengo que, mediante sus representaciones discursivas de la identidad quichua, los reclamos territoriales y los derechos políticos, la FOIN desafía las nociones oficiales de ciudadanía, territorio y nación, y median entre las percepciones del pueblo quichua en la región y las formas de percepción de los pueblos quichuas del Oriente por parte de la sociedad nacional. Empiezo con una discusión del nacionalismo y la identidad, y la importancia de las representaciones discursivas del espacio en la naturalización de su relación. Enseguida discuto la construcción discursiva del espacio nacional en el Ecuador y las representaciones de la Amazonía como elementos centrales de la identidad nacional ecuatoriana. Paso luego a discutir las formas en que la FOIN ha desafiado discursivamente las ideas estatales de ciudadanía, territorio y nación. El capítulo culmina con la discusión de las prácticas organizacionales de la FOIN y cómo éstas han promovido la formación de capital social, lo cual a su vez ha permitido a la FOIN acceder a los recursos y abrir nuevos espacios políticos.

La simbólica del nacionalismo y la identidad

Desde inicios de los años ochenta, han florecido los debates en torno al nacionalismo y la identidad nacional. El imaginario de la nación propuesto por Anderson (1983) como una 'comunidad imaginada' resultó una noción demasiado relevante y provocativa para ser ignorada, al igual que los argumentos de Hobsbawm y Ranger (1983) sobre la invención de la tradición. Estos argumentos, que postulaban las identidades nacionales (y de otro tipo) como 'simples' productos del mito y el discurso, es decir, como construcciones sociales (en lugar de cualidades 'naturales' u 'orgánicas' de un pueblo o una nación) construidas y criticadas sobre la base de un corpus importante de investigaciones. A menudo esto ha producido acalorados debates sobre el asunto de la etnicidad, el esencialismo y la naturaleza ética de la perspectiva 'constructivista'¹.

La construcción y la reproducción de las identidades sociales y culturales mediante un nexo de relaciones sociales son asunto de sentido común. Estoy de acuerdo con Hall (1991) en que las identidades no son estables sino contingentes, fragmentadas y maleables. Las identidades sociales son posicionales y se forman discursivamente unas con respecto a otras y, en este sentido, pueden formarse y disolverse estratégicamente (Nagar 1995, 1997). Sin embargo, es importante reconocer que el 'despliegue estratégico' de identidades puede ocurrir sólo dentro de un marco de posibilidades determinado por historias sociales particulares y que las identidades socialmente estructuradas, como el género, la raza y la clase, fundamentales para la conservación de las jerarquías de poder, no pueden ser disueltas tan fácilmente. En efecto, la deconstrucción radical del sujeto que se encuentra en algunos estudios posestructurales de la identidad conduce a la homogeneización y obliteración, como ocurría con la romantización de los movimientos de resistencia subalternos (Ortner 1995). En este sentido, el análisis de la política de identidad no debe perder su enfoque político, porque la producción de identidades es un proceso cargado de poder (Williams 1991). Por lo tanto, parece prudente evitar los aspectos más estridentes del debate en torno a la 'autenticidad' y reconocer que, aunque las identidades no son inmutables, naturales y orgánicas, ninguna puede ser construida conscientemente y empleada estratégicamente en todo momento y en todo lugar. En este sentido, es mi propósito ir más allá

de los debates parroquiales con el fin de examinar las formas en que los grupos indígenas de la Amazonía han tratado de promover reivindicaciones étnicas y cómo ello ha entrañado la representación de la identidad indígena de formas que desafían las versiones oficiales de la cultura nacional y proponen un Estado 'plurinacional' que reconocería la identidad indígena, el derecho a los recursos y las reivindicaciones de la ciudadanía.

Muchos de los trabajos recientes sobre globalización han tratado de la misma manera el asunto de la identidad y los efectos de la homogeneización modernista (occidental) en la fragmentación étnica. Es importante reconocer la veracidad de la afirmación de Friedman (1990) de que estos procesos no son fuerzas separadas y opuestas, sino más bien facetas complementarias del mismo proceso de globalización. Dentro del contexto de fragmentación cultural acelerada y globalización homogeneizante, los grupos indígenas enfrentan el doble desafío de mantener la continuidad cultural y al mismo tiempo de articularse de forma significativa con la sociedad dominante. A menudo en América Latina esto se convierte en lo que Smith (1990) ha llamado la 'movilización vernácula'. Smith observa que "cuando las comunidades étnicas (o *etnias*) carecen de Estados propios...corren el riesgo de disolverse en la transición a la modernidad, a menos que emerja una *intelligensia* lo suficientemente fuerte para movilizar secciones más amplias de 'su' comunidad sobre la base de una etnohistoria redescubierta y una cultura vernácula". Para que los líderes étnicos logren promover su carácter cultural distintivo y presionar al Estado con sus reclamos, deben adoptar los códigos culturales de la sociedad dominante (Eriksen 1990). De este modo, las organizaciones indígenas utilizan los mismos signos y técnicas de la sociedad global para promover su reclamo de recursos, sus derechos políticos y la cultura 'tradicional'².

Como conceptos construidos socialmente, las ideas de 'raza' y 'nación' no pueden ser consideradas inmutables, pero lo importante es que sólo a través de la supuesta 'naturalidad' del Estado nacional pueden funcionar las ideologías del nacionalismo y el racismo asociado con ellas. Los símbolos nacionalistas y las formas en que reciben significado y autoridad dependen del lugar, y como el lugar se convierte en un espacio 'racializado' como sitio de resistencia o dominación, se vuelve dependiente de la identidad (Clark 1994; Rahier 1998).

Los problemas del territorio, la modernización y la identidad son tratados por Appadurai (1990, 1991), a quien le interesa el proceso de ‘desterritorialización’ y su influencia en la producción de ‘etnopaisajes globales’ [*ing. global ethnoscapes*] que, según afirma, son un hito de la modernidad. Observa, además, que “los paisajes de la identidad grupal - etnopaisajes - alrededor del mundo ya no son objetos antropológicos familiares en la medida en que los grupos ya no están fuertemente territorializados, espacialmente unidos, históricamente consciente, o culturalmente homogéneos” (Appadurai 1991: 191). Sin embargo, estoy de acuerdo que, en el caso de los grupos indígenas del oriente ecuatoriano, ha habido un proceso de *re-territorialización*, aunque marcadamente distinto de las formas premodernas de territorialidad que supone Appadurai. Como señala S. Sawyer (1997b), en la Amazonía el espacio y el lugar están hoy más estrechamente vinculados con la identidad indígena que antes. La autora afirma que “a diferencia de construcciones previas por las cuales la pertenencia étnica residía en el parentesco, el territorio es ahora el medio vinculante para la identificación de los grupos locales”. Estas palabras merecen mayor indagación: ¿mediante qué procesos las identidades territoriales llegan a superar a las identidades y afiliaciones de parentesco?; ¿cómo se espacializan las identidades locales y de qué forma es el espacio inherente a ellas? Pero además, ¿por qué prácticas discursivas y materiales las organizaciones indígenas reclaman territorio y nacionalidad?

La producción de identidades espacialmente fundamentadas exige la representación del espacio, el lugar y la identidad como elementos orgánicamente interconectados. Como tal, buena parte del discurso producido por la FOIN implica la vinculación de etnicidad y territorio en un intento por forjar nuevas identidades espacializadas. Rogers (1996), por ejemplo, señala que las organizaciones indígenas de la Amazonía ecuatoriana se han representado de tal forma que puedan recurrir de distintas formas al Estado, las agencias de financiamiento y las organizaciones ecológicas internacionales. Así, para los grupos indígenas de la Amazonía, el lugar y la identidad son fuente de legitimación para reclamos de territorio y de esta forma se vinculan estrechamente con las luchas por los recursos materiales. Los grupos indígenas a menudo participan de un ‘esencialismo estratégico’ y utilizan representaciones culturales comunes para su beneficio político: estas identidades fijas, aunque son superficiales en buena medida, tienen un poder

evocador innegable (Jackson y Penrose 1994). La utilización del capital simbólico del lugar-identidad como medio de legitimación ha sido importante, sobre todo en aquellos casos donde los pueblos indígenas han logrado controlar las imágenes de los medios y las autorepresentaciones para un público (ecuatoriano y extranjero) que puede compartir las causas de los derechos indígenas y el ambientalismo. Tal cosa ocurrió en la marcha que realizaron los pueblos indígenas en 1992 desde el Puyo hasta la capital, Quito, espectáculo cuidadosamente planificado y coreografiado en donde las imágenes mediáticas estaban estrictamente controladas por los líderes y los mismos participantes (véase Espinosa 1997; S. Sawyer 1997b; Whitten *et al*, 1997).

El análisis de las luchas por los recursos debe tomar en cuenta el conjunto de relaciones de poder que median entre la dominación y la resistencia y que se manifiesta a distintos niveles. Esta posición nos exige que consideremos la naturaleza simbólica de la lucha - una visión del paisaje como 'suelo y semiótica' (Moore 1993). Por ejemplo, Escobar (1992: 69) ve a los movimientos sociales latinoamericanos como movimientos de carácter político, económico y cultural al mismo tiempo: "los movimientos sociales deben ser vistos igual e inseparablemente como luchar por significados y condiciones materiales, es decir, como luchas culturales". De la misma manera, S. Sawyer (1997a) sostiene que las estrategias indígenas para resistir a la explotación petrolera en el Oriente se basan en la intersección de visiones sobre el uso de la tierra y la identidad cultural. A lo largo de América Latina en general, y en la Amazonía ecuatoriana en particular, estos movimientos se han mantenido en el tiempo y han extendido su alcance espacial para resolver las necesidades campesinas en diferentes niveles.

Al reconocer la naturaleza simbólica de las luchas por los recursos y los movimientos sociales, es esencial no perder de vista los condicionamientos estructurales y las condiciones materiales que forman la base de dichas estrategias (Nash 1995). Mientras los grupos indígenas buscan afirmar su identidad cultural y su autonomía política, participan en geografías oficiales y las reinterpretan. Pero detrás de la naturaleza simbólica de estas luchas culturales están los conflictos por los recursos materiales de los que dependen las comunidades indígenas. Al respecto, los análisis de las luchas étnicas deben explicar las relaciones de poder y producción que determinan la vida y las estrategias de resistencia entre los actores involucrados³. En este capítulo consideraré tan-

to la producción discursiva como material de identidades y espacios y las formas en que estos procesos son mutuamente constituyentes.

Nación, espacio e identidad en el discurso del Estado

La producción de la ‘comunidad imaginada’, que es la nación, se basa en la representación de un pasado colectivo, un futuro colectivo y, lo más importante, un territorio colectivo (Anderson 1983). La contraparte esencial en la construcción selectiva de una historia nacional que une a los ciudadanos en un pasado y un futuro en común es el papel oficial de la representación espacial. En este aspecto, es fundamental para el Ecuador la importancia semiótica de la Cuenca amazónica en las construcciones oficiales de la identidad nacional. Para el Ecuador, la Amazonía constituye lo que Daniels (1993) llama un “paisaje simbólico de identidad nacional”. De este modo, las representaciones oficiales del Oriente apuntan a ubicar la región en el centro de la conciencia nacional. Radcliffe (1996: 27) lo dice de forma conmovedora: “...la imaginación geográfica del Ecuador oficial depende fundamentalmente de la inclusión de una región cuya importancia ideológica es inconmensurable con su espacio físico”. La retórica política nacionalista, el uso de símbolos visuales y la producción de historias oficiales se combinan para construir una geografía imaginada que integra la nación temporal y espacialmente.

En 1972, el gobierno militar del General Guillermo Rodríguez Lara aprobó la Ley de Cultura Nacional, y codificó una cultura nacionalista occidental como si fuera aquella que comparten todos los ecuatorianos. Para planificar y coordinar la implementación de esta ley, se creó un Consejo Cultural Nacional, encargado de supervisar y controlar la política cultural y la integración de todas las regiones y grupos étnicos en la cultura nacional. Las implicaciones de esta política se aclararon en septiembre de 1972, durante una visita del General Rodríguez al pueblo oriental de Puyo, donde promovió la colonización y el desarrollo regional de la Amazonía ecuatoriana. Después de dar un prolongado discurso sobre la necesidad de la modernización regional, un obispo dominicano le preguntó al general qué tenía previsto para las más de cincuenta mil personas que habitaban en el área destinada a la colonización. Seguramente el obispo sentía lástima por aquellos cuyas vidas y tradiciones culturales estaban directamente amenazadas por las

políticas gubernamentales. La respuesta del general fue tajante. Después de afirmar que todos los ecuatorianos compartían un ancestro indígena como descendientes del Inca Atahualpa (aunque él mismo no sabía de donde recibió esa sangre por sí mismo), dijo que “no existía más el problema indígena; todos nos volvemos blancos cuando aceptamos los objetivos de la cultura nacional”⁴.

Las palabras del general y las ideas nacionalistas de las que provenían presentaban una ideología oficial de homogeneización cultural que negaba la validez y la existencia misma de las poblaciones indígenas y afroecuatorianas⁵ del país. Lo que promovía era una visión nacionalista de la cultura centrada en los valores occidentales de modernización, desarrollo y capitalismo, esfuerzo que apuntaba a homogeneizar al pueblo al borrar las diferencias. Williams (1991: 20-21) lo explica de esta forma,

A menudo nos encontramos con mecanismos efectivos pero sutiles de dominio hegemónico que controlan el proceso general de homogeneización en los Estados nacionales. Parte central de este proceso es el esfuerzo por delimitar políticamente los criterios que dan forma a los estándares de conducta civilizada y en base a los cuales se juzga cualquier heterogeneidad cultural remanente. Cada vez más importante para las construcciones hegemónicas de los grupos dominantes como para la resistencia a la homogeneización de los grupos subordinados es un tradicionalismo selectivo del cual se conservan, mantienen o inventan diferentes identidades junto con los elementos específicos de las luchas políticas y económicas.

Las visiones nacionalistas de herencia compartida en el Ecuador no son un reconocimiento idealizado de la cultura indígena, pese a que el General Rodríguez Lara invocó a Atahualpa para tejer su discurso. La apropiación de una herencia indígena compartida, que es un elemento central de la historia (selectiva) de la nación, tenía una intención claramente nacionalista como intento de construir un pasado colectivo que orgánicamente está vinculado con el suelo ecuatoriano. Esta disyunción entre pasados indígenas imaginados y realidades indígenas contemporáneas es especialmente reveladora, tanto en la retórica del general como en los escritos más recientes (véase Crain 1990; Radcliffe y Westwood 1996).

Aunque la legislación posterior ha contradecido la Ley de Cultura Nacional y las acciones del gobierno han reconocido la legitimidad de los derechos indígenas a los recursos y los territorios⁶, las ideologías nacionalistas siguen siendo un elemento central del discurso oficial. La articulación de los grupos dominantes y subalternos en el Ecuador está mediada por la construcción de un nacionalismo oficial preocupado en la unidad social y espacial. Las relaciones sociales, y productivas están imbuidas de visiones estatales sobre la nación, su historia y su amplitud espacial; y las reivindicaciones del Estado de la hegemonía territorial y cultural se propagan mediante una variedad de mecanismos simbólicos. Como sostiene Escobar (1992), los grupos dominantes no lo son sólo en las relaciones sociales sino también en la capacidad de controlar la construcción de significado. El poder social y el poder semiótico están en este sentido íntimamente ligados, como los discursos de la nación y la ciudadanía están controlados mediante el uso que hace el Estado de los signos visuales y la retórica política. Además, el Estado ecuatoriano, al aglutinar públicamente los símbolos del nacionalismo, ejerce su poder semiótico con particular habilidad.

En el Ecuador actual, las construcciones nacionalistas de la identidad se han centrado en la producción de continuidades históricas y espaciales imaginadas. La afirmación del General Rodríguez Lara de que todos los ecuatorianos comparten la herencia del Inca ilustra el papel que juegan las historias imaginadas en la construcción de una identidad nacional. De igual manera, el uso de símbolos nacionalistas como banderas, monumentos y mapas sirve para reforzar la supuesta 'naturalidad' e inmutabilidad de la nación, y legitima su autoridad (Penrose 1994)⁷. Como en otros países de América Latina, las ciudades ecuatorianas están marcadas por topónimos que celebran la independencia y la nacionalidad. Numerosas Plazas de la Independencia y Calles de la Revolución, junto con cientos de parques y calles bautizadas en honor de generales, o fechas de batallas victoriosas (o de mártires de la nación), sirven todos como recordatorios permanentes de las identidades colectivas forjadas en la lucha colectiva. De importancia central aquí es que estas representaciones sirven para construir narrativas de identidad opuestas - narrativas que distinguen al Ecuador de la España imperial, como también de los Estados (a veces rivales) de Perú y Colombia. Estas narrativas se hicieron evidentes sobre todo después de la última guerra con el Perú, en enero de 1995. La retórica nacionalis-

ta, tanto de fuentes oficiales, como no oficiales vincula la soberanía ecuatoriana, los territorios que el Estado reclama en el Oriente y la percepción del Ecuador como víctima de un Estado peruano agresor. Por ejemplo, un graffiti escrito en grandes letras en un edificio de Riobamba⁸, dice: “Ecuador, Amazónico; ¡muerte al invasor! Perú, Caín de América”. De un plumazo el autor de este elegante pronunciamiento une la geografía imaginada de la nación con una protesta contra la invasión del Perú al Oriente, y un reconocimiento del papel del Ecuador como víctima: un Abel traicionado por la felonía de su hermano. Estas narrativas distinguen al Ecuador y construyen su identidad nacional característica, arraigada en una experiencia colectiva de numerosas luchas y, a veces, triunfo.

Las representaciones visuales de la nación a menudo se ven reforzadas por reclamos verbales. Buses, escuelas y señales llevan a menudo el slogan “Ecuador ha sido, es y será país amazónico”. La importancia ideológica de estas palabras es grande. La Amazonía ecuatoriana alberga apenas al 4% de toda la población del país (INEC 1991). Hasta la producción comercial de petróleo a principios de los setenta, la región era de importancia económica marginal. Por lo tanto, está claro que las representaciones estatales de la Amazonía son menos reflejos de una realidad material que esfuerzos por construir un sentido colectivo de identidad nacional, reforzar la unidad nacional que reclama el Estado y legitimar las políticas desarrollistas del Estado en la región. La producción de este discurso genera la ‘transcripción pública’ de una nación homogénea y unificada (Scott 1990).

La práctica estatal y el ‘endurecimiento’ del espacio amazónico

El proyecto nacionalista del gobierno ecuatoriano durante los últimos treinta años fue representar discursivamente a la Amazonía como un elemento central de la identidad nacional (la nación localizada en la Amazonía) y al mismo tiempo explotar materialmente los recursos de la región y poblarlos con ciudadanos de la nación. La hegemonía del Estado al respecto no debe ser entendida como monolítica o totalizante, y de hecho ha sido debatida por diferentes actores, incluidas federaciones indígenas como la FOIN. A través de sus actividades organizativas, y sobre todo de sus representaciones discursivas de la identidad, las organizaciones indígenas han desafiado las ideas oficiales de te-

territorio, ciudadanía y nación. Estas representaciones han procurado naturalizar la relación entre la etnicidad y el lugar y construir una identidad indígena regional con el fin de legitimar las reivindicaciones por los recursos naturales e institucionales necesarios para la reproducción social. Sin embargo, estas representaciones de la identidad deben ser vistas en el contexto de nociones diferentes, fragmentarias y a menudo contradictorias de la identidad, que se constituyen históricamente y deben ser leídas en el contexto de ideologías raciales nacionales.

Además, el papel del discurso indígena (Diskin 1991) tiene un efecto constituyente para la política indígena en la medida en que puede servir para legitimar territorios y derechos políticos. Por esta razón, debe ser visto en el contexto de su papel como significante político y cultural. De esta forma, el discurso indígena producido por la FOIN y otras organizaciones busca legitimar las reivindicaciones políticas de los indígenas y obtener autoridad a través de un discurso público y públicamente reconocido. Este discurso produce no sólo reivindicaciones políticas indígenas, sino también identidades indígenas, mediante su naturalización de la identidad y el lugar y la construcción de una identidad quichua panregional.

En el capítulo cuarto, sostuve que la FOIN juega un papel importante al mediar entre la subsistencia, el acceso a los recursos y, en buena medida, la modernidad, para los residentes quichuas del Alto Napo. A continuación quiero avanzar este argumento y asegurar que, mediante sus representaciones discursivas, la FOIN media en los procesos de construcción de identidades, y determina la forma en que los pueblos indígenas del Alto Napo son vistos por otros segmentos de la sociedad ecuatoriana e influye, al mismo tiempo, en sus propias percepciones. Al decir esto no asumo que la identidad cultural quichua es una función simple de maquinaciones discursivas de la FOIN. Tampoco quiero representar la identidad quichua como unitaria u homogénea, cuya comprensión exigen descubrir los niveles de significado que rodean el núcleo cultural monolítico compartido por todos los pueblos quichuas de la región. Es más bien mi propósito dilucidar las diversas y a menudo contradictorias maneras en que se conceptúa y representa la identidad quichua y el papel que ha cumplido la FOIN en este proceso.

En este sentido, apoyo una concepción anti-esencialista de la identidad entre los quichuas del Oriente. Como señala Stuart Hall

(1996: 3-4), esta posición “acepta que las identidades nunca están unificadas, y en los tiempos modernos, están cada vez más fracturadas y fragmentadas; nunca son singulares sino múltiples y se construyen a través de discursos, prácticas y posiciones diferentes, convergentes y antagónicas”. Además, Hall afirma que las identidades se construyen dentro de discursos de representaciones que, a su vez, se constituyen en “sitios históricos e institucionales específicos dentro de formaciones y prácticas discursivas específicas, mediante estrategias enunciativas específicas...y son más el resultado de comercializar la diferencia y la exclusión que signos de una unidad idéntica y naturalmente constituida” (*ibid.*, p. 4). Las identidades se definen y articulan a través de la fricción de las relaciones sociales, la tensión entre el proyecto homogeneizante del Estado y la resistencia a la homogeneización por diversos grupos (Williams 1991).

Barth (1969; véase también Beck y Mijeski 2000) proponen que las identidades sirven para marcar la diferencia y la exclusión y, por lo tanto, las fronteras que separan a los diferentes grupos. En este sentido, los marcadores étnicos que funcionan como fronteras de identidad se mantienen y postulan como elementos centrales de la identidad de grupo. Dentro del discurso identitario de la FOIN, la conservación de las fronteras entre grupos indígenas y mestizos es de extrema importancia, precisamente porque la federación funciona dentro del contexto plenamente moderno de las burocracias nacionales y las instituciones de desarrollo internacional. Pero también es a estas fronteras que se refiere la gente de Mondayacu cuando habla de las chacras, la chicha y la guayusa, porque son estas prácticas las que distinguen su vida de las de sus vecinos mestizos. Así, las identidades quichuas, al parecer, son producto de la tensión dialéctica entre las nociones socialmente construidas e idealizadas de ‘lo tradicional’ y ‘lo moderno’.

En una entrevista, en junio de 1998, un líder de la federación me expresó la noción de lo que Rogers (1998) y Hudelson (1981) llamaron la ‘cultura en transición’ de la Quichua del Oriente. Este hombre había tenido mucha más experiencia que la mayoría de gente en Mondayacu con la FOIN y otras organizaciones indígenas, pero no obstante se sentía muy cerca de su comunidad. En respuesta a la pregunta de cómo se concebía a sí mismo, me dijo que actualmente se pensaba como un “quichua de Napo o Napo runa”⁹. Sin embargo, decía que en el futuro esperaba verse junto con otros quichuas como “una nacionalidad

indígena de la región amazónica”, con lo cual capturaba tanto los aspectos históricos como los espaciales de la identidad quichua. Continuó explicándome que los pueblos indígenas del Oriente habían progresado mucho gracias al éxito de la FOIN y a otras federaciones de la región. Según su opinión, esta tendencia continuaría en el futuro, con mayor organización social, política y económica, y permitiría a los pueblos indígenas ganar más derechos políticos, éxito económico y respeto. Sostenía que este proceso permitiría a los pueblos indígenas del Oriente unirse políticamente y compartir una identidad en común. Esta noción refleja claramente el proyecto de parte de la FOIN y de otras federaciones indígenas del Oriente para forjar una nueva identidad panregional que trascienda las filiaciones locales (Quiroga, com. pers. 1998).

Esta caracterización se basa en la oposición entre identidades ‘tradicionales’ e identidades ‘modernas’, y la espacialidad local y regional que estas implican. Ser un quichua moderno es tener una identidad regional como una nacionalidad indígena, forjada en el crisol del desarrollo económico y la organización política en el contexto del Estado nacional. Esto contrasta radicalmente con las identidades localizadas que tiene mucha gente de las comunidades, en especial aquéllas de las áreas más remotas, o aquéllas que poco saben del sistema político y económico más amplio. Aquí es fundamental la idea de que la identidad está arraigada en el espacio y se construye en el tiempo. Como afirma Santana (1995: 8), los dos fundamentos esenciales de la identidad indígena son el territorio y la permanencia:

La territorialidad es un factor que se encuentra siempre en la raíz misma de la identidad y de su revitalización contemporánea, mientras que la permanencia permite comprender la continuidad de un rechazo histórico a la dominación impuesta (signo negativo de la identidad) pero igualmente el paso a una visión ‘constructiva’ del futuro indígena y del porvenir nacional (signo positivo)¹⁰.

Estas características se extienden a construcciones de la identidad quichua que están orgánicamente vinculadas con el bosque amazónico. Dichas construcciones son generalizadas en las representaciones discursivas de la FOIN y a menudo tienen eco en las representaciones de investigadores, promotores de desarrollo y ambientalistas. Co-

mo observa Rogers (1995), no existe tensión alguna entre las representaciones de los pueblos quichuas como ‘atrasados’ y necesitados de desarrollo, y al mismo tiempo, especialmente dotados (por su condición de indígenas) para vivir en armonía con el ambiente natural. Sin embargo, a diferencia de la caracterización que hace Rogers de estos elementos de la identidad, estoy de acuerdo en que, dentro del contexto de desarrollo sustentable que vincula los intereses de modernización social e integración económica con el capitalismo global (‘desarrollo’), por un lado, con valores ambientalistas norteamericanos y europeos (‘sustentabilidad ambiental’), por otro, se trata de intereses particularmente compatibles. Dentro del discurso internacional de desarrollo sustentable, los Quichuas del Alto Napo ocupan un espacio privilegiado como grupo indígena aculturado lo suficiente como para utilizar tecnologías modernas y estrategias de manejo, hecho que se refleja en los numerosos proyectos de desarrollo implementados en la región con el financiamiento de ONGs nacionales e internacionales.

La noción de compatibilidad entre la necesidad percibida de ‘desarrollo’ de los pueblos indígenas y su relación única con el ambiente natural aparece en una carta dirigida por la FOIN a la organización holandesa Humanistic Institute for Cooperation with Developing Countries (HIVOS), en la que solicita auspicio financiero para el congreso anual de la federación en 1992¹¹. La letra dice: “creemos que la mejor inversión para proteger los recursos globales que produce para todo el planeta nuestra selva tropical, es invertir en el fortalecimiento de nuestras instituciones y en el apoyo a los pueblos indígenas de la selva tropical que aman y respetan sinceramente a nuestra Pacha Mama”. Esta referencia directa al ambientalismo internacional a principios de los noventa también aparece en el slogan del Proyecto PUMAREN. Debajo de un árbol y un ciervo se encuentran las palabras Región Amazónica, Pulmón Verde del Mundo. Estas imágenes presentan a los pueblos indígenas como privilegiados para llevar el manejo ambiental, tan necesario en las agendas internacionales de conservación de la naturaleza. Al asociar slogans ambientalistas internacionales que se han vuelto populares e imágenes reconocibles con un proyecto comunitario de la FOIN, el afiche de PUMREN sirve para naturalizar la relación entre identidad y lugar (gente indígena y bosque tropical amazónico) y apelar a las preocupaciones del ambientalismo internacional.

Estas representaciones resuenan fuertemente con las palabras de Conklin y Graham (1995), quienes afirman que, dentro del ‘imaginario ecológico global’, los pueblos indígenas amazónicos disfrutaban de una posición privilegiada que está asociada a una ‘profunda expresión de pertenencia al lugar’. En este sentido, los bosques tropicales merecen un estatus especial. Según esta narrativa, los pueblos indígenas son esencializados como ambientalistas originarios que cuidan de la selva donde han habitado durante miles de años. La ‘posición privilegiada’ que disfrutaban los grupos indígenas requiere un examen más atento. El capital simbólico del lugar-identidad que tienen los pueblos indígenas amazónicos no existe en un vacío político. De hecho, organizaciones indígenas como la FOIN todavía deben maniobrar a través de un profundo laberinto racista de burocracias estatales e ideologías racistas sedimentadas. De esta forma, mediante la apelación a los valores y la autoridad moral inherentes al ‘imaginario ecológico global’, los grupos indígenas pueden formar alianzas estratégicas con organizaciones que trabajan a niveles espaciales y políticos. Como observan Conklin y Graham (1995: 706), “la política de la identidad siempre implica proyectar representaciones que reducen la diversidad intragrupal a imágenes idealizadas y homogeneizadas. Lo que distingue a la ecopolítica amazónica de otras ramas de la política identitaria es el grado en que la identidad cultural constituye la fuente más efectiva de poder político de los pueblos indígenas” Pero este poder puede ejercerse sólo dentro del contexto de estructuras políticas y económicas existentes, y aumentar así la importancia de las redes transnacionales y los sistemas simbólicos a través de los cuales los grupos indígenas pueden ejercer su política (Fox 1996).

El imaginario del ambientalismo internacional fue fundamental, como quedó patente en una entrevista realizada a un antiguo presidente de la FOIN en torno al vínculo entre intereses territoriales y uso de recursos. Este antiguo funcionario aseguraba que,

en cuestión de territorios, más o menos ya tenemos definidos, pero hay ciertos otros problemas que llevan, ¿no? Ahora lo que estamos encaminados es ya de producir, producir, pero sin destruir la selva, no? Cuidamos la selva. Una explotación de recursos, pero racionalmente, sostenible, más atractivamente. Lo que pienso yo es que nosotros, los pueblos indígenas, por naturaleza, somos ecologistas. Hemos defendido la

naturaleza, hemos cuidado la naturaleza por nacimiento, por herencia...somos cuidadores de la selva, ¿no?

En esta declaración, el ex presidente es muy claro al vincular los derechos del pueblo quichua a sus territorios y recursos con las características inherentes de los pueblos indígenas como 'cuidadores del bosque', y legitimar los primeros al apelar a los segundos. Santana (1995: 72) señala que, en el caso de la Federación Shuar, una retórica ambiental similar no es un llamado al manejo ambiental o la planificación ambiental, sino una estrategia ideológica y simbólica para reclamar recursos. De esta forma, las representaciones discursivas sirven para naturalizar el vínculo entre identidad indígena y lugar y apelar al 'imaginario ecológico global' como una forma de legitimar el derecho a los recursos.

Lo que deseo recalcar aquí es la movilización del imaginario ambientalista como medio para fortalecer los derechos territoriales y el hecho de que tales derechos se construyen no sólo en función del conocimiento ambiental especializado, sino que son una cualidad esencial (y esencializada) de la identidad indígena. La estrecha imbricación entre las ideas de territorio, identidad y derechos políticos queda clara en un pasaje posterior de la misma entrevista:

Para nosotros, es bueno el término, el concepto de territorio, para manejar nuestros recursos...Eso es lo que nosotros esperamos, un territorio que maneje como pueblos con su identidad...Dentro de su territorio. Pero eso no es decir que queremos ser otro Estado, ¿no? Dentro de nuestro territorio queremos que nuestra cultura se fortalezca de acuerdo con nuestra cosmovisión indígena.

Estas palabras deben ser leídas en el contexto de los debates nacionales sobre la plurinacionalidad y las cuestiones relacionadas de territorio y autonomía política, que eran de importancia particular por aquel entonces¹². Estas declaraciones naturalizan, a nivel del discurso, la relación entre la identidad y el lugar, y asocian orgánicamente a los pueblos quichuas de la Amazonía con el bosque amazónico y legitiman así los reclamos de territorio y recursos, al tiempo que desafían la legitimidad de la colonización promovida por el Estado y la concepción de la tenencia de la tierra.

La plurinacionalidad y el discurso del territorio y la ciudadanía

El discurso reciente de la FOIN debe ser visto en el contexto del debate nacional en torno a la plurinacionalidad y las ideas de territorios indígenas, ciudadanía y autonomía política (limitada). Aunque la noción de plurinacionalidad o plurinacionalismo ha sido parte del discurso indígena e indigenista en el Ecuador muchos años (Espinosa, com. pers.1999), no adquirió relevancia a nivel nacional hasta los años noventa, con la convergencia de varios procesos sociales y políticos y el nacimiento de organizaciones capaces de llevar adelante las ideas.

Mientras cobraba importancia a nivel nacional el debate de la plurinacionalidad, las organizaciones indígenas, a nivel local y regional, han incorporado e interpretado este discurso en un intento por construir nuevas identidades basadas en el territorio y han desafiado las ideas oficiales generalmente aceptadas de ciudadanía y nación. En el debate, es importante la definición de nacionalidad indígena, tanto en el sentido de identificación conceptual como de demarcación espacial. Éste ha implicado con frecuencia vincular las nociones de territorio, ciudadanía y nacionalidad con otros aspectos de la vida quichua. Este discurso ha sido importante entre los líderes de la FOIN, algunos de los cuales participaron en reuniones que culminaron en la creación de Pachakutik y han participado activamente en la CONFENAIE, la CONAIE, el gobierno local y los programas nacionales de educación bilingüe. Un antiguo líder de la FOIN, que actualmente participa en el programa de educación bilingüe en la provincia de Napo, respondió así a una pregunta acerca de los objetivos de la educación bilingüe:

La educación debe fortalecer a la nacionalidad quichua, aquí en Napo. Fortalecer su organización, su cultura, su estructura social, económica, geográfica, ¿no? Con todo su territorio. Entonces, eso es el fin de la educación intercultural bilingüe. Como el Gobierno o el sistema anterior no nos entendía... Y habíamos puesto ese nombre, 'educación bilingüe, educación intercultural'. Entonces, el Gobierno, con ese nombre, sí nos reconoció, porque sí decíamos 'educación para fortalecer nacionalidad quichua'; ellos nunca nos aceptan una nacionalidad. Entonces, en este sentido, empezamos a trabajar en educación bilingüe.

Pregunta: Entonces, ¿qué es una nacionalidad? ¿Cómo es diferente la nacionalidad y un pueblo?

Para nosotros, la nacionalidad es la gente que tiene su propia cultura, su territorio, maneja su estructura organizativa, de acuerdo con su realidad. Y vive dentro de un territorio independiente entre la naturaleza y el hombre. El poder de la naturaleza está con las potencialidades del hombre, eso es parte de una nacionalidad. El pueblo simplemente es la gente que vive, que habita. El pueblo no toma en cuenta la parte de la lengua, la parte de valores, la parte de territorio, así. El 'pueblo' no es parte, no sostiene, no es compatible con el término 'nacionalidad'. La nacionalidad es algo ya más estructurado. Por eso hemos dicho que el Ecuador no es una nación. Es un Estado con proyecto de nación. Entonces, Estado quiere decir que hay mucha gente, mucha gente, muchos pueblos, y, pero, puede ser adentro de esto, verá, unas nacionalidades¹³.

En este pasaje, el entrevistado introduce las ideas de territorio, cultura y organización política en el debatido concepto de nacionalidad. De esta forma, desafía las concepciones oficiales del Estado y la 'nación', y por extensión, de la ciudadanía. Esto señala una visión ampliada y evolucionada de estos conceptos. Es significativo que estas declaraciones se hicieran durante una conversación acerca de la educación bilingüe intercultural, y por alguien que trabajó durante años como profesor y promotor de oportunidades educativas para los pueblos indígenas de la Amazonía. La educación intercultural bilingüe comporta un significado simbólico especial para la FOIN y sus miembros, como fuente de empoderamiento, capacitación y autodeterminación cultural. De esta forma, la educación intercultural bilingüe es vista por muchos líderes y comuneros de la FOIN como un desafío a la hegemonía de la educación estatal en lengua castellana y de sus ideologías de homogeneización cultural.

Pero la educación bilingüe tiene más que un significado simbólico. Es un sitio formalmente institucionalizado de influencia política y organizacional indígena que ha expandido su influencia a nivel espacial para incluir a las comunidades quichuas de toda la región. También ha contribuido de forma significativa a la formación de capital humano entre la población indígena de la región, al ofrecer educación a los niños quichuas no sólo en destrezas básicas, sino en la revalorización de

su cultura. Finalmente, la educación intercultural bilingüe ha constituido una fuente de empleo y un medio para la formación de líderes en la comunidad quichua. Numerosos líderes de la FOIN han trabajado y continúan trabajando como profesores, y la enseñanza sigue siendo una profesión a la cual muchos jóvenes quichuas aspiran. Por lo tanto, la educación intercultural bilingüe es un sitio simbólico y material de fortalecimiento organizacional y consolidación institucional, lo que le ha permitido a los pueblos quichuas del Alto Napo desafiar - tanto a nivel del discurso como de su movilización política - las ideas oficiales de territorio y nación.

Otro líder de la FOIN asoció las ideas de territorio y las luchas por el acceso a los recursos, y distinguió cuidadosamente entre las *tierras* que posee ya la mayoría de comunidades quichuas y los *territorios*, que son un elemento integral de la idea de *plurinacionalidad*:

Antes, nosotros peleábamos solamente por tener tierras. Por defensa de tierras, todo eso. Pero ahora vemos que nos hemos dado cuenta de que el territorio es una cosa muy importante porque el Estado nos dice que es solamente la tierra para nosotros, el territorio es para el Estado. Entonces nosotros estamos peleando porque todo eso pertenece a la gente indígena, ¿no?, y ahora en este caso, hablando de la compañía, dice solamente lo que está encima es de ustedes y lo que está adentro es del Estado. Entonces, nosotros no queremos eso. Todo el territorio, las tierras, lo que sea es nuestro.

Pregunta: ¿Cuál es la diferencia entre la tierra y el territorio?

El territorio decimos todo, ahora, en este caso es subsuelo, todo eso, ¿no? Con todo eso, y las tierras, todo en conjunto, todo, todo. La madre tierra es territorio¹⁴.

Esta declaración es un reclamo del derecho a los recursos del subsuelo que los pueblos indígenas consideran justificadamente suyos. Según la ley ecuatoriana (y en toda América Latina), los dueños de la tierra tienen derechos sólo a los recursos del suelo (madera, agua, etc.), en tanto que los recursos del subsuelo (v.g. petróleo y minerales) permanecen como propiedad del Estado. Esto ha sido una barrera estructural que limita la capacidad de los pueblos indígenas amazónicos de defender sus tierras frente a la explotación petrolera y de recibir algún

beneficio de ella. Al tiempo que presentan un desafío a las nociones oficiales de territorio y nación, los reclamos que formula este líder de la FOIN están asociados a un discurso de la ciudadanía que busca descen- trar y expandir el derecho a los recursos y la soberanía territorial. Como ocurre con los llamados de los rebeldes zapatistas en México, éstos no son desafíos al Estado propiamente dicho, sino más bien llamados a replantear el concepto de nación y a ampliar la comprensión de lo que significa ser ecuatoriano. Como en la cita anterior, que afirma que los grupos indígenas no quieren formar un ‘Estado dentro de un Estado’, el discurso indígena de la ciudadanía está localizado dentro y no fuera de la nación ecuatoriana. Los derechos reclamados se perciben como algo que les corresponde en su calidad de ciudadanos de la nación. Esto queda claro con las palabras de otro líder de la FOIN, cuando nos explica lo que significa para él el concepto de plurinacionalidad:

La plurinacionalidad, para mí, entiendo sería que todo lo que somos como ecuatorianos nos pertenece como derecho o por herencia o por vivir mismo, somos dueños de este ambiente que vivimos. Entonces, que todos los ecuatorianos o toda la gente indígena que vivimos en un territorio, nos pertenece por derecho de vida, derecho de lo que uno se tiene en aire mismo que con eso respiramos, todo eso entonces... Yo entiendo como persona que la plurinacionalidad es todo beneficio, nos pertenece y nos merecemos como ecuatorianos. No sólo como gente mestiza, ¿no?

Este líder está reclamando sus derechos como ciudadano de la nación, consciente como es de las asimetrías tradicionales de poder en la cultura política del Estado. Las concepciones dominantes de democracia y ciudadanía en el Ecuador no han logrado crear un sentido de inclusión y participación entre sectores populares, tales como grupos indígenas, hecho que ha contribuido a un aumento en “la participación política simbólica mediante una política populista no parlamentaria” (de la Torre 1997: 15). Como señala de la Torre, “...la ciudadanía [en el Ecuador] se ha reducido a los derechos políticos. Los derechos civiles no son respetados y las políticas económicas neoliberales han reducido más todavía los ya limitados derechos sociales”. Aunque la reforma constitucional de 1998 quería incluir a los grupos indígenas, a los afroecuatorianos y a otras minorías en el proceso político en mayor

grado que en el pasado, esta reforma ha sido superficial en buena medida y ha hecho poco por tratar el problema del poder político y económico atrincherado de la oligarquía ecuatoriana.

El proyecto material y discursivo de la FOIN (y de otras federaciones indígenas ecuatorianas) apunta en parte a expandir el concepto de ciudadanía en el país y articular la soberanía de varias comunidades políticas con las ideas liberales de igualdad cívica y gobierno constitucional. Como señala Mouffe (1992a: 2), “esa es una parte constitutiva de la democracia liberal - [y] ha hecho posible la reivindicación de nuevos derechos, nuevos significados, nuevos usos y nuevos campos de aplicación que deben ser creados para los conceptos de libertad e igualdad”. De acuerdo con esta visión, la ciudadanía no puede ser reducida a un conjunto de derechos legales otorgados por el Estado, sino que más bien es un ‘principio articulador’ que vincula los derechos políticos con diferentes posiciones subjetivas (Mouffe 1992b: 235, véase también Brown 1997, cap. 1, y Laclau y Mouffe 1985). En esta visión ‘democrática radical’, la ciudadanía no es simplemente un estatus legal, sino más bien una identidad por ser construida. Las preguntas claves en este caso son dos: ¿cómo se construyen estas identidades políticas? Y ¿cuál es la arena donde se libra esta lucha? Como observa Williams (1991: 251), las identidades de clase, raza, etnicidad y género emergen y luchan por posicionarse dentro de campos ideológicos históricamente constituidos. En este sentido, las federaciones indígenas del Oriente están intentando influir en el terreno discursivo dentro del cual se conciben y producen las nociones de ciudadanía, territorio y nación.

Sostengo aquí que, en el caso de la política indígena ecuatoriana, las respuestas a estas preguntas pueden encontrarse, al menos en parte, en las prácticas y los discursos de federaciones como la FOIN, que han luchado por construir una nueva identidad política dentro del Estado, al ampliar así la estrecha visión de inclusión política que ha sido tradicional en Ecuador. Las organizaciones indígenas - desde las comunidades de base hasta las confederaciones regionales y nacionales - han construido una nueva forma de representación política, basada no tanto en la política electoral cuanto en la defensa de intereses comunes (Lucero 2000). Esta es una forma de representación política que ha aumentado permanentemente su presencia (aún limitada) en la política nacional. Como demostramos en el capítulo 5, el terreno de esta lucha ha evolucionado, de la legalización de tierras comunitarias y el recono-

cimiento de derechos fundamentales en los años setenta y ochenta, a la legalización de territorios y el reconocimiento de nacionalidades étnicas en los noventa. Este proceso ha implicado la formación de nuevos espacios políticos - y el uso del espacio en formas políticamente innovadoras - donde se debaten estas ideas. Me refiero aquí a la diversidad y a la fluidez de los sitios de poder y representación (discursiva y política) distribuidos a lo largo y ancho de la sociedad y que no se limitan a instituciones territorialmente demarcadas del Estado (McClure 1992).

Práctica política indígena y formación de capital social

Las estrategias discursivas de la FOIN también han estado ligadas a una serie de estrategias - y efectos - con los cuales la federación ha construido un conjunto de redes sociales que asocian (aunque de manera imperfecta) la federación, sus miembros y otros actores gubernamentales y no gubernamentales. Estas redes son fundamentales en la mediación e interpelación que hace la FOIN en los procesos de modernización e integración cultural y han sido vehículos cruciales a través de los cuales la federación ha adquirido poder en la región. Por extensión, también ha sido crucial a la hora de fundamentar el discurso contrahegemónico de la FOIN en instituciones específicas y a la hora de profundizar sus efectos materiales sobre los procesos de cambio en Napo y en su gobierno. El resto de este capítulo busca dilucidar la naturaleza de estas redes sociales y trazar algunos de sus efectos.

Como dije en el capítulo cuarto, las federaciones indígenas han respondido a las políticas estatales de uso de la tierra y a las condiciones político-económicas cambiantes al ayudar a organizar las comunidades indígenas a fin de adquirir estatus legal. Estas acciones han influido en las relaciones de tenencia de la tierra en la región y han asegurando el derecho a la tierra de muchas comunidades. Al mismo tiempo, esto ha alterado el ambiente político de la zona al crear una red bien organizada de organizaciones indígenas capaces de movilizar políticamente a sus miembros. De esta manera, la FOIN ha ayudado a crear un nuevo espacio político en la región, compuesto por residentes indígenas anteriormente sin derechos, y ha transformado así la representación política, al convertirse en defensora de los intereses indígenas en la región. Además, en los años recientes, el personal de la FOIN ha sido

elegido para ocupar cargos en el gobierno regional, multiplicando así los vínculos entre la federación y el Estado local. Por ejemplo, el alcalde actual de Archidona es un antiguo presidente de la FOIN, y un importante miembro del consejo provincial es un antiguo líder de la FOIN y la CONFENAIE. El gobierno municipal del Tena coordina muy de cerca sus actividades con la federación, al igual que otras instituciones regionales como la Misión Josefina y el Ministerio de Agricultura.

En fin, la FOIN ha aumentado la densidad organizacional en la región, o, en palabras de Jonathan Fox (1996), ha ayudado a ‘condensar’ a la sociedad civil. Esta ‘condensación’ puede ser pensada en términos de la construcción de capital social - un término debatido y problemático que, sin embargo, es útil para entender la capacidad de los actores sociales de alcanzar objetivos políticos, económicos y culturales mediante la formación de redes sociales y otras formas de acción colectiva. Aquí quiero brevemente pasar revista a cuatro problemas centrales con el concepto de capital social, tal como ha sido usado en la literatura del desarrollo: la importancia de diferenciar entre los tipos de acción colectiva, el problema de escala y la necesidad de explicar las relaciones de poder y la imbricación del capital social en sistemas compartidos de significados simbólicos. Luego discuto las formas en que el capital social se ha formado y utilizado en las acciones de la FOIN y de sus comunidades de base.

Al retomar el trabajo de Bourdieu, Coleman (1988, 1990) define el capital social en términos de los beneficios derivados por el individuo de los ‘recursos’ que son inherentes a la organización social comunitaria o las relaciones familiares. Si bien el capital social no es lo mismo que organización social, las organizaciones cívicas y la acción colectiva, al parecer, son manifestaciones importantes del capital social. Ciertamente, en América Latina una fuerte organización social ha ayudado a mantener más incluyentes tanto al Estado como al mercado (Lehmann 1990; Bebbington 1997). En todo caso, se debe poner atención a los tipos de organización social y sus funciones dentro de la sociedad. El hecho de que muchas formas de organización social son excluyentes, antidemocráticas o que intentan pasar por alto el bien público (v.g. mafias o carteles) es algo que se olvida con demasiada frecuencia en los análisis del capital social que intentan demostrar cómo las organizaciones sociales mejoran la responsabilidad del Estado y del mercado. En las discusiones sobre el capital social, es esencial conside-

rar no sólo la existencia de organizaciones y redes (v.g. Putnam 1993), sino también de sus funciones y efectos.

Aunque Putnam (*ibid*) ofrece un marco útil para el análisis de los beneficios de la organización social para la sociedad civil, se le ha llamado la atención por extender a niveles regionales y nacionales, lo que es para Coleman un marco de análisis de relaciones y conducta a nivel micro (Bebbington y Perreault 1999; Fine 1999; Harris y De Renzio 1997). Putnam sostiene que las redes sociales a escala micro influyen positivamente en la 'governanza' y las condiciones de mercado. A pesar de ello, sin embargo, Putnam no ofrece ningún mecanismo por el cual los modelos de 'participación cívica' puedan mejorar el rendimiento institucional y la responsabilidad gubernamental. Sin atender a los mecanismos por los cuales los procesos a nivel micro influyen en los resultados a nivel macro, el argumento de Putnam sigue siendo simple especulación. Así, debemos poner atención a las formas específicas en que las redes sociales influyen en los procesos de gobernanza y desarrollo, las formas específicas que toman las relaciones personales e institucionales y las formas en que dichas relaciones vinculan los niveles sociales, políticos y económicos.

Estas críticas apuntan a una tercera: la ausencia general de análisis de las relaciones de poder dentro de las cuales se desarrollan las redes sociales. Ni Putnam ni la mayoría de quienes le han sucedido vinculan con éxito la idea de capital social con la economía política, las estructuras de clase o las ideologías de género o etnicidad. El resultado es que las discusiones acerca del desarrollo que incorporan el asunto del capital social a menudo están desprovistas de contenido político u olvidan por completo las relaciones de poder (cf. Fine 1999). Una notable excepción es el trabajo de Fox (1996), que analiza las distintas relaciones de poder y el papel de los regímenes estatales represivos y de los reformadores progresistas al influir en la 'construcción política' de organizaciones cívicas. Lo que Fox ofrece, y lo que yo sostengo, es esencial para los análisis del capital social, es un compromiso serio con los procesos históricos a través de los cuales las formas de acción colectiva se constituyen y transforman, el contexto social dentro del cual toman forma, y las relaciones de poder (a menudo desiguales) por las cuales se condicionan y facultan.

Finalmente, se debe entender el capital social dentro del contexto de los sistemas simbólicos que dan significado a la acción colecti-

va, y, a través del cual, se produce la diferenciación social. La confianza y la reciprocidad inherentes a las organizaciones sociales pueden realizarse sólo dentro del contexto de significados simbólicos compartidos, más allá de los cuales se interrumpen los beneficios del capital social. En otras palabras, el capital social debe vincularse a la idea de capital cultural (Bourdieu 1984; Fernández Kelly 1994). Se debe poner atención a las formas en que las organizaciones y las redes sociales se comprometen con la hegemonía simbólica de los actores dominantes y la interpelan, y las formas en que dichos actores fijan el significado.

Mediante los procesos descritos en los capítulos 3 y 4, federaciones indígenas como la FOIN han formado una densa red de organizaciones en el Alto Napo, y han construido así un nuevo modo de representación política. Los miembros de las organizaciones comunitarias de base, como la ATIAM de Mondayacu, eligen a sus líderes y envían delegados a las reuniones y congresos de la FOIN. Además, los representantes de las comunidades de base a menudo visitan las oficinas de la federación en Tena en busca de ayuda para demarcar tierras o resolver problemas de tierras a nivel comunitario; para atraer proyectos de desarrollo dirigidos por organizaciones no gubernamentales, o para mediar en disputas personales. La estructura institucional de la FOIN, su capacidad de coordinar acciones en múltiples niveles y llamar la atención de actores locales, nacionales e internacionales (estatales y privados), junto con la confianza que los miembros de la comunidad tienen en la federación como defensora de sus intereses, han permitido que la FOIN se convierta en un vocero eficaz del acceso a los recursos y los derechos políticos en el Alto Napo¹⁵. Esta es una nueva forma de representación política por cuanto, antes de que existieran organizaciones indígenas modernas, los pueblos indígenas estaban en buena medida excluidos (en la práctica, aunque no en la ley) de la participación a lo largo y ancho del Ecuador. Los primeros archivos de la FOIN contienen numerosas cartas enviadas a los funcionarios políticos en Tena y Quito, con quejas del acoso y los abusos que sufrían los pueblos indígenas en manos de la policía, los militares, funcionarios del gobierno y hacendados. Uno de los papeles más importantes de la FOIN ha sido, entonces, el de tratar estos problemas de abuso, arraigados en ideologías racistas, y buscar los mismos derechos para los pueblos indígenas como ciudadanos de la nación. En los últimos años, conforme los pueblos indígenas han ganado mayor aceptación como actores en

la vida pública del país y han disminuido las violaciones abiertas a los derechos humanos y civiles, el papel de la FOIN, como defensora, se ha extendido en busca de un mayor acceso a la educación intercultural bilingüe, proyectos de desarrollo y participación en los procesos políticos.

Los líderes de la FOIN han ampliado la participación de los pueblos indígenas en instituciones gubernamentales y, por ende, han aumentado la receptividad del Estado local. Durante las dos últimas décadas muchos líderes de la FOIN han tenido cargos burocráticos en el ministerio de Agricultura, los gobiernos municipales de Tena y Archidona, el consejo provincial y otras oficinas de gobierno en Quito¹⁶. Algunos, como el ex-alcalde de Archidona, antiguo presidente de la federación, han sido elegidos para cargos locales o provinciales. Otros líderes de la FOIN han pasado a ocupar cargos directivos en la CONFENAIE o han trabajado con la dirección de educación bilingüe, la Coordinadora de Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica (COICA) y otras organizaciones indígenas de Quito. La mayor presencia de los antiguos líderes de la FOIN en estas posiciones ha fortalecido y diversificado la red de relaciones institucionales de la federación y ha ampliado su capacidad - en particular dentro de los gobiernos municipales de Tena y Archidona, y en el consejo provincial de Napo - de vocear sus preocupaciones y reclamar los derechos políticos y territoriales de los pueblos indígenas de la región. En resumen, mediante esta estructura organizacional y sus vínculos institucionales, la FOIN se ha ganado un lugar en el cuadro de poder político local. De esta manera, la estructura organizativa de las federaciones indígenas y las comunidades de base ha tenido como resultado mayor sensibilidad por parte del Estado. En este punto, debemos considerar las formas en que dicha sensibilidad y las estructuras de capital social han sido producidas en conjunto por actores de la sociedad civil y el Estado (Evans 1996; Fox 1996; Tendler 1997).

Mediante sus vínculos institucionales, la federación ha podido acceder a una diversidad de recursos naturales, institucionales y financieros a varios niveles. Las relaciones de la federación con las instituciones del Estado, con ONGs nacionales e internacionales y con otras organizaciones indígenas ha permitido que la FOIN crezca políticamente y forje relaciones con actores que trabajan a nivel regional (v.g. Dirección Provincial de Salud, ECORAE¹⁷, CONFENAIE), nacional (v.g.

INCRAE, Desarrollo y Autogestión, CONAIE) e internacional (v.g. Cultural Survival, Oxfam, COICA). El fortalecimiento institucional alcanzado mediante estas relaciones ha permitido a la FOIN influir en el Estado a nivel local y acceder a recursos que, de otra forma, no habrían estado a disposición de las familias y comunidades indígenas. Estos recursos, a su vez, se han puesto a disposición de las filiales de la FOIN. En este sentido, las relaciones dentro de la estructura de la federación forman una fuente importante de capital social para sus filiales y miembros individuales.

Esto no quiere decir que los procesos organizativos a nivel micro, de parte de las comunidades quichuas, han tenido efectos generalizados a nivel macro en términos de mejores condiciones de mercado o mayor sensibilidad por parte del Estado. Lo que estoy diciendo es que ciertas redes sociales y relaciones institucionales - por ejemplo, la red de comunidades que pertenecen a la FOIN y los vínculos de la federación con los gobiernos municipales de Tena y Archidona - han abierto nuevos espacios políticos para la federación y sus filiales. Estos espacios se han creado mediante una mayor presencia y movilización política, así como por una mayor participación en la política electoral y las instituciones del Estado. Es importante que la movilización política haya llevado a una mayor participación, que a su vez ha conducido a una mayor movilización - al crear un 'círculo virtuoso' de procesos organizativos y resultados políticos. Además, la naturaleza escalar de las relaciones institucionales de la FOIN ha ampliado la capacidad de la federación de vocear sus preocupaciones y acceder a los recursos a nivel regional, nacional e internacional. Por último, las relaciones de la FOIN a múltiples niveles han aumentado la presencia y la legitimidad de la federación como una organización política y de desarrollo. Esto hace que la FOIN sea menos dependiente del Estado ecuatoriano y menos vulnerable a los caprichos de los actores estatales con motivaciones políticas.

Capital social y relaciones de poder

Otro asunto clave en la discusión son las relaciones de poder, complejas y superpuestas, dentro de las cuales está engastada la FOIN, y que modelan y condicionan las formas y la funcionalidad de su capital social. Aunque la FOIN y sus comunidades de base han abierto nue-

vos espacios para la participación política y han mejorado su acceso a un conjunto diverso de recursos, estas ganancias deben ser vistas a la luz de los condicionamientos a la acción creados por las densas redes de poder político, económico y social en la región. A pesar de la mayor presencia de pueblos indígenas en las instituciones del Estado, muchos de estos cargos son marginales dentro de las estructuras burocráticas de poder. Aun los antiguos líderes de la FOIN que han sido elegidos para puestos clave, como la alcaldía de Archidona, han visto obstaculizada su labor por presupuestos insignificantes frente a las grandes necesidades de desarrollo infraestructural y los servicios sociales. Además, en comparación a otros actores políticos y económicos en la región, en particular las corporaciones petroleras, militares y multinacionales, estas cifras han limitado la capacidad de influir en las agendas de desarrollo.

El poder político y la capacidad de influir en las políticas de Estado están claramente asociadas con el poder económico del capital global. Esto no sólo en cuanto a la relativa ineficacia de la FOIN en la negociación con las compañías extranjeras, sino también en las relaciones comerciales cotidianas en las cuales están inmersos los agricultores quichuas del Alto Napo. Como dijimos en el capítulo 3, los agricultores indígenas de la región a menudo se sienten ajenos e incómodos con la economía de metálico que lleva a una dependencia no sólo de fuerzas del mercado que no llegan a comprender, sino también de intermediarios comerciales que son los agentes de la integración capitalista. En especial, desde la reducción de los programas de desarrollo rural a cargo del Estado, en los años noventa, y su asistencia técnica y financiera al sector agrícola, los agricultores quichuas se han marginado y subordinado a las fuerzas del mercado que apenas pueden controlar. Al mismo tiempo, los agricultores mestizos han disfrutado de un mayor acceso al crédito agrícola y la asistencia técnica y, por lo tanto, han experimentado condiciones de mercado más favorables. En parte esto se debe a que muchos agricultores mestizos en el Alto Napo han logrado consolidar propiedades mucho más grandes que la mayoría de agricultores indígenas. Las condiciones de crédito y asistencia en el Ecuador suelen favorecer a los agricultores medianos y grandes, pero no a los pequeños, con lo cual perpetúan las desigualdades en la producción y los ingresos. En parte, sin embargo, estas desigualdades están en fun-

ción de ideologías raciales generalizadas, que determinan el acceso a los recursos y los mercados en el Ecuador.

El mayor acceso al crédito financiero y la asistencia técnica que tienen los agricultores mestizos depende, en gran medida, de su posición privilegiada dentro de las jerarquías raciales de la sociedad ecuatoriana. Dentro de su estructura, modelada por la ideología del mestizaje (Smith 1997; Stutzman 1981), la categoría étnica 'mestizo' es propuesta como la norma y el ideal, en tanto que los indígenas y negros están relegados a una posición social subordinada. A pesar de los avances muy reales que ha habido en la sociedad ecuatoriana hacia la ruptura de esta jerarquía durante los últimos treinta años y a la mayor presencia y legitimidad de las organizaciones indígenas como actores sociales y políticos, los pueblos indígenas todavía están sujetos al poderoso y persistente racismo que condiciona las relaciones sociales cotidianas. La generalización de esta ideología racista es sentida como barreras al empleo, a las oportunidades educativas y a la aceptación social. También se manifiesta en la negativa de los conductores mestizos de buses particulares a llevar a indígenas, en los regateos del mercado, en el acoso de la policía y en los insultos de los paseantes mestizos. Estas acciones y actitudes sirven para reproducir las jerarquías raciales y, con ellas, los obstáculos a la igualdad social para los pueblos indígenas. Hasta que se termine con estas jerarquías, los indígenas no disfrutarán de todos los derechos de ciudadanía que les promete la reciente enmendada constitución ecuatoriana.

Estas redes de poder estatales, económicas y sociales, dentro de las cuales las organizaciones indígenas están inmersas, determinan y condicionan la capacidad de los actores indígenas para recurrir al capital social. Sin importar las relaciones organizativas de la FOIN y su mayor articulación con las instituciones del Estado, su capacidad de influir en la vida de sus miembros está limitada por estructuras sociales y económicas que actúan como barreras formidables para una participación plena e igualitaria de los pueblos indígenas en la sociedad o el mercado. También está condicionada por jerarquías de poder dentro del Estado que marginan a los actores indígenas y concentran el poder en instituciones dominadas por blanco-mestizos lejos del Alto Napo. Esto no implica negar los importantes avances hechos en los últimos años por la FOIN y otras organizaciones indígenas en la consolidación de su presencia en el Estado y en el logro de visibilidad, aceptación pú-

blica y legitimidad política. De hecho, estos logros han sido fundamentales en la lucha continua de las organizaciones indígenas del Ecuador. Sin embargo, es preciso tener presente que los pueblos indígenas del Ecuador están sometidos aún a las poderosas y generalizadas ideologías racistas que constriñen y determinan su capacidad de utilizar el capital social promovido por sus redes sociales. Dentro del contexto simbólico del mestizaje, las prácticas cotidianas sirven para reproducir las estructuras sociales y económicas racistas, que a su vez condicionan y constriñen la iniciativa y acción individuales (cf. Giddens 1979). La naturaleza reiterativa de esta relación apunta a otro aspecto, el de los sistemas simbólicos que dan significado al capital social.

Capital social y organizaciones indígenas

La utilidad del capital social, que es inherente a las redes y relaciones sociales, debe ser considerada en el contexto de la constelación específica de los significados compartidos y de los sistemas simbólicos dentro de los cuales están inmersas aquellas redes y relaciones. El capital social no funciona independientemente del capital simbólico, sino más bien lo (re)produce con su propia construcción (Fernández Kelly 1994: 100). La formación y la utilidad del capital social depende de los significados culturales atribuidos a las relaciones sociales y los recursos por los individuos y los grupos involucrados. Si el capital cultural proviene de la producción de capital social, entonces el capital social recibe significado a través del funcionamiento del capital cultural. Sin embargo, es sobremanera interesante la forma cómo los significados simbólicos del capital cultural pueden transformarse en recursos materiales específicos (tierra o agua, influencia política, inversión financiera), no sólo dentro de un grupo cultural determinado, sino más allá de las fronteras de etnicidad, clase y cultura.

La traducción del capital cultural entre ambientes simbólicos exige el uso de mecanismos de articulación que vinculan distintos sistemas de significado. En el lenguaje de Bourdieu, requiere la articulación (no la superposición) de los *habitus* de diferentes grupos sociales. Este despliegue de símbolos contrahegemónicos necesita la adopción de algunos códigos culturales y técnicas de la clase social dominante. Para las organizaciones indígenas del Ecuador, esto significa el uso de estrategias legales y políticas que promuevan sus intereses (v.g. más que

abstinencia, participación en el proceso político y en las instituciones del Estado); el uso de tecnología moderna para cartografiar recursos y fronteras territoriales y para la comunicación; la adopción de una moderna estructura organizativa jerárquica que refleja de cerca la de otros grupos sociales (véase capítulos 3 y 4). Esto incluye también el uso del castellano para la mayoría de actividades comunicativas y editoriales, aun dentro de la misma federación. Sin embargo, es crucial que el quichua (y otras lenguas indígenas) conserven un inmenso valor simbólico como forma de valorización y legitimación de la identidad indígena, y que sea utilizado estratégicamente en discursos políticos, graffitis, cantos y slogans¹⁸.

El valor simbólico de estos mecanismos de articulación, como caminos hacia la legitimación institucional y política y hacia el acceso a muchos recursos, se reproduce mediante el capital social de las relaciones organizativas y las redes sociales que constituyen la FOIN. Al mismo tiempo, son los significados simbólicos compartidos - el capital cultural - de la federación y sus comunidades filiales (significados simbólicos que, al igual que la federación, constituyen una mezcla híbrida entre los significados de la sociedad moderna dominante y aquéllos de las comunidades quichuas localizadas del Alto Napo) los que dan significado al capital social al cual recurren estos actores. La validación de ese capital social y la capacidad de los miembros de la FOIN para recurrir a él, a fin de acceder a los recursos y hacer reclamos políticos, es propia de la idea de capital simbólico común que tiene la FOIN. Es por esta razón que el proyecto de construcción de una identidad indígena panregional es tan importante. Esta identidad es un elemento central en la construcción de significados compartidos (capital simbólico) que pueda traducirse en confianza mutua y reciprocidad (capital social) necesarios para una movilización política eficaz.

¿Cómo, entonces, puede el capital simbólico que constituye el capital cultural transformarse en otros recursos, económicos o de otra índole? Es decir, ¿cómo funciona el capital cultural como capital? La FOIN utiliza su capital simbólico para atraer y ganarse el apoyo de sus miembros (residentes de las comunidades de base), así como de organizaciones de mayor nivel (organizaciones de financiamiento tales como ONGs e instituciones del Estado, u otras organizaciones indígenas, como la CONFENAIE o la CONAIE). Los comuneros se reúnen a brindar su apoyo a la FOIN en parte por los símbolos de la federación. El

logotipo de la FOIN es de un indígena de cabello largo con una cerbatana. Esta imagen está dentro del contorno de una olla de asiento redondo (al parecer de barro). A menudo se colocan sobre la imagen las palabras *Napo Runaguna Tandanacui* (que en quichua significa Organización de los Indígenas del Napo). Así como el mapa de la nación incluyó durante muchos años los territorios amazónicos perdidos en la guerra de 1941, la insignia de la FOIN recuerda una forma de vida que ya no existe en la región. Casi todos los hombres quichuas del Oriente llevan ahora el cabello corto y raras veces utilizan la cerbatana en la carcería; asimismo, los grandes *pundus* [ollas] de barro, que alguna vez fueron objetos comunes, ahora han sido reemplazados por ollas plásticas o de aluminio. Así, el logotipo de la FOIN es menos una descripción de la realidad actual que una representación de una existencia 'tradicional' idealizada, y es a partir de esta representación idealizada que la imagen adquiere carácter simbólico. El logotipo afirma el papel de la FOIN como promotora de valores y formas de vida quichuas por tradición; como un sitio institucional donde la cultura quichua se revaloriza. Al mismo tiempo, sin embargo, la FOIN posee formas menos explícitas pero igualmente efectivas de capital simbólico que representan el papel de la federación como organización moderna y modernizante. Su edificio en Tena, donde se celebran las reuniones y los dirigentes tienen sus oficinas, es símbolo del carácter moderno de la federación y de su papel institucional como mediadora entre la sociedad nacional y la sociedad quichua. Las computadoras, los teléfonos, las máquinas de fax, las secretarías y los archivos representan mecanismos de articulación por los cuales la FOIN negocia relaciones de poder y procesos de modernización y, al mismo tiempo, utiliza su capital simbólico para forjar y validar relaciones con actores de mayor nivel.

El capital simbólico de la FOIN valida y legitima sus relaciones con ONGs que la consideran como entidad privilegiada para facilitar los esfuerzos de desarrollo en la región. El papel de la FOIN como defensora moderna de las formas de vida y los valores tradicionales resulta atractiva para los grupos nacionales e internacionales preocupados por el desarrollo y el medio ambiente. Como señala Rogers (1996), los símbolos utilizados por las organizaciones indígenas han cambiado con el tiempo para atraer la atención de regímenes ideológicos diferentes que emanan de centros de poder nacionales y extranjeros. Yo diría que este proceso continúa, como lo demuestra el cambio de nombre

institucional ocurrido en agosto de 1998 - intento explícito por identificar a la federación como una organización de nacionalidad quichua - con el propósito de adaptarse a la posición ideológica de la CONFENAIE y la CONAIE (véase capítulo 4). El valor simbólico que tiene la infraestructura organizacional de la FOIN y su uso del discurso y de imágenes visuales da significado a las relaciones que construye la federación con actores a distintos niveles. Las relaciones entre las organizaciones de financiamiento y la FOIN no existen dentro de un vacío ideológico. Al contrario, las agencias de cooperación con mayor frecuencia se sienten atraídas hacia la FOIN porque la perciben como una organización indígena ubicada en la selva amazónica y preocupada por los derechos humanos y la conservación ambiental. Como ya discutimos, estas imágenes tienen una poderosa valencia simbólica dentro del contexto del imaginario ecológico global (Conklin y Graham 1995). El contexto simbólico que ofrece este imaginario facilita el acceso de la federación a los recursos y a los derechos políticos, y atrae, fortalece y da significado a las relaciones sociales.

Conclusión

En este capítulo he examinado los campos discursivos y materiales a través de los cuales conceptos como territorio, ciudadanía y nación se han construido y discutido en el Alto Napo. Las representaciones discursivas estatales de la región, junto con sus prácticas económicas y políticas, han apuntado a la integración del Oriente con el resto del país, al tiempo que proponen una ideología de homogeneización y obliteración étnica. Las representaciones del Oriente han colocado a la Amazonía en el centro de la identidad nacional, y han legitimado así las políticas de colonización y explotación de recursos, así como la expansión y la condensación de la red administrativa del Estado en toda la región.

Al mismo tiempo, el discurso contrahegemónico de la plurinacionalidad, el territorio y la ciudadanía, y sus representaciones del espacio amazónico, han servido para descentrar las ideologías estatales y legitimar los reclamos indígenas por recursos naturales e institucionales y por sus derechos políticos. La movilización política de la federación ha ayudado a crear una densa red de organizaciones indígenas que, a su vez, ha contribuido a nuevas formas de representación políti-

ca en la región. Además, la red de relaciones sociales, dentro de las cuales está inmersa la FOIN, ha fortalecido y transformado el capital social de las comunidades indígenas del Alto Napo, al abrir nuevos espacios para la participación política de los pueblos indígenas. La red de relaciones sociales de la FOIN y el capital social inherente a ellas ha contribuido al proyecto de la federación de construir una nueva identidad regional junto a las afinidades locales tradicionales, e incluso, en algunos casos, han llegado a reemplazarlas.

No obstante, se debe anotar que el capital social promovido por la movilización política de la FOIN está condicionado y modelado por las relaciones de poder político, económico y social que atraviesa la sociedad ecuatoriana. Además, el capital social inherente a la red de relaciones sociales de la federación debe ser vista dentro del contexto del capital simbólico que da significado a dichas relaciones. El capital social, aunque es un concepto útil para entender la acción colectiva, debe ser visto dentro de los contextos político-económicos y simbólicos en los que funciona.

A pesar de unas debilidades, la FOIN ha contribuido con éxito a la transformación política del Alto Napo. Mediante sus representaciones discursivas y sus prácticas organizativas, ha ayudado a construir una identidad indígena regional que media entre la modernidad de las identidades políticas nacionales y las identidades locales tradicionales. Esta identidad recién formada, producida a través de la dialéctica de los conceptos idealizados y socialmente construidos de 'lo moderno' y 'lo tradicional,' ha ayudado a las comunidades indígenas a obtener acceso a recursos naturales e institucionales. Mediante este proceso, la FOIN y sus comunidades de base han contribuido a la creación de nuevos espacios para la participación política indígena. Es en este sentido que las representaciones discursivas de la identidad pueden ser movilizadas estratégicamente en contextos políticos, económicos y sociales específicos para alcanzar objetivos materiales.

Notas

- 1 Estoy pensando especialmente en la obra de Friedman (1994, 1996), que hace una dura crítica del argumento constructivista y cuestiona la ética de aquellos que deconstruirían las representaciones identitarias de minorías étnicas y grupos subalternos. Véase también Rogers (1996).
- 2 Obsérvese, por ejemplo, el uso del internet por parte del movimiento zapatista de Chiapas y el uso de las técnicas cartográficas modernas por los grupos indígenas de la Amazonía ecuatoriana y de otros lugares para identificar los recursos y los territorios.
- 3 Una dura crítica a la moda posmoderna de considerar las luchas ‘culturales’ y ‘simbólicas’ divorciadas de sus bases materiales nos la ofrece Harvey (1990: 113-118).
- 4 Este pasaje, citado a menudo, proviene de una relación hecha por Whitten (1976: 265-268).
- 5 El término ‘afroecuatoriano’ se refiere a los ciudadanos negros del Ecuador que descienden de esclavos ecuatorianos o de esclavos que escaparon de Colombia o América Central. La mayoría de la población afroecuatoriana vive en la provincia costera septentrional de Esmeraldas. Una pequeña población vive cerca de la ciudad serrana de Ibarra y en otras ciudades importantes de la Sierra y la Costa. Una población de colonos negros que crece día a día, vive en el Oriente. Para una discusión exhaustiva de las ideologías raciales en el Ecuador, véase Stutzman (1981).
- 6 Por ejemplo, la Ley de Colonización de la Región Amazónica de 1978 reconocía explícitamente las tierras indígenas.
- 7 Esta asociación entre poder político y significado con imagen e iconografía es un ejemplo de lo que Harvey ha llamado la “estetización de la política” y tiene una fuerza emotiva especialmente fuerte. Véase Harvey (209-210).
- 8 Este graffiti fue encontrado por el autor en marzo de 1997. Es importante anotar que apareció en la Sierra central y no en el Oriente. Es en la región andina del país, donde vive casi la mitad de la población del Ecuador y se localiza el gobierno central, donde el proyecto nacionalista encuentra su más plena expresión.
- 9 Runa es la palabra quichua para persona o gente, y es un término de autoreferencia.
- 10 Énfasis en el original.
- 11 Esta misiva se encuentra en los archivos de la FOIN y está escrita en inglés. Fue traducida del español por un voluntario del grupo Global Exchange.
- 12 El hecho de que mi entrevistado sentía la necesidad de asegurar que la intención del movimiento indígena no es crear otro Estado dentro del Ecuador (algo que salió a colación en varias entrevistas que realicé en 1998) demuestra que los líderes indígenas tenían muy en cuenta las acusaciones que hacían políticos y periodistas conservadores, en el sentido de que la CONAIE y Pachakutik estaban promoviendo el establecimiento de un ‘Estado’ indígena separado y

eran, por lo tanto, una amenaza a la integridad y la soberanía de la nación. Estas acusaciones aparecieron en la prensa nacional en 1997 y 1998 y formaron parte importante de los debates en torno a la plurinacionalidad durante la Asamblea Constituyente que enmendó la carta máxima en 1998. Véase, por ejemplo, *El Comercio* 1997a, b.

- 13 Esta entrevista se recogió en Tena, el 27 de enero de 1999.
- 14 La entrevista tuvo lugar en las oficinas de la FOIN, en el Tena, el 3 de julio de 1998.
- 15 Nótese, empero, que la confianza que tienen las comunidades de base en la FOIN está lejos de ser uniforme. Cuando les pregunté a los residentes de Mondayacu sobre sus actitudes hacia la FOIN, siempre me ofrecían respuestas que mostraban una muy alta opinión de la federación. “Es nuestra madre”, era una respuesta típica. Sin embargo, cuando les preguntaba específicamente cómo la FOIN había beneficiado a la comunidad, las respuestas expresaban descontento porque la federación había hecho poco por ellos. Además, muchos residentes de Mondayacu tenían la impresión de que los líderes de la FOIN solían enriquecerse con los fondos destinados a proyectos comunitarios. Aunque incidentes de esta naturaleza han ocurrido en ocasiones, me atrevería a decir que son mucho menos comunes de lo que creen muchos detractores de la FOIN. Así, los representantes de la comunidad, al parecer, tienen una doble opinión de la FOIN - una positiva en lo abstracto, pero ciertamente negativa en casos específicos. Esta compleja relación, que al parecer es un rasgo común de toda democracia representativa), será discutida con mayor detalle más adelante.
- 16 En efecto, la FOIN ha sido de muchas formas un campo de capacitación para muchos líderes indígenas locales, ya que los más capaces entre sus miembros a menudo han pasado a ocupar puestos de mayor poder y prestigio. Si bien esto beneficia a la federación al aumentar sus lazos institucionales en todo el país, ha producido cierta crisis de liderazgo para la federación, y han quedado como líderes los individuos menos capaces para atender el manejo diario de los asuntos de la organización. Además, la federación actualmente hace poco para promover el desarrollo de líderes entre sus miembros más jóvenes (v.g. ya no existe un grupo de jóvenes ni un programa de becas como había en los años setenta).
- 17 ECORAE, Instituto para el Ecodesarrollo de la Región Amazónica Ecuatoriana, es una agencia privada creada por el Estado ecuatoriano y financiada con fondos de la producción petrolera en el Oriente. Financia proyectos de orientación ambiental en toda la región.
- 18 No quiero decir que el castellano sea la única lengua utilizada por los líderes y miembros de la FOIN. Sin embargo, es casi la única lengua utilizada en trabajos impresos (v.g. casi todos los materiales que se encuentran en los archivos de la FOIN están en castellano). En las reuniones, más o menos la mitad de la discusión formal se desarrolla en castellano y el resto en quichua. A menudo, quien tiene la palabra hablará primero en castellano y luego en quichua. Pocos participantes, si lo hay, son monolingües - en español o en quichua -aunque muchos pueden sentirse más cómodos con una u otra lengua. Existe al menos

un líder de la FOIN que es Shuar de nacimiento (aunque su esposa es quichua y ha vivido en el Tena durante muchos años) y que no habla quichua, pero es bilingüe en castellano y Shuar.

Capítulo VI

RESUMEN Y CONCLUSIÓN

Ella está en el horizonte... Me acerco dos pasos ella se aleja dos pasos. Camino diez pasos y el horizonte se corre diez pasos más allá. Por mucho que yo camine, nunca la alcanzaré. ¿Para qué sirve la utopía? Para eso sirve: para caminar (Galeano 1999).

En agosto de 1998, bajo el sol ecuatoriano, los miembros de la recién elegida dirigencia de la FOIN, reunidos en el centro del Tena, tomaron juramento como los nuevos líderes de la federación. Estaban sentados en el escenario que domina la cancha deportiva del pueblo, junto a representantes del gobierno provincial, los gobiernos cantonales de Tena y Archidona, los directores provinciales de educación monolingüe en castellano y bilingüe-intercultural, representantes de partidos políticos, otras federaciones indígenas (locales), la Misión Josefina y el alcalde de Archidona, antiguo presidente de la FOIN. En el escenario se encontraba también, en el centro de la primera fila de dignatario, la Señorita *Chonta Huarmi*, ganadora del concurso regional de belleza para mujeres indígenas. Llevaba una corona de plumas de guacamayo y un vestido azul claro; aunque la reina no se dirigió a la audiencia, su presencia significaba el proyecto de la federación de revalorizar la identidad cultural indígena. En medio de los micrófonos, los discursos y las autoridades invitadas, su corona de plumas era el signo más visible de la cultura 'tradicional' quichua.

Yo me senté a un lado de la cancha deportiva, agradecido por la sombra que me daba la visera. Conmigo se sentaron entre sesenta y setenta personas, la mayoría representantes de las comunidades de base de la FOIN, junto con los amigos, la familia y los que apoyaban a los nuevos líderes de la federación. Escuchamos varios discursos a cargo de diferentes autoridades y además el himno de la FOIN, cantado en quichua, con los nuevos líderes alineados en la mitad de la cancha y listos

para tomar juramento. Uno de los dirigentes salientes, un hombre que había participado con la FOIN durante varios años y que era reconocido como líder muy capaz, se dirigió al público para explicar el reciente cambio de nombre de la federación al de FONAKIN (Federación de Organizaciones de la Nacionalidad Kichwa de Napo - véase capítulo 4). Estas fueron sus palabras:

La FOIN ha demostrado su capacidad reivindicativa, su capacidad intelectual, su capacidad de conducir para la decisión, su capacidad de conducir una organización en la que están múltiples necesidades, en este caso de la nacionalidad Quichua de Napo necesitan un cambio precedental... Hemos buscado nuevas formas de presentar a la vida social, y recibir todos, mancomunadamente, las autoridades, los indígenas, los campesinos, los negros y toda clase social, buscando y enfrentando como es la pobreza, el hambre, que son enemigos de todo el pueblo. De esta forma, buscando nuevas formas de desarrollo dentro de la población indígena..., buscando la identidad propia, buscando la identidad cultural, de las raíces de los pueblos indígenas. Dentro de ello, sea buscando la denominación de la FONAKIN, una instancia que aglutinará a muchas nacionalidades dentro de su territorio. Dentro de las propias reivindicaciones de la identidad cultural, nos caracterizamos mucho. Es una instancia que aglutina la nacionalidad Kichwa de Napo, porque es decir que naciones indígenas estamos generalizando nuestro porvenir en la provincia, dentro de un territorio.

En mi opinión, lo que hace tan extraordinario este evento es su normalidad. Como en cada inauguración, los líderes de la federación compartían el escenario con representantes de las instituciones de poder: los gobiernos locales y regionales, la Misión Josefina, los partidos políticos y la burocracia educativa. Además, la cancha deportiva que compartían en el centro de la capital provincial - frente a la estación de policía y a la Misión Josefina, apenas a una cuadra de las oficinas del Municipio y el Consejo Provincial - sirve a menudo para desfiles, conciertos, discursos políticos y como un lugar público de reunión popular. El hecho de que la federación presentara a sus nuevos líderes en este espacio público, con el apoyo visible de las autoridades del Estado, ilustra la red de relaciones que la FOIN ha promovido, y el grado en que, en virtud de dichas relaciones, se ha convertido en una actriz importante en la política regional. Además, la construcción discursiva por

parte del antiguo dirigente de la FOIN, de una identidad quichua compartida - una nacionalidad quichua con un territorio común, una cultura común y un futuro común - interrumpe las narrativas oficiales del territorio y la nación y busca autorizar las reivindicaciones políticas y territoriales de los indígenas. De esta manera, el espectáculo visual y discursivo de la posesión de cargos demuestra las formas en que las organizaciones indígenas han producido nuevos espacios políticos y han llegado a utilizar espacios en formas políticamente innovadoras .

En este trabajo me he ocupado de la política de las organizaciones indígenas y, en particular, de la intersección de tres procesos interrelacionados: el cambio agrario, la organización social y la construcción de la identidad, en el contexto de las organizaciones indígenas de la Amazonía ecuatoriana. En especial he intentado desentrañar las formas de negociar la experiencia material y los significados simbólicos de transformación regional, integración nacional y desarrollo capitalista, y el papel de las representaciones de la identidad en este proceso de mediación. Frente a estas transformaciones sociales, económicas y ambientales, los pueblos indígenas deben buscar formas de asegurar los recursos necesarios para su reproducción social y biológica y, al mismo tiempo, articularse en formas significativas con la sociedad dominante. En este sentido va mi propuesta de que las representaciones de la identidad son un elemento central y constitutivo de las luchas por los recursos.

Al tratar de dilucidar las formas en que las organizaciones indígenas negocian la modernización, he examinado la micropolítica de las estrategias organizativas y productivas, así como los campos discursivos y las prácticas cotidianas que los ponen en conflicto. Especialmente he abordado las formas que han tomado estos procesos en el contexto de dos organizaciones indígenas, la asociación comunitaria de Mondayacu (ATIAM) y la federación regional FOIN. Es en la intersección de estas esferas conceptuales e institucionales que las organizaciones indígenas del Alto Napo han podido negociar los procesos materiales y simbólicos de desarrollo e integración nacional .

Revisión

Como mostré en el capítulo 2, las transformaciones regionales contemporáneas en el Alto Napo tienen raíces en procesos históricos

de dominación política e integración económica, en los cuales oleadas sucesivas de individuos e instituciones de afuera han procurado explotar los recursos de la región y la mano de obra de su gente. Esto ha producido la marginación económica, política y social de los pueblos indígenas de la región y su progresiva incorporación a las estructuras administrativas mayores y a las relaciones de poder, sea con el Imperio Español, con la República del Ecuador o con el capital global. Las incursiones de forasteros en la Amazonía ecuatoriana datan de mediados del siglo XVI, cuando los misioneros y exploradores españoles viajaron por la región. La colonización y la exploración aumentaron en el Alto Napo en la primera mitad del siglo XX, con la fiebre del oro de los años treinta que atrajo a unos 15.000 campesinos del sur de los Andes ecuatorianos a zonas adyacentes del Oriente (Rudel 1993). Adicionalmente, la exploración petrolera en la región empezó ya en 1920 y, para finales de la siguiente década, se había generalizado (Whitten 1981).

Empero, los limitados esfuerzos por proteger los derechos de los indígenas a la tierra, la visión que prevalecía a nivel nacional con respecto al desarrollo del Oriente había sido la de integrar sus recursos y asimilar a sus pueblos dentro de la economía y la sociedad nacional. Los esfuerzos del Estado en este aspecto pueden ser vistos en el contexto de su proyecto nacionalista y de la construcción de una nación cultural y territorialmente unificada (Stutzman 1981). En este sentido, el Oriente ha sido representado casi siempre, en el discurso estatal, como una región despoblada, lista para la colonización de población excedente de la Sierra y la Costa, pero también como una inmensa bodega de recursos que pueden contribuir a la economía nacional (Uquillas 1984). Los objetivos de desarrollo del Ecuador en el Oriente han sido legitimados, en buena medida, por un discurso ideológico que representa la Región Amazónica como elemento central de la identidad nacional.

Aunque la colonización y la explotación petrolera, al igual que los macroprocesos de consolidación nacional y acumulación capitalista de los cuales forman parte, los primeros han tenido efectos generalizados en todo el Oriente, y se han manifestado en formas específicas y localizadas. En un intento por desenredar estas influencias, examiné los procesos de transformación agraria y organización social en la comunidad quichua amazónica de Mondayacu. En el capítulo 3 sostuve que las prácticas a nivel micro del uso de recursos y movilización social, así

como las relaciones entre las organizaciones comunitarias y las federaciones regionales, son cruciales para entender la política indígena en el Ecuador de hoy.

Con la creación de la asociación ATIAM, en 1975, los residentes de la comunidad pudieron continuar con la obtención de títulos de propiedad, otra vez con ayuda del IERAC y la FOIN. En los años ochenta, asegurados sus títulos de propiedad, la ATIAM buscó varias formas de ayuda institucional para sus miembros, como el crédito agrícola y los programas de desarrollo, pero también la creación de un colegio bilingüe intercultural. El acceso a estos recursos institucionales - que influyeron profundamente en los modelos de producción agrícola, asentamiento espacial y oportunidades educativas para los residentes de la comunidad - fue posible sólo en específicos contextos político-económicos. En particular, las políticas del Estado que promovían el desarrollo rural integral fueron esenciales para ofrecer crédito agrícola a bajo costo para la compra de ganado. Desde la paulatina desaparición de estas políticas, y con ellas de la disponibilidad de créditos a bajo interés, han habido mucho menos fuentes de ayuda institucional para agricultores indígenas locales. Durante los años noventa, el ATIAM tuvo menos éxito en atraer recursos a la comunidad y en mediar en las relaciones de mercado en favor de sus miembros. Su fuente principal de influencia política y económica proviene de sus relaciones con la FOIN, que a su vez coordina con otras organizaciones de mayor nivel.

Sostengo, empero, que los procesos de (re)producción y representación de una imagen organizacional son más complejos y dialécticos que el reflejo de una imagen preconcebida presentada por el otro. Más todavía, los cambios representacionales e ideológicos en el tiempo reflejan no sólo los deseos de las agencias de financiamiento, sino también las realidades sociales, políticas, económicas y ambientales del Alto Napo. La federación regional fue creada en 1969 como FEPOCAN, organización clasista apoyada por organizaciones sindicalistas a nivel nacional, dentro de un contexto ideológico de modernización desarrollista. La movilización indígena gradualmente abrió espacios políticos durante los años setenta, proceso que se vio acelerado por el regreso de un gobierno democráticamente elegido en 1989. Mediante su estructura organizativa, su política espacial y su discurso - en fin, mediante los espacios políticos recién formados - la FOIN y otras organizaciones indígenas quisieron construir una identidad panregional para perseguir

y legitimizar sus reivindicaciones y objetivos políticos y distinguir sus intereses de aquéllos que pertenecen a los colonos mestizos de la región. Organizaciones indígenas como la FOIN han reclamado, cada vez con más insistencia, la importancia de una identidad basada en lo étnico y no en la clase, por lo cual han buscado el apoyo de una gama más amplia de organizaciones no gubernamentales nacionales e internacionales. Durante la última década, el discurso indígena ha cambiado nuevamente hacia la promoción de nacionalidades indígenas, territorios étnicos y la importancia de la plurinacionalidad. En este proyecto, la FOIN sigue muy de cerca los pasos de la CONFENAIE, la CONAIE y Pachakutik, y adapta su discurso a sus propios objetivos y necesidades. Al hacerlo, la orientación de la FOIN se ha movido en parte hacia la política nacional, y se ha apartado de las necesidades locales y ha producido una disyunción o brecha entre la federación y sus comunidades de base.

En todos estos procesos, la naturaleza híbrida de la FOIN - que ocupa el lugar movedizo entre la modernidad y la cultura 'tradicional' quichua - le ha permitido funcionar como un *broker* cultural, mediante las relaciones de poder y las interpretaciones del significado simbólico entre los comunes quichuas y las fuerzas políticas y económicas mayores que influyen en su vida. Ha ayudado a las comunidades a obtener sus títulos de propiedad y otros beneficios institucionales, como la educación, la infraestructura, la salud y proyectos agrícolas. También ha confeccionado una eficaz red social y política, al servir como defensora de los intereses indígenas de la región y representante política de facto de sus intereses. Estos son procesos cuyo elemento central es la construcción y la representación de la identidad en la medida en que actúa para legitimar los reclamos de recursos, formar y fortalecer las relaciones institucionales y demarcar una base política y un grupo de interés.

El discurso contrahegemónico de la plurinacionalidad, el territorio y la ciudadanía, producido por la FOIN y otras federaciones indígenas, y las representaciones de espacios étnicos producidos mediante este discurso, han servido para descentrar las ideologías estatales y legitimar los reclamos indígenas de recursos naturales e institucionales y la reivindicación de sus derechos políticos. De la misma manera, la densa red de relaciones institucionales de múltiples niveles ha creado nuevas formas de representación política en la región. Estas relaciones sociales

han promovido, a su vez, el desarrollo de formas de capital social que han facilitado la participación política y el acceso a los recursos entre los pueblos indígenas del Alto Napo. Así, en un proceso de mutuo refuerzo, las organizaciones indígenas han desafiado la hegemonía del Estado a nivel discursivo y han abierto nuevos espacios políticos a través de la formación de redes institucionales. Es significativo el hecho de que esta red de relaciones incluye una mayor participación en las instituciones del Estado y en los cargos de elección. Esto, junto a la creciente movilización política de las organizaciones indígenas, ha hecho que el Estado sea más sensible a los intereses indígenas.

Lecciones y preocupaciones

Varios temas pueden salir de este estudio. El primero tiene que ver con las formas de concebir los movimientos sociales. La experiencia de la FOIN y de otras organizaciones indígenas (véase, por ejemplo, Bebbington et al. 1992; Salazar 1981) muestra una continuidad histórica entre la organización clasista y la organización identitaria, en lugar de una ruptura, como asumen muchos estudios sobre los 'nuevos movimientos sociales'. Como nos muestra este ejemplo, nuestra comprensión de los movimientos sociales y la acción colectiva se enriquece con un examen detallado de las ideologías, instituciones y actores que contribuyen a su constitución histórica. En lugar de caracterizar los movimientos sociales como 'viejos' o 'nuevos', un enfoque más útil es examinar críticamente las influencias históricas que han determinado las preocupaciones de los movimientos sociales, las organizaciones y los actores, y las formas en que dichas preocupaciones han cambiado con el tiempo.

El caso de la FOIN - que inició como una federación clasista con el apoyo de organizaciones sindicales nacionales e internacionales - demuestra no sólo la continuidad histórica, sino el deslizamiento conceptual entre estas categorías. Con el tiempo, las representaciones de la identidad de la FOIN han cambiado de forma significativa, según lo demuestran los cambios de nombre de la federación. En un sentido amplio, esta es otra demostración de la contingencia, la multiplicidad y la flexibilidad de la identidad. Las identidades quichuas son a la vez indígenas, campesinas, cristianas, amazónicas y ecuatorianas (entre muchas otras posibilidades). Sin embargo, con esto no quiero decir que

cada una de estas identidades tiene la misma importancia en todos los contextos y lugares. Todo lo contrario. La identidad es relacional y se construye a través del discurso y la práctica y en medio de la fricción de las relaciones sociales. Como nos muestra la historia de la FOIN, identidades diferentes adquieren mayor relevancia - y son posibles - en momentos históricos diferentes y en contextos sociales y políticos diferentes. De la misma manera, como ha dicho Nagar (1997), la importancia relativa de las identidades depende del lugar, que en sí mismo no es más que la sedimentación de identidades sociales y percepciones en una locación particular. Para las organizaciones indígenas y otros movimientos sociales, el desafío, al parecer, es localizar lo que Harvey (1996) llama 'permanencia' en medio de la cacofonía de 'particularismos militantes', o, en otras palabras, construir una política común a partir de la diversidad de identidades mantenidas y (re)producidas por pueblos indígenas (cf. Watts 1991: 14). Diría que la creación de una política común necesita la existencia de redes institucionales como las que vinculan a la FOIN con sus comunidades de base y con los actores nacionales e internacionales.

El segundo asunto que deseo resaltar es la relación recurrente entre las estrategias para el uso de recursos, la movilización social y la construcción de identidades. Yo sostengo que la construcción de identidades proviene, en buena medida, de las prácticas cotidianas de producción y consumo y, por lo tanto, de las estrategias para el manejo de recursos. Las prácticas y los intereses del manejo de recursos se han convertido en la base sobre la cual se han fundado las organizaciones indígenas - en busca, primero, de la legalización de tierras indígenas y después del desarrollo de la base de recursos necesaria para la reproducción social y biológica. Organizaciones indígenas como la ATIAM y la FOIN han influido mucho en las estrategias de uso de recursos en favor de los miembros de las comunidades de base, ya que han ayudado no sólo a asegurar recursos, sino además a canalizar el apoyo institucional para la producción agrícola. El paisaje cultural contemporáneo en el Alto Napo está profundamente influido por el trabajo de las organizaciones indígenas, las organizaciones no gubernamentales y las instituciones del Estado, con las cuales han tejido relaciones.

La formación de estas redes sociales que unen a las organizaciones comunitarias y las federaciones regionales con las instituciones del Estado, las ONGs y las confederaciones indígenas en múltiples niveles

ha creado una densa red de relaciones mediante la cual los pueblos indígenas buscan acceder a los recursos, los mercados y el conocimiento y han ampliado los derechos y la participación política. Las organizaciones indígenas se han convertido, así, en sitios institucionales donde se sedimentan las relaciones sociales y a través de las cuales se median los procesos materiales y los significados simbólicos de la modernización. Es en este sentido, gracias a su papel como mediadoras en los procesos materiales y simbólicos de modernización, que las organizaciones indígenas ayudan a (re)construir la identidad indígena, a transformar la doxa en ortodoxia y a tejer filiaciones panregionales a partir de identidades locales.

La representación discursiva de la identidad puede servir estratégicamente para que las organizaciones indígenas tejan y fortalezcan relaciones institucionales, y, por ende, fomenten el desarrollo del capital social. Por ejemplo, la naturalización discursiva del vínculo entre pueblos indígenas y ambientes de selva tropical conlleva un poderoso significado simbólico en el contexto del imaginario ecológico global (Conklin y Graham 1995). Este vínculo discursivo de identidad y lugar resulta atractivo para ONGs nacionales e internacionales interesadas en el medio ambiente, el desarrollo y los derechos humanos, y sirven así para legitimar los reclamos indígenas de recursos, territorios y derechos políticos. Por lo tanto, las representaciones de la identidad pueden ser movilizadas por las organizaciones indígenas para fortalecer instituciones y, a través de éstas, alcanzar objetivos materiales específicos.

Este proceso organizacional ha facilitado la institucionalización o 'endurecimiento' del espacio en el Oriente. Las organizaciones indígenas que operan en varias escalas - CONAIE, CONFENAIE, FOIN, ATIAM - han trabajado para obtener tierras para sus miembros en forma de terrenos comunales y territorios étnicos. A través de este proceso, partes del territorio nacional, según las directrices legales del Estado, se han convertido en espacios indígenas racializados. Las organizaciones indígenas, a su vez, incorporan estos espacios discursivamente en la construcción y la representación de identidades étnicas, y así refuerzan el nexo entre identidad y territorio. El territorio - espacio indígena racializado - continúa siendo un elemento central de las construcciones indígenas de la identidad a nivel regional y nacional y forma

parte integral del concepto de nacionalidades étnicas, promovido por la CONAIE y Pachakutik, como también por la FOIN.

Llegamos así a un tercer asunto que pretendo subrayar, el de la brecha y el distanciamiento que crecen día a día entre la élite indígena y los miembros de comunidades locales, como Mondayacu. Las organizaciones indígenas regionales y nacionales han utilizado discursos de identidad cultural en formas estratégicas, a fin de influir en las agendas políticas, el acceso a recursos financieros e institucionales y obtener derechos territoriales y políticos. La movilización discursiva de la identidad étnica por parte de la FOIN no ha sido la excepción. Lo interesante es, sin embargo, la distancia material y simbólica entre la élite indígena que produce y maneja el discurso de la identidad a nivel regional y nacional y los residentes de comunidades muy localizadas, como Mondayacu, cuyas concepciones de la identidad difieren ampliamente. Mientras buena parte del discurso político de organizaciones como la CONAIE y Pachakutik gira en torno a conceptos abstractos como los de plurinacionalidad, territorio o autonomía para las nacionalidades étnicas, la autoidentificación de los residentes de Mondayacu se basa mucho en las prácticas cotidianas de producción y consumo. Al parecer, conforme las organizaciones nacionales se han involucrado cada vez más en el proceso político, se han ido desvinculando de los intereses y de las realidades cotidianas de los miembros de las comunidades indígenas de base. Por lo tanto, no es exacto hablar de un ‘movimiento indígena’ en el Ecuador, porque, dentro de la constelación de organizaciones indígenas existe una multiplicidad de ideologías, intereses y voces. Cualquier intento por entender la política indígena en el Ecuador debe tratar de revelar a sus distintos actores y agendas.

Esta distancia entre las élites indígenas y los miembros de las comunidades plantea interrogantes con respecto a la representatividad (política) de las organizaciones nacionales y regionales, y al papel de las representaciones identitarias en el proceso político. Sería un triste resultado si las ganancias políticas obtenidas por las organizaciones nacionales lo fueran a expensas de la atención que merecen las realidades, preocupaciones y aspiraciones cotidianas de miembros de las comunidades indígenas. Uno de los problemas que enfrentan las organizaciones indígenas es la forma en que solventarán esta posibilidad.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Abu-Lughod, Lila 1991. Writing Against Culture. pp. 137-162 in Richard G. Fox (ed.), *Recapturing Anthropology: Working in the Present*. Santa Fe: School of American Research Press.

Abya-Yala News 1996. Pachakutik-Nuevo País: Breaking Ground in Ecuadorean Politics (interview with Luis Macas). *Abya-Yala News* 10(2):18-21.

Álvarez, Sonia E. and Arturo Escobar 1992. Conclusion: Theoretical and Political Horizons of Change in Contemporary Latin American Social Movements. pp. 317-329 in Arturo Escobar and Sonia E. Álvarez (eds.), *The Making of Social Movements in Latin America: Identity, Strategy and Democracy*. Boulder: Westview.

Anderson, Benedict 1983. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London: Verso.

Appadurai, Arjun 1990. Disjuncture and difference in the global cultural economy. pp. 295-310 in Mike Featherstone (ed.), *Global Culture: Nationalism, Globalization and Modernity*. London: Sage.

_____ 1991. Global ethnoscares: notes and queries for a transnational anthropology. pp. 191-210 in Richard G. Fox (ed.), *Recapturing Anthropology: Working in the Present*. Santa Fe: School of American Research Press.

Avilés, Angelina and Mary Sarmiento 1997. "Estudio sobre cultivos tradicionales existentes en chacras autóctonas seleccionadas en la vía Misahualli, vía San Pablo y vía HOLLÍN-LORETO." Unpublished report prepared for the Proyecto Gran Sumaco, INEFAN-GTZ.

Barham, Bradford and Oliver Coomes 1994. Wild rubber: industrial organisation and the microeconomics of extraction during the Amazon rubber boom (1860-1920). *Journal of Latin American Studies*, 26: 37-72.

Barnes, Trevor and James Duncan (eds.) 1992. *Writing Worlds: Discourse, Text and Metaphor in the Representation of Landscape*. London: Routledge.

Barth, Fredrik 1969. Introduction. pp. 9-38 in Fredrik Barth (ed.), *Ethnic Groups and Boundaries*. Boston: Little Brown.

Bates, Diane C. 2000. Ethnic variation in migration: a case study from the Ecuadorian Amazon. Paper presented at the Latin American Studies Association XXII International Congress, Miami, March 16-18.

Bebbington, Anthony James. 1990. Indigenous agriculture in the central Ecuadorian Andes: the cultural ecology and institutional conditions of its construction and its change. Ph.D. dissertation, Clark University.

_____. 1994. Theory and relevance in indigenous agriculture: knowledge, agency and organization. pp. 202-225 in David Booth (ed.), *Rethinking Social Development: Theory, Research and Practice*. Essex: Longman Scientific and Technical.

_____. 1996. Movements, modernizations and markets: indigenous organizations and agrarian strategies in Ecuador. pp. 86-109. In Richard Peet and Michael Watts (eds.), *Liberation Ecologies: Environment, Development, Social Movements*. London: Routledge.

_____. 1997. Social capital and rural intensification: local organizations and islands of sustainability in the rural Andes. *The Geographical Journal*, 163(2): 189-197.

_____ and Graham Thiele 1993. *Non-Governmental Organizations and the State in Latin America: Rethinking Roles in Sustainable Agricultural Development*. London: Routledge.

_____ and Thomas Perreault 1999. Social capital, development and access to resources in highland Ecuador. *Economic Geography*, 75(4): 395-418.

_____, Hernán Carrasco, Lourdes Peralbo, Galo Ramón, Jorge Trujillo, Víctor Hugo Torres 1992 *Actores de una Década Ganada: Tribus, Comunidades y Campesinos en la Modernidad*. Quito: Comunidec/Abya-Yala.

Beck, Scott and Kenneth J. Mijeski 2000. Indígena self-identity in Ecuador and the rejection of *mestizaje*. *Latin American Research Review*, 35(1): 119-137.

Blaikie, Piers 1985. *The Political Economy of Soil Erosion*. London: Methuen.

_____ and Harold Brookfield 1987. *Land Degradation and Society*. London: Methuen.

Bocock, Robert 1986. *Hegemony*. Chichester: Ellis Horwood.

Borja, Raúl 1987. Hoaranis: el derecho a resistirse. *El Comerio* (Quito), La Liebre ilustrada, p. 11, 2 August 1987.

Bourdieu, Pierre 1977. *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge: Cambridge University Press.

_____. 1984. *Distinction: A Social Critique of Judgement and Taste*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Browder, John O. 1989. *Fragile Lands in Latin America: Strategies for Sustainable Development*. Boulder: Westview.

Brown, Michael F. 1993. Facing the state, facing the world: Amazonia's native leaders and the new politics of identity. *L'Homme*, 33(2-4): 307-326.

Bunker, Stephen G. 1985. *Underdeveloping the Amazon: Extraction, Unequal Exchange, and the Failure of the Modern State*. Urbana: University of Illinois Press.

Carletti, Antonio 1984. *Misioneros Josefinos en el Ecuador*. Quito: Misión Jesefino.

Casement, Roger 1912. *Correspondence Reflecting the Treatment of British Colonial Subjects and Native Indians Employed in the Collection of Rubber in the Putumayo District*. Miscellaneous Publication of His Majesty's Stationery House. London: Harrison and Sons.

Cieza de León, Pedro de, 1881. La guerra de Chupas (antes de 1554). In *Colección de Documentos Inéditos para la Historia de España, LXXVI*. Madrid.

Clark, Heléne 1994. Sites of resistance: place, "race" and gender as sources of empowerment. pp. 121-142, in Peter Jackson and Jan Penrose (eds.), *Constructions of Race, Place and Nation*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

_____. 1990. *Foundations of Social Theory*. Cambridge, MA: Belknap Press.

CONAIE 1989. *Las Nacionalidades Indígenas en el Ecuador: Nuestro Proceso Organizativo*. Quito: Ediciones Tincui – Abya-Yala.

CONFENIAE 1988. La nacionalidad Huaorani y la defensa de su territorio: pedido de solidaridad. Unpublished booklet by the *Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Amazonía Ecuatoriana*, Unión Base, Pastaza, Ecuador.

Conklin, Beth A. and Laura R. Graham 1995. The shifting middle ground: Amazonian Indians and eco-politics. *American Anthropologist*, 97(4): 695-710.

Crain, Mary 1990. The social construction of national identity in highland Ecuador. *Anthropological Quarterly*, 63(1): 43-59.

Daniels, Stephen 1993. *Fields of Vision: Landscape Imagery and National Identity in England and the United States*. Princeton: Princeton University Press.

de Janvry, Alain 1981. *The Agrarian Question and Reformism in Latin America*. Baltimore: Johns Hopkins Press.

de la Torre, Carlos 1997. Populism and democracy: political discourse and cultures in contemporary Ecuador. *Latin American Perspectives*, 24(3): 12-24.

Denevan, William M. 1989. The geography of fragile lands in Latin America. pp. 11-24 in John O. Browder (ed.), *Fragile Lands in Latin America: Strategies for Sustainable Development*. Boulder: Westview.

Desch, Katharina 1997. Informe de problemas socio-económicos en la naranjilla. Unpublished report prepared for Proyecto Gran Sumaco. Tena, Ecuador: INEFAN-GTZ.

Diskin, Martin 1991. Ethnic discourse and the challenge to anthropology: the Nicaraguan case. pp. 156-180, in Greg Urban and Joel Sherzer (eds.), *Nation-States and Indians in Latin America*. Austin: University of Texas Press.

Economist 2000. Ecuador on the brink. *The Economist*, pp. 33-34, 15 January.

Elbow, Gary S. 1996. Territorial loss and national image: the case of Ecuador. *Conference of Latin Americanist Geographers Yearbook*, 22: 93-105.

El Comercio 1987. Lecciones de una tragedia. *El Comercio* (Quito), p. F3, 2 August 1987.

_____ 1998a. Amazonía: los indígenas presionan a las petroleras. *El Comercio* (Quito), p. B3, 5 August 1998.

_____ 1998b. La Arco en líos con los indígenas. *El Comercio* (Quito), p. B3, 3 March 1998.

_____ 1998c. Las relaciones comunitarias son estrechas. *El Comercio* (Quito), p. B3, 7 August 1998.

_____ 1998d. Petróleo: La Arco anuncia sus planes para el Bloque 10. *El Comercio* (Quito), p. B3, 7 August, 1998.

_____ 1998e. Tres empleados de Arco secuestrados en la Amazonía. *El Comercio* (Quito), p. B7, 23 July 1998.

_____ 1998f. Tres funcionarios de Conduce secuestrados. *El Comercio* (Quito), p. A7, 27 July 1998.

_____. 1999. 9 años de espera para ampliar el oleoducto. *El Comercio* (Quito), p. B3, 15 January 1999.

Eriksen, Thomas Hyland 1990. *Ethnicity and Nationalism: Anthropological Perspectives*. London: Pluto Press.

Escobar, Arturo 1992. Culture, economics and politics in Latin American social movements: theory and research. pp. 62-85 in Arturo Escobar and Sonia E. Álvarez (eds.), *The Making of Social Movements in Latin America: Identity, Strategy and Democracy*. Boulder: Westview.

_____. 1995. *Encountering Development: The Making and Unmaking of the Third World*. Princeton: Princeton University Press.

_____. 1997. Cultural politics and biological diversity: state, capital, and social movements in the Pacific coast of Colombia. pp. 40-64, in R. Fox and Orin Starn (eds.), *Between Resistance and Revolution: Cultural Politics and Social Protest*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.

Espinosa, María Fernanda 1997. "The march for life, territory, and dignity": ethnicity, nationhood, and environmentalism in the Ecuadorian Amazon. Paper presented at the Latin American Studies Association XX International Congress, Guadalajara, México.

Espinosa, Simón 1987. Que no sea en vano. *Hoy* (Quito), p. 4A, 25 July 1987.

Evans, Peter 1996. Government action, social capital and development: reviewing the evidence on synergy. *World Development*, 24(6): 1119-1132.

Fernández Kelly, M. Patricia 1994. Towanda's triumph: social and cultural capital in the transition to adulthood in the urban ghetto. *International Journal of Urban and Regional Research*, 18: 88-111.

Fine, Ben 1999. The developmental state is dead – long live social capital? *Development and Change*, 30: 1-19.

Flora, Cornelia 1998. Beyond exploitation and integration. *Latin American Research Review*, 33(2): 245-256.

Fox, Jonathan 1996. How does civil society thicken? The political construction of social capital in Mexico. *World Development*, 24(6): 1089-1103.

Friedman, Jonathan 1990. Being in the world: globalization and localization. pp. 311-328 in Mike Featherstone (ed.), *Global Culture: Nationalism, Globalization and Modernity*. London: Sage.

- _____. 1994. *Cultural Identity and Global Process*. London: Sage.
- _____. 1996. The politics of de-authentication: escaping from identity, a response to 'Beyond authenticity' by Mark Rogers. *Identities*, 3(1-2): 127-136.
- Gade, Daniel W. 1992. Landscape, system, and identity in the post-conquest Andes. *Annals of the Association of American Geographers*, 82(3): 461-477.
- Galeano, Eduardo 1999. *Apuntes para el Fin del Siglo*. Quito: El Conejo.
- Giddens, Anthony 1979. *Central Problems in Social Theory: Action, Structure, and Contradiction in Social Analysis*. London: Macmillan.
- Grindle, Merilee S. 1986. *State and Countryside: Development Policy and Agrarian Politics in Latin America*. Baltimore: The Johns Hopkins Press.
- Hall, Stuart 1991. Old and new identities: old and new ethnicities. In D. Morely and K.H. Chen (eds.), *Culture, Globalization, and the World-System: Contemporary Conditions for the Representation of Identity*. Binghamton: State University of New York.
- _____. 1996. Introduction: who needs 'identity'? pp. 1-17 in Stuart Hall and Paul du Gay (eds.), *Questions of Cultural Identity*. London: Sage.
- Harrison, Regina 1989. *Signs, Songs, and Memory in the Andes: Translating Quechua Language and Culture*. Austin: University of Texas Press.
- Harriss, John and Paolo De Renzio 1997. 'Missing link' or analytically missing?: the concept of social capital. *Journal of International Development*, 9(7): 919-937.
- Harvey, David 1996. *Justice, Nature and the Geography of Difference*. Oxford: Blackwell.
- Hecht, Susanna and Alexander Cockburn 1990. *Fate of the Forest: Developers, Destroyers, and Defenders of the Amazon*. New York: HarperCollins.
- Herlihy, Peter 1992. 'Wildlands' conservation in Central America during the 1980s: a geographical perspective. *Conference of Latin Americanist Geographers Yearbook*, 17-18: 31-44.
- Hiraoka, Mario and Shozo Yamamoto 1980. Agricultural development in the upper Amazon of Ecuador. *Geographical Review*, 70: 423-445.
- Hirschman, Albert O. 1970. *Exit, Voice and Loyalty: Responses to Decline in Firms, Organization and States*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Hobsbawm, Eric and Terrance Ranger 1983. *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.

Hoy 1987. Hay que hablar de respeto y no de integración. *Hoy* (Quito), p. 2A, 25 July 1987.

_____ 1988. Puede haber muertos en cualquier momento. *Hoy* (Quito), 29 June 1988.

Hudelson, John Edwin 1981. The expansion and development of Quichua transitional culture in the upper Amazon Basin. Ph.D. dissertation, Columbia University.

_____ 1987. *La Cultura Quichua de Transición: su expansión y desarrollo en el Alto Amazonas*. Quito: Abya-Yala.

INEC 1991. *V Censo de Población y IV de Vivienda*. Quito: Instituto Nacional de Estadística y Censos.

INIAP 1982. *Memorias de la Primera Conferencia Internacional de Naranjilla, 12-15 de julio de 1982*. Quito: Instituto Nacional de Investigaciones Agropecuarias.

Jackson, Peter and Jan Penrose 1994. Placing 'race' and the nation. pp. 1-23 in Peter Jackson and Jan Penrose (eds.), *Constructions of Race, Place and Nation*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Jouanen, José S.J. 1977. *Los Jesuitas y el Oriente Ecuatoriano (monografía histórica)*. Guayaquil: Editorial Arquidiócesana.

Kleymeyer, Charles David 1994. The uses and functions of cultural expression in grassroots development. pp.17-36 in Kleymeyer, Charles David (ed.), *Cultural Expression and Grassroots Development: Cases from Latin America and the Caribbean*. Boulder: Lynne Rienner.

Knapp, Gregory 1987. *Geografía Quichua de la Sierra del Ecuador*. Quito: Ediciones Abya Yala.

_____ 1989. Potential ethnic territories: mapping linguistic data from modern Andean censuses. Austin: Institute of Latin American Studies, The University of Texas at Austin.

_____ 1991. *Andean Ecology: Adaptive Dynamics in Ecuador*. Boulder: Westview.

_____ 1992. Social and cultural impacts of oil development: Villano, Ecuador. Cultural impact statement, Woodward-Clyde Consultants, Houston, TX.

Knoblauch, Hans 1999. (Director, Proyecto Gran Sumaco, Tena) Personal communication regarding the diffusion of narnjilla into the Oriente.

Landázuri N., Cristóbal 1989. Introducción. pp. 11-32 in Cristóbal Landázuri N. (ed.) *La Gobernación de los Quijos*. Iquitos, Peru: IIAP-CETA.

Lehmann, David 1990. *Development and Democracy in Latin America: Economics, Politics, and Religion in the Postwar Period*. Cambridge: Polity Press.

Little, Peter D. and Michael J. Watts 1994. Introduction. pp. 3-18 in Peter D. Little and Michael J. Watts (eds.), *Living Under Contract: Contract Farming and Agrarian Transformation in Sub-Saharan Africa*. Madison: University of Wisconsin Press.

Lovell, W. George 1992. "Heavy shadows and black night": disease and depopulation in Colonial Spanish America. *Annals of the Association of American Geographers*, 82(3): 426-443.

Lucero, José Antonio 2000. Somewhere between Burke and Rumiñawi: constructing indigenous political representation in the Andes. Paper presented at the Conference of Latin American Geographers Meeting, January 6-7, Austin, Texas.

Macdonald, Theodore Jr. 1981. Indigenous response to an expanding frontier: jungle Quichua conversion to cattle ranching. pp. 356-383, in Norman E. Whitten, Jr. (ed.), *Cultural Transformations and Ethnicity in Modern Ecuador*. Urbana, IL: University of Illinois Press.

_____. 1984. *De Cazadores a Ganaderos: Cambios en la Cultura y Economía de los Quijos Quichua*. Quito: Abya Yala.

_____. 1992. From reaction to planning: an indigenous response to deforestation and cattle raising. pp. 213-234 in Theodore E. Downing, Susanna B. Hecht, Henry A. Parson, and Carmen García-Downing (eds.), *Development or Destruction: the Conversion of Tropical Forest to Pasture in Latin America*. Boulder: Westview.

_____. 1999. *Ethnicity and Culture Amidst New "Neighbors"*. Boston: Allyn and Bacon.

Manzo, Kate 1991. Modernist discourse and the crisis of development theory. *Studies in Comparative International Development*, 26(2): 3-36.

Martz, John D. 1987. *Politics and Petroleum in Ecuador*. New Brunswick, NJ: Transaction Books.

McClure, Kristie 1992. On the subject of rights: pluralism, plurality and political identity. pp. 108-127 in Chantal Mouffe (ed.), *Dimensions of Radical Democracy: Pluralism, Citizenship, Community*. London: Verso.

Melucci, Alberto 1988. Getting involved: identity and mobilization in social movements. in H. Kriesi, S. Tarrow and B. Klandermans (eds.), *International Social Movements Research: From Structure to Action – Comparing Social Movements Research Across Cultures*, vol. 1. London: JAI Press.

Mena, Francisco 1965. Los diez primeros años de la misión Josefina del Napo, 1922-1932. Tesis, Pontificia Universidad Católica del Ecuador.

Méndez, Sixto, Jennifer Parnell, and Robert Wasserstrom 1998. Seeking common ground: petroleum and indigenous peoples in Ecuador's Amazon. *Environment*, 40(5): 12-20, 36-45.

Mercier, Juan 1985. Tradiciones lingüísticas del Alto Napo. *Amazonía Peruana*, 6(12): 37-58.

Mitchell, Katharyne 1997. Different diasporas and the hype of hybridity. *Environment and Planning D: Society and Space*, 15: 533-553.

Molyneux, Maxine 1985. Mobilisation without emancipation? Women's interests, the state and revolution in Nicaragua. *Feminist Studies*, 11(2): 227-254.

Moore, Donald S. 1993. Contesting terrain in Zimbabwe's eastern highlands: political ecology, ethnography, and peasant resource struggles. *Economic Geography*, 69(4): 380-401.

_____. 1996. Marxism, culture and political ecology: environmental struggles in Zimbabwe's eastern highlands. pp. 125-147, in Richard Peet and Michael Watts (eds.), *Liberation Ecologies: Environment, Development, Social Movements*. London: Routledge.

_____. 1998. Subaltern struggles and the politics of place: remapping resistance in Zimbabwe's eastern highlands. *Cultural Anthropology*, 13(3): 344-381.

Moreno Yáñez, Segundo 1992. *El levantamiento indígena del Inti Raymi de 1990*. Quito: Abya-Yala.

Moser, Caroline 1993. *Gender Planning and Development: Theory, Practice, and Training*. New York: Routledge.

Muratorio, Blanca 1991. *The Life and Times of Grandfather Alonso: Culture and History in the Upper Amazon*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.

Nagar, Richa 1995. Making and breaking boundaries: identity politics among South Asians in postcolonial Dar es Salaam. Ph.D. dissertation, University of Minnesota.

_____. 1997. Communal places and the politics of multiple identities: the case of Tanzanian Asians. *Ecumene*, 4(1): 3-26.

Nash, June 1995. The reassertion of indigenous identity: Mayan response to state intervention in Chiapas. *Latin American Research Review*, 30(3); 7-41.

Oberem, Udo 1974. Trade and trade goods in the Ecuadorian montaña. pp. 347-357 in Patricia J. Lyon (ed.), *Native South Americans: Ethnology of the Least Known Continent*. Boston: Little, Brown.

_____. 1980. *Los Quijos: Historia de la Transculturación de un Grupo Indígena en el Oriente Ecuatoriano*. Otavalo, Ecuador: Instituto Otavaleño de Antropología.

O'Connor, Thomas S. 1994. "We are part of nature": indigenous people's rights as a basis for environmental protection in the Amazon Basin. *Colorado Journal of International Law and Policy*, 5(1): 193-211.

Ortner, Sherry B. 1995. Resistance and the problem of ethnographic refusal. *Comparative Studies in Society and History*, 37(1): 173-193.

Parajuli, Pramod 1996. Ecological ethnicity in the making: developmentalist hegemonies and emergent identities in India. *Identities*, 3(1-2): 15-59.

Peet, Richard and Michael Watts 1993. Introduction: development theory and environment in an age of market triumphalism. *Economic Geography*, 69(3): 312-327.

_____. (eds.) 1996a. *Liberation Ecologies: Environment, Development, Social Movements*. London: Routledge.

_____. 1996b. Liberation ecology: development, sustainability, and environment in an age of market triumphalism. pp. 1-45, in Richard Peet and Michael Watts (eds.), *Liberation Ecologies: Environment, Development, Social Movements*. London: Routledge.

Penrose, Jan 1994. Reification in the name of change: the impact of nationalism on social constructions of nation, people and place in Scotland and the United Kingdom. pp. 27-49, in Peter Jackson and Jan Penrose (eds.), *Constructions of Race, Place and Nation*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Perreault, Thomas A. Anthony J. Bebbington, and Thomas F. Carroll 1998. Indigenous irrigation organizations and the formation of social capital in northern highland Ecuador. *Conference of Latin Americanist Geographers Yearbook*, 24: 1-16.

Phelan, John Leddy 1967. *The Kingdom of Quito in the Seventeenth Century: Bureaucratic Politics in the Spanish Empire*. Madison: The University of Wisconsin Press.

Pichón, Francisco J. 1992. Agricultural settlement and ecological crisis in the Ecuadorian Amazon frontier: a discussion of the policy environment. *Policy Studies Journal*, 20(4): 662-678.

Putnam, Robert 1993. *Making Democracy Work: Civic Traditions in Modern Italy*. Princeton: Princeton University Press.

Quiroga, Diego 1998. (Professor of Anthropology, Universidad de San Francisco de Quito) Personal communication regarding identity construction among indigenous federations in the Oriente.

Rabinow, Paul (ed.) 1984. *The Foucault Reader*. New York: Pantheon.

Radcliffe, Sarah A. 1996. Imaginative geographies, postcolonialism, and national identities: contemporary discourses of the nation in Ecuador. *Ecumene*, 3(1): 23-42.

_____. 1999. Reimagining the nation: community, difference, and national identities among indigenous and mestizo provincials in Ecuador. *Environment and Planning A*, 31: 37-52.

_____ and Sallie Westwood 1996. *Remaking the Nation: Place, Identity, and Politics in Latin America*. London: Routledge.

Rahier, Jean Muteba 1998. Blackness, the racial/spatial order, migrations, and Miss Ecuador 1995-96. *American Anthropologist*, 100(2): 421-430.

Reeve, Mary Elizabeth 1988. Los Quichuas del Cururay: el Proceso de Formación de la Identidad. Quito: Abya-Yala.

Rogers, Mark 1995. Images of power and the power of images: identity and place in Ecuadorian Shamanism. Ph.D. dissertation, University of Chicago.

_____. 1996. Beyond authenticity: conservation, tourism, and the politics of representation in the Ecuadorian Amazon. *Identities*, 3(1-2): 73-125.

Rudel, Thomas K. 1993. *Tropical Deforestation: Small Farmers and Land Clearing in the Ecuadorian Amazon*. New York: Columbia University Press.

Rumazo, G., José. 1982. *La Región Amazónica del Ecuador en el Siglo XVI*. Quito: Banco Central del Ecuador.

Said, Edward W. 1979. *Orientalism*. New York: Vintage.

Salazar, Ernesto 1981. The Federación Shuar and the colonization frontier. pp. 589-613 in Norman E. Whitten, Jr. (ed.), *Cultural Transformations and Ethnicity in Modern Ecuador*. Urbana, IL: University of Illinois Press.

Santana, Roberto 1995. *¿Ciudadanos en la Etnicidad? Indios en la Política o la Política de los Indios*. Quito: Ediciones Abya-Yala.

Sassoon, Anne Showstack 1980. *Gramsci's Politics*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Sawyer, Roger (ed.) 1997. *Roger Casement's Diaries: 1910: The Black and the White*. London: Pimlico.

Sawyer, Suzana 1997a. Marching to nation across ethnic terrain: the politics of identity, territory, and resource use in the Ecuadorian Amazon. Ph.D. dissertation, Stanford University.

_____. 1997b. The 1992 Indian mobilization in lowland Ecuador. *Latin American Perspectives*, 24(3): 65-82.

Scott, James C. 1976. *The Moral Economy of the Peasant: Rebellion and Subsistence in Southeast Asia*. New Haven: Yale University Press.

_____. 1985. *Weapons of the Weak: Everyday forms of Peasant Resistance*. New Haven: Yale University Press.

_____. 1990. *Domination and the Arts of Resistance: Hidden Transcripts*. New Haven: Yale University Press.

_____. 1998. *Seeing Like a State: How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed*. New Haven: Yale University Press.

Smith, Anthony D. 1990. Towards a global culture? pp. 171-191, in Mike Featherstone (ed.), *Global Culture: Nationalism, Globalization, and Modernity*. London: Sage.

Smith, Carol A. 1997. The symbolics of blood: *Mestizaje* in the Americas. *Identities*, 3(4): 495-521.

Starn, Orin 1992. "I dream of foxes and hawks": reflections on peasant protest, new social movements, and the Rondas Campesinas of northern Peru. pp. 89-111, in Arturo Escobar and Sonia E. Álvarez (eds.), *The Making of Social Movements in Latin America: Identity, Strategy and Democracy*. Boulder: Westview.

Stutzman, Ronald 1981. *El mestizaje: an all-inclusive ideology of exclusion*. pp. 45-94, in Norman E. Whitten, Jr. (ed.), *Cultural Transformations and Ethnicity in Modern Ecuador*. Urbana, IL: University of Illinois Press.

Taussig, Michael T. 1984. Culture of terror - space of death: Roger Casement's Putumayo report and the explanation of terror. *Comparative Studies in Society and History*, 26(3): 467-497.

Tendler, Judith 1997. *Good Government in the Tropics*. Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press.

Unupi, José, Natalia Wray, Jorge Alvarado, and Edison Flores 1993. "Cambios en la economía de las comunidades Quichuas, área del Sumaco, sector Hollín-Loreto, en los últimos treinta años." Final report for COICA-Oxfam study, *Estrategias de subsistencia, desarrollo autónomo y manejo sustentable de los recursos y territorios de los pueblos indígenas de la Cuenca Amazónica*. Quito: COICA-Oxfam.

Uquillas, Jorge 1984. Colonization and spontaneous settlement in the Ecuadorian Amazon. pp. 261-284 in Marianne Schmink and Charles H. Wood (eds.), *Frontier Expansion in Amazonia*. Gainesville: University of Florida Press.

Watts, Michael J. 1991. Mapping meaning, denoting difference, imagining identity: dialectical images and postmodern geographies. *Geografiska Annaler*, 73B(1): 7-16.

_____. 1992. Space for everything (a commentary). *Cultural Anthropology*, 7: 115-129.

_____ and James McCarthy 1997. Nature as artifice, nature as artefact: development, environment and modernity in the late twentieth century. pp. 71-86, in Roger Lee and Jane Wills (eds.), *Geographies of Economies*. London: Arnold.

Weismantel, Mary J. 1988. *Food, Gender, and Poverty in the Ecuadorian Andes*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Whitmore, Thomas M. and B.L. Turner II 1992. Landscapes of cultivation on the eve of contact: a reassessment. *Annals of the Association of American Geographers*, 82(3): 402-425.

Whitten, Norman E. Jr. 1976. *Sacha Runa: Ethnicity and Adaptation of Ecuadorian Jungle Quichua*. Urbana, IL: University of Illinois Press.

_____. 1981. Amazonia today at the base of the Andes: an ethnic interface in ecological, social, and ideological perspectives. pp. 121-161, in Norman E. Whitten, Jr. (ed.), *Cultural Transformations and Ethnicity in Modern Ecuador*. Urbana, IL: University of Illinois Press.

_____. 1985. *Sicuanga Runa: the Other Side of Development in Amazonian Ecuador*. Urbana: University of Illinois Press.

_____, Dorthea Scott Whitten, and Alfonso Chango 1997. Return of the Yumbo: the indigenous caminata from Amazonia to Andean Quito. *American Ethnologist*, 24(2): 355-391.

Williams, Brackette F. 1989. A class act: anthropology and the race to nation across ethnic terrain. *Annual Review of Anthropology*, 18: 401-444.

_____. 1991. *Stains on my Name, War in my Veins: Guyana and the Politics of Cultural Struggle*. Durham and London: Duke University Press.

Williams, Colin and Anthony D. Smith 1983. The national construction of social space. *Progress in Human Geography*, 7(4): 502-518.

Yin, Robert K. 1994. *Case Study Research: Design and Methods*. Thousand Oaks: Sage Publications.

Zamosc, León 1994. Agrarian protest and the Indian movement in the Ecuadorian highlands. *Latin American Research Review*, 29(3): 37-68.

Zevallos L., José Vicente 1985. Oil, power and rural change in Ecuador: 1973-1979. Ph.D. dissertation, University of Wisconsin, Madison.

Zimmerer, Karl 1991. Wetland production and smallholder persistence: agricultural change in a highland Peruvian region. *Annals of the Association of American Geographers*, 81: 443-463.

_____. 1993. Soil erosion and social (dis)courses in Cochabamba, Bolivia: perceiving the nature of environmental degradation. *Economic Geography*, 69(3): 312-327.

_____. 1996. *Changing Fortunes: Biodiversity and Peasant Livelihood in the Peruvian Andes*. Berkeley: University of California Press.