

YUYARINAKUY

**“Digamos lo que somos, antes que otros
nos den diciendo lo que no somos”**

UNA MINGA DE IDEAS

INSTITUTO CIENTÍFICO DE CULTURAS INDÍGENAS, ICCI
AMAUTA RUNACUNAPAC YACHAI, ARY

YUYARINAKUY

**“Digamos lo que somos, antes que otros
nos den diciendo lo que no somos”**

UNA MINGA DE IDEAS

Pablo Dávalos
Editor-Compilador



Quito - Ecuador
Diciembre de 2001

YUYARINAKUY

“Digamos lo que somos, antes que otros nos den diciendo lo que no somos”

UNA MINGA DE IDEAS

Pablo Dávalos

Editor-Compilador

1a. Edición Ediciones Abya- Yala
Av. 12 de Octubre 14-30 y Wilson
Casilla 17-12-719
Teléf: 2562-633/ 2506-217/ 2506-251
Fax: (593 2) 2506-255
e-mail: editorial@abyayala.org
<http://www.abayayala.org>

ICCI
Buenos Aires 1028
Quito-Ecuador
Fono-fax 523- 2-2229093
e-mail:icci@andinanet.net

Diagramación: Ediciones Abya-Yala
Quito-Ecuador

Diseño
Portada: Raúl Yépez

ISBN: 9978-22-174-3

Impresión: Impresiones Digitales Abya-Yala

Quito, Ecuador, diciembre de 2001

Es una publicación del Instituto Científico de Culturas Indígenas, ICCI

©INSTITUTO CIENTIFICO DE CULTURAS INDIGENAS, ICCI
AMAUTA RUNACUNAPAC YACHAI, ARY

Las opiniones vertidas por los autores en el presente texto son de su exclusiva responsabilidad y no comprometen el criterio institucional del ICCI

Los artículos de la presente publicación pueden reproducirse citando la fuente.

Presentación.....	13
-------------------	----

Capítulo 1 **Coyuntura y proyecto político indígena**

• Los retos de un mundo en transformación <i>Editorial Boletín ICCI, No. 1, abril de 1999:</i>	15
• Autoritarismo y violencia de la democracia ecuatoriana <i>Editorial Boletín ICCI, No. 2, mayo de 1999</i>	16
• Los desafíos del movimiento indígena ecuatoriano <i>Editorial Boletín ICCI, No. 3, junio de 1999</i>	17
• Los organismos multilaterales de crédito y el movimiento indígena ecuatoriano <i>Editorial Boletín ICCI, No. 4, julio de 1999</i>	18
• La marcha indígena de julio: Rupturas en el modelo neoliberal <i>Editorial Boletín ICCI, No. 5, agosto de 1999.....</i>	19
• Neoliberalismo y movimiento indígena <i>Editorial Boletín ICCI, No. 6, septiembre de 1999</i>	21
• Medios de comunicación y movimiento indígena <i>Editorial Boletín ICCI, No. 7, octubre de 1999.....</i>	22
• La CONAIE y la constitución de un nuevo sujeto político <i>Editorial Boletín ICCI, No. 8, noviembre de 1999.....</i>	24
• Neoliberalismo, Globalización y la Emergencia de Nuevos Actores Sociales <i>Editorial Boletín ICCI, No. 9, diciembre de 1999.....</i>	27
• El Estado, la reconstrucción de los pueblos de la nacionalidad kichwa y los parlamentos indígenas <i>Editorial Boletín ICCI, No. 10, enero del 2000.....</i>	29
• Seattle y Ecuador: nuevos procesos de resistencia en la sociedad civil mundial <i>Editorial Boletín ICCI, No. 11, febrero del 2000.....</i>	32
• La democracia en Ecuador: Entre la ruptura y la emergencia de nuevas formas de participación social <i>Editorial Boletín ICCI, No. 12, marzo del 2000</i>	34

• El movimiento indígena y las nuevas condiciones políticas en el escenario nacional <i>Editorial Boletín ICCI, No. 13, abril del 2000</i>	36
• El XV Congreso de la ECUARUNARI y la definición del proyecto estratégico de los pueblos indígenas <i>Editorial Boletín ICCI, No. 14, mayo del 2000</i>	38
• Garabombo, nuevamente invisible <i>Editorial Boletín ICCI, No. 15, junio del 2000</i>	40
• Descentralización, reforma del Estado y proyecto estratégico del movimiento indígena <i>Editorial Boletín ICCI, No. 16, julio del 2000</i>	43
• Democracia y Ajuste: Una estrategia a desarmar <i>Editorial Boletín ICCI, No. 17, agosto del 2000</i>	47
• Democracia, modernización y propuesta indígena <i>Editorial Boletín ICCI, No. 18, septiembre del 2000</i>	51
• La Universidad Intercultural <i>Editorial Boletín ICCI, No. 19, octubre del 2000</i>	53
• El uso estratégico de las instituciones <i>Editorial Boletín ICCI, No. 20, noviembre del 2000</i>	56
• Legitimidad y poder: Los límites de la práctica política actual <i>Editorial Boletín ICCI, No. 21, diciembre del 2000</i>	61
• La década de los noventa: Una evaluación necesaria para el movimiento indígena <i>Editorial Boletín ICCI, No. 22, enero del 2001</i>	65
• Levantamiento indígena, institucionalidad y Estado <i>Editorial Boletín ICCI No. 23, febrero del 2001</i>	68
• Significaciones del levantamiento de febrero del 2001 <i>Editorial Boletín ICCI No. 24, marzo del 2001</i>	75
• Banco Mundial y Prodepine: ¿Hacia un neoliberalismo étnico? <i>Editorial Boletín ICCI No. 25, abril del 2001</i>	79

Capítulo 2

Mantener la cultura y la Identidad: Un camino de lucha y resistencia

Valores, costumbres y símbolos indígenas: <i>Isidoro Quinde P.</i>	85
Instituciones indígenas: la comuna como eje histórico: <i>Luis Macas</i>	92
La resistencia cultural: <i>Luis Macas</i>	93
Fiesta y poder: El ritual de la “Toma” en el Movimiento Indígena: <i>Pablo Dávalos</i>	95

Capítulo 3

La educación desde la interculturalidad: Construyendo nuevos retos

Educación Bilingüe e Interculturalidad en el Ecuador: Algunas Reflexiones	
Críticas: <i>Víctor Bretón Solo de Zaldívar; Gabriela del Olmo Carmen</i>	101
¿Cómo se forjó la Universidad Intercultural?: <i>Luis Macas</i>	106
¿Qué conocimiento(s)? Reflexiones sobre las políticas de conocimiento, el campo académico y el movimiento indígena ecuatoriano: <i>Catherine Walsh</i>	109

Capítulo 4

Una visión de género diferente

“Digamos lo que somos, antes que otros nos den diciendo lo que no somos”. <i>Lucila Lema Otavalo</i>	119
El proyecto de mujeres de la UNOCAM: Una iniciativa para el desarrollo local. <i>Lourdes Tibán</i>	127

Capítulo 5

El Proyecto Político del Movimiento Indígena

Los desafíos del movimiento indígena frente a la crisis: <i>Luis Macas</i>	139
El Movimiento Indígena y la Construcción de una Democracia Radical <i>Miguel Lluco Tixe</i>	143
El Proyecto Estratégico de la Nación Kichwa: <i>Estuardo Remache</i>	148
La lucha es por el respeto, la autogestión y la autonomía: <i>Leonardo Viteri</i>	153
La CONAIE participa de los cambios profundos de la sociedad ecuatoriana: <i>Antonio Vargas</i>	154

Capítulo 6

Reforma política del Estado y Movimiento Indígena

Es necesario un verdadero diálogo nacional para superar la crisis: <i>Luis Macas</i>	157
La responsabilidad de construir una sociedad plurinacional está en nuestras manos: <i>Miguel Lluco Tixe</i>	160
Descentralización y autonomías para un nuevo modelo de desarrollo. Estado actual del debate y algunas propuestas: <i>Augusto Barrera G., y Franklin Ramírez G.</i>	163

Capítulo 7 **Elementos para una historia del Movimiento Indígena**

Diez años del Levantamiento del Inti Raymi de junio de 1990.	
Un balance provisional: <i>Luis Macas</i>	171
Los Inkas y el Ecuador: <i>Manuel Espinosa Apolo</i>	178

Capítulo 8 **Coyuntura: Momento político y transformaciones organizativas**

Lecciones de marzo y julio: <i>Floresmilo Simbaña</i>	183
Las transformaciones políticas del movimiento indígena ecuatoriano: <i>Pablo Dávalos</i>	189
El Movimiento Indígena en los Espacios Ambiguos del Poder	
Lecciones de la Asamblea Constituyente y el 21 de Enero: <i>Robert Andolina</i>	200
Movimiento indígena ecuatoriano. Una evaluación necesaria: <i>Luis Macas</i>	209
Coyuntura política y movimiento indígena. Elementos para el análisis: <i>Pablo Dávalos</i>	215

Capítulo 9 **Derecho Indígena: una tarea por hacer**

Pueblos indígenas y derecho internacional: <i>Miguel Berraondo López</i>	223
Ciudadanía y pueblos indígenas: <i>Raúl Ilaquiche Licta</i>	230

Capítulo 10 **Documentos electrónicos de la página Web del ICCI**

Importante triunfo electoral de Pachakutik: <i>ICCI</i>	241
Proceso histórico del movimiento indígena ecuatoriano:	
<i>Miguel Llucio Tixe</i> . Coordinador Nacional del Movimiento Pachakutik-Nuevo País	243
Reconstruyendo la democracia: <i>Vicenta Chuma y Paulina Palacios</i>	247
Crónica del Levantamiento Indígena y de la Sociedad Civil del Ecuador.	
La Necesidad de Construir una Verdadera Democracia:	
<i>Paulina Palacios y Pablo Dávalos</i>	250
Notas	257

Boletín ICCI-RIMAI. Publicación mensual del Instituto Científico de Culturas Indígenas, ICCI

Sumario de números publicados

Abril 1999 - Marzo 2001

No. 1, abril de 1999

Editorial Boletín ICCI: Los retos de un mundo en transformación

- Los desafíos del movimiento indígena frente a la crisis: *Luis Macas*
- Límites y posibilidades de la acción política: *Paulina Palacios*
- Neoliberalismo y crisis financiera en el Ecuador: *Pablo Dávalos*

No. 2, mayo de 1999

Editorial Boletín ICCI: Autoritarismo y violencia de la democracia ecuatoriana

- Un proyecto amenazado por dentro: *Antonio Rodríguez*
- La lucha por el acceso al agua, perspectivas de las organizaciones indígenas y campesinas: *Paulina Palacios*

No. 3, junio de 1999

Editorial Boletín ICCI: Los desafíos del movimiento indígena ecuatoriano

- Los sistemas productivos del Ecuador: El sistema hacienda y el sistema plantación: *Pablo Dávalos*
- Genocidio en nombre de Dios (primera parte I): *Ricardo Ulcuango*

No. 4, julio de 1999

Editorial Boletín ICCI: Los organismos multilaterales de crédito y el movimiento indígena ecuatoriano

- Genocidio en nombre de Dios (parte II) lucha y resistencia indígena en la historia de nuestros pueblos: *Ricardo Ulcuango*
- XIV Asamblea plenaria del Parlamento Indígena de América: hacia la reconstrucción del Tahuantinsuyo: *Gilberto Talahua*

No. 5, agosto de 1999

Editorial Boletín ICCI: La marcha indígena de julio: Rupturas en el modelo neoliberal

- Es necesario un verdadero diálogo nacional para superar la crisis: *Luis Macas*
- Genocidio en nombre de Dios (parte III) La resistencia actual de los pueblos indígenas: *Ricardo Ulcuango*
- Los dos lados del mundo: valores, costumbres y símbolos indígenas: *Isidoro Quinde P.*

No. 6, septiembre de 1999

Editorial Boletín ICCI: Neoliberalismo y movimiento indígena

- La responsabilidad de construir una sociedad plurinacional está en nuestras manos: *Miguel Lluco Tixe*
- Los Inkas y el Ecuador: *Manuel Espinosa Apolo*
- Fortalecimiento de la autoridad comunitaria camino a la reconstrucción de un pueblo (Parte I): *Carlos Bautista*

No. 7, octubre de 1999

Editorial Boletín ICCI: Medios de comunicación y movimiento indígena

- Lecciones de marzo y julio: *Floresmilo Simbaña*

- Fortalecimiento de la autoridad comunitaria camino a la reconstrucción de un pueblo: (Parte II). Situación de la comunidad de Pijal: *Carlos Bautista*

No. 8, noviembre de 1999

Editorial Boletín ICCI: La CONAIE y la constitución de un nuevo sujeto político

- Que este diálogo sirva para cambiar: *Fernando Sarango*
- Las agrofloricultoras en la provincia de Imbabura y sus consecuencias: *Juan Guatemal*
- Ley de Comunidades: *Paulina Palacios*

No. 9, diciembre de 1999

Editorial Boletín ICCI: Neoliberalismo, Globalización y la Emergencia de Nuevos Actores Sociales

- Educación Intercultural Bilingüe en el Ecuador: Algunas reflexiones críticas: *Víctor Bretón Solo de Zaldívar y Gabriela Olmo Carmen*
- La Mujer Salasaca: *Margarita Caizabanda*
- Declaración de Seattle de los Pueblos Indígenas

No. 10, enero del 2000

Editorial Boletín ICCI: El Estado, la reconstrucción de los pueblos de la nacionalidad kichwa y los parlamentos indígenas

- El movimiento indígena y la construcción de una democracia radical: *Miguel Lluco*
- La reunión de la OMC en Seattle vista como el inicio de un nuevo milenio: *Gerard Coffey*

No. 11, febrero del 2000

Editorial Boletín ICCI: Seattle y Ecuador: nuevos procesos de resistencia en la sociedad civil mundial

- Las transformaciones políticas del movimiento indígena ecuatoriano: *Pablo Dávalos*

- Elementos iniciales para un balance del levantamiento del 21 de enero: *Mario Unda y Augusto Barrera*

No. 12, marzo del 2000

Editorial Boletín ICCI: La democracia en Ecuador: Entre la ruptura y la emergencia de nuevas formas de participación social

- Algunas ideas sobre la sublevación del viernes 2 de enero: *Virgilio Hernández*
- Pueblos Indígenas y Derecho Internacional: *Miguel Berraondo López*
- ¿Existen pueblos indígenas en la capital ecuatoriana? (I parte): *José Atupaña*

No. 13, abril del 2000

Editorial Boletín ICCI: El movimiento indígena y las nuevas condiciones políticas en el escenario nacional

- El racismo en el Ecuador ensaya sus “cantos”: *Galo Ramón*
- Refundar la Patria Grande: *René Báez*

No. 14, mayo del 2000

Editorial Boletín ICCI: El XV Congreso de la ECUARUNARI y la definición del proyecto estratégico de los pueblos indígenas

- El proyecto estratégico de la nación Kichwa: *Estuardo Remache*
- El movimiento indígena en los espacios ambiguos del poder: Lecciones de la Asamblea Constituyente y el 21 de enero: *Robert Andolina*
- Construimos la vida llamando a la paz: *Vicenta Chuma y Josefina Lema*

No. 15, junio del 2000

Editorial Boletín ICCI: Garabombo, nuevamente invisible

- Diez años del Levantamiento del *Inti Raymi* de junio de 1990: Un balance provisional: *Luis Macas*

- Tras las elecciones seccionales en Ecuador, los campos en lucha están frente a frente: *J. A. Montenegro*
- Jornadas de paz y dignidad: *Diego Castro*

No. 16, julio del 2000

Editorial Boletín ICCI: Descentralización, reforma del Estado y proyecto estratégico del movimiento indígena

- La resistencia cultural: *Luis Macas*
- El proyecto de mujeres de la UNOCAM. Una iniciativa de desarrollo local: *Lourdes Tibán*

No. 17, agosto del 2000

Editorial Boletín ICCI: Democracia y Ajuste: Una estrategia a desarmar

- Instituciones Indígenas: La comuna como eje histórico: *Luis Macas*
- Movimiento Indígena Ecuatoriano: historia y conciencia política: *Miguel Ángel Carlosama*
- Ñucanchic Kanchic, kaypimi kanchic: *MOIQ*

No. 18, septiembre del 2000

Editorial Boletín ICCI: Democracia, modernización y propuesta indígena

- ¿Cómo formar mujeres líderes indígenas? *Rosario Naula*
- El Concepto de Desarrollo Sustentable y los Pueblos Indígenas: *Lourdes Tibán*
- La Ley para la promoción de la inversión y la participación ciudadana o Ley “Trole 2”: *Paulina Palacios*
- La Conaie: ¿Actor social? ¿Sujeto Político? *Pablo Dávalos*

No. 19, octubre del 2000

Editorial Boletín ICCI: La Universidad Intercultural

- Reflexiones en torno al proceso colonizador y las características de la educación

universitaria en el Ecuador: *Luis Macas y Alfredo Lozano Castro*

- ¿Cómo se forjó la Universidad Intercultural?: *Luis Macas*
- Síntesis de la propuesta técnica-académica de la UINPI: *Alfredo Lozano Castro*
- El Símbolo-Logotipo de la UINPI: Estructura y significado: *Alfredo Lozano Castro*

No. 20, noviembre del 2000

Editorial Boletín ICCI: El uso estratégico de las instituciones

- Foro Debate: Diez años del levantamiento indígena del Inti Raymi de 1990: La construcción de un país plurinacional.

No. 21, diciembre del 2000

Editorial Boletín ICCI: Legitimidad y poder: Los límites de la práctica política actual

- Movimiento Indígena Ecuatoriano: Una evaluación necesaria: *Luis Macas*
- Descentralización y Autonomías para el Nuevo Modelo de Desarrollo: *Augusto Barrera y Franklin Ramírez*
- Riesgos de crisis en la economía ecuatoriana: *Pablo Dávalos*

No. 22, enero del 2001

Editorial Boletín ICCI: La década de los noventa: Una evaluación necesaria para el movimiento indígena

- Ciudadanía y Pueblos Indígenas: *Raúl Illaquiche Licta*
- En Defensa de la vida. Una lectura de los derechos medioambientales: *Paulina Palacios*
- “Digamos lo que somos, antes que otros nos den diciendo lo que no somos”: *Lucila Lema Otavalo*

No. 23, febrero del 2001

Editorial Boletín ICCI: Levantamiento, Institucionalidad y Estado

- Fiesta y Poder. El ritual de la “toma” en el movimiento indígena: *Pablo Dávalos*
- A propósito del último levantamiento indígena: Divorcio entre movimiento político y movimiento social: *Kintto Lucas*
- Un murmullo que se convirtió en grito de esperanza: Reflexiones preliminares sobre el levantamiento de las bases indígenas y campesinas: *Virgilio Hernández*

No. 24, marzo del 2001

Editorial Boletín ICCI: Significaciones del levantamiento de febrero del 2001

- Coyuntura política y movimiento indígena: Elementos para el análisis: *Pablo Dávalos*

- El levantamiento indígena del 2001: *Julián Guamán Gualli*
- Buscando una voz propia y diferente: La participación de la mujer en la lucha indígena y campesina: *Paulina Palacios*.

No. 25, abril del 2001

Editorial Boletín ICCI: Banco Mundial y Prodepine: ¿Hacia un neoliberalismo étnico?

- ¿Epoca de cambios o un cambio de época?: *José de Souza Silva*
- ¿Qué conocimientos? Reflexiones sobre las políticas de conocimiento, el campo académico y el movimiento indígena ecuatoriano: *Catherine Walsh*.

El presente documento recoge los editoriales y los principales artículos de opinión que han sido editados en el *Boletín ICCI-Rimay*, del Instituto Científico de Culturas Indígenas, desde abril de 1999 hasta abril del 2001. El *Boletín ICCI-Rimay*, ha sido concebido como un espacio de debate, reflexión, análisis y discusión desde el movimiento indígena ecuatoriano. Han escrito en sus páginas los principales líderes del movimiento indígena, intelectuales indígenas, así como intelectuales comprometidos con el movimiento indígena. Sus reflexiones están matizadas por su tiempo histórico y corresponden a la coyuntura en la que nacieron, en ese sentido, son un material que da cuenta de las preocupaciones del momento, de las respuestas que se generaron frente a situaciones concretas y de las perspectivas que se adoptaron.

Allí están los editoriales que se publicaron desde el inicio del Boletín, y que evidencian las preocupaciones que se vivían en esos instantes. Constan además, las diversas contribuciones que hicieron dirigentes, intelectuales, miembros de base, personas comprometidas con el movimiento indígena. Todos ellos vivieron y valoraron su tiempo histórico a su manera, un tiempo histórico de vital importancia y que, a no dudarlo, cambió de manera fundamental al movimiento indígena ecuatoriano, y a la sociedad en su conjunto.

Efectivamente, en esa coyuntura se

inscribe la movilización indígena en contra del gobierno del ex presidente Jamil Mahuad, y su posterior destitución, así como la conformación de un breve gobierno en el cual participó el presidente de la Conaie de ese entonces. También se inscribe en ese tiempo histórico la profunda transformación sufrida por la Confederación de los Pueblos de la Nacionalidad Kichwa, Ecuarrunari, y su proyecto estratégico de la reconstrucción y reconstitución de los pueblos, así como la autocrítica hecha por la Conaie a fines del 2000 y las reflexiones a propósito del levantamiento de febrero del 2001.

Esta aclaración es pertinente para dar cuenta de la naturaleza de la publicación. El alzamiento indígena ecuatoriano es un movimiento social sumamente complejo, y su entramado organizativo e institucional ha sido producto de un largo proceso histórico. El presente trabajo es producto de la reflexión y el análisis del momento, y puede servir como un insumo para una reflexión más elaborada.

Por otra parte, es conveniente explicar la naturaleza y acción del Instituto Científico de Culturas Indígenas, ICCI. Fue creado por uno de los líderes históricos del movimiento indígena ecuatoriano, el jurista Luis Macas, el ICCI nació el mismo año de la formación la Conaie, en 1986. Su objetivo central es el de abrir un espacio para la discusión científica, la reflexión teórica, la capacitación y formación de cuadros, así co-

mo la asistencia técnica a las organizaciones indígenas. Se inscribe como parte del proceso organizativo e histórico del movimiento indígena, y tiene como norte fundamental reflexionar conjuntamente con las organizaciones indígenas en el campo de la teoría, la investigación científica, las cuestiones técnicas y políticas del movimiento.

Desde su creación, el ICCI ha estado profundamente vinculado al movimiento indígena, pero es a partir de 1996, que el ICCI despliega un nuevo accionar con dos objetivos fundamentales, el primero es crear la Universidad Intercultural de los Pueblos y las Nacionalidades Indígenas, UINPI, y el segundo es el de consolidar un espacio de reflexión crítica desde el interior del movimiento indígena. Ambos objetivos, en la medida de las posibilidades, están siendo logrados.

El ICCI, es un espacio que goza de mucha legitimidad al interior de todo el

movimiento indígena ecuatoriano, y ha logrado importantes acuerdos estratégicos con organizaciones similares en el continente americano y en Europa. Con este libro, el Instituto Científico de Culturas Indígenas, propone continuar el debate y la reflexión a propósito del levantamiento indígena ecuatoriano, al momento, el actor social más importante del Ecuador, y uno de los más importantes del continente. El propósito fundamental que anima a todos quienes hacen el ICCI, es contribuir a que nuestra sociedad mire su rostro en el espejo de su historia y no se avergüence de ello. Que tenga orgullo de su rostro indígena, de su sangre, de su memoria, de su cultura. Este encuentro, quizá con nosotros mismos, puede ayudarnos a construir esa unidad en la diversidad, requisito clave para la democracia, el respeto, y la dignidad de nuestros pueblos.

Quito, diciembre 2001

COYUNTURA Y PROYECTO POLÍTICO INDÍGENA

Los retos de un mundo en transformación

Editorial Boletín ICCEI, No. 1, abril de 1999

Después del levantamiento indígena de 1990, la sociedad ecuatoriana ha visto surgir un nuevo actor político en el escenario nacional: los indios y sus organizaciones. Para una sociedad tan racista y tan excluyente como la nuestra, la incorporación del movimiento indígena a las discusiones y debates políticos del país, ha significado el inicio de una transformación profunda. En efecto, la percepción de la sociedad ecuatoriana sobre lo indígena está cargada de un profundo desprecio y de un atávico desconocimiento. Cambiar esa percepción y, más aún, contribuir a la construcción de una sociedad verdaderamente democrática, abierta y tolerante, es ahora una prioridad dentro del movimiento indígena ecuatoriano.

Si bien la incorporación del movimiento indígena a la política del país ha contribuido a enriquecer el debate político, también es cierto que el camino por democratizar nuestra sociedad está aún en sus inicios. Vivimos profundas contradic-

ciones que se expresan en una gran conflictividad social. La concentración del ingreso y la agravación de la pobreza y de la miseria restan credibilidad a la democracia ecuatoriana. La estructura del poder expresa desde sus niveles institucionales hasta sus niveles simbólicos y semióticos, un alto grado de intolerancia, autoritarismo y prepotencia. Desde inicios de la década pasada vivimos la imposición antidemocrática de un modelo económico que destruye la capacidad productiva del país, así como la posibilidad de crear consensos sobre la construcción de nuestro futuro.

Por otra parte, es evidente que el mundo entero se halla sometido a cambios vertiginosos que alteran y transforman radicalmente la historia contemporánea. Desde el resurgimiento de los nacionalismos y el debate sobre la cuestión étnica hasta la globalización financiera de capitales, el mundo de ahora se revela altamente complejo e interrelacionado. Nuevos debates se inscriben con fuerza en el escenario internacional, así, por ejemplo, se discuten los límites de un crecimiento económico que amenaza con destruir la vida misma de nuestro planeta, de igual manera está en la polémica la cuestión de la justicia intergeneracional y la

ética de toda acción social. Se va creando, asimismo, la convicción de controlar esa enorme masa de capitales especulativos que han provocado crisis monetarias en Asia del Sudeste, Rusia y Brasil. Se debate con fuerza la vigencia del neoliberalismo y el rol del Estado en un mundo sometido a profundas transformaciones. La resurgencia de la socialdemocracia en los principales países de Europa, entre otros fenómenos, evidencian la necesidad de mantener y sostener el Estado de Bienestar.

En este sentido, urge una reflexión y un diálogo, tanto sobre nuestra realidad cuanto sobre el mundo que nos rodea. Una reflexión que sea crítica y un diálogo que se quiera constructivo. El Instituto Científico de Culturas Indígenas, (ICCI), quiere proponer este espacio de diálogo y reflexión sobre los graves y acuciantes problemas de nuestra realidad a través de su Boletín. Este es un espacio abierto y pluralista, destinado a recoger los análisis y las reflexiones de todas las personas comprometidas con la transformación de nuestra sociedad. El ICCI de esta manera busca contribuir a la verdadera democratización del Ecuador y compromete toda su acción en la creación de una sociedad más tolerante, más justa, más solidaria y más participativa.

Autoritarismo y violencia de la democracia ecuatoriana

Editorial Boletín ICCI, No. 2, mayo de 1999

Los últimos acontecimientos nos revelan profundas fisuras dentro del mo-

delo de dominación política en el Ecuador, en efecto, por una parte la forma en la que se ha estructurado el estado-nación ecuatoriano evidencia una crisis que se traduce en los pedidos de descentralización y autonomía para las diferentes regiones del país, de igual manera el sistema financiero atraviesa el momento más crítico de toda su historia, mientras que el modelo económico de ajuste ha demostrado su incapacidad para resolver los graves problemas del país.

Empero de ello, las respuestas frente a la crisis han sido autoritarias, violentas y excluyentes. Así por ejemplo, frente a los pedidos de revisión de las políticas de seguridad social hechas por los jubilados, el Gobierno responde con la violencia y con la propuesta de privatizar la seguridad social. Frente a los pedidos de revisión del modelo económico neoliberal, realizado por múltiples sectores, el gobierno de la Democracia Popular profundiza aún más las medidas de corte neoliberal y entrega al Congreso la Ley Marco para las privatizaciones del Sector Público. Ante las múltiples demandas de pedir una condonación de la deuda externa y negociar en términos más justos el pago de la deuda incluyendo como una medida de presión la moratoria (el no pago) de la deuda externa, el presidente Mahuad negocia con el Fondo Monetario Internacional préstamos externos destinados justamente a pagar la deuda y a agravar aún más la difícil situación económica del país.

El Gobierno se ha mostrado bastante dócil con los pedidos de las Cámaras

de Agricultura, Comercio e Industria. Asimismo, ha demostrado ser un rehén de los intereses muy particulares del Partido Social Cristiano, PSC, pero ha demostrado bastante dureza frente a los pedidos de los maestros, de los trabajadores de la salud, de los jubilados, de los campesinos y de los indígenas. Efectivamente, a pesar de haber suscrito una serie de compromisos con diferentes organizaciones sociales, entre ellas los maestros y la misma CONAIE, el Gobierno ha incumplido con esos acuerdos y no demuestra ninguna voluntad por cambiar la orientación de la política económica. Ello conduce, definitivamente, a una mayor conflictividad social y a una pérdida de legitimidad del sistema democrático.

A pesar de los pedidos de la sociedad civil en su conjunto para que se revise el actual modelo económico y para que se busquen alternativas a la crisis dentro del marco del consenso, la discusión democrática y la participación ciudadana, el poder opta por cerrar los espacios de participación social, por imponer la política de privatizaciones, y por excluir a la ciudadanía de la discusión y debate de alternativas a la crisis.

Los movimientos sociales tienen frente a sí una difícil tarea por democratizar nuestra sociedad, frente a un poder autoritario que utiliza la democracia como un mecanismo de control de los conflictos sociales, y que apela siempre a la violencia para resolver la conflictividad social que él mismo provoca. La privatización del petróleo, del agua, de la seguridad

social o de la electrificación, no resuelven los problemas del país, todo lo contrario lo agravan y contribuyen a formar una sociedad donde la clase dominante tiene cada vez más poder y más riqueza, y en donde la sociedad civil es condenada a la marginación y a la pobreza.

Los desafíos del movimiento indígena ecuatoriano

Editorial Boletín ICCI, No. 3, junio de 1999

Es indudable que el movimiento indígena ecuatoriano, uno de los más fuertes y más organizados de América, atraviesa estos momentos por un periodo de profundas redefiniciones. En los nueve años que han transcurrido desde el levantamiento del 90, el movimiento indígena ha tenido que irse constituyendo como un importante actor social y como un sujeto político con un proyecto político propio. Sin embargo, la apertura de ese espacio en una sociedad tan cerrada y tan racista como la ecuatoriana, ha entrañado cambios en las percepciones políticas internas y transformaciones en las estructuras organizativas existentes.

La relación del movimiento indígena con otros movimientos sociales, ha posibilitado la construcción de un importante eje de contrapoder al proyecto neoliberal. De igual manera, la participación del movimiento indígena, en las instituciones públicas y en los espacios políticos institucionales, como el Congreso Nacional y el Tribunal Supremo Electoral, han posibilitado la apertura de nuevos espa-

cios de acción, así como la generación de nuevas experiencias en campos en los cuales por vez primera se intenta construir un proyecto alternativo.

Sin embargo, la dinámica misma del movimiento indígena que hace de la participación democrática de las comunidades en la toma de decisiones su eje fundamental, además de su propia lógica interna, ha producido varias rupturas con los espacios institucionales ganados. Así, es evidente que el espacio político de mayor representatividad frente a la sociedad en su conjunto, como es el Congreso Nacional, evidencia un alejamiento con las dinámicas propias del movimiento indígena, e incluso, se advierten a su interior ciertas posiciones claramente gobiernistas e identificadas con el proyecto neoliberal.

En ese sentido, la última asamblea de la Confederación de Pueblos Kichwas del Ecuador, ha notado la necesidad de rearticular los espacios políticos de representación con la lógica interna del movimiento indígena y con su proyecto histórico de construir una sociedad alternativa. Pero, más allá de los acuerdos resolutivos de esta asamblea, es importante recalcar los procesos de reconstitución de los pueblos de la nacionalidad kichwa del Ecuador. En efecto, el proceso de reconstitución de los pueblos abre un sinnúmero de interrogantes en los ámbitos sociales, culturales, políticos, organizativos y estratégicos para el movimiento indígena en general.

Por una parte, este proceso marca el inicio de recuperación de la memoria histórica y la posibilidad de reescribirla, pero,

por otra parte, se abren nuevas incertidumbres sobre el devenir del movimiento indígena ecuatoriano, y de sus organizaciones. Hasta este momento, el movimiento indígena ha reafirmado su voluntad política de oponerse radicalmente al proyecto privatizador y neoliberal, además ha suscrito un compromiso por construir una sociedad verdaderamente democrática, tolerante y justa. Así, la acción política del movimiento indígena, con sus errores y aciertos, hasta el momento indican la construcción de un camino inédito en América.

Los organismos multilaterales de crédito y el movimiento indígena ecuatoriano

Editorial Boletín ICCL, No. 4, julio de 1999

La presencia de los organismos multilaterales de crédito, sobre todo el Fondo Monetario Internacional, FMI, el Banco Mundial y el BID, han sido una constante en el país desde que se inició la crisis de la deuda en 1982. Mientras que por una parte, el FMI concentra todos sus esfuerzos en mantener los equilibrios macroeconómicos a corto plazo (inflación, tipo de cambio, tasas de interés, etc.), el Banco Mundial trabaja en una visión a largo plazo dentro de una estrategia que apunta a lograr profundas reformas estructurales en el seno de la sociedad.

Ambas instituciones, el FMI y el Banco Mundial, responden a las nuevas reglas de juego que imponen el capital financiero y las nuevas relaciones de poder

emergidas a partir de la caída del muro de Berlín. La forma discursiva por la cual estas instituciones legitimaban los cambios necesarios a un nuevo orden del poder mundial, es el discurso neoliberal, y la armonización coherente de sus estrategias se definió a inicios de los noventa a partir del denominado “*Consenso de Washington*”.

El papel de ambas instituciones ha sido duramente cuestionado a nivel mundial. Los programas de ajuste impuestos por el FMI han provocado protestas, paros, levantamientos, huelgas nacionales. Por su parte, el Banco Mundial contribuye a desestabilizar a las sociedades democráticas por la gran conflictividad social que generan sus políticas. En efecto, las propuestas de privatización del agua, de la tierra, de la seguridad social, de los recursos naturales, entre otras, han sido financiadas y apoyadas por el Banco Mundial. De igual manera, patrocina el despido de empleados públicos, y la reducción del gasto social, sobre todo, aquel gasto en salud, educación y bienestar social, bajo la cobertura de financiar la “modernización del Estado ecuatoriano”.

La transformación estructural de la sociedad en la que trabaja el Banco Mundial implica la destrucción del Estado de Bienestar y del Estado Desarrollista, por un Estado represivo y policial en el cual el mercado se convierte en el regulador de los conflictos sociales. Este cambio estructural también significa la desaparición de formas de sociedades alternativas y distintas a la sociedad capitalista y occidental. En ese sentido, las comunidades indígenas

y sus instituciones como la minga, el trueque, las fiestas, etc., tendrían que desaparecer porque su lógica de acción no se corresponde con la “modernización del Estado”. Es en virtud de ello que el Banco Mundial ha propugnado la privatización del agua, la desaparición del seguro social campesino, la transformación de las comunas en empresas comunitarias y en espacios para la maquila, etc.

Sin embargo, de las instituciones multilaterales de crédito, aquella que ha desarrollado estrategias más específicas de trabajo con los pueblos indígenas, es el Banco Mundial, organismo que ha teorizado sobre el “*etnodesarrollo*” como una nueva forma de imposición, de control, de dominio y de asimilación cultural, a los pueblos indígenas del mundo entero. Por ello es necesario que el movimiento indígena ecuatoriano sepa identificar con claridad los intereses que están en juego detrás de los discursos de organizaciones financieras multilaterales, para poder articularlos de manera coherente a sus objetivos políticos y a sus estrategias organizativas.

La marcha indígena de julio: rupturas en el modelo neoliberal

Editorial Boletín ICCL, No. 5, agosto de 1999

Las movilizaciones ciudadanas realizadas durante la primera quincena de julio en contra de la pretensión gubernamental de incrementar mensualmente los precios de los combustibles, al igual que

las marchas indígenas que llegaron desde el norte y desde el sur del Ecuador, hacia la llamada “Toma de Quito”, y que desembocaron en la firma de un acuerdo entre el gobierno de la Democracia Popular y el movimiento indígena ecuatoriano, significan, a no dudarlo, uno de los eventos más sobresalientes de la historia política reciente y que tendrá importantes repercusiones políticas en el futuro de la vida nacional.

En efecto, en este período se confundieron en un solo proceso, una serie de fenómenos y de intereses contrapuestos en los cuales y para su resolución el movimiento indígena ecuatoriano jugó un papel preponderante. En primer lugar, está la crítica que se ha hecho a la vigencia del modelo económico neoliberal y a los programas de ajuste que han venido imponiéndose desde inicios de los años ochenta. La movilización ciudadana y la acción estratégica del levantamiento indígena durante el mes de julio lograron algo que parecía imposible: la revisión de un programa de ajuste en vísperas a la firma de un acuerdo entre el Gobierno y el Fondo Monetario Internacional.

En segundo lugar, la negociación de los indígenas lograda con el Gobierno, dejó sin base de sustentación política a diversos partidos políticos, sobre todo, a los de la Costa, fuertemente identificados con las oligarquías locales y con el poder económico dominante. En efecto, aprovechando el justo reclamo de la sociedad civil, estos partidos identificados con la derecha política intentaron utilizar este des-

contento para rearticular desde posiciones de fuerza sus bases electorales y sus propuestas de radicalización del modelo neoliberal.

En tercer lugar, está el hecho de que el movimiento indígena incorporó a sus demandas aquellas que eran parte de otros sectores de la sociedad civil, como fueron los pedidos de la ciudadanía por el descongelamiento de las cuentas bancarias, de la transportación por congelar por un año el precio de los combustibles, y asimismo, mantener por un año, el precio del gas doméstico.

En cuarto lugar está el hecho de que la sublevación indígena puso sobre la mesa de discusión varios temas que habían sido negados a ser debatidos por la estructura dominante del poder, y que de aplicarse implicarían transformaciones estructurales para la sociedad ecuatoriana, entre ellos pueden resaltarse el de la deuda externa e interna, el del sector financiero, el de la necesidad de un nuevo modelo económico, etc.

Todo ello ha significado una serie de transformaciones cualitativas dentro del movimiento indígena, entre ellas, quizá la más importante sea su cambio en un sujeto político con conciencia de identidad y con capacidad de movilización nacional. El movimiento indígena se convirtió, en el mes de julio, en el interlocutor válido que recogió las movilizaciones y demandas ciudadanas y que pudo negociar desde posiciones de fuerza con el poder. Su acción provocó una seria ruptura dentro del modelo neoliberal que ha obli-

gado al FMI a considerar por vez primera en el Ecuador, la incorporación de una cláusula social dentro de un programa de ajuste económico, pero también ha logrado una seria ruptura en el modelo político de dominación incorporando a la escena nacional con voz y presencia propias al movimiento indígena ecuatoriano, a no dudarlo, el más organizado a nivel continental.

Neoliberalismo y movimiento indígena

Editorial Boletín ICCI, No 6, septiembre de 1999

La nueva estructura de poder mundial condiciona a todo tipo de pensamiento, de reflexión y de análisis a la aceptación acrítica de sus premisas y de sus categorías. Este totalitarismo del pensamiento ha sido denominado como el “pensamiento único”. La nueva ortodoxia hace del mercado y del neoliberalismo los referentes bajo los cuales deben comprenderse todos los fenómenos de la historia humana.

Para este “pensamiento único”, incluso la diversidad y la enorme complejidad de los pueblos y nacionalidades indígenas, pueden ser comprendidas bajo los parámetros del neoliberalismo. Pero no solo que pueden ser comprendidas, sino que incluso se propugna que el neoliberalismo puede ser la mejor solución a los problemas que actualmente aquejan a los pueblos indígenas. En virtud de que el neoliberalismo propone la eficiencia y la

transparencia del mercado como mecanismo de regulación social, es a partir del mercado que muchos problemas de los pueblos indígenas podrían ser resueltos. De esta manera el “pensamiento único” parece haber encontrado la solución a los problemas de la humanidad.

Sin embargo, las cosas no son tan fáciles como las propone el discurso neoliberal. En primer lugar, porque la eficiencia es una categoría totalmente alejada de la cosmovisión indígena, al menos de los pueblos indígenas que habitan el Ecuador. La eficiencia necesita de su contraparte, el denominado desde las ciencias sociales como *homo economicus*, es decir, el hombre racional, que busca la eficiencia en la consecución de sus fines, altamente individualista y que ha sido construido por la modernidad y por el sistema capitalista. Los pueblos indígenas han sido y son aún las víctimas permanentes de esa racionalidad, de esa eficiencia y de ese sistema. Ha sido, precisamente, en virtud de la eficiencia del *homo economicus* que se llevó adelante el sometimiento a los pueblos indígenas de América.

En segundo lugar, está la concepción comunitaria de vida que no tiene nada que ver con la propuesta individualista que subyace al discurso neoliberal. De hecho, la historia demuestra que la formación del mercado ha significado la destrucción literal de toda forma de vida comunitaria. Lo hizo la dictadura de Pinochet en 1989, cuando prohibió por decreto la existencia comunitaria de los pueblos hermanos Mapuches. Lo hicieron las dictaduras de Guatemala que exterminaron

físicamente a las comunidades indígenas. Mercado y Comunidad son términos contrapuestos y que históricamente han estado confrontados.

En tercer lugar, está el problema de la aceptación del Otro, es decir, el reconocimiento de la Alteridad. El discurso neoliberal debe reconocer que la racionalidad y la eficiencia del *homo economicus* es solamente un tipo de racionalidad humana. Que frente a esa racionalidad existen otras formas de racionalidad que tienen todo el derecho a existir y a pervivir en su diferencia radical. De no hacerlo, el discurso neoliberal aceptaría reconocerse como excluyente. Y ello lo lleva a posiciones racistas. Pero si el discurso neoliberal acepta que existe otra forma de racionalidad que no es precisamente la suya entonces debe relativizarse, es decir, debe aceptar al Otro. Y toda su propuesta no tendría sentido, porque estaría obligado a aceptar las otras formas de organización social que no tienen nada que ver con el neoliberalismo, como son las formas comunitarias de vida de los pueblos indígenas.

En cuarto lugar, están las relaciones de poder y que parecen no formar parte del discurso neoliberal. El mercado no es un sitio libre de relaciones de poder y de dominación. Todo lo contrario, allí predomina la ley del más fuerte. Todos los mercados del mundo están controlados por poderosos intereses particulares a quienes no les conviene para nada el bien común.

Por estas razones, propugnar el neoliberalismo como opción posible para los pueblos indígenas releva de una ideología imbricada con el poder. Para los pue-

blos indígenas la opción está justamente, en oponerse a este tipo de ideologías y en la búsqueda de reconocimientos de las diferencias radicales y en la aceptación de que solo asumiendo la diversidad podrá construirse lo nuevo, lo diferente, y a partir de allí la construcción de una sociedad verdaderamente racional, justa y, sobre todo, que aprenda a convivir en el respeto a la diferencia.

Medios de comunicación y movimiento indígena

Editorial Boletín ICCI, No. 7, octubre de 1999

Durante las jornadas de protesta del mes de julio del presente año, se dio un hecho altamente simbólico y revelador: los indígenas de Tungurahua decidieron tomarse las instalaciones del cerro Pilisurco en el cual están las instalaciones de las antenas repetidoras de algunas estaciones de televisión y de radio. Este hecho político y estratégico protagonizado por el movimiento indígena demuestra, por una parte, la contraposición de intereses que existen entre los pueblos indígenas y los medios de comunicación, y, de otra parte, evidencia que el control de los medios de comunicación es vital para todo proyecto de dominación.

La acción fue unánimemente repudiada por los medios escritos y televisivos. El cerro de Pilisurco con sus antenas de repetición rodeado de ponchos multicolores y por la densa neblina del páramo, se

constituyó en una metáfora de aquellas jornadas de julio: el levantamiento indígena tomó en calidad de rehén a unos medios de comunicación que siempre se habían caracterizado por desconocerlos y preterirlos.

Para los medios de comunicación los indios con su modo de vida, con su particular visión de comprender y valorar la realidad, son la antítesis del mundo que ellos cotidianamente pregonan. El mundo indígena no existe en la cotidianidad de las pantallas de televisión y si existen se los presenta como folclore y anécdota. De igual manera en la prensa escrita, el movimiento indígena, con toda su riqueza y toda su complejidad, no tiene derecho de existencia. Jamás aparecen como noticia aspectos de vital importancia y que están cambiando la historia de este país, como el proceso de reconstitución de los pueblos de la nacionalidad Kichwa, por ejemplo.

Sin embargo, los medios de comunicación son militantes cuando se trata de movilizar la opinión ciudadana en contra del movimiento indígena. Lo hicieron durante los levantamientos del 90 y del 94, también jugaron un importante papel en las discusiones previas a la conformación de la Asamblea Nacional Constituyente en 1998. Cuando el movimiento indígena propuso al país discutir y debatir la plurinacionalidad los medios de comunicación decidieron clausurar el debate bajo una concepción errada de la plurinacionalidad. En efecto, sin comprender el significado que tiene para los pueblos indígenas el concepto de nacionalidad, todos los me-

dios cerraron filas para proteger la estructura y la integridad del Estado-nación.

Para los medios de comunicación, los indios ni siquiera tienen el status de ser reconocidos como diferentes, como un proyecto alternativo a la modernidad y al sistema capitalista. Son simplemente ignorados. Son quitados del presente, de la misma manera que la historia oficial los ha borrado del pasado.

De la misma forma que la marcha indígena hacia Quito abrió rupturas en el modelo de dominación política, la acción de Pilisurco provocó fisuras en el modelo ideológico de dominación. Los medios de comunicación no están fuera de los conflictos sociales. Las contradicciones sociales los alcanzan. De hecho, la mayoría de los medios de comunicación pertenece a poderosos grupos financieros. Lo demuestra la propiedad de medios escritos, radiales y televisivos por los grupos Isaías y Aspiazú. El dominio económico de los medios de comunicación generalmente se traduce en control ideológico político. De ahí que la acción de Pilisurco haya demostrado el carácter que tienen los medios en una sociedad como la nuestra.

Es por ello que el movimiento indígena ecuatoriano debe desarrollar estrategias de comunicación que contemplen la creación de sus propios medios de comunicación. Existen algunas experiencias, sobre todo, con las escuelas radiofónicas y con las radios comunitarias, empero de ello, hacen falta desarrollar estrategias que apunten a formar y consolidar verdaderos medios de comunicación, en los campos

de la prensa escrita, en la conformación de un sistema radial y en una estación de televisión.

La CONAIE y la constitución de un nuevo sujeto político

Editorial Boletín ICCI, No. 8, noviembre de 1999

En 1986 fue creada la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador, (CONAIE), que aglutinaba a su interior a las organizaciones indígenas regionales más representativas de los pueblos y nacionalidades del Ecuador, como la Confederación de Pueblos y Nacionalidades Quichuas del Ecuador (ECUARUNARI) y la Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Amazonía Ecuatoriana (CONFENAIE), entre las más importantes. Para ese entonces, la creación de la CONAIE no suscitó mayores comentarios dentro del ámbito político y social de nuestro país.

En efecto, desde la creación de la república en 1830, para el discurso dominante, los indios simplemente no existían, como *Garabombo el Invisible*, aquel heroico personaje creado por el escritor peruano Manuel Scorza, los indígenas eran invisibles para la visión oficial. No tenían el derecho a existir dentro del imaginario y del discurso político dominante. Su cultura se reducía al folclore y su lengua no era otra cosa que un “dialecto”. Para los sectores más radicales de la sociedad, el problema indígena, en cambio, se reducía a la “cuestión agraria”. Los indios eran vistos

como campesinos y su controversia tenía un carácter reivindicativo, luchaban por la tierra.

El nacimiento de la CONAIE coincide con una de las épocas más negras de la historia contemporánea del Ecuador: la brutal y feroz represión al pueblo ecuatoriano que, incluso, adquirió características de terrorismo de Estado, llevado adelante por el régimen social-cristiano de León Febres Cordero, y que cerró todos los espacios críticos de la sociedad, además de generar un miedo social que desmovilizó la capacidad de respuesta y que, finalmente, contribuyó a desarticular al movimiento obrero, hasta entonces, el opositor más radical a la imposición del neoliberalismo. Sin embargo, es en este contexto que se logra organizar y constituir al actor social más importante de la década de los noventa: el movimiento indígena ecuatoriano.

Efectivamente, es a partir de las estructuras organizativas creadas desde la CONAIE que se va a articular la unidad estratégica de varios actores sociales, que confluirán en la creación de la Coordinadora de Movimientos Sociales del Ecuador, y el Movimiento Pachakutik, a no dudarlo, uno de los sujetos políticos más importantes de esta década.

A inicios de los años 90, la CONAIE organiza el primer levantamiento indígena desde el retorno a la democracia e incorpora al escenario nacional a un actor social nuevo: los indios y sus organizaciones. La sociedad ecuatoriana no sabe cómo asumir al movimiento indígena, de hecho, sus primeras reacciones van desde

el miedo hasta el menosprecio. La propuesta de pluriculturalidad y de plurinacionalidad no son aceptadas por la sociedad y se cierran filas en contra de ellas. Se ve en el pedido indígena de plurinacionalidad un atentado contra la integridad del Estado-Nación ecuatoriano. Desde el Presidente de la República, pasando por las cámaras de la producción, las cámaras de los agricultores, medios de comunicación, sectores políticos, etc., todos coinciden en rechazar la demanda indígena de pluriculturalidad, y frente al levantamiento indígena de 1990 se opta por la violencia y la represión.

En realidad, lo que el movimiento indígena reclamaba era el reconocimiento a la profunda diversidad que estructura el Estado-Nación conocido como Ecuador. El Ecuador no era un espacio homogéneo en el cual solo existía un norte, aquel de la modernidad capitalista. Existían también pueblos enteros fuera de esa modernidad capitalista que reclamaban el derecho a existir y a pervivir en su diferencia radical.

El debate político empieza a transformarse y se van incorporando, gracias al movimiento indígena, temas y problemáticas nuevas. La plurinacionalidad se convierte en un eje estratégico del movimiento indígena que sobrepasa a las demandas reivindicativas por la tierra y que incorpora nuevas dinámicas políticas y organizativas a la CONAIE y a sus filiales. Se trata, en definitiva, de aceptar la alteridad que representa el mundo indígena, en un contexto de una sociedad profundamente cerrada, racista, autoritaria y excluyente.

La marcha de los pueblos indígenas de Pastaza en 1992, y los actos para conmemorar los quinientos años de lucha y de resistencia, otorgan al proceso de constitución de la CONAIE, una dimensión nacional e incluso internacional. La organización indígena comienza a constituirse en un referente obligatorio para comprender la realidad ecuatoriana.

Para 1994, el papel de la CONAIE será vital para impedir la aprobación de la Ley de Desarrollo Agrario, propuesta por el gobierno conservador de Sixto Durán Ballén. La iniciativa gubernamental apuntaba a la modernización capitalista en el agro, destruyendo a las comunidades indígenas y convirtiéndolos en fuerza de trabajo para las agroindustrias y la agroexportación.

La CONAIE, en esta oportunidad, no solo que organiza políticamente al movimiento indígena para frenar el intento de privatización de la tierra y la destrucción de las comunidades, sino que, además, asume un carácter propositivo. En efecto, la oposición al proyecto neoliberal de privatización del agro y de modernización capitalista, se enriquece con la realización desde las propias organizaciones indígenas, de un proyecto de ley de desarrollo agrario y un proyecto de ley de aguas. Son las primeras iniciativas de un proceso de legislación que tiene como base la participación democrática de los pueblos y nacionalidades indígenas. Sobre la base del diálogo y del consenso, prácticas tradicionales en el mundo indígena, se construyen dinámicas organizativas dife-

rentes y alternativas. Son estas prácticas las que estarán a la base de los procesos políticos de los años 1996-90.

Efectivamente, es en la coyuntura de 1996-1999, que la CONAIE tendrá un papel protagónico en la vida nacional y que marcará su transformación de actor social en sujeto político. En esta coyuntura, se definen, de una parte, procesos políticos organizativos en los cuales el movimiento indígena es el elemento central para la lucha en contra de la imposición neoliberal.

Pero, de otra parte, se configuran procesos políticos electorales que transformarán radicalmente el tradicional escenario político nacional. Es en este periodo que se conforma el Movimiento de Unidad Plurinacional Pachakutik-Nuevo País, que ganará para el movimiento indígena ecuatoriano, por vez primera en nuestra historia, cerca de un 10% de la representación parlamentaria, algunos poderes locales y nuevos espacios institucionales, entre ellos, el actual CODENPE. Es en esta coyuntura que se logra la aprobación del convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo, OIT, que reconoce los derechos de los pueblos y naciones ancestrales.

La constitución del Movimiento Pachakutik-Nuevo País, es un desafío para el movimiento indígena ecuatoriano. Se pretende una participación política sin tutelajes y sin direccionalidades predeterminadas. Es un espacio nuevo, porque no implica solamente a los indígenas, sino que intenta abarcar al conjunto de la población. El discurso construido desde la

práctica indígena y en el cual la plurinacionalidad constituyó un eje estratégico, debe transformarse de tal manera que pueda abarcar a otros sectores, al mismo tiempo, que haga posible una lucha por cambiar nuestra sociedad.

Este nuevo discurso debe hacerse con el pueblo, con aquellos sectores que han sido duramente golpeados por la política económica, y que también sufren por la discriminación social y el racismo económico. Es de esta manera, que la CONAIE, conjuntamente con otros sectores sociales, convocan en 1998 a la Asamblea Constituyente del Pueblo, el ejercicio democrático más representativo de este último periodo.

Así, la CONAIE abrió el espacio social hacia otros actores y hacia nuevos discursos. Posibilitó la incorporación de nuevos temas de debate, pero, quizá lo más importante, cuestionó el profundo racismo que atraviesa a nuestra sociedad, que ha construido una estructura de poder asentada en el desprecio absoluto al Otro, en la exclusión total de lo indígena.

La voz crítica de la CONAIE se convierte en un referente de organización y de discurso político para el pueblo en su conjunto. Durante el *Levantamiento por la Vida y contra el Hambre*, del mes de julio de 1999, fue la CONAIE quien llevó adelante la oposición más radical y más consecuente contra las pretensiones gubernamentales. Fue ella quien posibilitó la negociación, asimismo por vez primera en nuestro país y en condiciones de poder, de un paquete económico de ajuste.

Es por ello que las elecciones de la nueva dirigencia de la CONAIE, en este mes de noviembre, son una cuestión de alcance nacional. Se está jugando, y sin ninguna exageración, el futuro del país. De la nueva dirigencia de la CONAIE dependerá que ésta se constituya en el referente a partir del cual se pueda articular una propuesta para transformar al Ecuador, y construir así un país más justo, más tolerante, más democrático.

Neoliberalismo, Globalización y la Emergencia de Nuevos Actores Sociales

Editorial Boletín ICCI, No. 9, diciembre de 1999

La década de los noventa se abrió en el Ecuador con el levantamiento indígena de mayo-junio de 1990. La sociedad ecuatoriana descubrió a un actor social antes desconocido, los indios. La sublevación indígena del 90 se hizo en contra de una estructura de poder que excluyó a los indígenas de todos los espacios de la sociedad y que siempre los consideró como un obstáculo para alcanzar la modernidad y el desarrollo. El alzamiento de los noventa coincide con la caída del Muro de Berlín y el derrumbe de los denominados “socialismos reales”.

Dos procesos diacrónicos que se inscriben como contrapunto y que son altamente reveladores del momento histórico que empieza a prefigurarse. A medida que se produce la crisis de las utopías se

genera la emergencia de nuevos actores y sujetos políticos en el escenario mundial.

La caída de los países socialistas implica el fortalecimiento del poder militar, político y económico de los Estados Unidos a nivel planetario. El mundo se vuelve unipolar, y los discursos ideológicos que justifican y legitiman ese poder único, se armonizan con las propuestas de liberalización de los mercados, la desregulación de los capitales, y la desreglamentación financiera, procesos conocidos como “globalización” o “mundialización” de la economía.

Se configura, a todo lo largo de la década de los noventa, un panorama caracterizado por la crisis de todos los discursos filosóficos y políticos, y de todos los sistemas de pensamiento, (los denominados “metadiscursos” o “metanarraciones”). Pero también se estructura un mundo sometido a la irracionalidad de las crisis financieras que destruyen la estructura económica de países enteros, independientemente de su fortaleza económica, como pasó con los llamados “tigres asiáticos”. Un mundo en el cual el control de las corporaciones transnacionales sobre el planeta entero es casi total.

Aspectos como las megafusiones con cantidades de dinero que rebasan toda posibilidad de imaginación, las ofertas hostiles de compra entre monopolios transnacionales, que refuerzan su poder, las transacciones financieras que en un solo día realizan transacciones equivalentes al 20% de toda la producción mundial, son cuestiones radicalmente nuevas en re-

lación a décadas anteriores. Mientras que la década de los ochenta fue la del ajuste y la de la presencia del Fondo Monetario Internacional, FMI, la de los noventa se presenta como la década de la privatización y la consolidación del poder financiero mundial.

La década de los noventa es también la década de la crisis del modelo de ajuste y de la presencia cada vez más importante del Banco Mundial, como caballo de Troya del neoliberalismo. Durante toda la década, la imposición del neoliberalismo provoca crisis, violencia, incertidumbre y fracturas graves en casi todos los países.

Sin embargo, es justamente en medio de esta imposición que en México, los indígenas de Chiapas, organizados en el Frente Zapatista de Liberación Nacional, EZLN, cuestionan el acuerdo de libre comercio con Estados Unidos, y evidencian el fracaso del modelo neoliberal y de la democracia excluyente practicada por el Partido de la Revolución Institucional, PRI. El levantamiento zapatista suscita la adhesión de muchos sectores por todo el mundo, y propone nuevas lecturas sobre la realidad latinoamericana.

El mismo año en el que los indígenas de Chiapas se insurreccionan en contra del poder autoritario del PRI y en contra del neoliberalismo, los indígenas del Ecuador realizan su segundo levantamiento en contra del proyecto de ley que pretendía modernizar el agro destruyendo a las comunidades indígenas, y transformando a los indios en asalariados de las empresas agroindustriales.

Dos años más tarde, en 1996, los obreros de Francia, realizan las protestas más importantes de la década y de toda Europa, en contra del proyecto del primer ministro, Juppé de privatización del sistema de pensiones. En Ecuador, por su parte y en el mismo año, los indígenas logran por vez primera en toda la historia de la República, participar en las elecciones generales y ganar importantes espacios de representación parlamentaria y varios poderes locales.

Empero de ello, el ambiente que genera este dominio unipolar del mundo por parte de Estados Unidos, y la primacía a nivel ideológico del discurso neoliberal como única posibilidad dentro del horizonte humano, producen diversas respuestas y otras formas de organizarse dentro de la sociedad civil. Se exige a la democracia existente que asuma nuevos roles. Se reclama una democracia radical en el sentido de crear más justicia social, más tolerancia política, más igualdad en la distribución del ingreso, y una diferente ética de la acción política y social.

Mientras que el discurso neoliberal apela a la eficiencia del mercado y a la libre circulación de mercancías, como condiciones básicas para un moderno “contrato social”, cerrándose a sí mismo como “pensamiento único”, las originales propuestas de “democracia radical”, y los nuevos valores éticos, sobre todo, en la responsabilidad que se tiene con las generaciones futuras y con la naturaleza, articulan una nueva forma de comprender y estructurar la realidad humana. Son propuestas que critican radicalmente al capi-

talismo pero proponen alternativas válidas de convivencia social.

El neoliberalismo, en realidad, es la respuesta ideológica que legitima y justifica las nuevas relaciones de poder a nivel planetario. Para los países pobres, la imposición del neoliberalismo, sea por la vía de las políticas de ajuste macro económico, sea por las vías de reforma del Estado y disminución del gasto estatal en educación, salud, inversión social, ha significado la extensión de la pobreza, la intensificación de la miseria, la generalización de la violencia, el incremento de la conflictividad social.

Para los países de América Latina, caracterizados por una predominancia de población indígena, la situación es más grave aún, porque son precisamente los sectores indígenas los más golpeados por la imposición neoliberal. Son ellos las víctimas directas de la globalización de la economía y la liberalización de los mercados.

Los levantamientos indígenas de Chiapas y del Ecuador son un testimonio de la conflictividad que genera relaciones de poder casi esclavistas y avalizadas por este discurso neoliberal. Urge entonces, crear las condiciones que aseguren efectivamente la democratización de nuestras sociedades. La década que termina, que coincide además con el inicio de un nuevo milenio, debe ser la puerta de entrada hacia un mundo más rico en posibilidades, y en el cual, predominen los valores del respeto a la alteridad, la vigencia irrestricta del Estado de Derecho y la construcción de un verdadero Estado del Bienestar.

El Estado, la reconstrucción de los pueblos de la nacionalidad kichwa y los parlamentos indígenas

Editorial Boletín ICCL, No. 10, enero del 2000

El proceso de reconstrucción y reconstitución de los pueblos de la nación kichwa del Ecuador, a no dudarlo, es uno de los procesos inéditos más importantes de los pueblos indígenas de América Latina y que abren el espacio del reconocimiento a la alteridad de nuestras naciones desde la aceptación de la pluriculturalidad y de la interculturalidad, y que, además, cuestionan en lo fundamental la esencia misma del Estado, al mismo tiempo que evidencian el carácter real que tiene el Estado dentro de nuestra sociedad, esto es, como la imposición de una forma de dominación, de ejercicio del poder y de control social.

La formación del Estado-Nación en el caso del Ecuador, adoptó las formas jurídicas, políticas e ideológicas que había desarrollado la burguesía europea en el siglo XVIII. Se construyó un Estado de forma burguesa en donde no existía una burguesía, y se le dio una forma republicana cuando no existían procesos de ciudadanía, ni formación de sistemas de representación democráticos, ni partidos políticos. El Estado que se construyó en 1830, en el espacio que antes se denominaba "Real Audiencia de Quito", articulaba formas de control y de dominación que venían desde la Colonia, con los intereses de la clase dominante emergente, y buscó legitimarse

con un discurso liberalizante en lo económico y en lo político. El Estado ecuatoriano, en realidad, se construyó como una forma de articular nuevas relaciones de poder sobre instituciones económicas, sociales y políticas ya existentes.

Esta contradicción entre el carácter jurídico-político del Estado ecuatoriano y su realidad, atraviesa toda la historia republicana del Ecuador. Desde su formación en 1830, es apenas en 1999 que la clase dominante logra por fin definir con exactitud los límites geográficos del Estado ecuatoriano. Pero, el mismo año en el que finalmente se logra dibujar el mapa real del Ecuador, surgen con fuerza los pedidos de autonomía regional y de descentralización. La formación del Estado ecuatoriano, revela así su carácter más bien provisional y espontáneo y su inconsistencia con la realidad histórica del Ecuador.

Desde la formación misma del Estado ecuatoriano, el reto ha sido el de construir una nación para ese Estado. Durante todo el siglo XX se escuchan las voces que reclaman por la identidad ecuatoriana y por la construcción de un “proyecto nacional”. Sin embargo, la categoría de “nación”, parece no articularse de manera coherente con la formación del Estado como estructura de poder y de dominación. La “nación ecuatoriana” que recurre incluso a lo folclórico y anecdótico para legitimarse, no pasa de ser una construcción forzada e ideológica.

Sin duda alguna, el desafío más importante para la definición de la “nación” ecuatoriana ha sido realizado por los pue-

blos indígenas del Ecuador. Han sido ellos quienes desde la década de los ochenta, en el siglo pasado, otorgaron sentido y coherencia histórica a la categoría de “nación”. Se reclaman a sí mismos como “nacionalidades” y defienden un concepto de soberanía que es extraño e incomprensible para la actual estructura del poder.

En efecto, cuando los indígenas del Ecuador propusieron en 1990 el concepto de “nacionalidad” y obligaron a aceptar la categoría de “plurinacionalidad” del Estado ecuatoriano, evidenciaron que durante toda la época republicana, la clase dominante había sido incapaz de articular, formar y consolidar una identidad nacional y una nación. A lo sumo, había logrado desarrollar un aparato estatal y una división geográfica que manifestaba el ejercicio del poder a través del control geográfico de las poblaciones y de los territorios.

Por ello los múltiples reclamos y la manifiesta incomprensión de la propuesta de “plurinacionalidad” que suscitó entre diversos sectores de la sociedad, incluido el presidente de la República Dr. Rodrigo Borja en el periodo 1988-1992, quien afrontó el primer levantamiento indígena de la era republicana, así como la propuesta de la OPIP de firmar un contrato de soberanía con el Estado. Para la estructura del poder, el Ecuador es uno solo, homogéneo e indivisible. La soberanía, decían, no es negociable. No existe, argumentaron, otra cultura y otra identidad que la “ecuatoriana”. Por esta razón apelaban a la asimilación de la población indígena a un proyecto atrasado de modernidad, y acep-

taban, como máxima concesión, el mestizaje de la población ecuatoriana.

Una década después, la plurinacionalidad y la interculturalidad son ya discursos socialmente aceptados en el Ecuador. Pero ha mediado un profundo y complejo proceso de discusión, debate, controversia, lucha y disputa, tanto al interior del movimiento indígena ecuatoriano, cuanto a nivel de toda la sociedad. Efectivamente, a pesar de que se hayan aceptado en el debate político la inclusión de las categorías de plurinacionalidad, la sociedad ecuatoriana sigue siendo profundamente racista, excluyente y autoritaria.

Es en virtud de ello, que el movimiento indígena ecuatoriano ha ido ampliando el horizonte de sus expectativas políticas. En efecto, no bastaba con incluir en la Constitución Política del Ecuador los Derechos Colectivos y el reconocimiento a la plurinacionalidad y la interculturalidad, había, de hecho, que ir más lejos. A pesar del reconocimiento de la pluriculturalidad y la interculturalidad, el ejercicio del poder excluía de hecho a la población indígena de todo el debate político nacional, al mismo tiempo que descargaba sobre sus hombros el peso de la crisis del sistema. Los pueblos indígenas son los más duramente golpeados por la crisis a pesar de que son quienes aseguran la seguridad alimentaria del país.

El movimiento indígena comprendió que a las exhortaciones de plurinacionalidad había que acompañar las propuestas de democratización real y efectiva de la sociedad en los ámbitos políticos y econó-

micos. El reconocimiento de la plurinacionalidad es letra muerta sin una real participación en la conducción política y económica del país. Algunos acontecimientos fueron conformando una nueva práctica política dentro del movimiento indígena, que rebasaba la visión de las demandas sectoriales y particulares hacia una comprensión más vasta y políticamente comprometida.

Aquello puede ser comprobado durante el mes de julio de 1999, cuando el movimiento indígena hizo suyos los pedidos de todo el pueblo y lideró las jornadas de protesta en contra de la imposición de un nuevo paquete de ajuste económico.

De esta manera, el movimiento indígena se convierte en un referente político y organizativo dentro de un proyecto de resistencia a la imposición del poder. Pero al mismo tiempo el levantamiento indígena entra en un proceso de definiciones internas a través de la búsqueda de una identidad más profunda, que le posibilite un marco de acción histórico más amplio y más al largo plazo. Es el proceso de reconstrucción y reconstitución de los pueblos de la nacionalidad kichwa.

Iniciado por los pueblos Cayambis, de la Sierra norte del Ecuador, este proceso que nace desde lo histórico, se define básicamente como un proceso político de construcción de un concepto nuevo de soberanía, que implica, de hecho, un concepto nuevo de Estado y de sociedad. Dentro de este proceso de reconstrucción y reconstitución de los pueblos, la búsqueda de la memoria ancestral se revela tam-

bién como la búsqueda de nuevas posibilidades para el futuro.

El concepto de “nacionalidad”, que tuvo una importancia estratégica durante los años 1980-90, se revela insuficiente en el momento de redefinir a los pueblos pertenecientes a la nación kichwa. Es necesario entonces, otorgarle nuevos contenidos y nuevas posibilidades. El significado de soberanía que emerge desde el proceso de reconstrucción de los pueblos es una concepción diferente a aquel concepto inherente a la categoría de “nación”. Es el proceso de reconstrucción y reconstitución de los pueblos, el encargado de darle nuevos contenidos a la definición de soberanía, al concepto de Estado, e incluso a los pensamientos más particulares y específicos como aquellos de descentralización, de reforma y reestructura del Estado.

La reconstrucción y reconstitución de los pueblos de la nación kichwa implica, de una parte, un proceso de auto-identificación histórica, redefinición organizativa y autoconciencia de los pueblos indígenas, pero, de otra parte, es también el ejercicio de un poder alternativo y diferente.

De este proceso deben emerger las definiciones necesarias para estructurar los gobiernos y los cabildos comunitarios. La participación de la comunidad y de las organizaciones son aspectos clave en la discusión y en el debate sobre la reconstrucción y reconstitución de los pueblos, porque se trata, en definitiva, de estructurar un nuevo tipo de conciencia y de organización que sean capaces de dar sustento

a una nueva propuesta de país y de sociedad.

Es dentro de este proceso que se plantea la necesidad de crear un nuevo espacio de discusión política y participación social, son los parlamentos indígenas. Concebidos como espacios organizativos en los cuales cuenta la participación democrática de las comunidades, los parlamentos indígenas intentan constituirse como las semillas de una democracia radicalmente diferente a la existente. Una democracia que rebase los aspectos formales del voto y la delegación del poder, para incorporar plenamente a los individuos en la conducción y gestión de su sociedad.

Seattle y Ecuador: nuevos procesos de resistencia en la sociedad civil mundial

Editorial Boletín ICCL, No. 11, febrero del 2000

En el mundo en que vivimos, lo simbólico adquiere una dimensión fundamental. En ese mundo simbólico, dos eventos recientes se revelan como portadores de una significación especial sobre los tiempos que advienen, el uno es Seattle y la emergencia de una sociedad civil global; el otro es la emergencia política del movimiento indígena ecuatoriano, que en el mes de enero destituyó al presidente demócrata-cristiano Jamil Mahuad y constituyó un efímero gobierno de “Salvación Nacional”.

La protesta de diversos sectores de la sociedad civil en contra de las negociaciones de la Organización Mundial de Comercio, OMC, en la ciudad de Seattle, Estados Unidos, evidenciaron que sobre las democracias existentes, incluso aquellas de Europa y de Estados Unidos, hay un poder real que no está sometido a ningún tipo de control ciudadano. Es el poder financiero avalizado por las multilaterales de crédito y desarrollo, el FMI, el Banco Mundial y la OMC.

Es este poder el que ha tomado como rehén a las democracias del mundo entero, y que obliga a los países a competir entre sí para otorgar nuevas seguridades y garantías al capital financiero: tribuciones mínimas, exención de controles fiscales, costos de la fuerza laboral reducidos al mínimo, eliminación de sindicatos y de la contratación colectiva, eliminación de regulaciones sobre el medio ambiente, desconocimiento de las diversidades étnicas, etc. Y es contra esta voluntad omnímoda de someter al mundo entero a las leyes del mercado y al control de los grandes monopolios transnacionales, que diversas organizaciones de la sociedad civil, de diferentes partes del mundo, protestaron en Seattle.

Se trata, en definitiva, de constituir una ciudadanía global, que pueda ejercer un control social sobre el poder financiero mundial, y las instituciones y poderes políticos que lo sostienen. Las democracias se construyen desde la ampliación de los espacios públicos y desde el control de la ciudadanía a sus sociedades. La construc-

ción de una sociedad civil mundial, es una utopía que se inscribe cada vez con más fuerza dentro del horizonte de posibilidades de la democracia. En efecto, la globalización no puede ser solo de mercancías y de capitales, es necesario también la mundialización de la democracia, de la ciudadanía participativa y de la conformación de la sociedad civil de carácter planetario. Tal es el núcleo simbólico, cargado de esperanzas, que Seattle permitió vislumbrar.

De otra parte, y luego del estancamiento del proceso de Chiapas y del Ejército Zapatista de Liberación Nacional, EZLN, la acción de los indígenas ecuatorianos, incorpora nuevamente al movimiento indígena como el centro de atención de los procesos emergentes. En efecto, en veinte años de democracia en Ecuador, el deterioro de las condiciones de vida ha provocado la extensión de la pobreza que ahora incluye al 80% de la población total. Durante todo este tiempo, la democracia ha sido el marco político para la imposición de duros paquetes de ajuste macroeconómico y para la privatización del sector público.

Al mismo tiempo, en Ecuador, ha sido transparente la connivencia entre las elites económicas y las elites políticas. De hecho, son las mismas elites económicas quienes ejercen el poder político, y realizan una labor corporativa desde el Estado a favor de sus intereses. La democracia, en Ecuador, ha posibilitado más bien un recambio de las elites en la conducción del Gobierno más que una real transformación de la estructura económica.

Es por ello que la acción de los indígenas ecuatorianos pone al descubierto esa relación perversa entre las elites económicas y el control del Estado, en un contexto aparentemente democrático. El pedido de los indígenas de disolución de los tres poderes del Estado (Ejecutivo, Legislativo, Judicial), y la conformación de un gobierno de Salvación Nacional, estremece hasta sus cimientos a la actual estructura del poder en Ecuador, a la vez que demuestra los límites que tiene el proyecto de la “democracia” en Ecuador.

Ahora, la disyuntiva se traduce en una disyuntiva: o un cambio fundamental del modelo económico vigente, que ha radicalizado sus propuestas con la dolarización de la economía ecuatoriana; o en la inestabilidad permanente del sistema, y en el cual el sistema de representación político existente y que sirve de sustento institucional a la democracia representativa termine por desgastarse, perdiendo credibilidad como mecanismo de regulación social y de solución de conflictos. Lo que está en juego, en el pedido y en la acción de los indígenas ecuatorianos y de otros sectores de la sociedad civil, es la definición misma de la democracia, a partir de su cuestionamiento radical. O bien la democracia ecuatoriana opta por democratizarse, o su ruptura solamente puede ser cuestión de tiempo. Entonces será necesario crear un nuevo contexto democrático, que supere los límites de la actual democracia formal y que incorpore nuevas formas de participación ciudadana.

El futuro de la democracia formal en América Latina, tal es el germen utópi-

co que puede desprenderse de la última acción política de los indígenas en Ecuador. Esperemos que los eventos futuros confirmen las utopías y que un nuevo tiempo pueda vislumbrarse en este inicio de milenio

La democracia en Ecuador: entre la ruptura y la emergencia de nuevas formas de participación social

Editorial Boletín ICCI, No. 12, marzo del 2000

La sociedad ecuatoriana y la estructura del poder vigente están fracturados a partir de los acontecimientos del 21 de enero, cuando el movimiento indígena ecuatoriano, constituyó, por breves horas, un denominado “gobierno de salvación nacional”. Por una parte, y frente a la amenaza política en la que se han constituido los indígenas ecuatorianos y los movimientos sociales, la derecha política del país se ha reconfigurado y ha establecido una alianza estratégica que le permite actuar como un bloque monolítico. Lo demuestra la reciente aprobación de un conjunto de leyes que dan paso a la dolarización oficial de la economía ecuatoriana, la privatización del sector público y la precarización de las condiciones de trabajo.

De otra parte, los Estados Unidos han mostrado un renovado interés por los sucesos ecuatorianos y han enviado una serie de comisiones de trabajo al Ecuador, entre ellas, cabe resaltar aquella de Thomas Pickering, del Departamento de Estado para Asuntos Exteriores. Dentro de la

geopolítica de los Estados Unidos, el Ecuador se inserta dentro de una región que aparece como altamente conflictiva, y en la cual está la presencia de nuevos fenómenos a los cuales hay que controlar política y militarmente, como es el caso de la guerrilla colombiana.

En la subregión, el control territorial de la guerrilla colombiana, e incluso la presencia de un frente militar de las FARC a 70 kilómetros del Canal de Panamá, conjuntamente con las incertidumbres políticas que genera el régimen venezolano de Hugo Chávez, y la emergencia política de los movimientos sociales e indígenas en el Ecuador, le otorgan características particulares que han obligado al Departamento de Estado Americano, establecer prioridades de carácter económico, político y militar para el área.

Ello explica la ayuda emergente a Colombia por cerca de 3000 millones de dólares, y, por ahora, el ofrecimiento de un crédito por 900 millones de dólares al Ecuador, para respaldar su proceso de dolarización. En efecto, mientras que el ex presidente ecuatoriano, Jamil Mahuad, no tuvo ningún apoyo ni del Gobierno estadounidense ni de las multilaterales de crédito como el FMI o el Banco Mundial, a pesar de su política entreguista (como habría de calificar a su política exterior por la cual se dio el voto ecuatoriano en contra de Cuba en las Naciones Unidas, o se entregó el puerto de Manta para una base militar norteamericana), el nuevo Gobierno que emergió luego de los sucesos del 21 de enero, tiene, al menos, la promesa de

un préstamo por 900 millones de dólares.

Esta preocupación por parte de Estados Unidos, hacia un país que geopolíticamente aparecía como insignificante, demuestran el carácter “globalizado” que tiene la lucha emprendida por los movimientos sociales e indígenas del Ecuador, y la importancia incluso a nivel internacional que tuvieron los acontecimientos del 21 de enero.

De otro lado, y frente a estos mismos acontecimientos, la derecha política del Ecuador, que defiende una determinada estructura de poder y de privilegios, se enfrenta ahora con el desgaste y la deslegitimación de una determinada forma de entender la democracia como una forma de articular y ejercer el poder. Lo que le ha obligado a adoptar una posición unitaria y consolidada en la actual coyuntura. Frente al desgaste y a la deslegitimación de la democracia, tal como ha sido impuesta en Ecuador, y que se asemeja más a una forma de control social y político, el discurso dominante apuesta por la defensa a la institucionalidad a través del respeto a la “constitucionalidad” del sistema democrático.

Así, la democracia se reduce, desde la visión de las elites, a las elecciones y al respeto a la “constitucionalidad”. Pero se trata más bien de un respeto entendido de forma estratégica y unilateral. Mientras que la acción del 21 de enero fue descalificada y deslegitimada, por las elites económicas y políticas, utilizando el argumento de la “ruptura de la constitucionalidad vigente”, estas mismas elites no pusieron

ningún reparo cuando tuvo que violentarse la Constitución vigente en Ecuador para impulsar el proyecto de dolarización oficial de la economía ecuatoriana.

Este uso estratégico de los discursos jurídicos y políticos, ha desgastado profundamente el carácter de la democracia en Ecuador. En efecto, la democracia, tal como ha sido estructurada y concebida en el Ecuador, dentro de un modelo que tiene semejanzas con los modelos políticos de América Latina, se enfrenta a un doble reto: o bien la democracia, como modelo político de organización, participación y regulación social, se transforma, incorporando las nuevas demandas por mayor participación de sectores de la sociedad en la economía, en la política, en la creación de leyes, etc., es decir, y utilizando un pleonismo, la democracia ecuatoriana opta por “democratizarse”. O bien, la democracia se mantiene como un mecanismo formal de recambio de las élites en el control de la burocracia estatal, y de los poderes locales, perpetuando las condiciones de exclusión, autoritarismo, clientelismo y populismo.

De ser este el caso, las posibilidades de que nuevamente se rompa el “orden constitucional” se mantienen latentes, puesto que la acción política del movimiento indígena y de los movimientos sociales, contribuyó a abrir el espacio de lo público hacia nuevas formas de participación política, en una sociedad marcadamente racista, autoritaria y violenta. Las jornadas del 21 de enero del 2000 fueron una ruptura de una tecnología política del poder que, irónica o paradójicamente, se

ha denominado como “democracia”, y abre un horizonte de luchas sociales caracterizadas, en lo fundamental, por una crítica a la democracia como proyecto formal de control político, y en la exigencia de que esta democracia existente vaya ampliándose e incorporando nuevas formas de participación y control social.

El movimiento indígena y las nuevas condiciones políticas en el escenario nacional

Editorial Boletín ICCI, No. 13, abril del 2000

Los nuevos procesos de redefinición política y económica en el Ecuador, abren una serie de interrogantes al corto y mediano plazos. En el corto plazo, el tiempo político está mediado, de una parte, por la participación indígena en las elecciones del mes de mayo del presente año, por la cual se renovarán los gobiernos seccionales en el país; y, de otra parte, por las expectativas generadas por el proceso de dolarización y las inevitables fracturas y conflictos sociales que conllevaría la imposición de este proceso.

Este panorama reconstituye el rol político que tenía el movimiento indígena a partir de los acontecimientos del 21 de enero, y lo inserta en una dinámica nueva, caracterizada por la recomposición política de las élites y el cambio de prioridades en el debate nacional. En efecto, los altos niveles de corrupción demostrados por el gobierno del ex presidente Jamil Mahuad, quien dirigió toda su política económica

para garantizar los intereses corporativos de los grandes grupos financieros, habían deslegitimado profundamente a la democracia ecuatoriana, desgastándola como forma fundamental de contrato social.

Sobre esta base de deslegitimación social de la democracia realmente existente, el movimiento indígena pudo articular una política de alianzas con diferentes sectores de la sociedad civil, e incluso, con mandos medios de las Fuerzas Armadas del Ecuador. La crítica radical a la democracia ecuatoriana se sustentaba a nivel social en la lucha contra la corrupción del gobierno imperante. Desde allí se logró un cierto nivel de aceptación y de simpatía de la ciudadanía que, a la larga, posibilitaron los cambios sucedidos a fines de enero. El discurso en contra de la corrupción, sin embargo, no pudo servir para articular y estructurar un discurso social que sustentara respuestas reales y factibles al ambiente de incertidumbre provocado por la crisis económica.

El movimiento indígena había propuesto una crítica radical a la democracia ecuatoriana, pero no había sustentado esa crítica con un proyecto creíble y legítimo de cambio social al mediano y largo plazos. La sociedad civil apoyaba la lucha en contra de la corrupción y veía en el levantamiento indígena un sujeto político y un actor social con capacidad de aglutinar los diferentes esfuerzos en esa lucha contra la corrupción, pero no avalizaba el *coup de force* por el cual el movimiento indígena se convertiría en gobierno y en factor de poder.

El racismo y la estructura de poder, no solamente aquella estructura económica y política sino incluso los imaginarios simbólicos que el poder ha ido generando en la sociedad, no permiten aún que el espacio de lo social y lo público se abran para los indígenas. La sociedad ecuatoriana se cierra frente a lo diferente, y no acepta en absoluto el reconocimiento a su identidad histórica. A pesar de todos los avances políticos del movimiento indígena, subsisten el racismo, el autoritarismo, el paternalismo, como formas de acercamiento con el mundo indígena.

Así pues, había que considerar esas estructuras de poder para articular una propuesta de cambio histórico que goce de legitimidad social. El hecho de que se haya subestimado el profundo racismo existente en el Ecuador, y de que no se haya sustentado una propuesta que genere certezas en el corto plazo sobre el proyecto nacional que se pretendía construir, definieron las condiciones políticas de los acontecimientos del 21 de enero y produjeron un vacío político en el discurso del alzamiento indígena.

Ese vacío posibilitó la recomposición de las elites y de la tradicional clase política del país. Esta recomposición se da, básicamente, a dos niveles: político y económico. A nivel político se busca reconfigurar la plataforma de apoyos en el Congreso Nacional y en la opinión pública sobre la base de buscar respuestas radicales y urgentes a la crisis. De esta manera se logró la aprobación de un conjunto de leyes que posibilitan la imposición del modelo de dolarización de la economía ecuatoriana.

na. Entre estas reformas legales cabe señalar el marco jurídico que hace posible la privatización de los sectores energéticos, de telecomunicaciones y de la seguridad social. La acción política del Gobierno se complementa con el manejo estratégico del diálogo con las organizaciones del movimiento indígena y con los sectores sociales.

A nivel económico se consolida un ambiente de certidumbre desde la dolarización. Así, el nuevo esquema cambiario otorga certezas y un horizonte de acción a las elites, al menos en el mediano plazo. El proyecto es, en realidad, una radicalización del esquema neoliberal, y rompe las dinámicas de resistencia social por las expectativas que genera.

Este contexto se ve mediatizado por la presencia de las elecciones seccionales y la participación indígena y de los movimientos sociales en este proceso. Las elecciones seccionales tienen un ingrediente especial en la actual coyuntura: deben servir para legitimar o deslegitimar las acciones políticas del movimiento indígena ecuatoriano. En efecto, una escasa votación nacional para los movimientos políticos auspiciados por el movimiento indígena, y particularmente para el Movimiento Pachakutik, servirán como argumento para descalificar las pretensiones del movimiento indígena de constituirse en referente nacional de un proyecto alternativo.

Esta descalificación le quitará la fuerza y el capital político ganado en enero de este año, y, además, fortalecerán la capacidad política del Gobierno para ne-

gociar su proyecto de dolarización y privatizaciones en condiciones de fuerza. Así, la propuesta de llevar adelante una consulta nacional por parte del movimiento indígena, para descalificar al Congreso Nacional, perderían la fuerza que tuvo en un inicio y la capacidad de movilización social estará determinada por las nuevas condiciones políticas. Estas condiciones políticas parecen establecer cierto nivel de fortaleza en las elites y en el actual Gobierno, que volverían impracticable un escenario como aquel del 21 de enero del presente año. Tales son, pues, los desafíos que el movimiento indígena ecuatoriano deberá enfrentar en la actual coyuntura.

El XV Congreso de la ECUARUNARI y la definición del proyecto estratégico de los pueblos indígenas

Editorial Boletín ICCI, No. 14, mayo del 2000

Al interior de las estructuras organizativas del movimiento indígena ecuatoriano, la Confederación de Pueblos de la Nacionalidad Kichwa, ECUARUNARI, constituye, a no dudarlo, la organización indígena de los pueblos kichwas más grande y más representativa. Su sistema interno se conforma por la integración de trece estructuras provinciales que agrupan a un número significativo de organizaciones de segundo grado. La ECUARUNARI, jugó un papel protagónico de primer orden durante los eventos del mes de enero del presente año, cuando sus bases deci-

dieron participar activamente en el levantamiento indígena, que produciría la destitución del ex presidente Jamil Mahuad. Durante la década de los noventa, ha sido precisamente esta organización indígena la que ha estado en la base de los pronunciamientos y movilizaciones realizadas por la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador, CONAIE.

A partir de la emergencia política de la sublevación indígena, la sociedad civil ecuatoriana ha prestando más atención a las particularidades organizativas y políticas de los indígenas. De hecho, la CONAIE es ahora una de las organizaciones con mayor peso y trascendencia en el escenario nacional. La sola evocación de su nombre implica una serie de referentes a propósito de los indios y de su proyecto político. Puede afirmarse que la CONAIE ha ido consolidando su presencia política de tal manera que ahora es un referente obligado en la construcción de la democracia en el Ecuador.

Sin embargo, la ECUARUNARI, como organización filial de la CONAIE, ha jugado un papel más bien discreto, básicamente para consolidar y posicionar a nivel nacional e internacional a la CONAIE. Son los últimos acontecimientos políticos del Ecuador los que han provocado una creciente preocupación de la sociedad ecuatoriana sobre la organización indígena nacional, y particularmente, sobre el papel, estructura, objetivos y conformación de la ECUARUNARI.

Ahora bien, la organización indígena del Ecuador, incluyendo la ECUARU-

NARI, se halla en un momento de profundas definiciones políticas y organizativas. Por una parte, está el proceso de Consulta Popular convocada por la CONAIE, cuyo contenido fundamental es la crítica radical a la democracia existente y la búsqueda de nuevas formas de participación social que aseguren una democracia más pluralista, tolerante y participativa. Y, por otra, está el proceso electoral a celebrarse a fines del mes de mayo de 2000, por el cual el movimiento indígena pretende consolidar su presencia electoral y asegurar el control de varios poderes locales.

Ambos procesos generan sus propias dinámicas y las respuestas que se adecuen a estas dinámicas a veces entran en conflicto con el proyecto político que ha sido delineado por el movimiento indígena. En efecto, mientras que por una parte se deslegitima a la democracia existente convocando a una consulta popular que exige la revocatoria del mandato para los miembros de la Corte Suprema de Justicia y del Parlamento Nacional, por otra, se utilizan los mismos canales de participación que hace posible la democracia ecuatoriana para acceder al control de los poderes locales, al menos de aquellos que por sus condiciones geográficas y demográficas tienen una alta incidencia de población indígena.

Esta aparente contradicción será, sin duda alguna, el *leit motiv* de la estructura de poder vigente en el Ecuador para deslegitimar políticamente al movimiento indígena ecuatoriano. En virtud de que el proceso electoral tiene una lógica que no

se corresponde a aquella de la organización y movilización, y tomando en cuenta, además, que se ha ido construyendo a lo largo de la historia del país redes clientelares en las que predominan formas de manipulación social, las elecciones generalmente se adecuan más a la lógica de los caciques locales que dominan políticamente sus espacios, que a una lógica de participación y consciencia política. De hecho, hay multiplicidad de factores y mediaciones entre la democracia realmente existente y el movimiento indígena ecuatoriano y la sociedad civil en su conjunto. El caso es que para el movimiento indígena, a pesar de los evidentes logros que conseguirá en este proceso electoral, su leve incidencia en el porcentaje de votación nacional será uno de los *handicaps* que se utilizarán desde la retórica del poder para deslegitimar su presencia política, y reducirla a los límites de la acción gremial.

Tal es en el corto plazo, el escenario nacional en el que debe trabajar el ECUARUNARI. Sin embargo de ello, existe al interior de esta organización un horizonte a más largo plazo, y del cual la sociedad civil ecuatoriana, al igual que la estructura de poder, desconocen casi por completo, y que es uno de los procesos estratégicos más importantes del movimiento indígena ecuatoriano. Es el proceso de reconstrucción y de reconstitución de los pueblos de la nación kichwa.

Este es un proceso inédito, cuyas implicaciones son profundas y que se inscriben como un eje de acción que estructura la acción política del mediano y largo plazos. Es desde la visión de reconstruc-

ción y reconstitución de los pueblos, que la ECUARUNARI, piensa elaborar sus estrategias de acción tanto de la coyuntura cuanto del largo plazo.

Es por ello que las lecturas que pueden hacerse sobre la acción política del movimiento indígena, serán incompletas si no se toma en cuenta la importancia estratégica que tiene el proceso de reconstrucción de los pueblos. Pero entender este proceso implica sumergirse en las particularidades y complejidades del movimiento indígena ecuatoriano, sobre todo de los pueblos de la nación kichwa. Y la organización comprometida en llevar adelante este proceso es, justamente, la ECUARUNARI, de allí la importancia que alcanzó la celebración de su XV congreso, y la definición que tuvo la elección de la nueva dirigencia.

Garabombo, nuevamente invisible

Editorial Boletín ICCI, No. 15, junio del 2000

Las elecciones seccionales realizadas el 21 de mayo en Ecuador, y por las cuales se renovaban los poderes locales, han transformado el escenario político del país y confirman, nuevamente, la importancia estratégica del movimiento indígena y de los movimientos sociales en la actual coyuntura política.

Estas elecciones se constituían como un aspecto clave en la definición de la política nacional, por cuanto ellas venían, de una manera u otra, a confirmar o a rechazar los eventos del 21 de enero del presente año y que condujeron a la destitu-

ción del ex presidente Jamil Mahuad. Para las elites políticas, en estas elecciones se jugaba la legitimidad a largo plazo de su proyecto neoliberal y privatizador. Para el movimiento indígena y para los movimientos sociales, estas elecciones deberían convertirse en un aval ciudadano a su propuestas de cambio y de resistencia social frente al modelo vigente.

Frente a las críticas a la democracia existente surgidas desde el interior del movimiento indígena, el presidente de la República, Dr. Gustavo Noboa, había respondido que si los indios quieren el poder, entonces que ganen las elecciones. Esta prepotencia oficial se explicaba por cuanto en las encuestas hechas antes de las elecciones, todas ellas realizadas en los principales centros urbanos del país, daban por descontado un amplio triunfo de los partidos políticos tradicionales. Dentro de las expectativas de estos partidos políticos, sus cálculos apuntaban a un fortalecimiento político que les posibilitaría una recomposición de fuerzas frente al movimiento indígena y los movimientos sociales, y una consolidación de su propuesta liberalizante.

Así, para el derechista Partido Social Cristiano (PSC), estas elecciones, según expresiones del presidente del Partido, Pascual Del Cioppo, confirmarían su hegemonía nacional, y de acuerdo a sus propios cálculos, disputarían entre ocho a diez prefecturas provinciales (es decir, cerca del 50% nacional), y entre 60 y 65 alcaldías (algo más del 30% nacional). Asimismo, para el Partido de la Democracia Po-

pular (o Democracia Cristiana), partido político del ex presidente Mahuad, según su vocero oficial, Ramiro Rivera, sus expectativas estarían en alcanzar tres prefecturas y 30 alcaldías, aproximadamente.

Otro partido de gran importancia, de igual manera ubicado en la derecha del espectro político, es el populista Partido Roldosista Ecuatoriano (PRE), quienes, de acuerdo a sus cálculos, aspiraban a conseguir seis prefecturas e incrementar sustancialmente el número de alcaldías que controlan. Ahora bien, los resultados electorales obtenidos demuestran fehacientemente la crisis política de estos partidos políticos, a la sazón, los más importantes del Ecuador.

En efecto, de las 10 prefecturas calculadas por el PSC, apenas obtuvo tres. Por su parte, la Democracia Popular ganó solamente dos prefecturas, y el PRE logró cuatro prefecturas. Otro partido político importante y que se ubica dentro de la centroizquierda, es la Izquierda Democrática (ID), quienes aspiraban a ganar 6 prefecturas y, finalmente obtuvieron solo dos. En cuanto a las alcaldías las consecuencias son aún más desalentadoras para estos partidos políticos. Los resultados electorales muestran que sus expectativas estuvieron muy por encima de sus posibilidades reales.

Por su parte, los movimientos sociales y el movimiento indígena ecuatoriano, agrupados políticamente bajo el Movimiento de Unidad Plurinacional Pachakutik - Nuevo País (MUPP-NP), obtuvieron un triunfo que podría calificarse de

inédito. Por vez primera desde su creación en 1996, el MUPP-NP, gana cinco prefecturas provinciales (el 22% del total nacional), algo más de treinta alcaldías y la primera posición en cuanto a las juntas parroquiales (cerca del 60% nacional).

Asimismo, por vez primera en la historia del país, un dirigente indígena accede al control de una prefectura provincial. De otra parte, las alcaldías logradas por los indígenas representan un gran porcentaje de las alcaldías ganadas por el MUPP-NP. En cuanto a gobiernos seccionales (concejías municipales y consejerías provinciales), el MUPP-NP alcanza una importante representación nacional, y logra que, asimismo por vez primera, muchas dirigentes mujeres indígenas accedan a los poderes locales.

Los indios, los movimientos sociales, y otros sectores, han empezado su camino hacia la construcción del poder. Sin descuidar sus propuestas de resistencia al modelo vigente, y combinando de una manera coherente los espacios políticos de organización social con los espacios institucionales, el movimiento indígena y el movimiento social ecuatoriano, apuestan a la construcción de la democracia desde el interior de ésta. Su reciente participación electoral confirma la adecuación entre los espacios organizativos existentes (CONAIE, ECUARUNARI, Coordinadora de Movimientos Sociales, etc.), y los espacios electorales.

El hecho de haberse constituido en la primera fuerza política en la representación de los gobiernos provinciales acarrea la responsabilidad de abrir un nuevo fren-

te de debate nacional, y en el cual el movimiento indígena hasta ahora ha sido expresamente excluido, el debate de la descentralización y de la reforma política del Estado ecuatoriano. Igualmente, la conducción de más de treinta alcaldías, implica un serio reto para el movimiento indígena y los movimientos sociales. Si bien existen experiencias exitosas de manejo de los poderes locales, como son los casos de las alcaldías indígenas de Cotacachi (provincia de Imbabura), y de Guamote (provincia de Chimborazo), también es cierto que el manejo de un gran número de alcaldías sin un horizonte concreto de acción, podrían menoscabar las posibilidades a futuro del MUPP-NP.

Sin embargo, a pesar del evidente logro electoral, de hecho, transforma radicalmente el mapa político del Ecuador, Garabombo permanece invisible para las elites y para el discurso dominante. En efecto, toda la prensa del país procedió a calificar como triunfadores al derechista PSC, por haber ganado la alcaldía de Guayaquil, la ciudad económicamente más importante del Ecuador, y al centroizquierdista partido Izquierda Democrática, por haber ganado la alcaldía de la capital de la República.

Respecto a los resultados generales de los comicios, casi toda la prensa ha guardado un silencio bastante elocuente sobre la coyuntura actual. Para los grandes medios, así como para varios analistas políticos, los indios, simplemente no existen. Su presencia en el escenario político aparece como circunstancial, en el mejor de los casos, o como un fenómeno de difícil

comprensión y que dificulta la gobernabilidad del país, en el peor de los casos.

Pero es también sintomático el hecho de que después de confirmarse los resultados electorales y de comprobarse el evidente triunfo de los indígenas y de los movimientos sociales en estas elecciones, se haya guardado un mutismo casi absoluto sobre los resultados generales de las elecciones y las perspectivas políticas al mediano plazo. Garabombo, aquel héroe indígena de los páramos de Ayacucho que el escritor peruano Manuel Scorza narra en su célebre ciclo *Redoble por Rancas*, sigue siendo invisible.

El presidente del Ecuador, Gustavo Noboa, había afirmado que si los indios quieren el poder que lo ganen en las elecciones. Ahora bien, los indios, los pobres y otros sectores de la sociedad, han asumido el reto. Han empezado a ganar las elecciones. Son una de las fuerzas políticas más importantes del Ecuador contemporáneo. Sus posibilidades al futuro son enormes. Tienen una gran ventaja frente a las elites, y es, justamente, la de su invisibilidad. La estructura del poder está incapacitada para entenderlos, para comprenderlos, incluso, para verlos, para visualizarlos. Paradójicamente, ésta es una de las principales fortalezas del movimiento indígena ecuatoriano.

Hasta ahora, gracias a esa negación por visualizarlos como alternativa histórica válida, por parte de la vigente estructura de poder, el movimiento indígena ha podido construir sus estructuras organizativas, sus políticas de alianzas, sus discursos y su proyecto político, sin que las

clases dominantes acierten a construir una estrategia efectiva para sujetarlos dentro de sus coordenadas de control político.

Descentralización, reforma del estado y proyecto estratégico del movimiento indígena

Editorial Boletín ICCI, No. 16, julio del 2000

A partir del denominado “*Consenso de Washington*”, concebido, impulsado y ejecutado desde el inicio de la década de los 90’s por el Gobierno norteamericano y con la activa participación de las instituciones multilaterales de crédito como son el Fondo Monetario Internacional (FMI), el Banco Mundial y el Banco Interamericano de Desarrollo (BID), los países de América Latina al mismo tiempo que emprendían drásticas medidas de ajuste macroeconómico asumían el compromiso por transformar radicalmente sus sociedades bajo los criterios de la liberalización, la desregulación y la desreglamentación.

Esta transformación social implicaba una nueva definición del Estado y del papel que éste debería asumir al interior de la sociedad. En adelante, el Estado que había sido el factor fundamental en la asignación de recursos y en la regulación social durante el modelo de industrialización debía ahora transferir estas responsabilidades hacia los mecanismos del libre mercado. Esta propuesta se justifica por cuanto se considera al mercado como un

nuevo *locus* de regulación social que garantiza la eficiencia, la racionalidad y la instrumentalidad de los agentes económicos y de los actores sociales.

A nivel de discurso se contraponen al *mercado* con el *Estado*, sobre todo, en los ámbitos de la regulación, el control y la asignación. De esta manera, la dicotomía entre *Estado/mercado*, sirve como un referente de discurso que opera de la misma manera con la que se comprende la dualidad opresión/libertad. En este caso, y siempre desde este discurso, que al decir de Ignacio Ramonet será un “discurso único”, el mercado representaría la esfera de la libertad. El Estado representaría, en cambio, la esfera de la opresión, del control, de la dominación. Para este discurso único, solo las fuerzas del libre mercado pueden asignar eficaz y eficientemente los recursos existentes, mientras que las trabas burocráticas del Estado hacen que esta asignación sea lenta, poco eficiente y sometida a los cálculos políticos de los agentes.

Es gracias a todo este razonamiento que se propone el “Estado mínimo”, como eje central de acción dentro del programa de reformas neoliberales subyacentes al “*Consenso de Washington*”. Y es este esquema de pensamiento el que orienta y estructura los planteamientos de reforma del Estado y descentralización que están a la base de los discursos del Banco Mundial.

Para el Banco Mundial, la descentralización se reduce a un proceso administrativo y operativo por el cual el Estado

delega sus principales atribuciones y responsabilidades a los gobiernos seccionales y éstos a su vez a la empresa privada. El problema de la descentralización se reduciría, entonces, a la definición del ámbito de las competencias a ser asumidas por los gobiernos seccionales y por la empresa privada. En esa línea de trabajo se inscriben también algunos de los programas de ayuda de la cooperación internacional.

La intencionalidad subyacente es la de reducir al máximo el papel del Estado en la sociedad y que el espacio que deja el Estado sea asumido por la empresa privada. Los gobiernos seccional y local se convierten en una especie de intermediario entre la comunidad y el sector privado. Es el sector privado quien proveerá de servicios a la comunidad y es el gobierno local quien será el encargado de controlar y regular la provisión de estos servicios. Por su parte, el Estado asumiría las funciones de la defensa nacional, las relaciones exteriores y el sistema jurídico, entre las tareas más importantes. Tal es la visión, *grosso modo* expresada, de las propuestas de descentralización hechas desde el Estado ecuatoriano y las instancias comprometidas con este proceso.

Por su parte, las elites locales, sobre todo aquellas vinculadas con la oligarquía agroexportadora de la costa ecuatoriana, entienden la descentralización como un proceso de transferencia de poder político desde el Estado central hasta los espacios de poder local que están bajo su control. Para estas elites, la descentralización es básicamente un problema de autonomía po-

lítica de una porción geográfica de territorio. Comparten el mismo esquema de descentralización del Banco Mundial y de otras agencias multilaterales de crédito. Igual que el Banco Mundial, estas elites están de acuerdo con la reducción del Estado (el “Estado mínimo”), y también con el papel que el sector privado debe asumir en la concesión de servicios, en la regulación y en la asignación.

En lo que difieren es en su visión estratégica y política de la descentralización. Para las elites, la descentralización debe constituirse en un proceso por el cual se efectúe una real transferencia de soberanía política por parte del Estado hacia sus áreas de control y manejo. Se trata, en definitiva, de construir, a través de las autonomías, espacios de poder político que puedan ser sometidos al control estratégico de las elites. Este poder político, que actualmente tiene un ordenamiento jurídico establecido y un sistema de representación, se constituye como una traba dentro de su visión de poder al mediano y largo plazos.

Para las elites de Guayaquil, la ciudad económicamente más rica del Ecuador, por ejemplo, su horizonte estratégico es el de emular el desarrollo económico de Hong Kong, y convertirse en una especie de ciudad-Estado, en el cual su responsabilidad con el Estado en su conjunto sea más bien retórica, o de plataforma para sus intereses particulares.

En su proyecto estratégico de devenir ciudad-Estado, las elites vinculadas a la oligarquía de la ciudad de Guayaquil, pre-

sionan por un proceso descentralizador que implique una reforma profunda del ordenamiento vigente y que constituya al Estado ecuatoriano como un aglomerado de polos “performantes” con capacidad de decidir por sí solos su política económica, y que puedan competir entre sí por la asignación y la dotación de los recursos existentes.

Dentro de su proyecto estratégico, las regiones más pobres y con menor desarrollo económico, pasarían a convertirse en regiones que orbitarían alrededor de estos polos “performantes” ofreciendo mano de obra barata, vastos recursos naturales, e incluso transfiriendo recursos financieros. El Estado ecuatoriano se fracturaría de manera irremisible y emergerían de este proceso dos o tres polos “performantes” que dominarían a las otras regiones y competirían entre sí. Es, *grosso modo* expresado, la idea subyacente del pedido de autonomías realizado desde las elites ecuatorianas.

A contrapunto de estos discursos, los movimientos sociales y entre ellos el movimiento indígena han ido abriéndose paso en el debate de la descentralización. Las propuestas de circunscripciones territoriales realizadas desde el movimiento indígena se inscriben justamente dentro del proceso de readecuar el ordenamiento territorial del país en función de los nuevos requerimientos de los pueblos y nacionalidades indígenas.

La incursión en el ámbito de la política institucional, y el haber alcanzado el control de varios poderes locales, obligan

al movimiento indígena a definir posiciones concretas con respecto a la reforma del Estado, a la descentralización y a los pedidos de autonomía. Si bien el Estado se ha construido desde fuera de las necesidades históricas de los pueblos y nacionalidades del país, también es cierto que el Estado es una relación social susceptible de ser modificada en virtud de las nuevas relaciones de poder que han emergido en estos últimos años.

En ese sentido, para el movimiento indígena la descentralización y reforma del Estado no pueden limitarse bajo ninguna circunstancia a los lineamientos establecidos desde el *Consenso de Washington* y promocionado por las instituciones multilaterales de crédito (FMI, BID y Banco Mundial). Tampoco puede comprenderse a la descentralización como una oportunidad de profundizar, consolidar y fortalecer los poderes político y económico de las elites, sobre todo de aquellas vinculadas a las oligarquías de la costa del Ecuador.

Para el movimiento indígena un criterio fundamental que debe ser tomado en cuenta en su pedido de reforma del Estado, y que además ha sido una constante durante todo este tiempo, es la interculturalidad y la plurinacionalidad del Ecuador. Ya desde el levantamiento del *Inti Raymi*, en 1990, se planteó la necesidad de modificar y crear un nuevo marco jurídico legal y político que contemple los derechos de los indígenas.

Los pedidos de la reforma de la Constitución que se hicieron en 1990, so-

lamente pudieron efectuarse ocho años más tarde, cuando a instancias del movimiento indígena se convocó la realización de la Asamblea Nacional Constituyente. Pero esta convocatoria fue rápidamente asimilada por las estructuras de poder vigente que bajo la retórica de la gobernabilidad cambiaron el proyecto original de establecer una Constitución democrática y plurinacional en función de las necesidades de la privatización, la liberalización de la economía y la desregulación social.

Los pueblos indígenas han demandado desde siempre el derecho a la autodeterminación, es decir, a la creación de regímenes propios que sustenten un autogobierno de las comunidades que permita tener competencia legal sobre la administración de los asuntos internos de las comunidades y sus poblaciones, siempre en el marco del Estado nacional.

Se trata de crear un moderno tipo de Estado y un nuevo modelo de contrato social, en el cual las leyes sean hechas en función de las necesidades de las mayorías, donde se respeten las culturas diferentes, las formas y prácticas organizativas y políticas propias. En la reforma política del Estado, el movimiento indígena siempre ha propuesto una real democratización en la asignación de recursos.

Las condiciones de pobreza y el grave deterioro social al cual han conducido las erradas políticas de las instituciones multilaterales de crédito, como el FMI y el Banco Mundial, han provocado profundas tensiones y desgarraduras en el tejido social. Dadas esas condiciones, las propues-

tas de descentralización y de reforma del Estado, promocionadas por estas instituciones, hacen que nuestro país corra el serio peligro de la desintegración, que sumado al afán oportunista de las elites amenazan con la integridad misma de nuestra sociedad. Urge entonces abrir el debate hacia nuevos actores y nuevas propuestas.

El movimiento indígena es un actor social con una importancia política reconocida por toda la sociedad y que goza de una gran legitimidad social. Sus propuestas de descentralización y de reforma del Estado deben ser los ejes que articulen y otorguen contenidos democráticos y participativos al debate sobre la descentralización y la reforma política del Estado.

Democracia y ajuste: una estrategia a desarmar

Editorial Boletín ICCI, No. 17, agosto del 2000

La Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador, CONAIE, entregó a inicios de agosto del año 2000, a las autoridades del Tribunal de Elecciones de Ecuador, cerca de un millón y medio de firmas que respaldan su propuesta de llamar a una Consulta Popular para disolver el Congreso Nacional y la Corte Suprema de Justicia, detener el proceso de privatización y, además, revisar el proceso de dolarización oficial de la economía ecuatoriana.

Con este acto, la CONAIE, modifica una vez más el escenario político en el

Ecuador e inscribe con fuerza el debate de la relación entre la democracia realmente existente, con su institucionalidad, sus retóricas y sus prácticas con los procesos de ajuste, liberalización y privatización de la economía.

Es necesario comprender esta propuesta política hecha por la Conaie, dentro de un contexto más amplio y en el cual lo que está realmente en juego es el carácter que asume la democracia en nuestro país y su relación con las políticas de ajuste y de liberalización económica. Una problemática que ya ha suscitado amplios debates y que ha generado una corriente conservadora que se apoya en la categoría de la gobernabilidad para mantener ese difícil equilibrio entre democracia y ajuste.

En efecto, al igual que la mayoría de países de América Latina, los procesos de ajuste económico se realizaron en condiciones de retorno a la institucionalidad democrática. El período que va de fines de los años 70's a mediados de los años 80's, marcan en casi todos los países de la región, de una parte, la paulatina y profunda transformación económica a partir de la imposición de las políticas de ajuste preconizadas, monitoreadas y diseñadas por el Fondo Monetario Internacional y el Banco Mundial, y, de otra parte, el fin de las dictaduras y la consolidación de regímenes democráticos.

Estos dos procesos, aparentemente contradictorios y antiéticos, conforman una especie de matriz política y económica común para los países latinoamericanos. Con mayor o menor intensidad, el

ajuste y la democracia son los procesos que caracterizan la década de los 80's. La transición de las economías latinoamericanas hacia una mayor integración a los mercados mundiales en condiciones de liberalización, desregulación, privatización y desreglamentación, se profundiza y adquiere mayor coherencia desde inicios de la década de los 90's, a partir del denominado "Consenso de Washington", al mismo tiempo, en ese período casi todos los países de la región son gobernados por regímenes electos en las urnas.

Sin embargo, es precisamente la década de los 90's la que marca el acceso del movimiento indígena ecuatoriano a la vida política del país y que cuestiona profundamente los límites políticos y éticos de la propuesta derivada del Consenso de Washington. Del levantamiento de julio de 1990, a la insurrección popular del 21 de enero de 2000, existe un profundo y complejo proceso político por el cual los indígenas ecuatorianos se van convirtiendo en el eje a partir del cual se articulan fuerzas sociales en contraposición al proyecto político y económico dominante.

Este eje de acción política, en cuyo centro se ha ido situando la Conaie, se ha convertido, a no dudarlo, en uno de los contrapoderes más efectivos que existen al interior del Ecuador. De ahí que a fines de la década de los 90's, el Ecuador presente un cuadro de bloqueos políticos y de *impasses* que han hecho virtualmente imposible que se concreten los aspectos más elementales de la propuesta del Consenso de Washington: la liberalización y la privatización total de la economía.

Hasta ahora, aspectos clave de la economía, como son los sectores energéticos, la seguridad social, la tierra, el agua, los recursos medioambientales, la salud y la educación, aún no han sido transferidos al sector privado. El Ecuador, en ese sentido, es casi el único país en la región que no se ha "modernizado", si se otorga al término la conceptualización dada por el Consenso de Washington.

Ahora bien, el proceso de ajuste económico provocó en Ecuador la extensión y la profundización de la pobreza. Cuando se iniciaron las políticas de ajuste, en 1982, la pobreza alcanzaba al 45% de la población total. A inicios del año 2000, más del 80% de la población ecuatoriana se encuentra bajo la línea de la pobreza. En el sector rural, que es en donde se halla la mayor parte de la población indígena, la pobreza alcanza a un dramático 95% de la población total. El deterioro de las condiciones de vida es tal que en los años 1998-1999 e inicios del 2000, el éxodo de ecuatorianos al exterior adquiere características que solamente se dan en casos de guerra y de desastre natural. En ese período, se estima que ha emigrado al exterior cerca de un 10% de la población total.

Entonces, es razonable cuestionar el carácter que tiene la democracia y la institucionalidad existente. Si para construir la democracia es necesario construir ciudadanías, y si esas ciudadanías se ejercen de manera responsable y participativa, entonces es necesario adecuar la estructura económica en función de las necesidades de los seres humanos y no al revés. La democracia debe permitir una sociedad más

participativa, pero también debe ser una sociedad más equitativa, más justa. En el caso particular del Ecuador, la democracia realmente existente ha posibilitado, a través de la imposición del ajuste económico, niveles de concentración de la riqueza jamás vistos, desigualdades cada vez más profundas, exclusión, recesión, pobreza, deterioro del medio ambiente, profundización de la miseria, etc. Justo es, entonces, preguntarse por el sentido que tendría la democracia en nuestros países, y cuestionar ese sentido.

Hasta el momento, el cuestionamiento más profundo que ha sido realizado en esa dirección ha sido, justamente, aquel hecho por la Conaie. Si la democracia posibilita y abre canales de participación social en la conducción, control y gestión de las cuestiones públicas, entonces la democracia debe identificarse con los intereses de las mayorías y debe corresponderse a esos requerimientos. Vale decir, gracias a su carácter de participación social la democracia es perfectible y susceptible de incorporar cambios a su interior que la hagan más participativa, más consensual.

Ahora bien, la democracia que se instauró en Ecuador a fines de los años 70's, se caracteriza justamente por ser excluyente y coercitiva. A nivel económico, la democracia existente no ha permitido la creación de un solo mecanismo legal, político o social, que regule, norme o al menos atenúe la imposición de las políticas de ajuste. El ajuste se lo impone sin que medie la más mínima participación social ni en su discusión ni en su elaboración.

A nivel político, en cambio, la democracia en Ecuador, tal como se estructuró en sus leyes, institucionalizó la exclusión: prohibía el voto a los analfabetos y otorgaba la ciudadanía solamente a aquellas personas que cumplan ciertos requisitos. En virtud de que los indígenas del Ecuador utilizaban al español como segunda lengua, y que grandes mayorías de ellos no sabían leer ni escribir en español, estaban, de hecho y de derecho excluidos de toda forma de participación política. No constaban en los padrones electorales, no podían elegir ni tampoco ser elegidos. Los indios eran, simplemente, invisibles. Era una condición de invisibilidad que abarcaba a cerca de un 45% de la población total.

La lucha por dar contenidos más democráticos al orden constitucional existente en el Ecuador, será un proceso que tomará varias etapas el movimiento indígena ecuatoriano. Quizá una de las más importantes sea la propuesta de plurinacionalidad e interculturalidad del Estado ecuatoriano, realizado en el levantamiento de 1990. Esta es una propuesta que demorará cerca de una década en ser comprendida y asimilada por las estructuras de poder y por la sociedad civil ecuatoriana. El aspecto culminante en esta lucha será la aprobación en 1998 por parte del Congreso Nacional, del Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo, OIT, por el cual se reconocen los derechos jurídicos de los pueblos y nacionalidades indígenas, conocidos como "Derechos Colectivos".

Una segunda etapa, quizá puede ser establecida en la coyuntura de 1995-1996, cuando el movimiento indígena constituye el núcleo a partir del cual se aglutinan diversos sectores de los movimientos sociales para constituir un frente político electoral conocido con el nombre de “Pachakutik”. Esta alianza electoral posibilita la participación en elecciones sin el tutelaje de partidos políticos, y logra, finalmente, una importante representación parlamentaria y el control político de varios poderes locales. Este proceso será ratificado en las recientes elecciones del mes de mayo de 2000, cuando el Movimiento Pachakutik se constituye en la primera fuerza política en el control de los gobiernos provinciales, y en la cuarta fuerza política en el control de las municipalidades.

Una tercera etapa, puede ser confirmada a partir de los acontecimientos del mes de enero del año 2000, cuando el movimiento indígena emerge como una fuerza política capaz de transformar radicalmente la política nacional. Es a partir de este proceso que el cuestionamiento al orden político existente en Ecuador, se hará más radical. Si la democracia ecuatoriana se ha caracterizado por permitir la confluencia de los intereses privados con los públicos, entonces es necesario romper esa vinculación perversa. Y si quienes hacen la política en Ecuador son los mismos que utilizan los recursos del Estado para favorecerse a sí mismos, entonces es absolutamente imprescindible el cambio. Pero no solamente se trata de cambiar a las personas sino de establecer mecanismos jurí-

dicos, políticos y sociales que imposibiliten esa connivencia entre lo público y lo privado.

En ese sentido la Conaie ha sido bastante clara y elocuente: es necesario disolver el actual Congreso Nacional, porque su estructura no garantiza los intereses del Estado, es decir, los beneficios de la comunidad en general, sino porque a su interior predominan más bien intereses de grupo. Es necesario, asimismo, disolver la Corte Suprema de Justicia, porque hasta el momento no se ha constituido ni en el contrapeso ni en el contrapoder que frene esa relación entre los intereses públicos y privados. La Conaie ha insistido en que no se trata en absoluto de cambiar unas personas por otras sino de estructurar un nuevo modelo de Estado, en el cual existan los suficientes controles que impidan la utilización de lo público con fines privados.

Es, hasta el momento, la propuesta más radical realizada en este sentido y apunta a una construcción de un ordenamiento institucional diferente. Al hacerlo, la CONAIE está demostrando el carácter corporativo, elitista y patrimonial que tiene la democracia en Ecuador. En este caso, la democracia se utiliza más bien como un recurso del discurso político hecho desde una retórica del poder que sirve para justificar y legitimar posiciones de fuerza e imposición.

El movimiento indígena, con su propuesta de Consulta Nacional para disolver el Congreso y la Corte Suprema, realiza una de las críticas más profundas a

la relación que ha existido entre ajuste económico y democracia política. Hasta ahora, ajuste y democracia eran conceptos que iban de sí y que se habían ido articulando dentro de una misma estrategia cuyo norte sería establecido desde del Consenso de Washington.

No se habían realizado cuestionamientos a la relación entre el ajuste y la democracia, y sobre todo, no se habían propuesto desde la práctica política de los movimientos sociales la posibilidad de romper esa relación y declararlas como mutuamente excluyentes. Una sociedad verdaderamente democrática no puede ejercer un poder indiscriminado sobre sus ciudadanos imponiéndoles medidas económicas destinadas a perjudicar y deteriorar sus condiciones de vida. Incluso a nombre de lograr supuestos equilibrios económicos. Una sociedad verdaderamente democrática no puede excluir bajo ningún concepto a los diferentes pueblos que la constituyen, y si éstos reclaman condiciones de autonomía, de respeto y de reconocimiento a su diferencia, una sociedad democrática debe reconocérselos sin imponer condiciones de ninguna especie.

Si una sociedad se dice democrática pero irrespeta los derechos de sus habitantes, sea imponiéndoles medidas económicas o no reconociendo su derecho a vivir diferentemente, entonces esa apelación a la democracia se constituye más bien como una estrategia dentro de un discurso que tiene por objetivo más bien imponer condiciones que aceptar negociaciones.

Cuando la CONAIE plantea la disolución del Congreso ecuatoriano, y cuan-

do abre el espacio de la discusión para que sea la sociedad en su conjunto la que llene el vacío generado por la disolución del Congreso y de la Corte Suprema, está inaugurando una nueva etapa dentro de sus transformaciones políticas. Una etapa que apunta a uno de los centros neurálgicos del orden actual. En efecto, los alcances de su propuesta abren nuevos escenarios y demuestran que la democracia es un concepto por construir, que más allá de su utilización discursiva dentro de la retórica de los grupos de poder, está la posibilidad cierta de construir una sociedad más participativa, en la cual sean respetados los intereses de la comunidad, en base a una ética de responsabilidad social.

Democracia, modernización y propuesta indígena

Editorial Boletín ICCI, No. 18, septiembre del 2000

Existen algunos elementos que configuran nuevos escenarios para la actual situación política, económica y social del Ecuador, uno de ellos hace referencia a la aprobación de la denominada Ley “Trole II”, un conjunto de reformas a 31 cuerpos jurídicos que posibilitan la privatización del sector público en condiciones bastante onerosas para el Estado ecuatoriano, la supresión de políticas sociales, la flexibilización laboral, entre las leyes más importantes que se han aprobado, y de otra parte, el denominado “Plan Colombia”, que abre un período de incertidumbres, cuyo signo

más evidente es la sensación de que el Ecuador ha entrado de manera gratuita en una guerra de la cual no es parte, pero que sin embargo sufrirá las consecuencias.

Esta doble tenaza, por así decirlo, ha generado un ambiente de tensa conflictividad y en la que la sociedad civil ecuatoriana se siente rehén de intereses que escapan a su comprensión, y en los cuales no tiene injerencia para decidir, o al menos cambiarlos. Así por ejemplo, la decisión de otorgar una base militar en el puerto de Manta a los Estados Unidos, se tomó tras bastidores y sin que el Congreso Nacional apruebe tal tratado, y menos aún, con la discusión de la sociedad civil.

De igual manera, las leyes que se aprobaron en la Ley “Trole II”, se impusieron sin que medie ninguna participación de la sociedad civil, de los actores directamente involucrados con la ley, como por ejemplo los sectores sindicales, los sectores agroexportadores, etc., y ni siquiera, con la aprobación del Congreso Nacional. De esta forma, la democracia ecuatoriana se va revelando como un mecanismo social que articula formas discursivas basadas en la retórica de la democracia y la modernización para garantizar el dominio de las elites económicas y políticas sobre el conjunto de la sociedad.

El discurso de la democracia sirve como coartada para frenar, justamente, la posibilidad de abrir el espacio de lo social a la participación pública en condiciones de transparencia, equidad y justicia. Los mecanismos que legitiman la democracia existente en el Ecuador, paradójicamente, aseguran la exclusión, perpetúan el auto-

ritarismo y son propensos a generar formas clientelares, paternalistas y patrimonialistas de asumir la política.

Así por ejemplo, mientras que la Carta Fundamental recoge los Derechos Colectivos de los Pueblos y Nacionalidades Indígenas, garantizando su integridad del territorio, su cultura y su medio ambiente, la recientemente aprobada Ley “Trole II”, hace tabla rasa de estos derechos y garantiza las prerrogativas de los sectores madereros, mineros, empresas petroleras, empresas dedicadas a la agroexportación, etc.

El Estado ecuatoriano, a pesar de haber incorporado los Derechos Colectivos de los Pueblos Indígenas a su Constitución, y a pesar de haber aprobado el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo, OIT, por la cual se reconocen los derechos de los pueblos ancestrales, hasta el momento no ha realizado ningún esfuerzo, ninguna iniciativa, por armonizar los cuerpos jurídicos existentes con los Derechos Colectivos.

Empero, todo el ordenamiento jurídico existente, así como todas las formas de regulación social, se subordinan de manera inmediata a los nuevos requerimientos políticos y económicos de las elites, quienes han impuesto sus necesidades particulares como tareas históricas a ser asumidas por toda la sociedad. El discurso que legitima y justifica esta manipulación social es aquel de la modernización.

Para este discurso, se comprende a la modernización como la estrategia destinada a incrementar la productividad nacional garantizando el aumento del nivel de

vida del conjunto de los ciudadanos. De esta manera se ha generado todo un universo simbólico en el cual la modernización es casi un fetiche por el cual los graves y estructurales problemas de la sociedad ecuatoriana podrían resolverse rápidamente.

Sin embargo, las elites han articulado alrededor de la idea de la modernización y la supuesta necesidad histórica de imponerla, una retórica por la cual la única posibilidad de modernizar el país sería transfiriendo la regulación social y la asignación de recursos a los mecanismos de mercado, y, por ende, entregando las funciones, servicios, infraestructura y empresas del Estado al sector privado.

Este “déficit de democracia”, asume características dramáticas en el Ecuador de inicios de milenio. Porque el modelo vigente, no solamente perpetúa y agrava las condiciones de marginamiento, exclusión y conflictividad social, sino que en los actuales momentos existe el riesgo real de involucrar al Ecuador en un conflicto regional a través del “Plan Colombia”, y en el cual el discurso de combatir al narcotráfico se constituye más bien como un discurso pantalla que sirve para proteger las estrategias de la geopolítica del poder, en donde son los Estados Unidos de América quienes han impuesto sus condiciones al Ecuador.

Es una tarea urgente, entonces, dotar de contenidos democráticos al actual sistema. A pesar de que éste se dice democrático, es fundamental construir esa democracia, y ello solamente puede darse con una participación decidida de la so-

ciedad civil ecuatoriana. El movimiento indígena propuso a inicios de la década de los 90's, discutir sobre el carácter plurinacional del Estado ecuatoriano, y la necesidad de reconocer al Otro a través de la interculturalidad.

A lo largo de la presente década, el levantamiento indígena ha sumado voluntades y se ha constituido en el eje de un poderoso movimiento social, que hasta el momento han impedido la subasta de los bienes públicos, a nombre de la modernización. El movimiento indígena, en numerosas oportunidades ha expresado estar de acuerdo con la modernización, pero concibiendo el término en su acepción original, es decir, transformar las caducas estructuras políticas y económicas, que han garantizado diversas formas de explotación y de dominación, por nuevas formas de relación social en las cuales primen el respeto, la equidad, la transparencia, y que aseguren la participación en igualdad de oportunidades de todos los miembros de la sociedad.

La Universidad Intercultural

Editorial Boletín ICCI, No. 19, octubre del 2000

La creación de la Universidad Intercultural de los pueblos y las nacionalidades indígenas, es parte del proyecto político y estratégico del movimiento indígena ecuatoriano, y constituye una de las iniciativas de mayor importancia para el futuro. La importancia que tiene la creación de esta universidad puede ser comparada estableciendo una relación con la conforma-

ción de la CONAIE. Con la creación de la CONAIE, más que la creación de una nueva organización indígena, lo que en realidad se produjo fue la apertura de un nuevo espacio social en el Ecuador que posibilitó la irrupción de un nuevo actor social: los indígenas, un actor social que en el devenir histórico habría de demostrarse como fundamental para redefinir las relaciones de poder existentes.

La apertura de ese espacio político-organizativo, se hizo a través de una noción que en sus inicios no significaba nada para la sociedad, para sus elites y para su institucionalidad, aquella de la interculturalidad. A partir de esta noción se articuló, entre otras, la propuesta de plurinacionalidad del Estado ecuatoriano; ello significaba, de una parte, el reconocimiento del fracaso de las elites por construir un proyecto nacional, y, de otra, la necesidad de admitir la diferencia radical que representaba la existencia de pueblos y de naciones ancestrales al interior del Estado-Nación denominado “Ecuador”.

En un inicio, las elites cerraron filas defendiendo la unidad del Estado. Para las elites y para su discurso, que luego sería el referente de toda la sociedad, la interculturalidad se presentaba como un discurso peligroso porque ponía en riesgo las estructuras ideológicas de poder, sobre todo aquellas del racismo. Es a todo lo largo de la década de los noventa, y luego de varias luchas, movilizaciones, levantamientos, marchas y participación electoral e institucional, cuando la sociedad ecuatoriana empieza a vislumbrar el significado real de

lo que puede significar la interculturalidad. Para ello fue necesario también que el mismo movimiento indígena se transforme política, organizativa y estratégicamente, y adecue nuevas estructuras políticas, organizativas e institucionales.

Así, desde el levantamiento indígena del Inti Raymi de 1990, pasando por la marcha de la OPIP en 1992, los levantamientos de 1994, la participación electoral en 1996, la Asamblea Constituyente de 1998, y el alzamiento de enero del 2000, la anterior década estuvo signada por la presencia del movimiento indígena y sus demandas de interculturalidad para la sociedad y plurinacionalidad para el Estado.

Ahora bien, a inicios del nuevo milenio, y tomando en cuenta los desafíos a todo nivel que este momento se suscitan, el movimiento indígena ecuatoriano ha visto la necesidad de abrir un nuevo espacio, de carácter distinto a aquel que se creó a mediados de los ochenta, pero cuya importancia, asimismo, se irá revelando en el futuro. Este nuevo espacio que se genera es el de la investigación científica, la docencia académica y la preparación técnica, a través de creación de la universidad intercultural.

En efecto, hasta el momento todas las condiciones de saber, de conocimiento, y de comprensión se hallan delimitadas bajo una camisa de fuerza que es aquella de los conceptos, nociones y categorías científicas y sociales que han sido creadas desde la modernidad occidental. Para comprenderse a sí mismo, el movimiento indígena necesita crear los instrumentos

teóricos y analíticos que le permitan una comprensión de su mundo sin violentar su cosmovisión y sus valores éticos fundamentales. Sin embargo, varias de las nociones, conceptos y categorías más fundamentales que se han creado desde las ciencias actuales, violentan, desestructuran, e imposibilitan la autocomprensión desde lo indígena. Es necesario, entonces, buscar la forma de abrir ese espacio hacia nuevas reflexiones, debates y discusiones que permitan crear una nueva condición social del saber.

Tal es el eje central de la propuesta de crear la universidad intercultural. No se trata de producir una institución más que replique las relaciones de poder existentes en la sociedad, y en la que lo indígena sea un aspecto circunstancial o formal en el currículo académico. No se trata tampoco de inventar un espacio de saber reservado solamente para los indígenas, y en el cual los contenidos fundamentales reproduzcan los criterios de verdad del poder, pero esta vez disfrazados de contenidos indígenas. La creación de la universidad intercultural no significa en absoluto la parcelación de la ciencia en una ciencia indígena y otra no indígena. Significa la oportunidad de emprender un diálogo teórico desde la interculturalidad. Significa la construcción de nuevos marcos conceptuales, analíticos, teóricos, en los cuales se vayan generando nuevos conceptos, nuevas categorías, nuevas nociones, bajo el marco de la interculturalidad y la comprensión de la alteridad. Es en virtud de ello que se trata de la apertura de un espa-

cio nuevo, de un carácter diferente a aquel de mediados de los ochenta cuando se creó la CONAIE, pero que dadas las condiciones actuales de globalización, cambio tecnológico y social, será de fundamental importancia para asumir los retos del futuro.

Hasta ahora, la ciencia moderna se ha sumido en un soliloquio en el cual ella misma se daba los fundamentos de la verdad desde los parámetros de la modernidad occidental. Sus categorías de base eran siempre autorreferenciales, es decir, para criticar a la modernidad era necesario adoptar los conceptos hechos por la misma modernidad, y para conocer la alteridad y la diferencia de otros pueblos, era también necesario adoptar conceptos hechos desde la matriz teórica-conceptual de la modernidad.

Es por ello que para la comprensión de los pueblos, naciones o tribus que estaban fuera de la modernidad se hayan creado ciencias como la etnología, la antropología, en las cuales el sujeto que observaba y estudiaba no podía comprometerse ni contaminarse con el objeto estudiado. Los pueblos indígenas fueron transformados en objetos de estudio, descripción y análisis. Conocer y estudiar a los indígenas compartía la misma actitud vivencial y epistemológica con la cual se deberían estudiar, por ejemplo, los delfines, las ballenas o las bacterias. Este distanciamiento supuestamente determinado por las condiciones de saber, excluía la posibilidad de autocomprensión de los pueblos indígenas.

Así, vastos dominios de la ciencia, no permitían la inclusión de lo “extraño” y lo “diferente” dentro de sus fronteras de conocimiento. Por ejemplo, la ciencia económica actual, no tiene un solo instrumento teórico, ni una sola categoría de base o un solo concepto, que le permita estudiar las formas económicas fundamentales de las comunidades indígenas, en la ocurrencia, el caso de la minga como institución económica. Como no existen los referentes teóricos entonces se niega validez y existencia real al fenómeno social. La minga existe pero es solo un caso digno de atención de la antropología, en el mejor de los casos, pero no de la economía.

Si la ciencia moderna se ha sumido en un soliloquio y si las condiciones de saber siempre están implicadas en las condiciones de poder, entonces ¿cómo generar las condiciones para un diálogo? ¿Cómo articular la interculturalidad dentro de los límites de la epistemología y de la producción del conocimiento? ¿Cómo aportar a la aventura humana del conocimiento desde nuevas fuentes?

La Universidad Intercultural está pensada justamente en esa dimensión teórica, pero también tiene una dimensión deontológica y ética, en la cual el eje vertebrador es la noción de interculturalidad, como propuesta para aceptar las diferencias radicales y construir un mundo más justo, equitativo y tolerante.

El uso estratégico de las instituciones

Editorial Boletín ICCI, No. 20, noviembre del 2000

A mediados de este año la Confederación de las Nacionalidades Indígenas del Ecuador, CONAIE, entregaba a la máxima autoridad electoral del Ecuador, el Tribunal Supremo Electoral (TSE), las firmas suficientes que respaldaban su pedido de reforma radical del sistema político ecuatoriano. Entre otros aspectos, el planteamiento de la CONAIE proponía la disolución del actual Congreso Nacional, la reestructuración total de las cortes de Justicia, y la implantación de un sistema de representación política, según la CONAIE, más democrático y más acorde a la situación nacional, amén de la reforma económica que implicaba en lo fundamental desarmar el esquema de dolarización vigente. Todos estos aspectos deberían ser parte de la convocatoria a un referéndum nacional. Esta demanda se inscribía dentro del nuevo proceso político iniciado por el movimiento indígena a partir de los acontecimientos del 21 de enero del 2000.

La reacción de los sectores oficiales a este pedido de la CONAIE se enmarca dentro de una doble estrategia de desarticulación y deslegitimación al movimiento indígena. En efecto, después de los acontecimientos del 21 de enero, las elites económicas y políticas del Ecuador, centraron su interés en delimitar, dentro de un esquema de control, el efecto político del

“21 de enero”, y estrechar un cerco alrededor de la CONAIE. Es dentro de esta estrategia, que se inscribe la iniciativa de enjuiciar a los dirigentes de la CONAIE, por supuestas faltas de tipo formal en la entrega de las firmas para el plebiscito. De todas maneras, para entender esta estrategia, es necesario comprender cómo se han rearticulado las relaciones de poder y los discursos dentro del Gobierno y las elites, en relación al movimiento indígena, después del 21 de enero del 2000.

Desde fines de enero hasta la víspera de la movilización indígena de septiembre, medió un tono de prudencia y de movimientos que podrían considerarse como cautelosos por parte del Gobierno. Su prueba de fuego, como habrían de considerar diversos sectores de la sociedad, sería la promulgación de medidas económicas a mediados de año (junio del 2000), previas a un acuerdo con el Fondo Monetario Internacional (FMI), acuerdo que se presentaba como requisito y garantía para una renegociación exitosa de la deuda externa ecuatoriana.

El paquete económico de ajuste que se impuso el mes de junio, es una prueba de esa prudencia que caracterizó en sus primeros meses al gobierno del Dr. Gustavo Noboa. Efectivamente, el paquete de ajuste dejaba en suspenso, al menos temporalmente, los aspectos más conflictivos de las medidas económicas: la supresión del subsidio al gas de uso doméstico y el alza desmesurada, tal como proponía el FMI, de los precios de los combustibles, del impuesto al valor agregado y de la energía eléctrica. Y, de otra parte, y por vez

primera en la historia de los ajustes económicos, la propuesta gubernamental consideraba un importante esquema de política social.

Esta prudencia le permitió al Gobierno sostenerse sin mayores contratiempos en lo que se consideró una coyuntura difícil, aquella del mes de junio, y le permitió recomponer su estrategia de acuerdos políticos y avanzar de manera más audaz en la imposición de su esquema privatizador y neoliberal. De hecho, esta recomposición política le sirvió al gobierno del Dr. Noboa para imponer más tarde, un conjunto de reformas de carácter radical a varias leyes que instauran de manera abrupta aquello que el Banco Mundial denomina “reforma estructural”, y que tiene que ver con la privatización total de lo público, es la llamada Ley Fundamental para la Transformación Económica, o conocida también como “Ley Trole II”.

Una ley de esta naturaleza, no puede imponerse si no median procesos de neutralización y control político a actores sociales susceptibles de generar inestabilidad social y provocar una oposición que termine por deslegitimar la propuesta, tal como ocurrió durante el anterior gobierno de la Democracia Popular, del Dr. Jamil Mahuad. Urgía, entonces, mantener un cierto control político sobre actores considerados fundamentales, entre ellos, quizá el más importante de la coyuntura actual, el movimiento indígena.

De allí que de la tibia repercusión social de la movilización indígena del mes de septiembre a la imposición de la denominada “Ley Trole II”, medie una especie

de dialéctica perversa, por la cual la aparente debilidad del movimiento indígena se corresponde con una mayor fortaleza y capacidad de imposición por parte del Gobierno. El aparente fracaso de las movilizaciones indígenas del mes de septiembre, implicaron de esta manera el fortalecimiento del Gobierno y el avance de las propuestas más radicales en cuanto a privatización e imposición neoliberal.

Sin embargo, desde fines de enero, al interior de las elites del Ecuador el malestar con respecto a la importancia política y estratégica que cobró el movimiento indígena, se correspondió con una doble estrategia que buscaba deslegitimarlo, desarticularlo y reducir al máximo todo el espacio político que los indígenas habían ganado al interior de la sociedad.

Una primera estrategia, de tipo más bien pasivo, fue aquella de la deslegitimación política-jurídica del movimiento indígena a partir de un discurso que hacía de la defensa de la institucionalidad del sistema democrático el eje de su argumentación. Los indígenas, se decía, habían roto con la institucionalidad y habían pretendido imponer un gobierno de facto. Su debilidad política al no poder ganar en las urnas electorales, se expresaba en su aventurerismo político, tal era el eje del discurso. Un argumento que dejaría de tener pertinencia a partir del resonante triunfo del movimiento indígena en las elecciones seccionales y municipales del mes de mayo del presente año.

Una segunda estrategia de tipo más activo empezó a configurarse justamente después de las elecciones del mes de mayo,

y por la cual se presentaba al movimiento indígena como un actor social que imposibilitaba la modernización del Estado y que carecía de propuesta política. Esta estrategia habría de volverse más radical en el paso del tiempo hasta la presentación de las firmas de respaldo por parte de la CONAIE para la convocatoria a un referéndum nacional sobre la reforma política y económica del Estado.

Allí, las elites vieron una oportunidad de oro para deslegitimar públicamente a la CONAIE y a sus dirigentes. En efecto, las firmas presentadas por la CONAIE adolecían de serios problemas de tipo formal. La recolección de las firmas de respaldo presentadas por la CONAIE, dijeron los principales voceros del TSE, mostraban varios procesos de falsificación, tergiversación, manipulación e incluso engaño. El razonamiento, entonces, era bastante simple: la CONAIE había engañado al país por cuanto las firmas que se presentaron adolecían de fallas de tipo legal y formal: si la CONAIE y sus dirigentes habían cometido un falta de este tipo entonces debían pagar las consecuencias. El Presidente del TSE, un militante del partido de extrema derecha, Partido Social Cristiano, PSC, en un caso inédito en la política ecuatoriana, utilizó una cadena nacional de radio y de televisión para “denunciar” las faltas cometidas por la CONAIE, y pedía públicamente a la Fiscalía de la Nación que tome cartas en el asunto y que sancione a los responsables. Sobre los contenidos de las preguntas planteadas por la CONAIE jamás se dijo absolutamente nada.

Se trataba de una audaz maniobra de tipo político, destinada a limitar el espacio de acción social y política de la CONAIE, a través de su deslegitimación pública y, de ser posible, del enjuiciamiento penal a sus principales dirigentes. De esta manera, el Presidente de la CONAIE había engañado al país, se decía, y había manipulado información de tipo legal. Su destino obvio debería ser el juzgamiento penal, manifestaba el Presidente del TSE. La Fiscalía del Estado se sumó a la iniciativa e inmediatamente abrió un proceso de investigación en contra de las principales autoridades de la CONAIE.

La lógica política de las elites del poder, era que golpeando al Presidente de la CONAIE, se golpeaba a la organización en su conjunto, y con ello se podía generar a su interior un serio proceso de descomposición política, e incluso, de luchas por el poder interno que terminarían debilitándola y a la postre dividiéndola. Una Conaie dividida es fácilmente manipulable y puede ser sometida a las coordenadas del poder. Una lógica que recuerda a aquella por las cuales el poder había logrado neutralizar y controlar a los sindicatos obreros. El pretexto estaba dado por las presuntas irregularidades cometidas por la CONAIE en la presentación de las firmas de respaldo para su propuesta de plebiscito. Un pretexto por lo demás bastante intrascendente por cuanto en todo proceso de este tipo, es bastante normal que un número indeterminado de firmas recogidas en la calle adolezcan de cierto tipo de fallas. Una experiencia que la conocen ca-

si todos los partidos políticos existentes en el Ecuador, incluido, obviamente, el PSC.

Ahora bien, casi concomitantemente con estas “denuncias” del TSE, la CONAIE entra en un proceso de redefinición política interna y asume seriamente sus errores, y se autocritica cuestionándose por la pertinencia de acciones de tipo más bien propagandístico y coyuntural, olvidando el proyecto político global y su horizonte estratégico al largo plazo. Inclusive el presidente de la CONAIE es seriamente cuestionado por no haber velado por la vigencia del proyecto político al largo plazo y por haberse distanciado de las bases. La CONAIE, en esta ocasión, asume sus errores y el costo político que ello implica y, quizá sin saberlo, desarma la estrategia que había sido montada en su contra desde las elites.

Efectivamente, si el Presidente de la CONAIE tiene que asumir los errores cometidos, la organización indígena está dispuesta a hacerlo. En otras palabras, la CONAIE es una estructura política y organizativa cuya complejidad rebasa la lectura superficial que habían hecho las elites, y en la cual la probable salida de su Presidente no resquebrajaría sus procesos internos, no suscitaría ninguna disputa interna por el poder, al menos en los términos en los cuales se había pensado desde las elites, y, menos aún, terminaría por dividirse o debilitarse.

En los medios de comunicación, se había ido consolidando la idea de que la CONAIE había cometido un tremendo error, que rayaba en los límites de lo per-

mitido jurídicamente, con la presentación de las firmas para llamar a un plebiscito para provocar una reforma radical del Estado ecuatoriano.

Ahora bien, la CONAIE asumía públicamente su error y declaraba que buscaría los culpables de tal proceso. Los medios de comunicación recogieron este *mea culpa* de la CONAIE, y con ello posibilitaron la consolidación de una imagen nacional de respeto y estima hacia la organización indígena. Tal como está conformada la política ecuatoriana, era la primera vez que un actor social asumía las culpas por sus errores sin victimizarse y sin buscar chivos expiatorios. La sociedad civil reconoció este acto y vio en el movimiento indígena una madurez política que siempre había reclamado a su clase política.

Si la sociedad civil aceptaba de buen grado la posición autocrítica de la CONAIE, y la veía como un referente para construir consensos en la práctica política, entonces la estrategia de desarticular a la CONAIE por la vía judicial, aduciendo fallas en la recolección de firmas no tendría el impacto que se había buscado en un inicio. De esta manera, la CONAIE desarmaba toda una estrategia destinada en su contra y que de haberse producido, sin duda, la habría golpeado, debilitándola.

Desde el pronunciamiento hecho por la CONAIE de su autocrítica ni la Fiscalía de la Nación ni el Presidente del TSE ni los medios de comunicación, siguieron con el *“affaire”* de las firmas, al menos hasta la fecha de edición de esta publicación. Se estableció un mutismo bastante

revelador de cómo funcionan y se estructuran las tácticas del poder para debilitar a sus enemigos políticos.

En efecto, el *“affaire”* de las firmas presentadas por la CONAIE, permite evidenciar las relaciones existentes entre los niveles institucionales y no institucionales del poder. La elaboración de discursos, la utilización de las leyes, el manejo de la información, las declaraciones y motivaciones de la *“opinión pública”*, la manipulación de la imagen pública, la formación de los símbolos, etc., muestran hasta qué punto las estructuras de poder constituyen una totalidad orgánica que actúa estratégicamente en función de sus intereses.

Lo institucional y lo no institucional se adecuan estratégicamente a los intereses del poder, y su retórica se encamina más a justificar y legitimar la lógica del poder que aquella de la institucionalidad. Lo demuestra el caso de la Fiscalía del Estado, que ha guardado un silencio bastante cómplice con los atracos del sector financiero y con todos los actos de corrupción denunciados en el Ecuador, pero que ha actuado de manera rápida y obsecuente a la insinuación hecha por el PSC de llevar a los tribunales a los dirigentes indígenas.

La CONAIE y el movimiento indígena deben tener conciencia de esta acción estratégica de todo medio escrito, visual, ideológico, semiótico o simbólico que hacen las elites para defender sus intereses. No existen medios de comunicación neutrales, ni tampoco existen discursos que no tengan cierta intencionalidad polí-

tica. Asimismo, las instituciones vigentes más allá de actuar en función propia lo hacen, al menos en el Ecuador, en concordancia con los intereses de las elites y del poder.

Legitimidad y poder: los límites de la práctica política actual

Editorial Boletín ICCI, No. 21, diciembre del 2000

El Ecuador de fines del año 2000, configura una serie de situaciones que se constituyen como referenciales para latinoamérica. Es el primer país que anunció de manera oficial un programa de dolarización total de su economía. Asimismo, fue el primer país en entrar en moratoria en el pago de los bonos Brady de la deuda externa, y en virtud de ello, su propuesta de renegociación constituyó un globo de ensayo para los mercados mundiales de capitales, que, gracias a la experiencia ecuatoriana, pudieron neutralizar los posibles efectos de contagio de la moratoria de la deuda externa del Ecuador.

Por otra parte, en Ecuador existe un poderoso movimiento social, liderado por el movimiento indígena, que ha provocado la destitución de dos presidentes de la república (Abdalá Bucaram en febrero de 1997, y Jamil Mahuad en enero del 2000), e incluso la conformación de un breve gobierno de carácter “popular”, encabezado por militares y representantes de la sociedad civil (21 de enero del 2000). Hasta ahora, se ha bloqueado el programa de privatizaciones conocido como reforma

estructural del Estado, y es uno de los pocos países que ha logrado defender su patrimonio nacional de la voracidad privatizadora.

Estos fenómenos otorgan al país una complejidad que amerita una lectura atenta a la actual coyuntura política. En efecto, el proceso de dolarización de la economía ecuatoriana, hasta el momento la propuesta más radical en ese sentido en todo el continente, ha funcionado más bien por aspectos coyunturales que por razones estructurales de reforma económica. La dolarización en Ecuador, se sostiene más bien por los altos precios del petróleo, y por las importantes remesas que envían los migrantes residentes en el exterior (más de mil millones de dólares en el 2000). Fuera de estos dos sectores, el panorama se presenta como desolador. Los exportadores ceden posiciones en el mercado mundial frente a competidores más eficientes, y las inversiones extranjeras en el Ecuador son casi nulas.

Justamente para otorgar una aparentemente base más sólida a la dolarización, el Gobierno ecuatoriano propuso una serie de medidas económicas, cuyo objetivo fundamental era la privatización total de lo público y la transferencia de recursos del Estado hacia las empresas privadas. Esta iniciativa gubernamental abarcaba una reforma a cerca de 22 leyes de la República en un solo acto legislativo. Por ello la ciudadanía denominó a esta propuesta de ley como “Trolebús II” (o también conocida como Trole II).

Para el Gobierno era de fundamental importancia la aprobación de esta Ley.

En cierto sentido, había apostado toda su legitimidad y todo su capital político en esta iniciativa. Si la propuesta era aprobada por el Congreso Nacional, el Gobierno podía emprender una agresiva política de privatizaciones y de reducción del gasto público del Estado. Las privatizaciones no comprendían solamente las empresas estatales, sino también los espacios de lo público: playas, minería, agua, tierras, recursos naturales, etc. Estas privatizaciones garantizarían el flujo suficiente de inversión para sostener la dolarización.

De hecho, la aprobación de esta ley se presentaba como fundamental e imprescindible para el régimen, por cuanto ella garantizaría la entrada de recursos frescos vía privatización, recursos indispensables para una economía dolarizada, de ahí todos los esfuerzos realizados por el Gobierno a nivel legislativo para su puesta en vigencia. Pero al interior del Congreso se perfilaba una corriente de oposición, no tanto por una disconformidad con la política del régimen, sino más bien porque éste se había identificado totalmente con el partido de extrema derecha, el partido socialcristiano, asumiendo como suyas todas las disputas provocadas por este partido político.

Ello generó un ambiente de tensión en el cual se situaba en un polo el derechista Partido social Cristiano, con el Gobierno como principal aliado, y en el otro polo, el resto de partidos políticos. De ahí que se mantuviese un ambiente de tensión al interior del Congreso Nacional que terminaría finalmente en varios conflictos a su interior. El Gobierno aprovechó justa-

mente un impasse administrativo interno del Congreso, impasse, vale recalcar, provocado justamente por el Partido Social-Cristiano, para lograr la aprobación de la Ley “Trolebús II”, o Trole II, por el ministerio de ley. Es decir, en virtud de que el Congreso no había podido pronunciarse en el tiempo indicado por la Constitución sobre este proyecto de ley calificado de urgente por el Ejecutivo, y una vez transcurrido el plazo para su discusión, este proyecto de ley se convertía automáticamente en ley de la República.

Esta maniobra le dio un respiro al Gobierno y posibilitó que a su interior se configuren respuestas de tipo cada vez más autoritario frente a los múltiples reclamos de la sociedad civil sobre el carácter no constitucional de la ley aprobada. Es en este contexto cuando el movimiento indígena ecuatoriano articula una nueva forma de quehacer político que reconfigura nuevamente el escenario político en el Ecuador.

Efectivamente, el movimiento indígena realizó una serie de consultas al interior de la sociedad civil y construyó un documento de contrapropuesta a la denominada Ley “Trolebús II”, al tiempo que elaboró un documento por el cual demostraba fehacientemente el carácter inconstitucional de la ley aprobada. Este documento sería la base sobre la cual el Tribunal Constitucional del Ecuador, la máxima instancia en aspectos constitucionales, revisaría más tarde la Ley “Trolebús II” y comenzaría un proceso de debate sobre la pertinencia constitucional de la misma.

Debatir la pertinencia constitucional de la ley “Trolebús” significaba un desgaste político del régimen que podía convertirse incluso en una derrota política. Así lo entendió el gobierno y de ahí su posición autoritaria frente al pronunciamiento del Tribunal Constitucional y su amenaza de llevar a juicio a sus miembros si éstos decidían la inconstitucionalidad de este cuerpo legal.

Sin embargo, el Tribunal Constitucional, acogió el pedido de inconstitucionalidad de la Ley “Trole II”, planteada por la CONAIE, y discutió uno por uno los artículos impugnados por la esta organización. De esta manera, el movimiento indígena había logrado, de una parte, posicionar sus objetivos políticos y, de otra, había conseguido limitar el espacio de acción política del Gobierno.

Finalmente, el Tribunal Constitucional del Ecuador acogió la mayoría de las críticas e impugnaciones que hiciera la CONAIE, y declaró la inconstitucionalidad de varios artículos de esta cuestionada ley. Hasta allí la coyuntura política del Ecuador. Una lectura más atenta, nos demuestra que hubo una serie de condiciones sociales y políticas que hicieron posible que la CONAIE juegue un papel fundamental en este proceso que ha significado al Gobierno una grave derrota política.

La CONAIE esta vez no protagonizó un levantamiento, ni amenazó con movilizaciones nacionales. Su actuación fue de tipo más estratégico y se correspondió a las condiciones políticas del momento. Después de que la CONAIE había acepta-

do el fracaso de las movilizaciones del mes de septiembre de este año, y entrara en un proceso de redefinición política interna que culminó con la convocatoria a un nuevo Congreso Constitutivo para el próximo año, parecía que la capacidad política del movimiento indígena era restringida y limitada. La CONAIE no podía convocar a un levantamiento general en contra de la Ley “Trole II”, ello era evidente. Pero dentro del movimiento social, era el actor con más fuerza y el que más legitimidad tenía como para presentar un recurso de inconstitucionalidad de la ley Trole II.

La revisión constitucional de la Ley Trole II significa, en primera instancia, un freno a la propuesta neoliberal y de privatización del régimen. En segunda instancia, la CONAIE logra restringir el espacio de acción política del régimen y lo somete a un desgaste que lesiona seriamente su legitimidad. En tercer lugar, recorta las ambiciones del Gobierno de capitalizar a favor suyo los éxitos aparentes de la dolarización y construir desde allí una plataforma de respaldo popular al largo plazo. En cuarto lugar, inaugura una nueva forma de lucha y de resistencia que se basa en los esquemas y mecanismos institucionales de la democracia representativa. En quinto lugar, pone en riesgo una estrategia de geopolítica de poder por la cual se buscaba crear un área dólar adscrita y bajo el control directo de los Estados Unidos, y en la cual el Ecuador jugaba el papel de masacaron de proa.

Es cierto que hubo una serie de condiciones previas que posibilitaron esta

victoria política de la CONAIE. Entre ellas están: la falta de habilidad del régimen por construir apoyos legislativos mayoritarios, la recurrencia a mecanismos que deslegitimaran de entrada su propuesta de ley y que son típicos de la vieja clase política ecuatoriana; su adscripción sin límites al Partido Social Cristiano y a los sectores vinculados a la agroexportación de la Costa ecuatoriana; la prepotencia del discurso oficial de negarse a debatir con la sociedad civil los contenidos, alcances y repercusiones de esta propuesta de ley; la carencia de un proyecto político y de desarrollo a largo plazo, la intransigencia del Partido Social Cristiano que posibilitó la consolidación de un amplio espectro de partidos políticos en la oposición al régimen, etc.

Lo que realmente está en juego con esta ley, es la vigencia del esquema de dolarización. Si la propuesta de privatización y de reforma neoliberal del Estado no tienen mayor viabilidad, entonces está en riesgo todo el proceso de dolarización, y con él toda la legitimidad del Gobierno. Si la dolarización fracasa, el Gobierno pierde legitimidad, el esquema monetario perdería atractivo para la región, y la política de privatizaciones se vería nuevamente suspendida. Los inversores extranjeros no tendrían la seguridad jurídica necesaria para comprometerse con la política de privatizaciones. Y sin apoyos internos ni externos, el espacio de maniobra del Gobierno se reduce, de la misma manera en que se reduce su capacidad a futuro para imponer nuevas condiciones.

Ahora bien, ¿qué implicaciones políticas a futuro tiene la demanda de in-

constitucionalidad presentada por la CONAIE? ¿Podía la CONAIE reconfigurarse políticamente a partir de esta maniobra política? ¿Si se aceptaba su propuesta de declarar inconstitucional la Ley Trole II, ello repercutiría en los espacios político-organizativos del movimiento indígena?

Es cierto, por otra parte que el momento en el cual el Tribunal Constitucional decide apoyarse en el pedido de la CONAIE para debatir la Ley trole II, reconoce la importancia política de ésta y con ello consolida la posición lograda por la CONAIE al interior de la sociedad civil ecuatoriana.

Sin embargo, esta actuación política de la CONAIE ha sido más bien discreta y no ha alcanzado las repercusiones que tuvieron los levantamientos y movilizaciones indígenas. Se inscribe más bien en la esfera de la negociación política que de una u otra manera excluye a la mayoría de la población. Indudablemente se trató de una hábil maniobra y refleja la importancia que ahora las instituciones del Estado dan al movimiento indígena.

Pero se trata de una maniobra más bien ajena a las prácticas tradicionales de la CONAIE y del movimiento indígena. Dentro de la estructura organizativa de los indios del Ecuador, el diálogo cobra una dimensión fundamental. La CONAIE tenía que haber articulado este tipo de recursos políticos, que son totalmente legítimos en la lucha contra un modelo de imposición y de poder, con un diálogo con las bases. Es precisamente desde el diálogo que pueden construirse los consensos. Y

los consensos aseguran la participación comunitaria que legitima todo tipo de acción y propuesta.

Pero una maniobra de este tipo, hecha desde la coyuntura, y cuyos tiempos políticos están delimitados por la misma coyuntura, es decir, lo que ahora es pertinente puede dejar de serlo mañana, no se adecua coherentemente a las prácticas políticas del movimiento indígena. Ello puede apreciarse sobre todo en las resoluciones adoptadas por la asamblea de la CONAIE a inicios de diciembre del presente año. Las resoluciones apuntan justamente a recrear los mecanismos de integración entre la dirigencia y las bases. Es en virtud de ello que la CONAIE no ha reclamado como un éxito político la declaración de inconstitucionalidad de varios artículos de la Ley Trole II. Más que una victoria del movimiento indígena, es una prueba de fuerza para la sociedad civil ecuatoriana que tendrá que mantenerse vigilante ante las pretensiones futuras del régimen, y constituye una coyuntura que revela la complejidad del movimiento indígena, y los delgados límites entre la legitimidad y el poder.

La década de los noventa: una evaluación necesaria para el movimiento indígena

Editorial Boletín ICCI, No. 22, enero del 2001

La década de los noventa es en un tiempo histórico bastante peculiar, que incorpora a su interior una serie de procesos

muy particulares y que han otorgado nuevos contenidos a las posibilidades históricas al mediano plazo para nuestras sociedades. A nivel internacional marca el fin de los denominados “socialismos reales”. La caída del muro de Berlín, ha significado, de una parte, una ofensiva a nivel ideológico desde los nuevos detentadores del poder, que ha terminado por desacreditar y pronosticar la derrota de toda posibilidad de pensamiento crítico o antisistema, es el denominado “pensamiento único”; pero, de otra parte, ha abierto la posibilidad de generar un pensamiento y una práctica histórica, libre de todo dogmatismo y de toda hipoteca teórica especulativa.

Es la década del pensamiento posmoderno, y es también la década de la emergencia de nuevos movimientos sociales. El mundo unipolar que emerge luego de la derrota a los socialismos reales, implica relaciones de fuerza y de poder inéditas para los niveles de ciencia y tecnología alcanzados actualmente. Es un mundo contradictorio y paradójico. A medida que se consolida el poder, la ciencia, la tecnología y la economía de los países más ricos, en especial de los Estados Unidos, se hace más profunda la brecha que los separa de los países pobres.

Alcanzar los niveles de bienestar social, crecimiento económico, generación tecnológica y producción científica, para los países pobres, es un camino que, al menos en el mediano plazo, les ha sido clausurado. Dadas las actuales condiciones en las que se estructura la economía, la ciencia, la tecnología y el poder mundial, los países pobres, es decir, la mayoría de la

población del planeta, son convidados de piedra a un festín del cual apenas tienen noción.

Es justamente desde esas nuevas relaciones de poder, que se codifican nuevos roles para los países pobres, conocidos antes como el “Tercer Mundo”, en alusión al “Tercer Estado” de la Revolución Francesa. Para el caso de los países de América Latina, esos nuevos papeles, a nivel económico, estarán definidos por los acuerdos del denominado *Consenso de Washington*, por el cual los organismos multilaterales de crédito, es decir, el Fondo Monetario Internacional, el Banco Mundial, y el Banco Interamericano de Desarrollo, monitorean, vigilan, imponen, supervisan y corrigen las políticas económicas de todos los países de la región.

Este tutelaje de las multilaterales de crédito a nuestros países, hace que nuestras experiencias democráticas aparezcan más bien como un telón de fondo que sirve para legitimar una estructura de poder determinada, que como procesos reales de participación social en la gestión de lo público. De esta manera, la democracia realmente existente (¿”democracia real”?), que no tiene nada que ver con el proyecto original de los griegos de la época clásica, ni con las formas de regulación social que existen en las comunidades andinas y que son ampliamente participativas, se ha ido consolidando como una especie de tecnología política de poder que disuelve los conflictos sociales en el espejismo de la representatividad, y que posibilita la imposición de las políticas de ajuste, y las polí-

ticas de liberalización y privatización, sin resquebrajar el tejido social.

Ahora bien, otro aspecto a ser tomado en cuenta es que dentro de las coordenadas de esta nueva estructura de poder mundial, se trata de integrar en condiciones de subordinación a los países pobres a los nuevos requerimientos del mercado mundial capitalista. Esos requerimientos, por su parte, se someten a los designios de una nueva forma de capitalismo, aquel de la finanza corporativa mundial, en el cual la especulación financiera se constituye en la fuerza dominante.

Pero no hay que olvidar que los años noventa son también aquellos de la transición del ajuste macroeconómico hacia la reforma estructural del Estado, es decir, la consolidación del modelo neoliberal por el cual se trasladan hacia el mercado todos los mecanismos de regulación social y de asignación de recursos. Es la década de las privatizaciones, de las desreglamentaciones y desregulaciones para los movimientos del capital financiero. Es la década de un auge económico sin precedentes para los Estados Unidos, y del crecimiento y profundización de la pobreza por todo el mundo. En América Latina, el horizonte de la pobreza se extiende dramáticamente y la crisis económica tiene contenidos cada vez más estructurales. De hecho, la década se cierra con el salvataje financiero más importante que ha hecho el FMI para Sudamérica, excepción hecha de Brasil: 35 millardos de dólares para salvar la economía argentina.

Pero la década de los noventa inaugura también nuevas formas de resistencia

al “pensamiento único” y a la dictadura de los capitales financieros. Es en esta década que aparece la guerrilla zapatista y se constituye el Frente Zapatista de Liberación Nacional (EZLN). Es a inicios de los noventa cuando los indígenas del Ecuador inauguran su presencia política con el levantamiento indígena del *Inti Raymi* del mes de junio. Es también durante esta década que se consolida el Movimiento de los Sin Tierra (MST), en Brasil, uno de los movimientos sociales más importantes del continente, y sin duda, un referente continental de organización social.

Asimismo, es en esta década que se logra articular, precisamente gracias al internet y a la globalización, formas de resistencia antes desconocidas y que dan cuenta de que se ha internacionalizado la capacidad de respuesta y de acción de los movimientos sociales y de la sociedad civil mundial. Primero fue la movilización en contra del Acuerdo Multilateral para las Inversiones (AMI), durante 1997. Cabe recordar que el AMI era un acuerdo realizado por la Organización Económica para el Comercio y el Desarrollo, OCDE, y en el cual la soberanía de los estados se subsumía, a las decisiones de las empresas multinacionales. La movilización social en Europa, Estados Unidos y ciertos países de América Latina, dieron al traste con la pretensión de otorgar un status de soberanía política a las empresas multinacionales.

A fines de la década de los noventa, la movilización social a nivel mundial había logrado detener las propuestas de la

Organización Mundial del Comercio, OMC, sobre todo aquellas que afectaban la propiedad intelectual y los conocimientos ancestrales, y que iban en detrimento directo de las comunidades y pueblos ancestrales.

También se logró la realización del denominado Foro Anti-Davos, una iniciativa hecha en contra del Foro de Davos que reunía en esa pequeña ciudad suiza a los principales presidentes del G-7, gerentes de empresas transnacionales, directores del FMI y del Banco Mundial, entre sus participantes más representativos, y que define cada año las nuevas condiciones del poder mundial.

Y uno de los aspectos más importantes a resaltar en esta movilización internacional es la protesta internacional en Praga, durante las sesiones ordinarias del Fondo Monetario Internacional, FMI, y que obligó, finalmente, a la clausura anticipada del evento. Todas estas movilizaciones tienen un carácter inédito y reflejan las nuevas condiciones de resistencia y de poder, existentes a nivel mundial. Son el embrión de lo que podría considerarse de manera optimista una sociedad civil de carácter planetario y fuertemente comprometida por la democracia y el respeto de los pueblos a su autodeterminación.

El movimiento indígena ecuatoriano, de su parte, está plenamente consciente del carácter global que asume su lucha y su propuesta. Varias delegaciones del movimiento indígena han participado y participan activamente en foros, encuentros, reuniones y mesas de trabajo, en el conti-

nente y fuera de él. Los contactos con los movimientos indígenas de Perú, Colombia, y Bolivia son permanentes y van constituyendo lazos que configuran el nacimiento de una probable estructura organizativa regional al mediano plazo.

Pero la década de los noventa, en el caso de nuestro país, de la misma manera que se inauguró con el levantamiento de los indios de junio de 1990, se cierra con un acontecimiento de trascendencia política y que marcará a futuro las relaciones de poder entre los movimientos sociales y las elites del poder. Ese acontecimiento es el 21 de enero del 2000, por el cual la CONAIE, en alianza con militares de rango medio, logra destituir al Gobierno de la Democracia Popular y constituye un efímero Gobierno de “Salvación Nacional”.

Independientemente del tiempo de duración de este Gobierno, este acontecimiento da cuenta de alto nivel organizativo y político alcanzado por los indios del Ecuador. Porque no se trata de un hecho circunstancial y de la suma de aspectos coyunturales en los cuales los indios solamente tuvieron un papel de comparsa. En realidad, el 21 de enero expresa la constitución de un fenómeno más complejo y que da cuenta de las profundas transformaciones de tipo político y organizativo que han experimentado los indios ecuatorianos.

Efectivamente, desde 1996, cuando decidieron abrir el espacio de la participación electoral para la acción de los indios y los movimientos sociales, sin el tutelaje de los partidos políticos, éstos han jugado un papel fundamental en la redefinición

de las condiciones políticas del Ecuador. Ellos fueron el factor determinante en la caída del ex presidente Abdalá Bucaram en 1997. Ellos fueron los que presionaron para la conformación de la Asamblea Constituyente de 1998, que reconocería por vez primera en la historia del Ecuador, los derechos de los pueblos y naciones ancestrales. Fueron ellos los que en 1999 evitaban la vigencia del paquete de ajuste económico más fuerte que se había pretendido imponer, y finalmente, fueron ellos los que se constituyeron en el centro de gravedad que aglutinó la oposición al Gobierno de la Democracia Popular y que terminó en su destitución. Este proceso ha determinado que los indios ecuatorianos, y la CONAIE en particular, tengan una enorme importancia y adquieran incluso el carácter de referente para los movimientos sociales de América Latina.

Levantamiento indígena, institucionalidad y Estado

Editorial Boletín ICCI No. 23, febrero del 2001

A fines del año 2000, el Gobierno ecuatoriano, presionado por la necesidad de alcanzar un acuerdo con el Fondo Monetario Internacional, acuerdo que, vale recalcar, se presentaba como condición indispensable para su esquema de dolarización de la economía, impone un duro paquete de ajuste cuyos componentes fundamentales han sido siempre los mismos: incremento en los precios de los combustibles, incrementos en los precios de la

energía eléctrica, incrementos en los precios de la transportación, además de una propuesta fiscal por la cual se disminuía el impuesto a la renta y se elevaba el impuesto al valor agregado. Es decir, una propuesta que siempre había trasladado los costos de la crisis a los sectores más vulnerables.

Este paquete de ajuste se da en momentos en los que el régimen parecía haber cobrado cierta capacidad de maniobra política, y en los cuales el movimiento indígena aparecía a la percepción de las elites, como un movimiento fracturado luego de su fallido intento de levantamiento en el mes de septiembre del año pasado y por el desgaste provocado por la supuesta falsificación de firmas presentadas por el movimiento indígena, para avalizar una consulta popular sobre la legitimidad de la política económica del régimen.

Por otra parte, el mismo régimen se hallaba en un impasse político y económico, por cuanto había apostado toda su política de privatización y de reforma estructural del Estado, a las reformas legales contenidas en un solo cuerpo de leyes conocido como “Ley Trole II”, reformas que en su carácter sustancial, habían sido modificadas por el Tribunal Constitucional, previo a un pedido de inconstitucionalidad presentado por la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador, CONAIE.

En efecto, la CONAIE se había convertido en todos estos años en el punto de gravedad que aglutinaba a varios movimientos sociales, a la vez que se consolida-

ba como la columna vertebral de la oposición social y política al régimen. La visualización de la CONAIE como un actor de fuerza dentro del escenario político, se veía acrecentada por su papel clave jugado en los eventos del 21 de enero del 2000 que terminaron en la destitución del ex - presidente Jamil Mahuad.

De allí que dentro del régimen se haya seguido con mucha atención los procesos organizativos internos de la CONAIE, especialmente su asamblea realizada en diciembre del año 2000. Se pudo constatar, entonces, el cuestionamiento que hicieron las bases de la CONAIE a su dirigencia, sobre todo, aquel que hacía referencia a su alejamiento y distanciamiento político y organizativo de las bases. Los indígenas resolvieron que su organización entre en un proceso de modificación interna en un plazo de tres meses, y la actual dirigencia de la CONAIE tenía en este tiempo que garantizar el cambio organizativo y la reestructuración política interna.

La lectura que se hizo sobre estos hechos, desde el régimen, fue la de que la CONAIE, dadas las condiciones internas de su organización, podía entrar en un proceso de división interna, y que sus principales dirigentes estaban tan desgastados que no tendrían mayor capacidad de convocatoria.

Es en este contexto que se efectúa la promulgación de las nuevas medidas económicas. Desde muchos sectores sociales se cuestionó la eficacia de las medidas de ajuste. Efectivamente, el Ecuador lleva ya veinte años aplicando el recetario macroe-

conómico del FMI, y en ese tiempo, la aplicación de esas medidas económicas, provocaron la destrucción del aparato productivo interno, la agudización de la recesión económica, fomentaron una alta concentración del ingreso, incentivaron la fuga de capitales, la desarticulación de sectores clave, como el sector agrícola, y la extensión y agudización de la pobreza.

Tales medidas, dada la actual situación económica del país, no tenían pertinencia ni al mediano y largo plazos. En estos veinte años, se había demostrado que el modelo de ajuste del FMI había fracasado en toda su línea, y que el modelo económico aplicado se había agotado hasta convertirse en una verdadera camisa de fuerza para el desarrollo nacional. Insistir en la aplicación de las políticas de ajuste del FMI implicaba, a más del reconocimiento oficial de que se carecía de una visión propia de desarrollo económico, fracturar el tejido social, llevando la conflictividad interna del país a niveles cada vez más peligrosos.

De hecho, al mes de aplicado el paquete de ajuste, las instancias oficiales que miden la inflación interna, reconocían que ésta se había incrementado sustancialmente como producto de las medidas económicas aplicadas por el régimen. De esta manera, el mismo Gobierno saboteara las bases económicas que sustentan su propuesta de dolarización.

Las primeras protestas en contra del ajuste fueron hechas en los sectores urbanos, sobre todo estudiantes universitarios y pobladores pobres. El régimen deci-

dió que el manejo político de la crisis que empezaba a gestarse lo asumiera directamente su Ministerio de Defensa y una línea dura desde su Ministro de Gobierno. Esta delegación a la fuerza policial y militar restó la capacidad política de negociación del régimen a la vez que exacerbó la crisis. En efecto, a cada brote de protesta popular, las Fuerzas Armadas respondían con un inusitado despliegue de violencia y represión. La idea inicial del régimen era que la mano dura podría aplacar las manifestaciones en contra de su política económica, y que no hacía falta entablar ningún tipo de diálogo con la sociedad civil, menos aún discutir la pertinencia del ajuste económico. Una apertura al diálogo, se pensó, implicaría un reconocimiento de debilidad política que el Gobierno no podía permitirse.

Es justamente esta falta de visión política del régimen la que provocó la extensión y agudización del conflicto. Así por ejemplo, a mediados y fines del mes de enero, se sumaron a las protestas los comuneros de la provincia de Cotopaxi. El Ejército, sin que medie previamente un proceso de diálogo o sin que se creen condiciones de distensión, arremetió brutalmente contra los indígenas comuneros de Cotopaxi, hiriendo de bala a siete de ellos, persiguiendo, apresando e incluso llegando a la tortura de algunos dirigentes indígenas de esta provincia.

Es a partir de este inusitado despliegue de violencia, que las estructuras organizativas del movimiento indígena deciden realizar un levantamiento en contra

de las medidas económicas aplicadas y en contra, asimismo, de la represión y la violencia. El régimen decidió cerrar los mecanismos políticos de distensión y abrir los cauces de la represión. A medida que se iban sumando organizaciones indígenas al levantamiento, la represión se acrecentaba. Esta falta de tacto político llevó al régimen a ordenar el arresto de los principales líderes del movimiento indígena, y con ello exacerbar la crisis que se perfilaba como un conflicto de graves consecuencias sociales. Así, el régimen restringía su capacidad y su espacio político de acción y entraba en una pendiente de autoritarismo que desembocaría finalmente en la declaración del Estado de Emergencia Nacional.

La negativa del régimen al diálogo con el movimiento indígena, su intransigencia para abrir espacios de distensión social, sus titubeos entre una posición más conciliadora y una línea dura, su apuesta por cerrar por la violencia todo espacio ganado por el movimiento indígena, se explicarían por la confluencia de varias causas. Primero: el régimen no contaba con una total seguridad al interior de las Fuerzas Armadas que le avalicen un *coup de force*. Esta inseguridad interna del régimen de no contar con el apoyo irrestricto de todas las ramas de las Fuerzas Armadas, hacía que la línea de mano dura se vea constreñida a suscitar apoyos de tipo más puntual. En efecto, desde el 21 de enero del 2000, era notorio que existían discrepancias a su interior, sobre todo del Ejército y de sus mandos medios. El régimen

no tenía la garantía de mantener unas Fuerzas Armadas institucionalmente unidas en caso de una aventura militar que dada la coyuntura termine rompiendo el orden constitucional para enfrentar la crisis desde una posición de fuerza militar y política.

Segundo: el fantasma del 21 de enero del año pasado. El ex presidente Mahuad cayó políticamente cuando firmó el decreto de derogatoria de las medidas económicas en julio de 1999, justamente por la presión de un levantamiento indígena. Era necesario, entonces, suprimir el efecto político de los levantamientos indígenas. Tal era el pronunciamiento de las elites, en especial, de Osvaldo Hurtado, líder del partido derechista Democracia Popular, DP. Y tal era el convencimiento de que un proceso de diálogo con el movimiento indígena era señal de debilidad que a la postre beneficiaría a los indios.

Tercero: la presión política sobre el régimen ejercida por el Partido Social Cristiano, PSC, y por las elites de Guayaquil, la ciudad económicamente más importante del Ecuador, por no consolidar los espacios políticos del movimiento indígena a través del diálogo: “no se puede dialogar mientras exista el levantamiento”, era el pretexto que se utilizó para obligar al Gobierno a mantener una línea dura.

Cuarto: la errónea lectura sobre el movimiento indígena que tenía el régimen. Se creía que el levantamiento fue provocado por la dirigencia indígena para relegitimarse luego de la Asamblea de diciembre. En ese sentido, el Gobierno pudo

percatarse demasiado tarde que la misma dirigencia indígena fue rebasada por los acontecimientos. Por ello su cambio súbito de estrategia oficial en materia de comunicación.

Quinto: la percepción de que una salida de fuerza era viable políticamente. En efecto, se pensaba que los indígenas podían asumir posiciones de fuerza frente a la arremetida de las FF.AA. y con ello se legitimarían la violencia utilizada, y los indígenas perderían la legitimidad y credibilidad social de su reclamo.

Y, finalmente: la vigencia del modelo económico, que se sustentaba, al menos teóricamente, en el apoyo dado por las multilaterales de crédito, como el FMI y el Banco Mundial, y cuyas recomendaciones no podían ser contestadas ni discutidas por la sociedad civil.

De ahí la violencia utilizada. En todos los levantamientos indígenas realizados desde 1990, éste ha sido el más ferozmente reprimido. Mientras que en 1990, apenas hubo un muerto, en este levantamiento los muertos ya sumaban seis, los heridos varias decenas, y los detenidos varias centenas. Además de la supresión de las garantías constitucionales, la detención de dirigentes, la tortura incluso de niños en la comunidad del pueblo Cayambi, el estado de sitio en la provincia amazónica de Napo, etc.

Empero de ello, es necesario acotar que esta vez, las condiciones políticas existentes encuentran al movimiento indígena en pleno proceso de diálogo interno y unidad estratégica entre sus diversas organi-

zaciones. Efectivamente, cuando se realiza la convocatoria al levantamiento desde la dirigencia, ésta se encuentra, por vez primera, unida. Está allí el Presidente de la CONAIE, y también está el Presidente de la Federación Nacional de Organizaciones Campesinas, Indígenas y Negras, FENOCIN, el Presidente de la Federación de Indígenas Evangélicos, FEINE, el Presidente de la Federación Ecuatoriana de Indios, FEI, y delegados de la FENACLE. Está presente también, la organización campesina más grande del Ecuador, la CONFUEUNASSC.

Es la primera vez que estas estructuras organizativas del movimiento indígena, se unen dentro de un solo proceso de lucha y resistencia, con objetivos, discursos, estrategias y mandos comunes. El movimiento indígena (MI) consolida de esta manera un proceso de unidad inédito por sus características, pero que demostró su fuerza organizativa y su capacidad de negociación política durante el levantamiento.

Es por ello que el MI pudo enfrentar sólidamente la posición del régimen: no se trató, en ningún momento, de provocar un nuevo golpe de Estado o un recambio en la cúpula del poder. El MI después de la destitución de Bucaram (1997) y de Mahuad (2000), comprendió que los recambios de nombres no implican cambios en las estructuras de poder, ni en el modelo vigente. Es más, el MI conocía la posición del PSC y de la Democracia Popular, partidos políticos de derecha, de adelantar las elecciones, para reconfigu-

rarse políticamente. Los procesos de cambio son complejos, difíciles y las resistencias al cambio, sobre todo de las élites, son atávicas.

Este levantamiento es una victoria del MI, pero también es un importante triunfo de todo el pueblo, de toda la sociedad civil. La articulación de una propuesta que incorpora demandas ciudadanas y no solamente aquellas de los indígenas, han despertado una enorme simpatía por el MI. A futuro, para la definición de la política económica, el régimen sabe que tiene que contar con la voz de los indígenas, y que tiene que abrir el espacio de la discusión política al conjunto de la sociedad.

El MI sabe que tiene que consolidar sus espacios. Ahora, en este último levantamiento se ha configurado un proceso de unidad estratégica entre sus diferentes instancias organizativas. El MI sabe que no se trata de crear una gran superestructura organizativa que aglutine a todas las organizaciones indígenas nacionales, sabe también que la unidad no se construye generando nuevos espacios burocráticos. Al interior del MI existe el respeto por las opciones organizativas existentes. Sea desde la visión de la plurinacionalidad y la interculturalidad (CONAIE), sea desde la espiritualidad o la religión (FEINE), sea desde el sindicato campesino de tierras (FENOCIN), sea desde la visión de clase (FEI), todas ellas configuran opciones organizativas de un solo proceso de resistencia y de lucha. La unidad del movimiento indígena, no se traduce en la creación de

una nueva estructura sino en la adecuación de objetivos políticos y estratégicos que le permitan caminar en una sola dirección. La complejidad del MI se basa, justamente, en el respeto a la diversidad. Este último levantamiento ha consolidado políticamente al MI. Permitió el crecimiento de varias figuras a su interior, como es el caso del Alcalde de Cotacachi. Abrió nuevas fisuras en las atávicas estructuras de dominación y poder. El enorme prestigio social que goza el MI como sujeto político que está en capacidad de redefinir los destinos políticos del país, se corresponde con su visión de generar un proyecto de nación al largo plazo.

Empero de todo ello, una de las consecuencias de este levantamiento y que ameritaría una lectura más atenta es el hecho de que los sistemas de representación política, como los partidos políticos, no sirven como espacios sociales que permitan la negociación y salida a los conflictos sociales.

En este último levantamiento, ninguno de los partidos políticos, incluido el mismo Movimiento Pachakutik de los indígenas, jugó un papel protagónico. Aunque es de reconocer que el movimiento indígena supo utilizar políticamente su representación parlamentaria para presionar por el diálogo. Tampoco jugó ningún papel el Congreso Nacional ni las cortes de Justicia ni el Tribunal Electoral ni el Tribunal Constitucional. El levantamiento de febrero del 2001, puso entre paréntesis al sistema de representación política, y posibilitó la negociación directamente con el

poder. Por lo demás, casi todos los actores sociales, en caso de conflicto, tienden a negociar directamente con el Poder Ejecutivo. Ello supondría que dado el actual régimen político, el presidencialismo vigente podría prescindir del parlamentarismo.

El sistema político de representación política fue rebasado por los hechos. Si este sistema es la base de la democracia representativa, urge entonces pensar un nuevo destino para esta democracia. Urge transformarla para que el país no entre en crisis cada vez que los actores sociales presentan sus demandas. Sin embargo, ¿por qué esta falta de adecuación entre el sistema de representación política y las dinámicas sociales existentes? ¿Qué factores explican el hecho de que los ciudadanos no se sientan representados por sus partidos políticos y por su clase política? ¿Por qué la emergencia de hechos como el levantamiento indígena posibilitan visualizar de manera transparente las falencias de la democracia representativa, mientras que en la cotidianidad ello no ocurre? Varias explicaciones podrían enunciarse de manera muy breve y que, insistimos, ameritarían una reflexión más detallada:

- La pérdida de legitimidad y de credibilidad de todo el sistema de representación política (el desgaste de los partidos políticos que no son vistos por la sociedad civil, ni por los actores sociales, como instancias de mediación con el Estado).
- La falta de adecuación de los sistemas de representación a las lógicas, dinámicas, procesos y necesidades de los

actores sociales y de la sociedad civil. Mientras los partidos políticos tienen sus tiempos, éstos no se sincronizan con los tiempos de la sociedad civil.

- Las reformas estructurales del Estado y sus sistemas de representación no se procesan al interior de la sociedad civil, sino fuera de ella, y estas reformas se adecuan más bien al carácter corporativo que han asumido los partidos políticos, que tienden a adscribirse y a funcionalizarse de acuerdo a las necesidades de ciertas elites, que a las necesidades de la sociedad civil.
- La evidencia de que las estructuras de poder vigentes en el Ecuador no se armonizan con el discurso de la democracia liberal: el presidencialismo implica el ejercicio real del poder, el contrapoder no está en la Legislatura, sino en la capacidad de los actores sociales y de la sociedad civil por negociar directamente con el ejecutivo. Existe dentro del imaginario social, la percepción, justa por lo demás, de la Legislatura no como contrapoder sino más bien como parte del poder.
- La incapacidad del sistema de representación política, con sus discursos y sus instituciones, de constituirse en instancia de mediación entre la sociedad civil y el estado, que hacen imposible un diálogo democrático entre las instituciones del sistema de representación política y la sociedad civil.
- La sociedad civil no se siente “representada” por el sistema de representación política. Las mediaciones políticas más bien tienden a alejar la res-

ponsabilidad social de los actores de su propia problemática. Los sistemas de representación política tienden a usurpar los espacios sociales organizativos, a destruir la capacidad de movilización y generar sobre las estructuras organizativas redes clientelares y patrimonialistas. De ahí el rechazo a la injerencia de los partidos políticos en los asuntos que competen directamente a los actores sociales.

- El mismo régimen desgasta al sistema de representación política, cuando tiende a acusar a los actores sociales de haber “politizado” sus demandas, o de corresponderse a “intereses políticos”. Cuando un actor social que demanda atención, diálogo o defiende sus intereses, es acusado de tener “intenciones políticas”, inmediatamente repliega su discurso alejándose de la esfera política, y con ello se distancia de todo esquema de representación política.

El levantamiento indígena del mes de febrero, al poner entre paréntesis al sistema de representación política, en realidad puso en cuestionamiento a todo el andamiaje jurídico de la democracia liberal y representativa. Asimismo, posibilitó una lectura libre de prejuicios de la sociedad sobre sus estructuras organizativas, sus prácticas ancestrales del consenso y su necesidad de llegar a acuerdos desde la participación misma de las bases. Con ello posicionó la idea de que otra forma de democracia es posible.

Todos estos aspectos, que conllevan una profunda reforma política del Estado

ecuatoriano y de su democracia, han sido puestos en evidencia justamente por la acción política del movimiento indígena. Construir una sociedad diferente, en la cual los sistemas de representación política impliquen procesos de ciudadanía plena y diferenciada, y construir un Estado que acepte y respete la diferencia radical de los pueblos y naciones ancestrales, dentro de un contexto de democracia política, justicia social y equidad económica, tal es al largo plazo el reto del movimiento indígena ecuatoriano, y, en definitiva, del conjunto de la sociedad civil.

Significaciones del levantamiento de febrero del 2001

Boletín ICCI No. 24, marzo del 2001

1. ¿Otra mirada se perfila?

La sociedad ecuatoriana tiene un reto: aquel de empezar a escucharse a sí misma, aquel de mirarse en el rostro de su historia y reconocer su memoria, su pasado, que también es presente y posibilidad. Saber que su historia no se inicia con la fundación de una república de forma burguesa, ni que sus posibilidades se agotaron con sus héroes de museo.

Conocer y re-conocer la diversidad de pueblos, de culturas, de historias, que la conforman. La sociedad ecuatoriana debe dejar los fantasmas del pasado, debe olvidar los prejuicios del racismo, y empezar a construir un mundo más acorde con el nuevo milenio.

Es cierto que una tarea de este tipo acarrea cambios significativos en sus dis-

cursos, en sus prácticas cotidianas, en sus rituales políticos y sociales. Es cierto también que puede observarse un cambio profundo entre la forma por la cual la sociedad asumía el levantamiento de 1990, con aquel de febrero del 2001, que hace presumir de que algo ha cambiado en nuestra sociedad, algo fundamental y de enorme importancia.

En efecto, cuando se produjo el levantamiento de 1990, el periódico El Universo, de la ciudad de Guayaquil, por ejemplo, editorializó de la siguiente manera: *“Los últimos alzamientos y las formas de protesta de los grupos indígenas merecen varias acotaciones. Entre otras cosas coinciden con la proximidad de las elecciones y de allí la sospecha... de que hay de por medio maniobras procedentes de elementos políticos”*.¹

Asimismo, el Director Nacional de la Izquierda Democrática, partido de Gobierno de ese entonces, manifiesta por su parte que: *“algunas comunidades indígenas son manipuladas políticamente por conocidos agitadores... que buscan a toda costa, desestabilizar la democracia en el país a través de un manto de violencia”*.² Incluso, el presidente de aquel entonces, el socialdemócrata Rodrigo Borja, no podía creer que los indios se hayan levantado justamente durante su período de Gobierno. *“Quiero decirles a los campesinos de mi Patria, a los comuneros de todo el país, expresó Borja a la prensa oficial, que en 500 años ningún Gobierno en la época Republicana, ni en la Colonia, ha hecho tanto por resolver los problemas de las comunidades indígenas, como lo ha hecho mi Gobierno”*.³

Indios *“manipulados”*, *“desagradecidos”*, que *“buscan desestabilizar la democracia”*, que han generado un movimiento que obedece a *“oscuros intereses”*, entre otras frases, fueron las expresiones con las cuales se calificaba, registraba, encasillaba y codificaba al movimiento indígena. Expresiones que revelan una forma de mirar y una forma de actuar. Es una mirada que hace referencia al sistema hacienda. A relaciones de poder feudales, y en las cuales el indio no era siquiera reconocido en su condición ontológica de ser humano.

Una mirada que había construido significaciones culturales y simbólicas alrededor de la idea de lo *“indio”* que remitían casi necesariamente a la humillación, al fracaso, a la derrota, a la miseria. Para una sociedad que ha hecho de la ideología del éxito un *leit motiv* para condicionar toda su estructura de valores, lo *“indio”* estaba de plano descartado de sus coordenadas de valoración positiva. Desechar lo *“indio”* y conformarlo como la antítesis a su ideología del éxito, era condición indispensable para alcanzar la *“modernidad”*, el *“progreso”*, el *“crecimiento”*.

Dada esa ideología, reconocerse como indio era (¿y aún es?), casi un acto de heroísmo. Era reconocer de antemano que no se tenía ninguna posibilidad dentro de la sociedad en la que se vivía. Hablar quichua o cualquier otro idioma indígena, significaba cerrarse las posibilidades de una vida digna. Vestir de manera diferente era exponerse al escarnio público. La sociedad no entendía cómo era posible que esos pueblos se aferren al pasado cuando era en el futuro, aquel del progre-

so y del desarrollo, en donde estaban todas las posibilidades. Había que apostar por el desarrollo, el crecimiento, la modernidad, dejando atrás la rémora de la cultura, la tradición, tal es el núcleo de la ideología dominante.

Una década después, la sociedad ecuatoriana comienza a mirar de otra manera a los indios, y empieza a mirarse a sí misma, y en esa mirada se descubre, se reencuentra. Se constata como una amalgama compleja de identidades y diferencias. No basta solo con desconocer y rechazar a los otros, porque en definitiva se está rechazando la posibilidad de conocerse a sí mismo, se trata ahora de comprender por qué se ha producido ese distanciamiento, qué condiciones históricas fueron estructurando esas miradas hechas de exclusión, autoritarismo, violencia. Se trata de cambiar. Pero es un cambio profundo que implica la transformación de los imaginarios simbólicos, de los referentes culturales, de todos los *constructos* de la ideología dominante. Un cambio que atraviesa todas las dimensiones de la sociedad, su política, su economía, sus instituciones, sus códigos, sus normas.

A partir del levantamiento de febrero del 2001, se empieza a consolidar una nueva imagen, y nuevos imaginarios colectivos sobre lo indio y lo indígena. Ahora lo indio no remite necesariamente a la derrota. La sociedad comprueba asombrada que los indios tienen un nivel organizativo que puede llegar a estremecer a las estructuras de poder. Comprueba que tienen un proyecto político. Que tienen

identidad y que esa identidad actúa como un sistema de reconocimiento que da solidez, coherencia y proyección a sus demandas.

Es indicativo, por ejemplo, cómo la prensa nacional habla de los indios, a partir del último levantamiento. A nadie, incluso a los editorialistas o articulistas más recalcitrantes en reconocer créditos políticos al movimiento indígena, se le ocurre decir que los indios son ahora sectores “manipulados”, ni que obedecen a “oscuros intereses”. Tampoco que ellos son “desagradecidos”. Se trata, en su mayor parte, de editorialistas y articulistas que vivieron el levantamiento de 1990 y que ahora constatan de manera diferente a los indios y su movimiento organizativo. Se constata a partir de allí, la emergencia de una nueva visión, de una nueva mirada sobre lo indio, que da cuenta de esas transformaciones, que de tan cotidianas parecen intrascendentes, pero que en realidad constituyen los procesos sociales de transformación y cambio histórico más importantes que una sociedad pueda experimentar.

El proceso de visibilización que empezó en 1990, ha generado una nueva visión. Ahora la sociedad en su conjunto reconoce al movimiento indígena como un actor social legítimo. Existe la conciencia de que los indios no son un “problema” ni una “cuestión” a ser debatida desde el paternalismo, el asistencialismo, o el racismo. Son parte de la estructura y matriz cultural, ideológica y simbólica de toda la sociedad. Su presencia ratifica nuestra

presencia, de la misma manera que su ausencia implicaba una ausencia real de la sociedad en el reconocimiento de su historia.

2. El resquebrajamiento de la ideología de la dominación étnica

De aquel alzamiento indígena de 1990, al levantamiento de febrero del 2001 media un largo y complejo proceso que va desde la visualización histórica a los indios, a su cultura y sus organizaciones, a la constitución de un sujeto político con capacidad de redefinir los contenidos del poder y los escenarios de la política nacional.

Después de una década, la sociedad ecuatoriana, sus estructuras ideológicas, sus imaginarios simbólicos, sus instituciones, sus normas de procedimiento, sus relaciones de poder, etc., han tenido que rendirse a la evidencia de que para el futuro deberán contar con los indios, deberán tratar de entender su complejo y difícil entramado organizativo, deberán conocer las significaciones particulares de sus culturas.

Es una demanda bastante difícil para una sociedad que siempre se acostumbró a mirar a los indios como permanentes menores de edad, y que hizo del racismo uno de los elementos básicos de su estrategia de dominación. La ideología oficial de la dominación étnica pudo construir alrededor de la idea de lo indio un universo cargado de significaciones negativas, incluso peyorativas. Es esta ideología

construida a lo largo de siglos la que empieza a resquebrajarse desde la década de los noventa.

No significa que la sociedad ecuatoriana haya cambiado sus hábitos con relación a los indios, no significa tampoco que el racismo haya sido abolido de las prácticas cotidianas, ni implica que la sociedad asuma de una manera abierta, democrática y libre, la posibilidad de conocer la diferencia y relativizar los patrones de su cultura dominante para aceptar como válidos los referentes de otras culturas.

Pero es evidente que esa estructura ideológica y simbólica de poder y dominación, que asemejaba al *apartheid*, ha empezado a resquebrajarse. Quizá la ruptura de los imaginarios simbólicos que las sociedades construyen sobre diversos aspectos de su vida cotidiana, de sus prácticas y rituales, sea una de las tareas históricas más complejas que pueda llevar adelante un grupo humano. Se pueden cambiar instituciones de tipo económico, de tipo social, cultural, pero aquel cimiento ideológico, que se adecua a las estructuras del poder, que se imbrica con significados y referentes que solo pueden ser entendidos dentro de un contexto de dominación, de subordinación, de control, quizá su cambio sea más difícil, más complejo.

En ese sentido, esta década muestra cambios de profundidad histórica. Y quizá sea el reciente levantamiento indígena aquel que se haya constituido como un punto de referencia para comprender la sociedad que emergerá a futuro. Y quizá sea este reciente levantamiento indígena el

más significativo a nivel histórico por una serie de razones, entre las cuales pueden señalarse:

La emergencia de un nuevo tipo de organización social representada por el movimiento indígena, en el cual se dan procesos que la sociedad empieza a procesar como alternativos a su institucionalidad vigente, como son aquellos de la necesidad del diálogo y el consenso para resolver los conflictos, los criterios de reciprocidad en el campo económico, el trabajo comunitario (la minga), los criterios de solidaridad, la continua fiscalización hecha desde la comuna hasta sus dirigentes.

El reconocimiento y la percepción por parte los actores sociales, de que dadas las actuales condiciones políticas y la estructura de poder, la única manera de convertirse en contrapoder efectivo es desde posiciones de fuerza, lo que a la larga debilita a las instituciones, genera un clima de tensión constante, radicaliza el conflicto y perjudica la construcción de la democracia. Ello expresa la fragilidad y vulnerabilidad del sistema vigente. De ahí la necesidad urgente de transformar radicalmente el sistema político, sus instituciones, sus procedimientos, sus prácticas, al igual que es urgente transformar su sistema económico, bajo criterios de equidad, justicia redistributiva, sustentabilidad y respeto. Es decir, reconocer que las demandas y propuestas que el movimiento indígena ha hecho al país, no solo son pertinentes y necesarias, sino también legítimas y justas.

Banco Mundial y PRODEPINE: ¿hacia un neoliberalismo étnico?

Boletín ICCI No. 25, abril del 2001

El Banco Mundial es parte de las instituciones creadas por los acuerdos de Bretton Woods en 1944, y que redefinieron las condiciones geopolíticas de poder después del fin de la Segunda Guerra Mundial. La creación del Banco Internacional de Reconstrucción y de Fomento, BIRF, que conformaría el núcleo de las diversas agencias de desarrollo denominadas luego como “Banco Mundial” (World Bank), se constituyó como uno de los ejes estratégicos en la formación hegemónica de los Estados Unidos como potencia dominante en el período de posguerra. La otra institución concomitante a esta estrategia es el Fondo Monetario Internacional, FMI. Ambas organizaciones inscribirían sus funciones dentro de las nuevas relaciones de poder existentes a nivel mundial y heredadas del período de posguerra.

La “guerra fría” será el contexto geopolítico que estructure las decisiones, las estrategias, las dinámicas y los procesos más fundamentales de las dos superpotencias, los Estados Unidos y la Unión Soviética. Para cada una de ellas, el planeta entero se presentaba como un tablero de ajedrez en el cual las naciones muchas veces eran consideradas como peones que cumplían un papel dentro de una estrategia más amplia: aquella del poder y la hegemonía mundial.

Dentro de esa lógica, los Estados Unidos van a privilegiar la acción del Banco Mundial como organismo de cobertura internacional que les permitía una política de asistencia económica sumada a un afán de control político. Su interés va a evidenciarse con la presencia de Robert McNamara, en la presidencia del Banco Mundial, un hombre que será conocido también por haber sido Secretario de Defensa de los Estados Unidos.

El Banco Mundial es parte de un orden político mundial en el cual la hegemonía norteamericana se afirma y consolida como presencia dominante. Es a partir del Banco Mundial, que Estados Unidos despliega una intensa campaña asistencialista y de ayuda al desarrollo en los países pobres, ayuda destinada a disuadir a estos países de una opción de tipo socialista o diferente a aquella determinada por Estados Unidos. En América Latina, jugará un papel clave a través del apoyo a la iniciativa conocida como “Alianza Para el Progreso”, iniciativa tomada justamente a raíz del triunfo de la revolución cubana de 1959.

Sin embargo, los tiempos cambian y también las estrategias. La caída del bloque socialista y la consolidación de un orden “unipolar” con la evidente hegemonía norteamericana, transforman el panorama mundial y obligan a la generación de nuevos discursos que justifiquen y legitimen esa geopolítica del poder mundial. La caída de los “socialismos reales” coincide con la redefinición de funciones para el FMI y el Banco Mundial a inicios de la década de los noventa, a partir del denomi-

nado “Consenso de Washington”, y con la emergencia del fenómeno de integración de mercados a nivel planetario bajo el control de las corporaciones americanas, europeas y asiáticas, fenómeno conocido como “globalización”.

De otra parte y como antecedente, es interesante destacar el papel jugado por ambas instituciones, el FMI y el Banco Mundial, en la década de los ochenta cuando se produjo la crisis de la deuda externa en América Latina y se impusieron los programas de ajuste económico. Esta crisis amenazaba directamente a los sectores financieros de los Estados Unidos, y por ende al modelo de crecimiento americano. Es justamente en esa coyuntura que aparece el FMI como la institución internacional que gozaba de cierta legitimidad y a partir de la cual podía obligarse a los países latinoamericanos a transferir los costos de la crisis a su población. Habían empezado las políticas de ajuste económico al tenor de las recomendaciones del FMI y bajo la mirada atenta del Gobierno americano.

Las políticas de ajuste fueron diseñando un nuevo modelo de Estado y de sociedad. Sin embargo, el FMI como institución creada para ayudar a corregir los desequilibrios económicos del corto plazo, se veía impotente para conducir y provocar cambios más profundos y más al largo plazo. Estos cambios eran las reformas estructurales al Estado, de tal manera que aquel Estado que había sido diseñado bajo los esquemas de bienestar y protección social, (el “Estado del Bienestar”), y cuyo fundamento era la creación de un

mercado interno a través de la protección al empleo y a la industria nacional, dé paso a un nuevo Estado sin ninguna responsabilidad con la sociedad, es lo que los neoliberales denominan el “Estado Mínimo”, es decir, un Estado que deje de preocuparse por garantizar la regulación social y la asignación de recursos al interior de la sociedad, ahora estas tareas debería hacerlas más bien el mercado.

El FMI, por su mismo diseño institucional, era incapaz de concebir, dirigir, orientar, coordinar, monitorear y financiar esas reformas estructurales del Estado. Su papel estaba centrado más bien en el corto plazo y en ayudar a corregir los desequilibrios macroeconómicos. Es precisamente por la necesidad geopolítica de llenar ese espacio vacío que se acude al Banco Mundial.

En adelante, el Banco Mundial será la institución encargada de consolidar esas reformas estructurales del Estado, que no son otra cosa que el desmantelamiento del Estado de Bienestar y la consolidación del Estado Mínimo neoliberal. Esta tarea estratégica coincide en los tiempos históricos con la caída del muro de Berlín y la derrota de la clase obrera, como eje político de contrapoder a nivel mundial.

La década de los noventa se inaugura con la globalización de la economía, con el Consenso de Washington, y con la caída del socialismo. En este proceso, el Banco Mundial se constituye como uno de los actores con mayor importancia estratégica dentro de la definición de las condiciones de poder a nivel mundial y de imposición del nuevo orden económico neo-

liberal. Su papel no es solo garantizar la transformación del Estado de Bienestar en Estado mínimo neoliberal, sino en asegurar el predominio hegemónico de los Estados Unidos como poder mundial hegemónico.

De ahí que el Banco Mundial empiece a generar dinámicas que le son completamente nuevas pero que evidencian ese afán de copar los espacios existentes dotándoles de los nuevos contenidos de la dominación unipolar. Así por ejemplo, frente a las críticas hechas desde el medio ambiente y el discurso de la ecología política, el Banco Mundial no tiene problema en involucrarse en una problemática nueva y articula el concepto de “desarrollo sustentable” (sustainable development), a sus coordenadas de liberalización, desregulación, privatización. Frente a las demandas de los pueblos indígenas, no tiene problemas en generar el discurso del “etnodesarrollo”. Frente al crecimiento de la pobreza que provocan los programas de ajuste económico, no tiene ninguna duda en financiar programas que parecen criticarlo, como es el caso del foro SAPRIN, pero que a la larga terminarán por legitimarlo.

De los tradicionales contenidos de la ayuda a proyectos de desarrollo para países pobres, el Banco Mundial genera nuevas iniciativas que comprenden dinámicas novedosas y aparentemente fuera de los propósitos para los cuales fue creado. Ahora financia estudios e iniciativas en contra de la corrupción, programas de ayuda a pueblos indígenas, reformas a los sistemas legales, modernización de los sis-

temas de procedimientos del régimen parlamentario, etc.

En el caso del Ecuador, el Banco Mundial tiene una presencia cada vez mayor en una diversidad de sectores y con una pluralidad de actores, con la particularidad de que es en Ecuador justamente el país en el cual el Banco Mundial tiene su proyecto estrella con los pueblos indígenas: el “Proyecto de Desarrollo para los Pueblos Indígenas y Negros del Ecuador”, denominado “PRODEPINE”. Es una contradicción y una paradoja de la historia el hecho de que el Banco Mundial trabaje ahora con los indios del Ecuador, tomando en cuenta que en 1994, fue el Banco Mundial la institución que más presionó políticamente por la modernización del sector agrario a través de la Ley Agraria del Gobierno de Sixto Durán Ballén (1992-1996). Una Ley que apuntaba a la destrucción de las comunidades indígenas, a la conformación de un mercado de tierras bajo parámetros de competencia, desregulación y liberalización capitalista. Un proyecto de Ley, cabe recordar, que habría de desencadenar el segundo levantamiento indígena de la década.

Empero de ello, la visión del Banco Mundial se revela como estratégica. El hecho de haber conceptualizado un proyecto específico para los pueblos indígenas del Ecuador, da cuenta de que dentro de los cálculos políticos del Banco Mundial, los indios del Ecuador, con sus estructuras organizativas y políticas, pueden convertirse en el obstáculo más serio para sus políticas de liberalización, desregulación y

privatización. Una visión que los acontecimientos actuales la confirman como correcta. De ahí el énfasis puesto por el Banco Mundial en el proyecto “Prodepine”, de la importancia geoestratégica de este proyecto de desarrollo.

Creado en 1997 e implementado efectivamente desde 1998, este proyecto “Prodepine”, se ha ido consolidando al interior de las estructuras organizativas del movimiento indígena ecuatoriano, como uno de sus peligros más amenazantes. Este proyecto replica los objetivos estratégicos del Banco Mundial, al interior de la lógica de uno de los actores más importantes del momento actual, el movimiento indígena. La dinámica que genera este proyecto se enmarca dentro de los parámetros del asistencialismo y el desarrollismo, así como de la generación de estructuras tecno-burocráticas que se consolidan como estructuras de poder al interior del movimiento indígena ecuatoriano. Reclutando técnicos que provienen del mismo movimiento indígena, y dotándoles de capacidad de gestión y negociación, este proyecto se convierte en una correa de transmisión entre el Banco Mundial y su proyecto neoliberal, y los pueblos indios del Ecuador.

La enorme cantidad de recursos que posee esta institución la convierten en una amenaza permanente para el movimiento indígena ecuatoriano. La visión modernizante y apegada a los parámetros neoliberales de la cual son portadores los tecno-burócratas de esta institución se convierten en un riesgo cotidiano para el

proyecto político de las organizaciones indígenas y en una fuente de conflictos permanente. Pero, no se trata del choque entre dos visiones distintas de la realidad, sino de la confrontación entre dos proyectos históricos distintos. Para el Banco Mundial se trata de legitimar su propuesta de liberalización, desregulación y privatización, una legitimación que pasa por el reconocimiento nacional e internacional de su ayuda al desarrollo y en contra de la pobreza. Gracias a este doble juego, el Banco Mundial ha logrado neutralizar la oposición política de los indios en contra suya, al mismo tiempo que compromete mayores esfuerzos en la reforma estructural de carácter neoliberal del Estado ecuatoriano.

El Banco Mundial actúa como uno de los lados de la tenaza, el otro es el FMI, para cerrar el paso a cualquier tipo de alternativa al proyecto neoliberal. Su carácter estratégico de actuar con una pluralidad de actores le otorgan mucha legitimidad, y el hecho de haber inaugurado un proyecto específico para los indios, le genera un marco de acción política de enorme importancia dentro de sus cálculos estratégicos. Gracias a este proyecto puede tener un monitoreo permanente de la capacidad política y organizativa de las principales estructuras del movimiento indígena ecuatoriano.

Es sintomático el hecho de que este proyecto esté totalmente desligado del control político de estas estructuras organizativas del movimiento indígena. Es también bastante revelador que este pro-

yecto financie a las estructuras organizativas del movimiento indígena, pero no les permita ninguna capacidad de decisión de sus marcos teóricos y epistemológicos de acción. Una práctica que releva del clientelismo pero que aparece como políticamente útil cuando los indígenas cuestionan al modelo neoliberal pero sin hacer ninguna referencia al Banco Mundial y a su papel estratégico dentro de la imposición de este modelo.

Cuando los indígenas realizaron su más reciente levantamiento, en febrero de 2001, fueron cercados por la Policía y el Ejército ecuatorianos en la Universidad Politécnica Salesiana. La Cruz Roja Internacional, la UNICEF, las Naciones Unidas, entre otras instituciones, intercedieron para que el Gobierno del Ecuador rompa el cerco y permita al menos el paso de alimentos, medicinas y vituallas a las más de quince mil personas que estaban cercadas. La población de la ciudad de Quito se movilizó para atender a los pueblos indígenas que marcharon hacia la capital y que estaban ahora siendo cercados por el Gobierno. En esas circunstancias, cuando los pueblos indígenas necesitaban más que nunca apoyo para su lucha, el Proyecto "Prodepine" jamás gastó un solo centavo en ayudar a sus hermanos indígenas ni tampoco hizo ningún pronunciamiento a su favor ni buscó la forma de ayudar a las víctimas de la represión. Un silencio que a más de cómplice es bastante revelador de las motivaciones que subyacen tanto al proyecto como a sus tecno-burócratas, y que evidencian de su real práctica política.

En efecto, desde su implementación en 1998, este proyecto ha estado totalmente al margen de los principales acontecimientos políticos que han cambiado profundamente al Ecuador y de los cuales los indios han sido sus protagonistas principales. Así por ejemplo, no jugaron ningún papel, ni siquiera simbólico, en la Asamblea Constituyente de 1998, no tuvieron ninguna participación en los levantamientos de 1999; en el 2000 apoyaron al Gobierno de Mahuad, cuando se produjo el levantamiento que a la postre derrocaría a este presidente. Tampoco tuvieron alguna presencia en las elecciones seccionales de mayo de ese año, y no han apoyado a los poderes locales que el movimiento indígena ganó en estas elecciones. En el 2001, no dieron el respaldo al levantamiento de febrero de 2001, ni al proceso de “Mesas de Diálogo” que se generaron a partir de este levantamiento. Sin embargo, desde 1998, han sido un punto de conflicto que imposibilitó la unión estratégica de las principales organizaciones indígenas nacionales, hasta febrero de 2001.

Pero este proyecto “Prodepine”, parece estar atravesando un momento de transformación cualitativa en los tiempos recientes, cuando ha empezado a hacer funcionar sus redes clientelares en función de sus requerimientos específicos. Es el caso de su más reciente actuación en el Congreso de la organización provincial indígena de Cotopaxi, el MICC. Aquí se evidencia un papel más protagónico y militante. Del perfil bajo que tuvo en sus pri-

meros años, ahora el proyecto “Prodepine”, parece sentirse lo suficientemente fuerte para incidir e interferir en las estructuras organizativas del movimiento indígena ecuatoriano. Una incidencia que no apunta a fortalecer o a consolidar estas estructuras sino más bien todo lo contrario, busca debilitarlas e incluso dividir las.

En ese sentido, este proyecto “Prodepine” coincide con los objetivos del Gobierno de debilitar al movimiento indígena en momentos en los que las “Mesas de Diálogo” parecen agotarse políticamente, y en los que el modelo neoliberal no logra consolidarse. Los tiempos políticos venideros son de enorme importancia estratégica. Son tiempos electorales que van a cambiar la correlación de fuerzas en el escenario político nacional. Son momentos que ameritan consolidar los espacios ganados por el movimiento indígena y articular una posición de poder desde el movimiento indígena que quiera ser alternativo, viable y factible para el país. En esta coyuntura el proyecto “Prodepine” va a jugar un papel estratégico, tratando de dividir, atomizar y debilitar el proyecto político del movimiento indígena ecuatoriano. Es importante entonces, que se tenga una percepción clara de las funciones que asumen las instituciones vinculadas al levantamiento indígena, al mismo tiempo que se adopten decisiones que sean coherentes con el proyecto político del movimiento indígena, de los movimientos sociales y del pueblo.

MANTENER LA CULTURA Y LA IDENTIDAD: UN CAMINO DE LUCHA Y RESISTENCIA

Valores, costumbres y símbolos indígenas

Isidoro Quinde P.

I. Introducción

El pueblo indio de hoy es consecuencia de la dominación y explotación racial más grande cometida en la historia de la humanidad; como resultado se ha producido la masacre a las comunidades agrarias andinas indefensas y la destrucción de la cultura, educación, ciencia y tecnología indígenas. Ante esta serie de acontecimientos, los jóvenes indígenas de este tiempo se avergüenzan de la cultura, educación, ciencia y tecnología indígena milenarias.

La participación de los indígenas ha sido mínima en la recuperación de estos valores, es por eso que los partidos de izquierda, antropólogos, sociólogos, lingüistas y ONG's nacionales e internacionales han pasado a considerarse como defensores, cultivadores y salvadores de la cultura del pueblo indio. Pero, en realidad, no se ha hecho ningún cambio en beneficio de la población. Ahora es el momento

de que los propios indígenas investiguen y sistematicen la ciencia, cultura, educación y tecnología indígenas.

La variedad de climas y suelos de la madre tierra dio matiz regional a los vestidos y a ciertas costumbres, cultivando la memoria de tradiciones de una sabiduría cristalizada pacientemente a lo largo de siglos, tallados para asegurar la sabiduría comunitaria para que estuviera siempre compartida en el *ailu*. Los indígenas pasaron de la colectividad recolectora de frutos silvestres a la colectividad agraria y pastora, y de ésta, a la comunidad científicamente organizada por leyes cósmicas. El pensamiento y el conocimiento indio no cayeron en la metafísica abstracta “pensar es acción concreta” sobre las cosas o hechos también concretos y útiles de la vida. La mente india analiza, valora y cataloga las causas de nuestra vida. Plantas y animales son de servicio y utilidad para la vida, no son adorno. Las plantas y animales son el equilibrio natural, y, por este hecho, el indio hace lo justo para mantener la vida. En la vida de los indios el sentir y los sentimientos de Agua, Viento, Tierra, Sol se mezclan para lograr una armonía perfecta.

Todas las entidades del universo trabajan comunitariamente. Consciente de ello el indio para sembrar o construir viviendas, *chaqui ñancuna*, acequias, etc., organizaban *mingas* de 15 a 2000 hombres y mujeres, guiados por la sabiduría milenaria y compartiendo calma y esperanza con los jóvenes.

Iniciaban la fiesta de las siembras marcando el primer surco con una *chaquitacla* de oro y plata. Antiguamente no era necesario, como ahora, la preparación del suelo de manera minuciosa sino simplemente con la *chaquitacla* se marcaba el surco y se ponía la semilla sagrada con el fin de evitar la erosión.

La preparación del suelo que hoy hacemos se debe a la introducción de la tecnología egipcia y europea. Con esta tecnología muchas de las zonas se han quedado erosionadas. El *chaquitacla* ha sido reemplazado por el arado de madera y éste está en proceso de reemplazo por los tractores y arados mejorados.

Después de haber pedido el permiso a las entidades cósmicas, sobre todo a las que directamente influyen en la germinación y crecimiento, al sol, a la lluvia, a la madre tierra y al aire, inicia la preparación del suelo, siembra, deshierbe, aporcamiento, florecimiento y cosecha. En las montañas áridas donde los *aillus* se alegran, algunas mujeres llevan siete colores y cada movimiento de sus caderas fuertes y flexibles forma arco iris circulares de ritmo profundo, elemento principal de la vida y esperanza, y luego los hombres forman el grupo de cuatros. El cuatro es la representación de los cuatro *suyus*, los cua-

les son el *Chinchaisuyu*, *Cullasuyu*, *Antisuyu* y *Punasuyu*.

II. La pacha mama y el indio

Nuestro padre es el Sol (*Inti*) y nuestra madre es la *Pacha mama* que es la naturaleza, por ello los indígenas nos consideramos raza solar, porque nuestro *Inti* además de fecundar a la *Pacha mama* es guía de nuestros pueblos y hogares, nos indica la mejor parte posible del año y del día. La *Pacha mama* nos da vida, alimentos, vestidos y techo, y además es nuestra cuna y tumba. Por eso los indígenas los queremos con amor y les ofrecemos la primera chicha de jora o de quinua y el primer bocado de comida, como símbolo de unión entre el hombre y el medio.

Porque nuestros padres fueron dueños de la tierra milenaria existe la relación hombre-tierra. Su conservación de fertilidad productiva se mantiene basada en los principios del ciclo vital agro-ecológico que se intensifica con una tecnología sumamente elevada.

“Un indio sin tierra es un indio muerto” y “Sin tierra se desperdiciaría la semilla de los indígenas, se perdería una memoria, al mirarnos en las grandes ciudades o en los campos despoblados no podríamos reconocernos” (p. 164 Fortunato Turpo Choquehuanca: *Tiempos Revueltos*. Más allá del 92).

En la actualidad, los impactos sociales en el medio ambiente llevan a la destrucción de recursos genéticos, la escasez de madera y leña, la desaparición de la carne de monte y de la capa superior del

suelo, ya que los indígenas fumigamos los cultivos para protegerlos de los virus y de otras plagas con sustancias prohibidas en otros países, es decir con los agroquímicos. La contaminación del aire y del agua se presenta sobre todo por la inmensa cantidad de productos químicos que son vestidos por los desechos y residuos tóxicos que producen las fábricas y empresas que trabajan con productos químicos. El agua envenenada se utiliza para consumo del ganado y riego agrícola en general, como se observa en los terrenos. La realidad es que nuestros *mayucuna*, *pucyus*, lagunas andinas, están muriéndose por la intensa contaminación que reciben.

III. Educación

En nuestra sociedad, el insulto diario es “indio” y a veces esta palabra es sustituida por “indígena”, sin embargo, en el diccionario de la lengua española se define como originario, aborigen, autóctono, nativo y natural. Cuando dicen *indio* están nombrando una raza, cultura y pueblo concreto y nosotros aceptamos con mucha honra que nos llamen así.

Por lo tanto, en la actualidad la palabra campesino aumenta la confusión introducida por los dirigentes obreros, ciertos intelectuales y por los partidos de izquierda; aunque la mayoría de los campesinos son quichuas, hemos muchos que no somos campesinos.

Como no han podido acabarnos a bala, ahora tratan de acabarnos sin ruido y sin sangre mutilando raíces a cambio de

un imposible, pero a los indios no pueden cambiarnos la forma de nuestros huesos ni el color de la sangre y de la piel, ojos, cabellos, sólo cambiarán sentimientos y creencias y con esto se tratará de pertenecer a una raza y cultura diferente y dejar de pertenecer a la propia para quedar eliminados para siempre.

La historia occidental que hoy recibimos no menciona las guerras de los indígenas, ni los héroes indígenas, peor su cosmovisión. Más bien son moldeados por la represión. El mundo desconoce nuestra historia y solo escucha a los escritores e investigadores. Los planificadores mestizos creen que solo ellos poseen todas las cualidades humanas, imaginan ellos que en el idioma que se lee y escribe el indígena solo es el objeto sobre el cual debe escribirse, el indígena es sólo investigado, es solo objeto de conocimiento y convencer al indígena con o sin razón.

Consideran al indio como a un menor de edad y le dicen, cuando están de buen humor: *hijo, cholito, familia, compadre*, y como burla, *primo, rosca, guangudo, corbata para atrás*, aunque les doble en edad. Hasta nuestros profesores bilingües ignoran los idiomas en escuelas de las regiones quichuas, prohíben nuestros idiomas e imponen el español. Olvidan que nuestros padres *amautas* y sabios de ambos sexos vivían en el *yachai huasi*, organizando bibliotecas de *kipus*, computaban calendarios, realizaban investigaciones y formaban nuevos sabios. Estos conocimientos no son difundidos a los niños y niñas y a los jóvenes de este tiempo.

IV. Arte y artesanía

En los corazones de nuestros cerros hay metales preciosos y de ellos son elaborados las diademas, máscaras, calendarios, aretes, pulseras, brazaletes, esculturas y objetos artísticos, científicos y domésticos de oro y plata. De los animales andinos se obtienen ponchos, *llicllas* vestidos propios de los indios.

Para los vestidos propios, hubo mil colores de alpacas, llamas, vicuñas, *tihuanacus*, todos estos animales andinos se han extinguido y han sido reemplazados por ovejas y otros animales erosionadores de la madre tierra. Ahora, de estos animales se aprovechan: carne, lana, cuero, grasa, como medicina, hueso para agujas. Nada se desperdicia, inclusive, se obtiene productos para medicina.

Nuestros tintes eran eternos, salidos de las plantas, insectos, minerales y elaborados pacientemente. Cuando la luna crecía o menguaba, coloreaban la ropa combinándola con las flores, paisajes, pájaros regionales. Ahora, estos tintes son reemplazados por químicos o por vestidos hechos.

En la actualidad estas telas están de moda entre criollos y colonizadores. Se enriquecen vendiendo arte indio a Europa y Estados Unidos y prohibiendo con música de máquinas los ritmos andinos. El arte ha sido degenerado por el mercado. Los dibujos de *keros*, *llicllas*, ponchos de simbología mítica hoy son producidos en serie para turistas y se planifica para el manejo y desarrollo del etno-ecoturismo. El etno-ecoturismo es un instrumento le-

gítimo para preservar la diversidad biológica y promover el desarrollo sustentable. Cualquier indígena en busca de trabajo, así sea para barrer calles, tiene que usar el uniforme empresarial. Los fabricantes, empresarios o Estado exigen al indio vestirse como pobre, así aspira a ser explotado como tal.

V. Etno-medicina

El pueblo indio desarrolla la medicina con la apropiación del medio ambiente y espacio. Aquí surgen una serie de ideas mágico-religiosas y rituales para explicar la cosmovisión, el hombre y la sociedad misma, éstas son transmitidas de generación en generación, a través de la tradición. Muchas de las enfermedades son conocidas con nombres propios del medio. Con la construcción de carreteras se ha facilitado los contactos con los hospitales del valle, se ha destruido nuestro medio ambiente y la naturaleza, y se ha promovido el contacto con otro mundo.

La sociedad criolla oculta la realidad y uso actual de la medicina quichua, se avergüenza de ella y caza con las políticas a nuestros médicos, llamados *yachac*. Los criollos persiguen la medicina barata, salida de la tierra, experiencia milenaria para expandir la medicina cara, salida de la fábrica, puro experimento. Los médicos de universidades son simples agentes de ventas de la fábrica de drogas. Las máquinas no producen alimentos, tampoco salud. Sus drogas enferman.

Los científicos farmacéuticos buscan ganancias encadenadas con depen-

dencias. El criollo persigue el conocimiento más antiguo sobre plantas, animales y minerales. Existe experiencia pulida para diferenciar las cualidades específicas de la misma hoja, cara arriba o abajo, viendo oriente o al sol, saber en qué fase de la luna debe ser quitada.

En cambio los médicos o *yachac* conducen los sentimientos de la persona, la confianza y el respeto, se formaron y forman médicos indios famosos en conocimientos de hierbas. La medicina, plantas, animales y minerales fueron negados como remedios imponiendo como legal la medicina occidental y eso ha permitido, que en buena parte, la medicina indígena desaparezca del medio, aislando su conocimiento y sabiduría.

VI. Lengua y cultura

Nuestro idioma y la cultura son pulidos durante siglos, más de cincuenta mil años por la necesidad de organizar el trabajo y la vida comunitaria, un idioma colectivo y creado para el pueblo indio. Cada lenguaje es forma de pensar y sentir. La castellanización oficial ha asesinado a nuestros idiomas y pensamiento. Ahora cuando los indios llegan a las ciudades como sirvientes domésticos, cargadores, vendedores ambulantes, comerciantes, limpiabotas, peones de la construcción ven a su patrona o a su patrón, frente al espejo pasar horas pintándose y luego, con su primer sueldo, compra pinturas y tintes, desodorantes y ropas y copian a la patrona y al patrón pero sigue siendo inferior. Para no ser discriminado y destituido

del trabajo solo necesitan vestir bien, entrando a otro sistema individual y egoísta. Lo prohíben los idiomas y mal que bien empieza a hablar el español, olvidan la alimentación, rechazan vestidos y odian a sus hermanos y hermanas de raza para demostrar que nada tienen en común con ellos, esto conduce a una triste realidad.

Últimamente los hombres se casan con mujeres blancas o con gringos para desligarse más de su raza. Así introducen dentro de su hogar y dentro de su misma cama, desprecio por su raza. No puede ni emborracharse tranquilo y luego teme despertar con el alcohol. En cambio, el blanco se casa con una india si ella tiene fortuna.

El mestizo siempre está invitando al indio para que olvide y niegue a su familia, cultura, costumbres y tradición, para que use ropa ajena para ser o no ser burlado, pero esta elegancia, no combina con el indio y puede destruir a su hijo o hija. Para que no sufra, suele hacérsele olvidar su idioma, sustituyéndose el respaldo comunitario con mimo y dinero; cuando el indio llora, hasta llega a pagársele para que no llore. La niña o niño en la ciudad son fragmentados por el egoísmo e individualismo, pierden el sentido comunitario. Los jóvenes ya desprecian el consejo de los viejos y admiran la viveza y aplastan la honradez india.

Así se resalta el ridículo de los cambios para tratar de salir de la raza, cultura propia y entrar a la criolla. La historia oficial tapa nuestras raíces y asesina todo el entusiasmo por nuestra nación, esto nos conduce a la vergüenza de ser indio.

En la actualidad en las grandes ciudades, a las 7 de la mañana cientos de indios están ofreciéndose como peones. Algunos no hablan nada de español y en pocas semanas aprenden a fumar y beber alcohol y también a mentir y robar para sobrevivir. En la ciudad la gente no vale por su moral, inteligencia o conocimiento sino vale por las cosas que tiene y por el poder que ostenta. Los saludos son pocos, las sospechas muchas.

VII. Autoridad

El conjunto del *aillu* forma la comunidad india. El *aillu* cumple la función de célula, asegura la vida de organismo social y su propio espacio vital interno porque ni en el Universo ni en el *aillu* el individuo no existe. El poder de la organización tenía la base organizativa del *aillu*. Es por eso que la fuerza de la invasión no ha podido destruir las comunidades indígenas, y por la solidez de aquel *aillu*, en realidad, se conocía una democracia más representativa y real de acuerdo a sus propias necesidades. La práctica comunitaria siempre ha sido un sistema de todo en conjunto que pese al intento de la destrucción del sistema aún persiste y vive en los *aillus*.

La elección de las autoridades no es un simple nombramiento para que cumplan con las obligaciones, posee una alta autoridad jerárquica en base a sus méritos obtenidos en su vida y que llega a tener alta solvencia moral.

Toda mujer y todo hombre cumplen las leyes naturales de la reproduc-

ción. El matrimonio era obligatorio. Ella a los 14 años, él a los 15 años. Las parejas se encontraban generalmente en las grandes fiestas como el *Kapak Inti Raymi*, hoy reemplazado con nacimientos de niños y el *Inti Raymi*, sustituido por San Juan y Corpus Christi, vivían un año de matrimonio a prueba llamado *sirwinacui* o *tin-cunacushpa*. Después se casaban para siempre o buscaban otra pareja. El divorcio no existía. En la actualidad los encuentros de los jóvenes se da en los parques, reuniones zonales, regionales, nacionales e internacionales, centros educativos secundarios y superiores.

Todo esto desapareció con la conquista, época en la cual se obligó a cambios demográficos, cambios en tributos, la introducción de la moneda, la modificación de *apuccuna* o *pushaccuna*, la imposición de una nueva religión; son signos y consecuencia de las modificaciones que ha sufrido el pueblo indio.

VIII. Raimicuna

Las festividades se realizaban en días fijos, la música y el baile eran una armonía y unión perfecta. La energía sobran-te florecía en competencias de velocidad, destreza y fuerza, en grandes fiestas como el *Inti Raymi*, *Kapak Inti Raymi*. Y aquí las cantinas también se enriquecieron envenenándonos con el aguardiente de caña. Causaban la pena, luego la vendían. La chicha de maíz o de quinua se preparaba el día anterior a tomarse, era dulce y nutritiva. En estas fiestas se usaban instrumentos como tambores grandes y

tambores pequeños y medianos, señales o signos de sacrificio ritual, así como también flautas, pingullus, quenás, quipas, bocinas, etc. Estos instrumentos en la actualidad están siendo reemplazados por guitarras, acordeón, etc., o rescatados pero sólo con fines comerciales (turísticos).

Los indios acudían a este tipo de fiestas con vestidos de elegancia, así recibían el comunicado de armonía por parte de los grandes músicos quienes eran formados o salidos de la *Yachai Huasi*. Estas fiestas armonizaban con el sistema religioso y con el calendario agrícola, con bailes, danzas y bebidas.

La Iglesia y el Estado nos quieren quitar a nuestro *Inti* y *Pacha mama*. Ambos quieren imponernos al Dios blanco y con esto no nos permiten comunicarnos con nuestros dioses cósmicos. El Dios blanco es administrado por los curas. Los curas viven en los conventos. Los conventos se volvieron cárceles para muchachas y muchachos para vivir en *servinacui* o *pongas* y aquí los curas cometieron el pecado de violar a las mujeres más hermosas amedrentándolas con acusarlas de hechiceras y quemarlas en fogatas. Para no engendrar hijos monstruosos tomaron hierbas abortivas. Las jóvenes parejas solamente podían salir de la cárcel casadas. Frecuentemente los curas portaban sífilis u otras enfermedades sexuales. Mientras nuestros médicos perseguidos buscaban remedios para los males blancos, las muchachas, an-

tes de morir contagiaban a su marido.

IX. Etno - agroindustria

Los productos que consumimos son de la madre tierra, no de los supermercados, “supermaxis” y “mi comisariatos”. Para obtener productos de alta calidad, el hombre ha elaborado métodos para estimular la fertilidad de la madre tierra, planificar las formas de acción del clima, la sequía, la lluvia, el viento y buscar protegerla de los insectos, aves y otros animales que pueden dañar los sembradíos.

Nuestro pueblo se alimenta sólo de vegetales, frutas, peces y aves, por eso fuimos acusados de caníbales. Los indios usan las fuerzas naturales como: agua, fuego, viento, montaña. Aprovechan su experiencia para construir grandes acequias y luego para llevar el agua. La etnoalimentación andina fue sustituida especialmente por el fideo, enlatados y la sementera.

En la actualidad la máquina produce comidas, vestidos, música, impidiendo bebida con coca cola. En la ciudad se alimentan con bebidas gaseosas, pan o un plato de comida que venden en la calle los ambulantes. El ser feliz es construir nuestra casa o parte sustancial de ella, sembrar, cuidar, cosechar y cocinar la propia comida. Toda copia, toda mezcla es para hacer desaparecer la raza india y la alimentación.

Instituciones indígenas: la comuna como eje histórico

Luis Macas

Es importante destacar, en el proceso de reconstrucción de los pueblos y de las naciones ancestrales, las instituciones legales que se han establecido a lo largo de nuestra historia y cuya función primordial es la de asegurar y dar continuidad a la reproducción histórica e ideológica de los pueblos indios.

Destacamos, en ese sentido, los elementos esenciales que constituyen la institución modernamente conocida como la “comuna”. Para nosotros, la comuna es la *llacta*, o el *ayllu* o *jatun ayllu*. La comuna es la organización nuclear de la sociedad indígena. Desde nuestra comprensión, la institución de la comuna constituye el eje fundamental que articula y da coherencia a la sociedad indígena.

Esta institución histórica, responde a una estructura social primaria e importante, por lo que se constituye en el centro del proceso de desarrollo organizativo de los pueblos indígenas, la comuna es la base fundamental de concentración y procesamiento cultural, político social, histórico e ideológico.

La comunidad es un referente cultural y social: pues en ella se desarrollan los valores y principios que guían y norman la acción de las personas. A su interior encontramos prácticas como:

- La reciprocidad
- La ayuda mutua

- El valor comunitario de los bienes
- La relación de respeto con la naturaleza
- La solidaridad
- La responsabilidad social
- Los principios de una discusión colectiva
- El respeto al otro

La comuna es entonces el centro de la reproducción cultural, histórica, donde se genera y desarrolla una ideología, en el cual se despliegan prácticas, convivencias, aprendizajes, socialización de costumbres y que sirve como centro articulador de la cosmovisión indígena.

La comunidad es la institución histórica que se constituye en el pilar fundamental de la resistencia indígena, y es el componente vital de nuestra identidad.

Esto confirma lo que varios especialistas dicen de la comunidad hablando política y económicamente en sus análisis.

Eric Wolf, por ejemplo, cuando hace mención a los Aztecas y Mayas, escribe: “es una familia corporativa y cerrada, las tierras que poseen estos campesinos las utilizan solo para su subsistencia y no como un negocio para la obtención de ganancias”.

Al igual que Chayanov, expresa que: “... a los campesinos no se los puede entender en términos de “utilidad”. Su actividad, dice, es como un medio de sobrevivencia y no como un negocio en busca de utilidad. En las familias existe una unidad productiva, pero sin vínculo con la economía de mercado”.

Entonces, la conclusión que obtenemos de este análisis es que en la comunidad se ejercen prácticas sociales e históricas que están en contradicción con la cultura occidental. La sola inexistencia de los criterios de “utilidad”, de “beneficio”, hacen que la comuna sea inviable para el desarrollo de mecanismos de mercado y de capital. Así, se ha calificado a los indios y a sus comunidades como obstáculos para el desarrollo de la sociedad. En tal virtud, según esta visión, sería necesario “modernizar” a los indios, destruyendo sus comunidades e integrándolos al mercado. En otras palabras se continúa con la imposición neocolonial, esta vez a partir de posiciones ideológicas por las cuales lo que correspondería a la civilización moderna sería superior al mundo indígena.

En esencia, lo que nos proponemos es que ahora es indispensable el reconocimiento de la comunidad como una institución indígena y que hoy constituye un aporte fundamental para la sociedad actual. Este reconocimiento es parte de la estrategia por conservar viva la memoria y por construir referentes diferentes a la modernidad occidental.

Entonces, es necesario darle la verdadera categoría de instituciones a los aportes históricos como la comuna, que han permitido la presencia histórica de los pueblos indios, como estrategias de resistencia frente a las adversidades de la imposición neocolonial.

La resistencia cultural

Luis Macas

La emergencia del movimiento indígena ecuatoriano en estas dos últimas décadas, como un importante sujeto social y político, nos permiten ubicar algunos puntos importantes para el análisis y el debate, entre esos puntos cabe resaltar el de la visualización histórica que ha logrado el movimiento indígena a través de su presencia en el escenario nacional e internacional.

Es decir, de lo invisible como actor social y sujeto histórico, que incluso significó ser considerado siempre como un sujeto pasivo y hasta inexistente, el movimiento indígena con su presencia ha posicionado nuevos escenarios, ha cambiado los contenidos del debate político nacional y ha posibilitado el redescubrimiento de la identidad de nuestro país.

Luego de haber transcurrido más de 500 años, en los últimos veinte años, la sociedad se ha visto obligada a reconocer a los pueblos y nacionalidades indígenas con características inobjetablemente propias, que se han ido formando y legitimando en un complejo proceso de construcción social e histórica y en la pervivencia de prácticas milenarias. El resultado es que el movimiento indígena se visualiza como un proyecto social alternativo con perspectivas y objetivos de transformación histórica basados en el respeto profundo de la convivencia humana.

Sin embargo, si este reconocimiento y esta transformación social, histórica y política de los pueblos y nacionalidades indígenas se ha producido en estos últimos años, cabe preguntarse, ¿dónde estuvimos antes? ¿Qué hacíamos? ¿Cuáles eran las características de nuestra condición de invisibles? ¿Por qué la sociedad no podía visualizarnos?

¿Se trató, acaso, de una forma de resistencia el transitar silenciosamente por la historia, cuya razón de ser estaba precisamente en mantenernos a la sombra para conservar nuestra presencia, nuestra cultura, nuestra vida misma? ¿Qué condiciones fueron emergiendo para que se transite de la sombra de la historia hacia la visualización de nuestros pueblos?

Definitivamente, la estructura de poder y de dominación existente, en todas sus formas, económicas, políticas, jurídicas, militares, religiosas, culturales y simbólicas, tenían por objetivo el de lograr nuestra asimilación a la modernidad. Esta asimilación y homogeneización se hacía al costo de destruir nuestra memoria histórica, nuestra cultura, nuestra organización social, nuestra espiritualidad.

Entonces, y para comprender las razones que han hecho posible nuestra supervivencia histórica, es preciso mencionar como un elemento constitutivo de nuestra presencia y de nuestra pervivencia como sujeto histórico y político, el reconocimiento a esa matriz milenaria que ha ido forjando la construcción social de nuestros pueblos y la institucionalización de las prácticas, valores y saberes ancestrales,

que han permitido conservar nuestra memoria y mantener vigentes, a pesar de toda la agresión hecha desde la modernidad, nuestras propias formas de vida.

Pero no solo que la visualización de nuestros pueblos ha ido posibilitando el cambio en las condiciones de vida de los pueblos indígenas, sino que también la emergencia del movimiento indígena como sujeto político, ha traído consigo el cambio de discursos y de propuestas en el escenario nacional. Un aspecto central que empezó a debatirse desde inicios de la década de los noventa y a partir del levantamiento del *Inti Raymi*, es el tema de diversidad cultural y el respeto a esta diversidad a través del reconocimiento a la interculturalidad.

Y es uno de los temas centrales porque desde nuestra propia experiencia histórica hemos aprendido el valor que tiene el respetar la convivencia armónica entre diferentes identidades. Es la práctica de la unidad en la diversidad. Reconocernos y aceptarnos en nuestra diferencia significa realizar en la práctica la tolerancia, el respeto mutuo, y la construcción de sociedades más humanas. Por ello la propuesta de la interculturalidad como respeto mutuo de las culturas y de los pueblos que se integran y conviven dentro de un mismo espacio nacional.

Estas propuestas nos conducen a una dimensión y un desafío aún más importante: la construcción de un Estado y de una sociedad plurinacional. ¿Cómo construir ese Estado que pueda respetar a culturas diferentes sin necesidad de impo-

sición y dominio? ¿Cómo lograr que nuestras sociedades puedan reconocerse en su identidad y dejen de vivir de espaldas? ¿Cómo edificar una sociedad sin racismo, sin intolerancias, sin prepotencias, sin autoritarismos? ¿Cómo aceptar esas profundas diferencias culturales en condiciones de equidad, respeto y tolerancia?

Fiesta y poder: el ritual de la “toma” en el movimiento indígena

Pablo Dávalos

En las fiestas indígenas, sobre todo, en el *Inti Raymi*, o Fiesta del Sol, existen las “tomas” de la plaza. Ritual que engarza el pasado y el presente y que mezcla las nociones de la historia con los contenidos de la realidad posible de hoy. Puede ser que la “toma” de la plaza recuerde a aquella ocurrida hace más de cinco siglos por los españoles, o puede ser que se remonte mucho tiempo atrás, y esté inscrita en la memoria ancestral de los pueblos que habitaron este espacio.

La plaza como *locus* geográfico particular, como lugar público, como *ágora*, es el punto visible en el cual lo privado se subsume a lo público y que además posibilita una visualización múltiple: en ese espacio público todos se confrontan y se re-conocen. Allí despliega sus tribulaciones lo cotidiano y los fastos de lo sagrado. Allí, en la plaza se otorgan nuevos contenidos a la representación social y al imaginario colectivo de la fiesta.

Lugar de encuentro, lugar de intercambio: lugar de compromiso. Sitio sim-

bólico por excelencia, pero también sitio de la *polis*, sitio del pueblo, que pertenece a todos y en el cual es posible encontrarse entre todos. Saber de todos. Cruzar miradas, preguntas, comentarios, contraer citas, compromisos, averiguar de parientes lejanos. Sitio de lo cotidiano y también de lo festivo. Sitio de intercambio mercantil y también de reconocimiento social.

Es en la plaza en donde la comunidad ejerce la justicia. Es en la plaza el sitio en el que la fiesta despliega los artilugios secretos y públicos de su encanto. Es en la plaza en donde se demuestra y se ejerce la espiritualidad. Es por ello que luego de la conquista, el poder terrenal y el poder celestial asentaron sus dominios alrededor de la plaza. Desde allí se podía ejercer una mirada hacia los alrededores. Desde allí se podía ejercer el poder. La mirada panóptica de Bentham se cruza con la mirada simbólica y sagrada que se ejerce desde la plaza.

Por ello la “toma” de la plaza. La apropiación de ese espacio público, que también tiene contenidos sagrados, y la reivindicación a ejercer un poder simbólico sobre ese espacio. La “toma” es ritual, pero también es violenta. En el *Inti Raymi* de Cotacachi, los grupos rivales saldan cuentas y entran en un combate feroz por tomarse la plaza. Se toman la plaza a través de una dura lucha. Son frecuentes los heridos, las muertes. Esas muertes no son aquellas de las víctimas propiciatorias, son el resultado de un acontecimiento más trascendental: aquel de la adscripción al imaginario social de un espacio que es sagrado y político al mismo tiempo, y cuyo

control se presenta como una relación fundamental del pueblo con lo sagrado. Es en realidad, el reconocimiento a una espiritualidad profunda, más lejana de aquella que quiso ser reformada por el cristianismo y que ha pervivido en los pliegues profundos de la memoria.

La “toma” de la plaza, es también un acto de catarsis social, de regulación interna, tiene algo de lúdico, algo que atrae hacia ese centro de gravedad hecho de violencia. Apropiarse de la plaza, es también apropiarse de la iglesia que está en la plaza, de la sede del poder político. Es vaciar a la plaza de los contenidos dados por el poder, aquellos del control, de la vigilancia, del castigo, de la represión, para construir en un tiempo breve, un espacio propio, un espacio en el cual se ejerce una violencia que releva de lo sagrado, pero que libera, que otorga a sus actores una importancia que no la tienen en el resto del año, que los convierte en *médiums*, en portavoces de una espiritualidad profunda, atávica, milenaria.

Por ello la violencia de la “toma” de la plaza es diferente. Una violencia que posibilita una armonización de lo social, mediada por lo sagrado. Algo así como sucedía con las víctimas propiciatorias. Para llegar a ese espacio ritual, la ceremonia establece sus códigos estrictos. De ahí nace la necesidad de la “toma”, de la apropiación ritual, pero como una ceremonia, cargada de significaciones, provista de códigos estrictos. La “toma” se prepara, se adecua a los contenidos dados por la fiesta, y la fiesta remite a lo sagrado.

La “toma” releva así de lo sagrado. Se inscribe en todo un universo en el cual lo sagrado configura y estructura las significaciones y las lecturas del mundo. Lo sagrado está en el centro de la plaza. Es un centro simbólico, que remite a las dimensiones de los espíritus que gobiernan el mundo y también nuestra vida.

La mirada que se ejerce desde la plaza y hacia la plaza, es una mirada en la cual lo sagrado determina las significaciones, los referentes. En el *Inti Raymi*, la referencia está en esas fuerzas que unen al *runa* (ser humano) con la *pacha mama* (naturaleza). Pero la mirada estructurada por lo sagrado, es también una mirada sojuzgada por el poder, por los sistemas de control, por los mecanismos de vigilancia. Es una mirada que ha aprendido a esconder, a callar incluso hablando. Es una mirada que se substrahe a aquella del poder. Que parece hablar con los códigos hechos desde el poder, pero que finalmente ha armonizado los códigos propios, de manera secreta, con aquellos del poder.

Así la fiesta se reinventa. Antes era el *San Juan*, el *Corpus Christi*. Ahora, luego de los levantamientos indígenas, de las nuevas relaciones de poder existentes entre los indios y la sociedad, se puede hablar con algo más de libertad. Emerge una nueva voz que da su nombre preciso al evento más importante en la vida de los pueblos indios, ahora es el *Inti Raymi*, la *Fiesta del Sol*.

Una apropiación política de un evento simbólico, que muestra esa profunda transformación que ha experimen-

tado el movimiento indígena en el Ecuador. Sin embargo, porque la fiesta es ahora una reivindicación simbólica puede también convertirse en un acto político. Y de hecho, es un acto político. Y una de las primeras consecuencias de ese acto es la redefinición de los contenidos de la espiritualidad y su relación con la Iglesia Católica. El cura ha dejado su papel protagonista, al igual que el patrón de hacienda, en el centro de la fiesta. Empero de ello, existe aún ese espacio, esa representación que antes estaba visible en el cura y en el patrón de hacienda. Es necesario dar nuevos contenidos a ese espacio, quizá dentro del proceso de reconstrucción y reconstitución de los pueblos pueda nacer una nueva forma de ejercer la espiritualidad.

Sin embargo, queda latente el sentido de la “toma” dentro del ceremonial ritual de la fiesta. Si la fiesta es el eje central que estructura y da sentido a las relaciones sociales y comunitarias, la “toma” permanece en el imaginario social como acto que releva de la fiesta, una fiesta que poco a poco ha sido reapropiada, reasumida. Que se expresa como un acto político de apropiación de la espiritualidad. “Tomar” la plaza, no es apropiarse de la plaza sin darle nuevos contenidos. Es transformar esa plaza en un sitio sagrado. Es releer los códigos dentro de una nueva práctica. Esa “toma” vacía de todo contenido asignado hasta ese momento e incorpora nuevos referentes, nuevos significados.

Quizá por ello, dentro del mundo indígena, la marcha hacia la capital, hacia la ciudad, que moviliza a los comuneros

hacia la “toma” de la ciudad, hacia la apropiación de ese centro lejano, que evoca en su imaginario social resquemores y aprehensiones, quizá esa “toma” ritual y política al mismo tiempo, tenga todos los contenidos dados por el universo simbólico de la fiesta y la ceremonia ritual.

La “toma” de la capital de la República, como acto político, como movimiento estratégico, se inscribe de esta manera dentro de un orden de códigos simbólicos que le otorgan una dimensión nueva, un contenido diferente, unas consecuencias insospechadas desde la lectura del poder. No es solamente un recorrido por *chaquiñanes*, carreteras, caminos ignotos, hacia una ciudad hostil que representa el centro del poder, y, por lo mismo, la conjunción del racismo, la exclusión, la violencia, en un solo locus geográfico y poblacional.

No es solamente el recurso político derivado de una estrategia de resistencia y que obliga a una visualización diferente de lo indio. Es algo más. Es la referencia a las “tomas” de la plaza, como tomas simbólicas de poder y de representación. Es la recreación de un espacio diferente, a aquel de la plaza, pero que en virtud de su presencia lo re-estructura, lo readecua dándole sus propios contenidos simbólicos y lo transforma en plaza, en sitio público a ser tomado, reinventado, reasumido desde su presencia, y por lo tanto, sitio simbólico, sagrado.

La ciudad es un entramado de funcionalidades. Allí no existen esos referentes que cotidianamente estructuran la vida

de las comunidades. Son sitios vacíos de contenidos simbólicos ancestrales, o en todo caso, saturados de un simbolismo diferente. Las ciudades son un entramado de relaciones funcionales, que tienen sitios previstos, puntos de referencia ya establecidos y en los cuales se ha roto la relación entre el *runa* y la *pacha mama*. La ciudad confunde los oráculos, extravía las señales, mezcla los referentes. Por ello hay que reinventarla desde la “toma”, desde la apropiación ritual.

Las ciudades son centros desde los cuales se ejerce la violencia y la exclusión. El hombre en la ciudad, es un dato funcional. Las viviendas, las calles, los edificios, los colores, el ruido, la velocidad, el consumo, todo ello, hace extraño este mundo. Lo hace hostil, y esa ciudad se hace más violenta aun cuando se siente amenazada. Cuando la ciudad siente que los indios bajan desde las montañas, desde sus comunidades, la ciudad cierra sus puertas. Avizora la calle con miedo y aprehensión. Siente un latido en el aire que es aquel de la angustia ante lo desconocido. La ciudad se estremece por esa presencia diferente. Se hace más hostil. Se siente violentada en sus códigos más íntimos. Por ello toma sus precauciones. Esconde sus objetos de valor, sus pertenencias. Cierra las ventanas, atisba en los póstigos, escruta haciendo a un lado un pliegue de su cortina. Allí están ellos, esa presencia insondable, ese grupo humano desconocido, esos seres que rondan el espacio de la culpa. La ciudad exige represión. Exige violencia. Una violencia que la purifique de esa presencia, que le

devuelva sus códigos intactos. Exige y clama por la expulsión violenta y radical de esa presencia indeseable. Desea retornar a la pasible cotidianidad de lo establecido.

La respuesta de la ciudad es coherente con la intención de los indios. Si la “toma” de la ciudad es cuestión de una reapropiación de un espacio, entonces la ciudad intuye esa violencia simbólica y genera formas de rechazo y autodefensa. Para las comunidades se trata de convertir a la ciudad en la plaza simbólica de la fiesta, y la apropiación de la ciudad, como “toma”, en el ritual ceremonial por el cual se producía la apropiación del mundo a través de la forma simbólica de la toma. Detrás de ello se configura una reestructuración de las formas del poder. Si la ciudad permite esa toma, entonces los contenidos del poder, aquellos hechos de racismo, de exclusión y de acentuación de la diferencia, podrían relativizarse y perderían su eficacia simbólica. Está en juego, todo un complejo universo de referentes y significantes alrededor de las estructuras discursivas e ideológicas del poder.

No es gratuito entonces que los indios denominen a su acto político como la “toma” de la ciudad. En efecto, no es una marcha de un grupo de comuneros indígenas, hacia la ciudad. No es un acto político *per se*, instrumentalizado en una estrategia más general, aquella del levantamiento. Es una “toma” en el sentido más cabal que pueda generar esta expresión en las comunidades indígenas. Es la revuelta en contra de contenidos de dominación, que no son solamente económicos, sino

que también son rituales, son ideológicos, son simbólicos.

Cuando los comuneros indígenas proponen la “toma” de las ciudades como forma de lucha y de resistencia, apelan a su memoria ancestral. En ellos la “toma” de las ciudades adquiere significaciones distintas que constituyen la motivación más fuerte para comprometerse en la lucha. Es su respuesta, casi espontánea, y siempre cargada de referentes rituales, a los mecanismos de dominación y control. Su universo simbólico es distinto. Sus referentes también. Ese contenido simbólico integra su cosmovisión que se expresa en su forma de organización familiar, comunal, social y por tanto política y organizativa.

En el levantamiento de 1990, los indios comenzaron con la “toma” de la iglesia de Santo Domingo, en la capital de la República. Ese mismo día, el vespertino “Últimas Noticias” daba cuenta de la noticia, y entrecomillaba la palabra ‘toma’: “*Los indios se ‘toman’ Sto. Domingo*”. El entrecomillado tenía una intención que releva del manejo semiótico que cotidianamente hacen los medios de los discursos. No se trataba en absoluto de leer de mane-

ra diferente una práctica política hasta entonces inédita. Se trataba de adscribir ese hecho político a los referentes dados por el poder a lo indio. La conjugación del verbo “tomar”, en español se presenta al juego de lenguaje con la ingestión de alcohol. Beber alcohol es también “tomar”. En el imaginario simbólico construido alrededor de lo indio, la “toma” podía relevar de ese imaginario: indios alcoholizados, embrutecidos en su condición de humillación permanente.

Diez años después, la práctica política de la toma, no puede prestarse a confusión. La “toma” de las ciudades se inscribe dentro de la dinámica de los levantamientos indígenas. Por ello es virtualmente imposible para el poder detener o impedir la “toma” de una ciudad. En el lenguaje y códigos del poder, ese otro universo no existe. Los indios como diferencia, como alteridad, simplemente no constan en el imaginario del poder. Es cierto que son distintos, pero el reconocimiento de que sean distintos no significa en modo alguno que se intente conocer ese mundo y respetarlo.

LA EDUCACIÓN DESDE LA INTERCULTURALIDAD: CONSTRUYENDO NUEVOS RETOS

Educación Bilingüe e Interculturalidad en el Ecuador: algunas reflexiones críticas

*Víctor Bretón Solo de Zaldívar y Gabriela
del Olmo Carmen*

Uno de los procesos más relevantes de la historia social del Ecuador durante las últimas décadas es, sin duda, la emergencia de la etnicidad y la consolidación del movimiento indígena como un actor político destacado en la escena nacional. Hemos asistido, en efecto, a la vertebración de un movimiento caracterizado, entre otros elementos, por su alta capacidad de movilización y de interpelación a las más altas instancias de los poderes públicos, así como por su discurso de fuerte contenido identitario. En la cristalización de ese proceso, cabe destacar la presencia de al menos dos grandes ejes reivindicativos que han permitido aglutinar las demandas históricas de buena parte de la población indígena. Nos estamos refiriendo a la lucha por la tierra y la territorialidad por un lado, y por otro a la exigencia de la

educación intercultural bilingüe. El objeto de estas páginas es, precisamente, el de proponer algunas reflexiones sobre la importancia de los proyectos de educación indígena, sus logros y sus aparentes limitaciones. Todo ello con la intención manifiesta de contribuir a un debate que, por la trascendencia del tema, consideramos ineludible e inaplazable.

Desde las primeras décadas del siglo XX, el tema de la educación en el medio rural ha sido reiteradamente tomado en consideración por todos aquellos interesados en mejorar las condiciones de vida de la población indígena. Cabe destacar, en este sentido, la experiencia pionera de las escuelas auspiciadas a partir de los años treinta en Cayambe por la figura emblemática de Dolores Cacuango, para quien la alfabetización constituía un instrumento más de la lucha emancipadora.

Posteriormente, propuestas como las de la Misión Andina entre las décadas del cincuenta y del sesenta (con su énfasis en la construcción de escuelas y en el fomento de campañas de alfabetización entre las comunidades serranas), las impul-

sadas desde la Diócesis de Riobamba bajo la influencia de monseñor Proaño (de entre las que sobresalen las célebres Escuelas Radiofónicas Populares del Ecuador, en funcionamiento a partir de 1964), las iniciativas bilingües de la Federación Shuar (1964) o los propios avances de la educación estatal laica (piénsese en el Plan Nacional de Alfabetización de los primeros ochentas y, finalmente, en el mismo Proyecto de Educación Intercultural Bilingüe), constituyeron factores significativos en la promoción del cambio en la sociedad rural. Factores significativos, no obstante, que operaron entretejidos a los otros elementos de carácter socio-económico que propiciaron la gran transformación estructural de los espacios andinos que se fraguó de los años sesenta en adelante: la liquidación de las formas precarias de trabajo, la desaparición del régimen gamonal y las nuevas posibilidades brindadas por la mayor movilidad de una mano de obra ya definitivamente liberada de su secular sujeción a la hacienda.

Todas las experiencias educativas enumeradas culminaron en la consecución de una serie de logros importantes. Hicieron posible, de entrada, la aparición de unas primeras generaciones de líderes que, gracias a su propia capacitación, fueron asumiendo la demanda de la formación indígena como un factor estratégico de cambio social. Los contenidos reivindicativos de algunas de aquellas iniciativas, en segundo lugar, derivaron en buena parte en un proceso sin precedentes de fortalecimiento identitario: es destacable, en

este sentido, el reconocimiento de la importancia de la utilización del propio idioma en el aprendizaje.

No podemos dejar de mencionar, además, la creación en 1988 de una estructura educativa a cargo de la sistematización de las experiencias pedagógicas indígenas: la Dirección Nacional de Educación Indígena Intercultural Bilingüe. Los espacios conquistados, sin embargo, no debieran hacernos olvidar la agenda pendiente: si mucho es el camino recorrido, aún mayor es la distancia que queda para conseguir un modelo educativo realmente intercultural y bilingüe.

En el proceso de negociación del actual sistema de enseñanza indígena, algunos líderes tenían como planteamiento inicial la prioridad de una formación bilingüe e intercultural para todos los ecuatorianos. El razonamiento implícito era bien simple: la interculturalidad, para ser efectiva, tendría que darse en igualdad de condiciones. Hasta ahora, no obstante, la educación intercultural bilingüe es la educación de los indígenas, sector de la población cuya inserción en una cultura hegemónica diferente a la suya le hace ser intercultural casi por necesidad. En este estado de cosas, parece que los únicos que deben tomar conciencia, conocer y respetar la realidad heterogénea del país son los indígenas, habida cuenta de que en las escuelas no indígenas (denominadas habitualmente como hispanas), apenas se ha adoptado algún tipo de medida en este sentido. Siguiendo con aquellos planteamientos iniciales, estas escuelas, como el

resto, debieran también incorporar el conocimiento de otras lenguas, valores y costumbres en los contenidos de sus planes de estudios.

Si consideramos la naturaleza plural del Estado ecuatoriano, sería razonable, en principio, que su sistema educativo fuera fiel reflejo de esa pluralidad. Y es que, en última instancia, un modelo como el actual, que deja en manos de un sector de la población -el indígena- la práctica de la interculturalidad, difícilmente puede contribuir a la existencia de una sociedad tolerante que en su conjunto valore y respete las otras culturas presentes en el territorio nacional, y que considere a los sujetos de esas culturas como ciudadanos de su misma categoría. En palabras de Wolfgang Küper:

“Interculturalidad no puede ser solamente para los pueblos indígenas y sus escuelas en el esfuerzo de adquirir y apropiarse valores y patrones de comportamiento de las otras culturas; ella vale también para las escuelas hispanohablantes en el esfuerzo por reconocer las culturas indígenas en sus valores, sus formas de expresión y sus tradiciones, tratar de conocerlas y sobre todo de ver en sus miembros ciudadanos de un común Estado con los mismos derechos y obligaciones y como tales merecedores de respeto”.

Quizás no debieran existir dos sistemas educativos paralelos, o quizás sí, y el movimiento indígena no haya querido delegar en el sistema tradicional algo tan importante como la educación de sus hijos. No debe extrañarnos esta actitud de la di-

rigencia, habida cuenta el trato displicente y etnocida que históricamente han recibido los estudiantes indígenas en las escuelas rurales.

Cabría preguntarse, en otro orden de cosas, hasta qué punto es posible pensar en la interculturalidad para todos partiendo de la base de la existencia real de dos modelos en última instancia segregados. Hasta el momento, la Dirección Nacional de Educación Intercultural Bilingüe (DINEIB) goza de una amplia autonomía, con capacidad de diseñar un sistema diferente del nacional, en teoría más acorde con la realidad, las necesidades y las expectativas de las familias indígenas. Esa capacidad podría ser considerada como un argumento de peso capaz de justificar la existencia de dos estructuras paralelas; pero esa misma duplicidad nos coloca ante la disyuntiva de si es o no posible construir una sociedad capaz de respetar el derecho a la diferencia sin partir previamente de un conocimiento veraz de lo que implica dicha diferencia.

Los resultados concretos de más de una década de educación bilingüe dejan mucho que desear. Todavía hay demasiadas comunidades sin escuelas, y escuelas infradotadas de medios y de docentes. Con frecuencia, además, el supuesto modelo intercultural se ha limitado a traducir, en lo que a procedimientos, contenidos y valores se refiere, la praxis de la escuela tradicional al medio indígena.

No olvidemos que la formación del alumno debe partir del análisis de la colectividad a la que pertenece, referente identitario, para posteriormente irse

abriendo a otros entornos más amplios a los que también el individuo se adscribe, y de los que asimismo participa.

De hecho uno de los principales déficits de la escuela tradicional era el menosprecio hacia los valores de la cultura local; menosprecio absolutamente coherente para con un modelo educativo cuyo objetivo prioritario era, por encima de todo, borrar las diferencias en aras de la construcción de una ecuatorianidad artificiosamente homogénea.

En este sentido, por desgracia, todavía no se han elaborado suficientes materiales didácticos específicos sobre las diferentes culturas que coexisten en el país como para que el objetivo del conocimiento, primer paso hacia una revalorización real de lo propio, pueda empezar a cumplirse, y con él avanzar hacia una interculturalidad efectiva.

Esas carencias han implicado un empobrecimiento de las realizaciones concretas con respecto a las expectativas despertadas en su día en favor de la educación intercultural. Buena muestra de ello es la actitud recurrente de muchos potenciales usuarios de las escuelas bilingües que, aun contando con centros en la propia comunidad, prefieren llevar a sus hijos a la escuela hispana más cercana, aunque ello implique desplazamientos incómodos desde todos los puntos de vista.

Esta realidad, bastante evidente a los ojos de un observador, va más allá de los comportamientos individuales y trasciende incluso a la actitud de no pocos maestros y centros que, a pesar de su as-

cendencia indígena, son reticentes a incorporarse en la DINEIB. Algo está pasando pues -y bien grave- con la educación intercultural bilingüe.

Un elemento importante que explica parcialmente esta paradójica situación es la tendencia reacia de ciertos docentes a cambiar los planteamientos educativos en los que ellos mismos fueron formados. Se trata de un cambio ciertamente difícil, y más en las condiciones laborales y salariales a las que la administración de la educación ecuatoriana los condena, pero indispensable si no se quiere estar reproduciendo permanentemente los caducos moldes tradicionales. Tendría que ser prioritario, para los propios profesionales del ramo, la conveniencia de conocer las características del medio sobre el que actúan: desde la lengua materna de los niños a los que atienden, hasta la trascendencia de la tradición oral en las culturas indígenas, pasando por las características sociales, económicas y organizativas de las comunidades implicadas.

Tampoco hay que olvidar la concepción sumamente funcional que algunos indígenas tienen de la escuela: un mero centro de alfabetización en castellano y poca cosa más. “Si el guambra ya sabe quichua, lo que quiero es que aprenda castilla”. Esta respuesta, por ejemplo, obtenida al interpelar a un padre de familia del Chimborazo rural acerca del por qué de su preferencia por la escuela hispana sobre la bilingüe presente en su comunidad, es compartida por muchos otros y revela un comportamiento ante la formación am-

pliamente generalizado a lo largo y ancho de las parroquias indígenas de la Sierra.

Se trata, en definitiva, de una actitud que no puede desligarse del contexto socio-económico en que se desenvuelven mayoritariamente las familias indígeno-campesinas: “la situación de miseria, marginación y pobreza provoca en la población indígena una legítima expectativa de garantizar a sus niños un futuro mejor a través del acceso a la sociedad que funciona con esos modelos de explicación” del mundo blanco-mestizo y diferentes de los suyos propios. En un entorno de carencias tan acusadas, donde procurar la subsistencia diaria ya es de por sí difícil, la educación intercultural bilingüe no suele ser considerada como una demanda prioritaria más que en los planteamientos de algunos dirigentes. De todas formas, como muy bien apunta Ruth Moya:

“no deja de ser desconcertante la disolución progresiva de la propia utopía pedagógica y las imprecisiones de la propuesta en virtud de la explicación general de que la mirada de corto plazo se debe al hecho de que las poblaciones indígenas tienen ante sí la urgencia de resolver sus necesidades inminentes”.

Ligado a éste, otro factor a considerar es la contradicción constatable en muchos espacios predominantemente indígenas entre el discurso de unos líderes orgullosos de su identidad, y una praxis en la cotidianidad de numerosos comuneros de desvalorización de lo propio en relación a lo ajeno. A contrarrestar esta tendencia podría contribuir una más alta considera-

ción por parte de toda la sociedad de la riqueza contenida en la pluralidad étnica y cultural del territorio nacional.

Esa consideración debiera verse reflejada, por ejemplo, y más allá del mero respeto y de la folclorización, en una presencia mayor del quichua y de las otras lenguas nativas en la totalidad de las esferas de la vida pública y privada: empezando por hacerlas extensivas a todos los niveles educativos -incluido el universitario, en los medios de comunicación, en la asistencia sanitaria y, por qué no, en las propias instancias del Gobierno Nacional y de la judicatura. Tendría que ser una práctica común y corriente la posibilidad de ejercer el derecho de cada quien a expresarse en cualquiera de esas esferas en su propia lengua, y para ello, la Administración habría de procurar los medios pertinentes.

Somos conscientes de las dificultades y reticencias que este tipo de propuestas generaría actualmente en una sociedad como la ecuatoriana; pero no es menos cierto que el único camino posible para que lenguas minoritarias y/o secularmente subordinadas no se vean en el futuro circunscritas, en el mejor de los casos, únicamente al mundo doméstico, es que sean útiles y necesarias socialmente en sus ámbitos de dominio lingüístico.

A tenor de estas reflexiones, como colofón, hay dos ideas que nos parece conveniente enfatizar. La primera se refiere al papel estratégico de la educación como elemento fundamental de construcción y transmisión de valores, de toma de conciencia de la realidad y, en última instancia, de cambio social a largo plazo. Los es-

pacios ganados por el movimiento indígena a partir de la consolidación de una dirigencia formada y con capacidad de articular un discurso político propio es buena muestra de ello. La segunda, por su parte, hace alusión a la necesidad de que la interculturalidad se extienda al conjunto de la sociedad ecuatoriana y no quede relegada a un solo sector de ésta. Más todavía: el análisis de los resultados obtenidos por el modelo educativo bicéfalo vigente pone en entredicho la visión triunfalista que a menudo se difunde sobre los logros del proceso negociador que condujo a la institucionalización de la educación bilingüe.

La precariedad de infraestructuras es tal, que prácticamente amenaza con vaciar de contenido efectivo la autonomía de la DINEIB. Parece como si, una vez más, y bajo la apariencia de un nuevo espacio conquistado por el movimiento indígena, el Gobierno Nacional haya continuado con su praxis tradicional de relegar a los indios los asuntos de los indios, pero sin ninguna intención real de asumir la interculturalidad como un asunto de Estado.

¿Cómo se forjó la universidad intercultural?

Luis Macas

La Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador se gestó en los primeros años de la década de los 80, a partir de la reflexión interna de los pueblos de las nacionalidades indígenas por constituir una unidad nacional y sobre todo para tener una representación y una

voz única. La Confederación nace en el 86, después de 6 años de debates.

Las discusiones giraban acerca de lo indígena, de las nacionalidades, de la continuidad histórica de los pueblos indígenas, la necesidad del territorio, es decir una serie de conceptos fundamentales en aquella época. Mientras, para algunos sociólogos y economistas los años 80's fue una década perdida, para nosotros es una década ganada, porque en este tiempo nace el movimiento indígena.

Los pasos iniciales de la CONAIE fueron más bien de lucha reivindicativa; había movilizaciones en torno a cosas muy puntuales, muy sectoriales. Recordamos por ejemplo en 1988 y 89, se luchaba por un sistema de educación muy diferente al tradicional. Con el transcurrir del tiempo, mientras avanzamos hacia la unidad de los diferentes pueblos, los planteamientos indígenas han cambiado. En el 90 por ejemplo surge con mucha fuerza el levantamiento indígena.

Una de las cosas que logró la sublevación indígena fue el reconocimiento de que el Ecuador no está habitado solamente por blancos como se había dicho, el resto no existía simplemente, o no contaba para nada. El movimiento indígena del 90 cambió toda la correlación social que había en el país, se impulsó el reconocimiento de la identidad de los diferentes grupos sociales, los mestizos, los indios, los negros.

Este proceso avanza en 1994; los indígenas desde nuestro espacio, desde la lucha social estuvimos prácticamente legislando ya, planteamos por ejemplo la rees-

tructuración de la tenencia de las tierras en el Ecuador, hicimos propuestas sobre el uso de los recursos naturales, como por ejemplo, el agua que se iba a privatizar.

En 1995 el movimiento indígena decide entrar en la palestra política y a finales del año se crea el Movimiento Pachakutik, no con objetivos de captar una autoridad municipal, una autoridad provincial o una autoridad nacional; nace como una propuesta de cambio, una propuesta de reestructuración del Estado, convocando a diferentes sectores sociales, políticos, etc. El espectro y el espacio indígenas se expanden mucho más hacia otros sectores con esta convocatoria; dentro del Pachakutik no estamos solo los indios, están los trabajadores, sindicatos, colegios de profesionales, abogados, médicos, etc., también se hallan organismos no gubernamentales que trabajan en acciones concretas de las comunidades, los ecologistas, un frente político de mujeres indígenas y no indígenas. Participamos todos.

En 1996, 5 compañeros ocuparon curules en el Congreso Nacional. Cuando obtuvimos varias alcaldías, concejalías municipales y consejerías provinciales, nos dimos cuenta de que faltaba un componente fundamental localizado en las áreas técnica y científica. Al comienzo pensamos hacer una serie de escuelas de capacitación para jóvenes dirigentes, para compañeros y compañeras, pero esos cursos no tenían sustento, era necesario realmente lograr toda una formación política y técnica.

Al interior del Congreso Nacional planteamos la creación de la universidad, que era un viejo sueño de la CONAIE. En esa propuesta se expresaron las primeras ideas sobre la Universidad Indígena. En 1996 empezamos a reflexionar sobre esta institución como una universidad alternativa y en 1998 presentamos el proyecto al Congreso Nacional. Como no encontramos apoyo político en esta instancia, pusimos en consideración de todas las organizaciones el producto de la reflexión y ellas sugirieron buscar otra estrategia para poder salir con la universidad en 1989 se institucionalizó la educación intercultural bilingüe.

Nos ha costado mucho tiempo, el esfuerzo de varias personas, hombres y mujeres indígenas y también no indígenas. En este equipo de creación de la universidad estamos indígenas y no indígenas, porque proclamamos la interculturalidad. Siempre pensamos en una universidad diferente a las demás, respaldada por el Convenio 169 de la OIT sobre los pueblos indígenas y con el apoyo de centros superiores del exterior.

Para la definición de las áreas de estudio, sondeamos el interés y la demanda de nuestra gente y resolvimos trabajar sobre pedagogía, técnicas de producción, más concretamente agroecología, y derecho indígena, porque la administración de justicia que viene con los conquistadores no funciona, sirve para mantener la impunidad y la corrupción. Hemos analizado sobre la administración de justicia que practicaron nuestros antepasados, este de-

recho tiene que ser respetado, y que no lo llamen derecho consuetudinario.

Nuestra propuesta de universidad propone establecer una diferencia con respecto a otras, tanto en los contenidos como en la metodología de estudios.

En el caso de pedagogía, hay una necesidad apremiante de formar un nuevo equipo profesional ya que hay alrededor de 2 800 escuelas dirigidas por compañeros indígenas, hombres y mujeres en el programa de Educación Intercultural Bilingüe. Lo que se necesita es una escuela distinta, donde fundamentalmente se cuente con la participación de la comunidad, una pedagogía que practicaron nuestros viejos. El eje central de un proceso social es la comuna o son los “ayllus”, como lo llamamos en Bolivia, en Perú y aquí; es una institución originaria y reconocida.

En lo que tiene que ver con agroecología, es importante que estas regiones dejen de ser el gran depósito de basura y el mercado idóneo para los agroquímicos que prácticamente han inundado nuestras tierras, inclusive en la Amazonia donde ni siquiera son necesarios; sin embargo, nuestra gente ya los siente como una necesidad. Hay que revitalizar lo nuestro, como nuestros padres cultivaron los productos de la tierra, como los tubérculos, pensemos cuántas clases de papa hubo aquí en América. Esa sabiduría se está perdiendo con la famosa ingeniería genética, que pretende producir la papa más bonita, más blanca.

En cuanto a la modalidad de la universidad, no es que tenemos un edificio enorme, grande para que la gente venga

acá, a Quito, a Guayaquil o a Cuenca. En un estudio se concluyó que el 0,05% de estudiantes universitarios del país son indígenas; la cifra es insignificante, aunque indica un esfuerzo propio de la gente que viene a la ciudad, pero estudia y muchas veces se queda aquí, en la ciudad. En cambio, nuestro lema y nuestra práctica va a ser la universidad hacia el campo y no la comunidad hacia la universidad; vamos a trabajar con el sistema de universidad abierta y sobre todo con el sistema de universidad a distancia; vamos a hacer una serie de talleres tanto con la ayuda de gente de fuera como de nuestro país.

Los conocimientos que la humanidad ha producido hasta este momento no son patrimonio de nadie, no es ni de Occidente ni de Oriente, es un patrimonio humano y creo que los pueblos indígenas tenemos el absoluto derecho de aprovechar lo que la humanidad ha hecho hasta el presente. Nuestros viejos ya lo hicieron, no es una cosa nueva, los elementos nuevos que tenemos en nosotros cuando son válidos, han sido incorporados.

La Universidad Intercultural de las Nacionalidades y Pueblos Indígenas está coordinando algunas iniciativas que existen en el Perú y en Bolivia, donde está la denominada Red Tinku; ellos tienen ya una experiencia con universidades de Dinamarca, Finlandia y Suecia. Hemos llevado a cabo algunos talleres sobre la creación de la universidad, también en el sentido de unificar estas iniciativas, sobre todo pensando en el gran pueblo quechua o quichua, que está en Bolivia, parte de Argentina, Chile, Perú, Ecuador y Colombia.

La resolución de crear una entidad científica, académica como una universidad, fue tomada en una reunión en el Cuzco en octubre del año anterior (1999), precisamente como una necesidad del pueblo quechua, en la perspectiva de la construcción de la gran Confederación Quechua en todos estos países.

Otra diferencia de la propuesta es que no tenemos en la mano bibliotecas sobre nuestros conocimientos y valores, por lo tanto las asignaturas están basadas fundamentalmente en la investigación. Ahora las universidades parecen cosas muertas, no son cosas vivas, no hay una alimentación de la ciencia, de la actualización, porque la ciencia no es algo que se desarrolló hace siglos y que sigue siendo exactamente igual, la ciencia tiene que estar al servicio de la humanidad, al servicio de un proceso concreto, real. En ese sentido vamos llevar adelante nuestro proceso con mucha rigurosidad porque queremos que la gente confíe en esta universidad; no vamos a aceptar la mala calidad como se da en algunas institucines superiores porque la nuestra es el producto de una presión social, sobre la justicia, sobre la sobrevivencia, la producción, en el afán de rescatar y desarrollar algo nuestro y algo que no afecte a la madre naturaleza.

¿Qué conocimiento(s)? Reflexiones sobre las políticas de conocimiento, el campo académico y el movimiento indígena ecuatoriano.¹

Catherine Walsh

Introducción

Desde el tiempo de la Colonia hasta los momentos actuales en América Latina, el conocimiento ha sido campo de lucha y de tensión porque dentro de él están en juego las diferentes representaciones y versiones de la verdad y de la realidad, los saberes que construyen estas verdades y la validez de cada una como también las intersecciones con asuntos de poder.

La academia en general, pero especialmente las ciencias sociales tanto del Norte como del mismo Sur, han tenido un papel clave en elevar el conocimiento considerado universal/global/ lo que Foucault llama el archivo cultural occidental- y de objetivizar y relegar a un estatus inferior el conocimiento local, “nativo” o situado. Quizás el campo de estudio donde más se evidencia esta problemática en relación a la región es el de los Estudios Latinoamericanos.

Con la formación de los Estudios Latinoamericanos después de la Segunda

Guerra Mundial y su institucionalización en varias universidades de los Estados Unidos y Europa, América Latina se convirtió en un centro donde se estudia y no en un lugar que produce teorías y conocimiento propios². Al ser considerado y tratado como objeto y no sujeto del conocimiento, una forma de disciplinar la subjetividad y mantener un colonialismo intelectual se refleja en los planes de estudio universitarios donde la producción y reproducción epistemológica mantienen sus bases en las esferas mayoritariamente occidentales.

A pesar de que existe una larga trayectoria del pensamiento crítico latinoamericano, el campo de los Estudios Latinoamericanos sigue partiendo principalmente de perspectivas y estudios *sobre* y no *desde* la región, inclusive en sus recientes realizaciones locales/regionales. El hecho de que las ciencias sociales también parten de un “universalismo universalizado” que según Wallerstein (1996), todavía no han podido superar el eurocentrismo de sus paradigmas decimonónicos, hace aún más evidente la naturaleza del problema epistemológico y geopolítico. Por eso, la consideración de América Latina en general, y la región andina en particular, como lugar geográfico con historias locales particulares y como productores de conocimientos que muchas veces desafían teorías producidas en los Estados Unidos o en Europa, es cada vez más necesario. Eso no implica aislar América Latina o la región andina sino pensarla desde su inserción en la sociedad global.

Pero el problema no radica solamente en la imposición colonial e imperial del Norte sino también en lo que está producido dentro y desde el mismo Sur y que parte del colonialismo interno. Y eso provoca una serie de interrogantes sobre el concepto, el uso y las políticas del conocimiento mismo ¿qué conocimiento(s)? ¿conocimiento de quién? ¿conocimiento para qué? y, ¿conocimiento para quiénes?

Al valorar y validar solo el conocimiento “científico” y particularmente su versión occidental y al mismo tiempo dejar intactas las representaciones tanto ideológicas como epistemológicas que justifican la subalternización y la diferencia colonial, las universidades latinoamericanas contribuyen a reproducir el orden social hegemónico existente y la colonialidad de poder que Quijano (1999) y Mignolo (2000) aptamente han descrito. Dentro de este marco “civilizatorio”, “modernizador” y hasta simbólicamente violento, el conocimiento producido por “otros” fuera del círculo académico blanco-mestizo no tiene consideración y, peor aún, rara vez es considerado o legitimado como conocimiento.

Este artículo parte del conocimiento producido últimamente por uno de estos “otros”, específicamente por el movimiento indígena del Ecuador, el cual en la última década ha sido frecuente objeto de estudio por no-indígenas, la mayoría provenientes de los países occidentales. Al enfocar las nuevas políticas culturales e identitarias del movimiento y la manera que estas políticas han venido desarrollan-

do, recuperando y (re)creando nuevas formas de conocimiento y de agencia social, el artículo intenta evidenciar las luchas tanto epistemológicas como social y políticas que actualmente están en juego y los procesos organizativos y estratégicos en torno a ellas, con el fin de desafiar el disciplinamiento de la subjetividad y críticamente considerar: ¿Qué conocimiento?

El movimiento indígena y la articulación política-conocimiento

El fortalecimiento del movimiento indígena en la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE) y su aparición pública en el levantamiento masivo del *Inti Raymi* en 1990 como un importante actor político y social con demandas 'étnicas' que incluían la creación de un Estado Plurinacional, posicionaron de un nuevo modo lo indígena con respecto a lo nacional homogeneizante, históricamente caracterizado por una ideología del mestizaje fundada en el blanqueamiento. También puso en tela de juicio los modelos vigentes del Estado, la sociedad y la nación por no incorporar activamente la pluralidad étnico-cultural y por no organizarse estructural e institucionalmente a partir de ella.

Al desafiar los modelos vigentes, cuestionar fuertemente las políticas estatales incluyendo el proyecto neoliberal y mantener una oposición constante a ellas a lo largo de los últimos once años (incluyendo el derrocamiento de dos presidentes), el movimiento indígena ha demostrado una agenda política no vista en nin-

gún otro sector y que sirve como ejemplo importante para la región.³ Un eje central de esta agencia es la relación fluida entre política, cultura e identidad, una relación fundamental que sostiene y subraya el movimiento y por medio de la cual, él establece una oposición estratégica enraizada en su diferencia étnico-cultural y ancestral.

Estas políticas de la identidad no solo han desafiado la política nacional sino también las propuestas occidentales, posmodernas y a veces hasta latinoamericanas de fragmentación socio-cultural y de tendencias que se apartan de identidades esencializadas en busca de hibridación y sincretización cultural. Al reclamar una identidad colectiva "auténtica" y (re)apropiarse de ella, desafiando la identificación de un "yo" psicológico occidental con la conciencia de grupo (Smith, 1999: 73), el movimiento indígena ecuatoriano demuestra una construcción identitaria estratégica basada en una "autenticidad" que como observa Smith, es distinta de la que muchas veces utilizan los académicos del Primer Mundo. Se trata de un término oposicional y políticamente estratégico, una forma de articular lo que significa ser deshumanizado por la colonización y una forma de reorganizar la "conciencia nacional" en las luchas por la descolonización.

También se ven desafiadas las propuestas que afirman que con la urbanización, la migración, la tecnología, y la comunicación globalizada, la fragmentación y la hibridación cultural se han convertido en la norma dominante. Pero si bien la globalización evidentemente ha tenido un

efecto importante en todos los sectores de la sociedad ecuatoriana y en las prácticas sociales y culturales cotidianas, las divisiones que tradicionalmente se trazaban entre los grupos étnicos no pueden ser más marcadas. La ideología del mestizaje basada históricamente en la premisa de la superioridad blanca y el desprecio de todo lo indígena es fortalecida por los grupos dominantes como respuesta al movimiento indígena. Sin embargo, y a pesar de procesos de “blanqueamiento” social, cada vez más los indios se identifican como indios y los negros como negros. Y si bien estas categorías son parte y sustancia de la diferencia colonial, los movimientos indígenas y afrodescendientes las reinventan y se reapropian de ellas en sus propios términos, reconstruyendo identidades colectivas ya no solamente locales y nacionales sino transnacionales. La reconceptualización desde 1998 de lo indígena en el Ecuador a partir de “nacionalidades y pueblos” que reinstalan las diferencias ancestrales, aunque controversial entre los indígenas de la Sierra, quienes desde la Colonia se han identificado como quichuas compartiendo espacios territoriales, sirve como ejemplo claro de una nueva tendencia de recuperar y fortalecer una ‘diferencia indígena’. Más que un fenómeno contemporáneo del postmodernismo, la fragmentación para estos pueblos es una consecuencia colonial e imperial; algo como anota Smith (97), “de que estamos recuperando”.

Desde el levantamiento de 1990 hasta el más reciente de febrero de 2001, el movimiento ha venido sentando las bases de una conciencia indígena colectiva cada

vez más fuerte y más general⁴; una conciencia fundada en la interconexión fluida entre cultura, identidad y política y su articulación con el conocimiento, considerado al mismo tiempo local-cultural-ancestral, colectivo y político. El conocimiento local, cultural y ancestral con sus vínculos entre el ser humano, el espacio/tiempo y la naturaleza, el conocimiento colectivo basado en la participación comunitaria, el consenso y los lazos que establece entre sus miembros, y el conocimiento sociopolítico obtenido a través de luchas, movilizaciones y el empleo de varias tácticas y estrategias tanto afuera y en contra de la estructura estatal como adentro (y en contra) de ella⁵. Eso se combina con el conocimiento transterritorial de proyectos políticos, estructuras y luchas incluso en otras partes del continente y el mundo. De una manera similar, Escobar (2000) habla sobre las condiciones organizativas y sociopolíticas que facilitan un conocimiento *coyuntural* y *puntual* a la vez; es decir, un conocimiento que se caracteriza por ser contextual y específico, por ser continuamente reinterpretado y construido sobre la marcha, por tener una estrategia política y ser “ontológicamente oscuro” -aquel que se desarrolla en los mítines, las asambleas, durante la preparación de documentos o en otros espacios ‘no académicos’. Es este conocimiento, conjuntamente con los anteriormente mencionados, que viene a subrayar la acción colectiva y servir de componente necesario para la construcción de un proyecto político, un movimiento nacional y una organización. También ha servido de base

para que los actores indígenas se sitúen frente a otros movimientos sociales y establezcan su diferencia como pueblo millenario.⁶

Entender y utilizar de esta manera el conocimiento, como hace el movimiento indígena, sugiere que su proyecto político no es simplemente político sino además epistemológico. Dentro de esta concepción y uso políticos del conocimiento se encuentra un sistema epistemológico que incorpora formas de saber y conocer, conceptos, lógicas e ideologías culturales enraizados en una experiencia y condición histórico-cultural y las relaciones de poder que también se constituyen en ellas. Es esta condición histórico-cultural y colonial (donde se representa, margina, disciplina y a veces destruye el conocimiento indígena) la que ha generado la producción de nuevos conocimientos dentro de un proyecto de descolonización, nuevos modelos de análisis, conceptualización y pensamiento que conciben el “problema indígena” como un problema fundamentalmente estructural, político y económico vinculado con la hegemonía capitalista de naturaleza inter/trans/nacional (CONAIE, 1994). Además, es la imbricación de lo histórico-cultural con lo nuevo la que da significado a este conocimiento político.

Si bien el conocimiento modela los proyectos políticos occidentales, sus raíces histórico-culturales y la noción misma de conocimiento son obviamente distintas de las discutidas aquí. Desde la aparición de los monasterios (precursores de las universidades), las concepciones “universa-

les” del conocimiento han propuesto la separación del ser humano de la naturaleza, del trabajo y la vida cotidiana, convirtiendo la producción y el uso del conocimiento en una empresa individualizada vacía de emoción, propia de expertos y basada en el consumo (Vera, 1997), elementos que ya forman parte del archivo cultural occidental. Además, las distinciones establecidas entre intelectuales (que producen conocimiento)⁷ y otros (que no lo producen) rompe con la epistemología indígena y la política de consenso colectivo; sin embargo, los proyectos políticos occidentales sí suelen funcionar de esta manera⁸. No se trata empero de polarizar conocimientos. En los proyectos indígenas ya no existen versiones de conocimiento más tradicionales o localizadas que estén aisladas de otras formas de conocimiento y por eso no me parece apropiado caracterizar este conocimiento simplemente como “subalterno”. De hecho, la eficacia del movimiento proviene de su capacidad de construir y utilizar la correspondencia entre varias posiciones contemporáneas de conocimiento y en sí, de ir pluralizando el mismo conocimiento occidental y de hacer resaltar la diversidad dentro de ello que tradicionalmente ha sido ocultada y silenciada.

Esta autoconciencia, agencia y conocimiento indígenas, y su relación dialéctica con la construcción y consolidación del movimiento, han planteado desafíos a otros sectores (véase Walsh, 2001), incluyendo el académico. Los “ejércitos de investigadores” (Said, 1996) venidos de

instituciones académicas extranjeras y nacionales, organizaciones gubernamentales y no-gubernamentales, multinacionales y otras entidades con manifiesto celo por estudiar y ayudar a la “civilización” de los indios, por salvar y defender el conocimiento y la cultura de ellos y/o mediar y hablar a su favor frente a las instituciones nacionales e internacionales y el mundo académico, cada vez más se encuentran desplazados. El movimiento ha puesto en tela de duda este modo dominante de investigación en ciencias sociales, así como la trayectoria colonial y el paternalismo que evoca. El resultado es la crisis en las escuelas nacionales de antropología, el rechazo del movimiento a los académicos no-indígenas y los proveedores de asistencia, y el fortalecimiento de la función del movimiento como actor social, político e intelectual, capaz de crear sus propios espacios de estudio y de investigación como discutimos a continuación.

La (re)producción de conocimientos y el campo académico

La fluida relación entre cultura-identidad-política que manifiesta el movimiento indígena así como la producción y uso del conocimiento en dicha relación, por lo general, continúan fuera de los confines de las instituciones académicas. Cuando se discute el movimiento indígena, es como un objeto de estudio, parte de la incesante necesidad de estudiar al “otro” no como fuente de conocimiento sino como una condición o realidad objetivada y

muchas veces orientada a perspectivas indigenistas.

Además, en las universidades ecuatorianas, como en toda la región, existe todavía una división drástica que continúa creciendo entre los que tienen acceso a la educación superior y/o los medios y el apoyo para culminarla y aquellos que no los tienen. Aunque un programa de becas ha permitido que algunos estudiantes indígenas y afrodescendientes estudien a nivel de pregrado, los índices de deserción son desproporcionadamente altos. Los estudiantes a menudo se quejan de que son continuamente excluidos por el currículo, el enfoque pedagógico y la actitud de los profesores. Casi no existe ningún texto académico escrito por miembros de estos grupos. El resultado es que la “voz” de los pueblos indígenas y afrodescendientes generalmente está ausente en la universidad y en el mundo académico, quedando su interpretación a cargo de los “otros”.

Como es típico en las tendencias modernistas de las ciencias sociales, profesores y estudiantes desvinculados emprenden estudios que dividen el sujeto y el objeto de conocimiento y niegan los procesos sociales que construyen ambos, contribuyendo así al “disciplinamiento” de la subjetividad (Rabasa y Sanjinés 1994/1996). Como bien señala Castro-Gómez (2000), estas tendencias son parte constituyente de la posición epistemológica del universalismo que continúa definiendo, dentro de la misma institución académica, lo que cuenta como conocimiento y quiénes son los individuos que lo producen (y

tienen acceso a él). Más problemático aún es el hecho de que estas ideas tienen su mirada puesta en las teorías y procesos de análisis que vienen del Norte global; las preocupaciones epistemológicas, la producción de conocimiento y las realidades geoculturales del Sur pocas veces son elementos centrales o materia de reflexión seria en el currículum. Palermo, se refiere a esta situación como la “reproducción del conocimiento y la negación de lo ‘real’ social...en las aulas se lee a Foucault y Deleuze (hasta no hace mucho eran Barthes y Kristeva) y sus teorías sobre el poder discursivo, mientras en la calle sólo se habla de la corrupción del Senado, de la descomposición del poder político, cuestiones de las que los estudiantes apenas están informados y para las que los investigadores no tenemos formas de aproximación”.

No quiero sugerir con esto un rechazo de lo que tradicionalmente es considerado conocimiento teórico, ni negar que sus categorías conceptuales puedan tener un uso universal, mucho menos promover una división entre la teoría y la práctica. Mi intención es reconocer la naturaleza hegemónica de la (re)producción, la difusión y el uso del conocimiento, las jerarquías que se construyen y la subalternización geocultural y política que se establece.

Frente a esta realidad y en un esfuerzo por extender su iniciativa más allá de la esfera de la oposición política, conjugando ésta con una producción y difusión estratégicas del conocimiento de forma más explícita y organizada, el movimiento indígena ecuatoriano inauguró en octubre de 2000 la Universidad Intercultural de las

Nacionalidades y Pueblos Indígenas. Según la descripción de la universidad, “[es] parte del proyecto político del movimiento indígena”, con un enfoque específico en la “investigación científica, la enseñanza académica y la preparación técnica” (ICCI 2000, 5).⁹

No se trata de producir una institución más que replique las relaciones de poder existentes en la sociedad, y en la que lo indígena sea un aspecto circunstancial o formal en la currícula académica. No se trata tampoco de inventar un espacio de saber reservado solamente para los indígenas, y en el cual los contenidos fundamentales reproduzcan los criterios de verdad del poder, pero esta vez disfrazados de contenidos indígenas. La creación de la Universidad Intercultural no significa en absoluto la parcelación de la ciencia en una ciencia indígena y otra no indígena. Significa la oportunidad de emprender un diálogo teórico desde la interculturalidad. Significa la construcción de nuevos marcos conceptuales, analíticos, teóricos, en los cuales se vayan generando nuevos conceptos, nuevas categorías, nuevas nociones, bajo el marco de la interculturalidad y la comprensión de la alteridad (6-7).

Esta propuesta refleja la necesidad de promover procesos de traducción recíproca de conocimientos en lo plural (Vera 1997). Su objetivo no es una mezcla o hibridación de formas de conocimiento, como tampoco una forma de inventar el mejor de dos mundos posibles. Más bien representa la construcción de nuevos marcos epistemológicos que incorporen y negocien ambos conocimientos, el indígena

y el occidentalizado (y sus bases teóricas como experienciales), considerando siempre fundamentales la colonialidad de poder y la diferencia colonial a la que han estado sometidos. Al parecer, la construcción de estos nuevos marcos epistemológicos permitirán una (re)negociación, (re)estructuración e (in)disciplinamiento de las estructuras de ordenamiento y clasificación de las mismas ciencias sociales y estudios latinoamericanos; una “interculturalización” que atienda a los significados y especificidades de los intersticios, las zonas de contacto y las epistemologías fronterizas (Bhabha, 1994; Pratt, 1997; Mignolo, 2000) del conocimiento en sí como también dentro de la región andina y desde la perspectiva y experiencia de ella.

A modo de conclusión

A pesar de que el Ecuador se auto-define como país pluricultural, este término no tiene mayor significado dentro de las estructuras dominantes de la sociedad, del campo académico, reflejo de estas estructuras tanto en sus versiones locales como globalizadas y peor aún dentro de la conceptualización y práctica epistemológica; en estos espacios la hegemonía monocultural sigue vigente. Pero el problema como este artículo ha intentado mostrar, no es simplemente el reconocer la pluralidad sino también el descolonizar (y en sí politizar) el conocimiento porque es ello lo que ayuda estructurar, legitimar y justificar el poder dominante y la subalternidad. Eso requiere una desconstrucción de los regímenes de verdad, al conjunto de

representaciones que (re)producen y las articulaciones de poder presentes dentro de ellos, tanto en sus ideologías locales como universales/globales. También requiere una (in)corporación de formas alternativas y distintas de concebir, producir y utilizar “conocimientos”, al poner central nuestras preguntas iniciales: ¿qué conocimiento(s)?, ¿conocimiento de quién? ¿conocimiento para qué? y, ¿conocimiento para quiénes?

Giddens (2000) recientemente argumentó que en un mundo reflexivo, todos somos productores de conocimiento. No obstante, el disciplinamiento de la subjetividad que sigue caracterizando a la región, como también las relaciones en torno y dentro de ella, enmascara esta producción y más aún de los pueblos indígenas, quienes siguen siendo estudiados, investigados y hasta definidos por los “científicos” sociales (léase no-indígenas), rara vez considerados como sujetos y productores del conocimiento, sino sólo del ‘saber’ folclórico/ancestral. Considerar el pensamiento generado por el movimiento indígena como teóricamente válido y útil para comprender la situación histórica, social y política del país y de la región permite volver del revés las geopolíticas de conocimiento a consecuencias descolonizantes. Además, al pensar que los nuevos marcos epistemológicos deberían ser de todos, anima la transformación institucional más allá de la universidad en sí y hacia la interculturalización crítica de qué entendemos, qué difundidos y qué (re) producimos como conocimiento(s).

Referencias

- BHABHA, Homi
1994 *The Location of Culture*. London: Routledge.
- CASTRO-GÓMEZ, Santiago
2000 “Teoría tradicional y teoría crítica de la cultura”. En *La reestructuración de las ciencias sociales en América Latina*, editado por Santiago CASTRO-GÓMEZ. Bogotá: Instituto Pensar/Pontificia Universidad Javeriana.
- CONAIE
1997 *Proyecto Político de la CONAIE*. Quito: CONAIE.
- CONAIE
1994 *Proyecto Político de la CONAIE*. Quito: CONAIE.
- ESCOBAR, Arturo
2000 Comentarios inéditos, *Seminario sobre el conocimiento y lo conocido*, Duke University, noviembre.
- GIDDENS, Anthony
2000 *En Defensa de la Sociología*, traducción Jesús Alborés. Madrid: Alianza Editorial.
- ICCI
2000 “La Universidad Intercultural”. *Boletín ICCI-RIMAI* 19 (Quito: Instituto Científico de Culturas Indígenas): 4-9. <http://icci.nativeweb.org>
- MIGNOLO, Walter
2000 *Local Histories/Global Designs. Coloniality, Subaltern Knowledges and Border Thinking*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- QUIJANO, Aníbal
1999 “Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina”. En *Pensar (en) los intersticios. Teoría y práctica de la crítica poscolonial*, editado por Santiago Castro-Gómez, Oscar Guardiola-Rivera, Carmen Millán de Benavides. Santafé de Bogotá: Colección Pensar/Centro Editorial Javeriano: 99-109.
- PRATT, Mary Louise
1997 (1992). *Ojos Imperiales. Literatura de Viajes y Transculturación*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilones.
- RABASA, José and Sanjinés, Javier
1994 (1996) “Introduction: The Politics of Subaltern Studies,” *Dispositio/n* 12: v-xi.
- SAID, Edward
1996 “Representar al colonizado. Los interlocutores de la antropología”. En *Cultura y Tercer mundo. 1 Cambios en el saber académico*, compilado por Beatriz González Stephan. Caracas: Nueva Sociedad.
- SMITH, Linda Tuhiwai
1999 *Decolonizing Methodologies. Research and Indigenous Peoples*. London: Zed Books.
- VERA HERRERA, Ramón
1997 “La noche estrellada. (La formación de constelaciones de saber)”. *Chiapas* 5: 75-95.
- Wallerstein, Immanuel (Coordinador)
Abrir las ciencias sociales. México, DF, Siglo XXI, 1996.
- WALSH, Catherine
2000 “The Ecuadorian Political Irruption. Uprisings, Coups, Rebellions, and Democracy”. *Nepantla. Views from South* 2.1: 171-201.
- WALSH, Catherine. (por publicarse)
“La (re)articulación de subjetividades políticas y diferencia colonial en

Ecuador: Reflexiones sobre el capitalismo y las geopolíticas del conocimiento". En *(In)disciplinar las ciencias sociales: Los retos de los estudios culturales y las geopolíticas de conocimiento en América Latina*, editado

por S. Castro-Gómez, C. Walsh y E. Schiwy. Instituto Pensar/Pontificia Universidad Javeriana Bogotá, Universidad Andina Simón Bolívar Sede Ecuador y Duke University.

UNA VISIÓN DE GÉNERO DIFERENTE

“Digamos lo que somos, antes que otros nos den diciendo lo que no somos”

Lucila Lema Otavalo

Introducción

Actualmente, los medios de comunicación del Ecuador, a pesar del reconocimiento de los Derechos Colectivos realizado por la Constitución de 1998, son el fiel reflejo de una sociedad que no ha entendido todavía el valor de la diversidad cultural y sigue manejando un discurso racista y discriminatorio dominante. “Los medios de comunicación de masa”, “las sociedades de flujos”, “las sociedades red, las nuevas tecnologías, la sociedad de la información, del Internet, etc., no han dado cabida a la diversidad étnica, cultural, de género o generacional en su verdadera dimensión.

Tanto la prensa, la radio y, más aún, la televisión han tenido un papel decisivo en la producción de los significados culturales, y referentes simbólicos en la formación de la imagen de lo indio, lo femenino, lo masculino, lo joven, y hasta de la sociedad nacional, etc.

La explosión masiva de la publici-

dad, propaganda y programas en los “modernos” medios de comunicación, condiciona fuertemente el comportamiento de hombres y mujeres. La “tortura” de sujetarse a la imagen estilizada y de facciones estereotipadas, muchas veces deforma nuestras características étnicas y culturales (Goetschel, 1999: 73).

Los flujos de información no son democráticos, son flujos de poder, sustentados en la idea de la “identidad nacional única” que invisibiliza y tergiversa al “Otro”. Sin embargo, en el contexto actual de “nacionalidades con derechos”, se buscan espacios o canales alternativos de información enmarcados en la diversa realidad étnica del país, y dentro de ésta están también los conceptos de igualdad y, al mismo, tiempo de diferencia de la mujer.

Esta demanda, de una mayor presencia de la mujer quichua en todos los ámbitos de la vida pública y privada, se sustenta en el trascendental papel que ha jugado en la sobrevivencia y desarrollo de la nacionalidad quichua, como líder, dirigente, educadora, etc.

Por ello, como mujer quichua, y como parte del movimiento indio, me interesa comprender el tema del papel de los medios de comunicación en la construc-

ción de las identidades colectivas. ¿Cuál es el espacio que los medios de comunicación otorgan a las mujeres indias o quichuas y con qué visión lo hacen? ¿Qué espacios han utilizado las mujeres quichuas dentro de los medios y por qué les ha sido difícil llegar? ¿Cuáles deben ser las nuevas estrategias frente a la comunicación de masas? Estas tres interrogantes, que, además, son puntos problemáticos dentro de las políticas de comunicación del ECUARUNARI, constituyen el eje del presente trabajo que por lo demás es un aporte tentativo para iniciar el estudio del tema.

El espacio de la mujer india y la mujer quichua en los medios de comunicación

“El tiempo que estamos viviendo lo tenemos que vencer con la presencia de nuestros antepasados” (Testimonio de una mujer indígena).

La nacionalidad quichua, al igual que las demás nacionalidades indígenas ecuatorianas, ha experimentado grandes cambios en sus formas de vida económica, política y cultural desde la imposición de la “modernidad” y el “progreso”, imposición que significó cambios radicales en los conceptos, roles y significados de la mujer en general, y de la mujer indígena en particular. Así el feminismo en el Ecuador -nacido alrededor de los años 60- ha generado el inicio de la discusión paulatina de la problemática de la discriminación de la mujer indígena, en las comunidades y organizaciones, introduciendo términos como la “no discriminación”, o la “equidad

de género”, etc.

Las relaciones de los individuos a nivel mundial, en general mediatizadas por vías electrónicas de registro y comunicación, son día a día más crecientes e involucran diversos tipos de intercambios o articulaciones entre prácticas de actores locales y globales o incluso entre actores locales. (Franco, 1990:111). Pero estos procesos han sido -por la estructura de la propiedad de los medios- generalmente unilaterales, y en los cuales han sido los emisores de los medios quienes han producido erróneamente y tergiversadamente imaginarios y símbolos sociales relacionados con lo indígena, y sobre los cuales los pueblos indios y las mujeres no han tenido ninguna participación. Las denominadas “políticas de comunicación nacional” han respondido más bien a criterios de “unidad nacional”, proceso que oculta la heterogeneidad estructural del país, al tiempo que defiende los privilegios del poder económico.

La participación de la mujer en los procesos comunicacionales está marcada por las diferencias geo-económicas, locales y globales; las brechas estructurales entre los géneros; la discriminación étnica y los cruces posibles entre éstos y otros elementos del contexto social. (Alai, 2000: 24).

Pero la discriminación a la mujer no es un proceso homogéneo. El problema de la multiplicidad de los sujetos femeninos, así como la pluralidad de los feminismos, adquirió especial notoriedad cuando las mujeres del Tercer Mundo acu-

saron de imperialismo y tendencias colonialistas a las mujeres blancas de los países ricos (Egas 1998: 175). En el caso de la mujer indígena, su problemática está atravesada por los componentes étnico, de clase y de género, es decir, la situación de las mujeres indias no es igual a aquella de las mujeres mestizas, aunque tengan cierto problemas comunes y un fin determinado: terminar con la discriminación a la mujer.

“Las elucubraciones y comentarios traspasaban mi ser, aunque en el fondo me producía mucho placer que tanta gente me tenga en sus conversaciones. Se suponía que yo era yoga, revolucionaria, puta, misionera, mariguanera, mártir o loca” (Luna, ternura, cataratas y arco iris. Margarita González P., Cuenca).

En el caso de la mujer mestiza de clase alta o media, existe un proceso más complejo por el cual se la ha ido “cosificando”: en la radio y mucho más en la prensa, las revistas y la televisión; la imagen del cuerpo femenino ha sido estigmatizada y estandarizada según la racionalidad occidental de lo “bello”, y utilizada bajo los esquemas del consumismo.

La valoración del cuerpo es ahora mucho mayor. Los índices del tiempo y la frecuencia para asearse son mucho mayores. Existe una preocupación permanente tanto por aligerar la dieta y volverla de más calidad, como por practicar todo tipo de ejercicio físico favorable a la figura y a la belleza corporal (Goetschel 1999:71), obviamente, bajo el “molde” de la mujer delgada, blanca y rubia, símbolo de la be-

lleza.

La mujer mestiza tiene dos opciones, uno el de ser reconocida como ama de casa o madre en el mundo privado, y, segundo, el de ser el símbolo sexual del mercado, en el espacio público. Últimamente la mujer de clase alta y media ha adquirido otra imagen, la de profesional y empresaria; en cambio que la mujer de clase pobre sigue con la imagen de marginada y dominada, al igual que la mujer negra o india.

La modernidad ha objetivado a la mujer, es decir, la ha convertido en objeto. La imagen de la “mujer liberada” remite a la libertad de escoger varios productos en el mercado. El “encontrarse a sí misma” supone saber maquillarse y usar los productos adecuados de la cosmética. “Romper las reglas” significa usar una determinada toalla sanitaria, etc., mensajes que se apoyan en los medios de masas: en los periódicos, radio y televisión (Goetschel, 1991:73).

“No me gustaba jugar con nadie, era brava cuando algo no me gustaba, hacía casitas de palos y hojas y me ponía a jugar sola. De cinco años me bañaba escondida de mamá y me secaba en la playa en las piedras calientes al sol!”. (Mi historia. Juana María Tenorio M., San Lorenzo, Esmeraldas)

En el caso de la mujer negra, el racismo, la marginación y la “frontera étnica” se evidencia en los discursos racistas del “color”, más que el de la “cultura” como sucede en el caso de la mujer india. En los medios de comunicación de masas hay

permanentemente un juego de racismos disimulados y a veces abiertos. (Raddiffe, Westwood, 1999:55).

Esta imagen que se hace de la mujer negra es producto de un espacio comunicativo sumamente restringido y discriminatorio; es el caso de la mujer de cualquier nacionalidad indígena, sea shuar, chachi, quichua, etc., el espacio en la comunicación es inexistente, y cuando se da, está su imagen de ser ama de casa, son “entes” deshumanizados a los cuales se les niega la vida, se visibilizan en su condición de empleadas y explotadas. Tal es el caso, por ejemplo, de la propaganda del detergente “Deja”.

“Me llamo Birisam, que en idioma shuar quiere decir “sapo hablador”. Mi madre quiso llamarme así para que fuera igual a él: una mujer que meta bulla, que hable mucho y que, sobre todo sea alegre. Una persona tiene que parecerse a la naturaleza para ser bella y feliz” (Birisam o “sapo hablador”. Rosa Hurtado M., Cuenca)

Hasta hoy la pluriculturalidad, la multiculturalidad, son renglones escritos de la Constitución Política del Estado, que en la práctica son solo eso “renglones”; y el derecho a la comunicación son preceptos que en el fondo defienden el monopolio sobre los medios.

La imagen de la mujer india se visibiliza en los medios en la mendicidad, en el atraso, la humildad. (Radcliffe, Westwood 1999:56) Si bien es cierto que las discusiones sobre la inferioridad biológica y cultural de los indígenas, aparentemente

te, parecen haber terminado en los círculos académicos, sus rezagos todavía se mantienen, más aun cuando los canales de comunicación responden a esquemas racistas. Está de por medio la propiedad sobre los medios de comunicación, que guarda estrecha relación con las estructuras económicas y sociales del poder, por ello la comunicación se convierte en el fiel reflejo de las estructuras de desigualdad interna y dependencia externa vigentes.

Y así como hablar de la propiedad de los medios de comunicación es hablar de poder económico; hablar de los “mass media” en su dinámica audiovisual es hablar del poder ideológico. La comunicación, y por tanto la cultura, en la sociedad de la información está organizada, desde hace algún tiempo, en torno al sistema audiovisual y, actualmente, la digitalización de todos los mensajes, audiovisual, impresos, e interpersonales, conforman un hipertexto globalizado o interactivo que forma parte del universo de los mass media. (Borges, Castells, 1997:28). La era de la imagen nos ha rodeado de ideas que contribuyen a formar (¿o deformar?) nuestra representación del mundo.

Cada vez más nuestra percepción del mundo se remite exclusivamente a lo visual. Y la imagen del quichua otavaleño (hombre-mujer) se ha prestado para entrar en él. Así por ejemplo, las propagandas electorales, la publicidad institucional o de productos utilizan en sus imágenes a los indígenas para reforzar sus contenidos persuasivos. De hecho, una de las aerolíneas estadounidenses había tomado la

imagen del quichua -con su traje típico- para promocionar sus servicios.

Lamentablemente estos espacios solamente buscan mayor rentabilidad, no se debe a una conciencia étnica y mucho menos de género, el hecho de que aparezca un o una indígena en sus propagandas no significa que se ha cambiado de conciencia. Si la imagen de la mujer o el indio quichua vende, se le dará un espacio tergiversándolo o no; lo mismo sucede con las propagandas oficiales de Gobierno que utiliza la diversidad folclóricamente para mostrarse como “pluralistas y democráticos”.

En el Estado ecuatoriano, que actualmente se dice democrático y cuya Constitución Política se muestra progresista y humanitaria, la realidad es bastante paradójica. Por ejemplo, en el capítulo de los derechos sociales y culturales, en su art. 81., sección 10 sobre la comunicación, el Estado garantiza el acceso a: *“fuentes de información; a buscar, recibir, conocer, y difundir información objetiva, veraz, plural, oportuna y sin censura previa, de los acontecimientos de interés general, que preserve los valores de la comunidad, espacialmente por parte de los periodistas y comunicadores sociales”*. En el mismo artículo se *“prohíbe que por cualquier medio o modo promueva la violencia, el racismo, el sexismo, la intolerancia religiosa o política y cuanto afecte a la dignidad del ser humano”* (Constitución, 1998:40).

Entonces, será importante el participar en la creación de las políticas públicas del Estado, pero también al interior de los pueblos y nacionalidades ir creando

políticas de comunicación propias. De hecho, tanto la CONAIE (organización nacional), el ECUARUNARI (regional andina), la CONFENIAE (regional Amazonia), y en menor medida la COINCE (regional Costa), están buscando sus propios espacios de comunicación, el acceso a los medios y capacitación profesional que permita el acceso al espacio global, pero con identidad.

El espacio creado y utilizado por las mujeres quichuas del ECUARUNARI:

“Yo miraba que había mucho machismo en las comunidades, veía que algunas mujeres andaban cargando guagua, el bulto y encima pegaban los hombres, maltrataban, era una lastima.... pero hoy lo que planteamos es que debe existir más transparencia tanto hombres como mujeres, deben tomar una decisión” (hombre).

Por lo antes mencionado y las nuevas realidades del mundo “moderno”, en las que las relaciones local/global se han modificado, las mujeres quichuas a más de su preocupación por el mejoramiento de la calidad de la educación y la capacitación técnica, la aplicación de proyectos y la elaboración de planes que proporcionen empleo, seguridad social, salud, etc., se preocupan por la participación de las mujeres en todos los espacios fortaleciendo sus propios espacios organizativos y generando en estos espacios políticas de comunicación como eje transversal de sus actividades. Para ello es necesario incentivar los programas de capacitación técnica

para que las organizaciones de mujeres quichuas realicen la labor de difusión y concienciación radiofónica de las mujeres en las comunidades e implementar la infraestructura correspondiente (ECUARUNARI, 1998:18).

Bajo estos preceptos, la dirigencia de la mujer del ECUARUNARI y sus organizaciones provinciales han venido trabajando con una comunicación alternativa, frente a un sistema social y político manejado por los grandes medios. La comunicación alternativa contestataria al monopolio de la información, a más de las nociones de clase, las organizaciones indias le han agregado el componente étnico y las mujeres quichuas lo han cruzado con el componente género. Estos son algunos de los recursos utilizados:

- Incentivar, buscar y crear recursos para la realización y promoción de vídeos sobre las mujeres quichuas y sus actividades.
- Recopilación y publicación de textos con testimonios sobre el liderazgo femenino.
- Revistas, folletos y trípticos para la difusión de la organización y sus actividades.
- Ferias artesanales, festivales de música y danza, exposiciones y demás actividades culturales.

A diferencia de otros grupos de mujeres, aquel del ECUARUNARI ha ganado un gran espacio y goza de una gran legitimidad, y los resultados han sido importantes más al interior que al exterior

del movimiento. Los canales oficiales no se han abierto, pero se han buscado los no formales, por lo tanto los resultados son diferentes en cada ámbito.

A nivel interno se ha logrado:

- Un paulatino fortalecimiento de la identidad cultural y de género, autovvaloración de la mujer.
- Fortalecimiento de las organizaciones indígenas con mayor participación de la mujer.
- Introducir la discusión del tema de la mujer en las comunidades y organizaciones.
- Mayor aporte de la mujer a la economía familiar y comunitaria.
- Elevar poco a poco la conciencia de los hombres en torno a la equidad hombre-mujer.

A nivel externo se ha logrado menos, pero vale la pena anotarlos:

- Conocimiento por parte de la sociedad nacional de la existencia de los pueblos indios.
- Conocimiento de las riquezas artísticas de las mujeres, promocionar los proyectos productivos de mujeres, acceder a nuevos mercados para sus productos.
- Apropiarse de espacios simbólicos del mundo urbano como espacios de interculturalidad.

Este proceso ha sido iniciativa de las organizaciones y grupos de mujeres y apoyado por las ONG's, entidades que en la década de los 90's han enfatizado en el tra-

bajo de desarrollo y género, actualmente hay en todas las provincias proyectos de mujeres, con distintos resultados. Sin embargo, falta todavía el pensar en políticas a más largo plazo, ya que uno de los problemas principales es la falta de sustentabilidad de la mayoría de proyectos.

Entonces, más que actividades esporádicas y aisladas es necesario que la organización se plantee políticas de comunicación “macro” que contemple varias acciones coordinadas hacia un mismo fin como mujeres y pueblos quichuas. Hoy se puede manejar esto bajo la tutela de los derechos colectivos.

Pensar en las nuevas estrategias

“El desarrollo del ser humano depende de los dos: mujer y hombre. No hay lugar para la rivalidad” (mujer).

Pensar en las nuevas estrategias, es pensar en la revolución tecnológica de la información que indujo la aparición del informacionalismo como paradigma dominante de la nueva sociedad. En el informacionalismo, la generación de riqueza, el ejercicio del poder y la creación de códigos culturales han pasado a depender de la capacidad tecnológica de las sociedades y las personas, siendo la tecnología de la información el núcleo de esta capacidad (Castells, 1998: 870).

Entonces se están utilizando las mismas armas de la globalización -la tecnología- para afirmar las identidades locales, no para aislarse, sino como mecanismo de inclusión de los excluidos y excluidas.

Estas nuevas formas de relacionamiento también requieren de estrategias en dos direcciones, interna y externamente.

Internamente, es necesario:

- El ECUARUNARI y la dirigencia de la mujer deben establecer políticas de comunicación para los pueblos de la nacionalidad quichua.
- Fortalecer las radios y otros medios comunitarios de comunicación.
- Iniciar un proceso de comunicación intracultural, es decir, hacia adentro para el conocimiento, valoración y respeto de las diversidades, de género, cultura y generación.
- Recuperación y fortalecimiento de los medios y formas de comunicación ancestral.
- Regularizar las formas de comunicación cultural, como los festivales, ferias, exposiciones, en todas las zonas y localidades indias y no indias.
- Trascender de la atención solamente del espacio rural, a la población india urbana, cuyo porcentaje es cada vez más amplio y también se encuentra más directamente afectado por la crisis de las ciudades.

Externamente, es necesario:

- Una política de interculturalidad, la difusión y el conocimiento de la cultura india hacia la sociedad nacional.
- Iniciar con la realización y transmisión de programas con temas indígenas en radio y televisión.
- Demandar espacios de prensa, y fre-

cuencias de radio y televisión, para la democratización de la comunicación.

- Tomar medidas ante el incumplimiento del derecho a la comunicación, como ciudadanos ecuatorianos, como también de los derechos colectivos como ciudadanías diferenciadas.
- Demandar el acceso a las tecnologías de punta, y capacitación a profesionales indios.
- Conciliar los espacios locales y globales, fortalecer las identidades locales y participar en el espacio regional y global.

Todo esto permitirá la validación del espacio local, del conocimiento local de la cotidianidad. La globalización ha validado el “conocimiento global” como sinónimo de desarrollo y se desconoce el valor del conocimiento generado a nivel comunitario y su potencial de hacer aportes valiosos al conocimiento global (Burch, 1997:80); más aun cuando este conocimiento global no ha respondido a la dignificación humana ni a las convivencias de pueblos diferentes. Entonces los aportes de todas las culturas deberían ser bienvenidas en honor a la vida. Ya que el “fin de la historia” no se ha dado, y la historia humana está por construirse.

A manera de conclusión

- El espacio de la mujer quichua en los medios masivos es totalmente nulo, y cuando logra acceder a estos espacios son símbolos de pobreza, ignorancia,

domesticación, etc., tanto las propagandas electorales como la publicidad subvaloran, folclorizan y tergiversan estas imágenes en función de la oferta y la demanda del mercado.

- Las programaciones y noticieros manejan discursos “racistas” solapados frente a lo indio, lo negro o lo pobre. Así también frente a la mujer mestiza de clase alta y media, que es cosificada y estereotipada.
- La falta de espacios de expresión formal ha llevado a las mujeres quichuas organizadas en el ECUARUNARI a ir generando espacios alternativos de comunicación, tanto hacia adentro como hacia fuera, sustentados en la noción de interculturalidad e igualdad de condiciones.
- Así, se han abierto espacios de producción de vídeo, programas radiales, publicaciones, etc., hacia adentro; hacia fuera se realizan acciones para conseguir frecuencias, espacios, tecnologías, etc., que todavía no se ha conseguido.
- Se deben ir construyendo políticas de comunicación claras, profundas, de respeto a las diversidades e identidades, más que en actividades sueltas o esporádicas se deben crear políticas a mediano y largo plazos del ECUARUNARI.

Se trata de tener políticas comunicacionales que respeten a la mujer, al joven, al anciano, al niño, solo así será una comunicación alternativa

- El papel del Estado es muy débil en el control del acceso a los medios, encubre su monopolio, por lo tanto se debe demandar de éste un mayor control y democratización.
- El conocimiento global, no ha respondido a la dignificación humana ni al respeto y convivencia pacífica de los pueblos. “La sociedad red”, “la sociedad de flujos”, “la aldea global” en América Latina no ha logrado el “progreso”, al contrario ha acumulado más la pobreza y la marginalidad, el “analfabetismo cibernético”; es tiempo de dar valor al conocimiento local, cotidiano, no académico de las culturas ancestrales, tal vez solo así el conocimiento global será válido y solo será válido si contribuye en favor de la vida.

El proyecto de mujeres de la UNOCAM: una iniciativa para el desarrollo local

Lourdes Tibán

Introducción

La década de los 80's desde el punto de vista económico ha sido considerada por varios analistas como la “década perdida”, también como la “década del crecimiento de la pobreza absoluta”, no solo en los sectores rurales del Ecuador sino, incluso, a nivel latinoamericano.

De acuerdo con el PNUD (Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo), la pobreza absoluta que afectaba al Ecuador a inicios de los 90's alcanzaba al

56% de la población total. Estudios recientes demuestran que la evolución de la pobreza, especialmente en la región andina, afecta cada vez más a ciertos grupos sociales, como a las mujeres y a las poblaciones indígenas (Chiriboga, 1995: 115). Situación que demuestra la clara discriminación de género y etnia que han sufrido estos grupos sociales hasta la actualidad y muchas veces han sido invisibles en la sociedad por ser considerados como minorías.

En esta crisis, el grupo social más afectado ha sido la familia, y a su interior por su estructura y conformación comunitaria, particularmente en el sector indígena-campesino, el papel principal es asumido por la mujer. Aunque aparezca como invisible, este rol de la mujer, es fundamental en sus dos dimensiones determinantes: por una parte, el papel de madre con las responsabilidades que ello representa -educación de los hijos, salud, alimentación, vivienda, trabajos agrícolas, deberes a nivel comunal, etc.- y, por otra, corresponde a ella asumir la situación económica del hogar muchas veces casi en su totalidad.

Mujer y desarrollo local

Sin embargo, es de anotar que el papel laboral de la mujer indígena-campesina en el hogar y en la comunidad no es tomado en cuenta como parte de las estrategias del desarrollo local. Pero, cuando se habla de desarrollo local ¿cómo debe ser éste entendido y asumido? En primer lugar, como un desarrollo que no impli-

que solamente el crecimiento económico, sino que además permita el ejercicio pleno de la ciudadanía y de los derechos colectivos en condiciones de equidad y libertad a través de la profundización de la democracia y la participación de los actores sociales en una relación de lo local y lo global. Es decir, un desarrollo con una multiplicidad de factores políticos, económicos, sociales y culturales que rompan la verticalidad con las cuales se han impuesto los procesos de desarrollo local.

La discriminación de la mujer no solo indígena sino de la mujer en general, es un problema ampliamente conocido por la sociedad, pero no se ha dado importancia para escuchar a las propias mujeres, en el sentido de cuáles son sus necesidades; y muchas veces ha sido tratado como una de las políticas primordiales para salir de la pobreza la “planificación familiar y el control de la natalidad”, porque se supone que el alto índice de hijos en las familias indígenas es la principal causa de la pobreza y se han ignorado expresamente otros factores como la discriminación en el trabajo remunerado, pues a pesar de realizar un trabajo igual al del hombre aquel de la mujer tiene una baja remuneración; la participación política a nivel comunal y organizacional (poderes locales); el aporte que hace al desarrollo económico, social y cultural; no se toma en cuenta que la pobreza tiene raíces estructurales, que ésta es causada por la falta de tierras, de agua, de créditos, etc.

De otra parte, los hombres siempre han pensado por las mujeres, incluso en el

caso indígena existen criterios que consideran a la mujer no como sujeto que aporta al desarrollo local, política y económicamente, sino más bien se reduce su papel a que “ellas dan vida y reproducen la cultura” (Prieto, 1998:16). En este sentido, las mujeres no son actores sociales susceptibles de generar cambios, ni tienen opción a buscar formas de desarrollo ya que tienen la responsabilidad de permanecer en las comunidades y asegurar la continuidad de las tradiciones, porque ellas son consideradas como parte fundamental de la resistencia de los pueblos indígenas.

En este contexto, como una de las formas de superar la crisis económica de los hogares, la discriminación étnica y de género, aparecen cambios en el comportamiento colectivo de ciertos grupos sociales, ya que empiezan a reclamar la ciudadanía, como el derecho a la igualdad en cuanto a los derechos y obligaciones dentro del Estado nacional. Pero esta demanda de ciudadanía viene acompañada de una proliferación de organizaciones de carácter local con fines específicos; así, en nuestro caso aparecen los hoy conocidos grupos de mujeres, comité de deportes, comités religiosos, asociación de promotoras, etc.; luego se promueve la conformación de organizaciones de segundo grado, OSG's.

Cabe señalar que las OSG's, en muchos de los casos no aparecen específicamente por iniciativa propia de los indígenas y campesinos, sino que para su origen juegan un rol importante “el Estado, las iglesias, más tarde los proyectos DRI y

posteriormente las ONG's e instituciones privadas de desarrollo con estrategias, finalidades y proyectos muy variados" (Martínez, 1997: 118).

La experiencia de la UNOCAM

Es así que en 1982, incentivados por los apoyos económicos que ofrecía el proyecto DRI-Salcedo, un grupo de dirigentes de distintas comunidades de la parroquia de Mulalillo, cantón Salcedo, provincia de Cotopaxi, empieza a organizarse hasta consolidar una OSG denominada UNOCAM, que por carecer de recursos económicos a sus inicios, busca instituciones que cooperen con el desarrollo y fortalecimiento de esta organización, tanto en el aspecto económico, como socio-organizativo. Es así como se acepta la cooperación de SWISSAID, institución no gubernamental, cuyas acciones están orientadas hacia los grupos indígenas que viven en agudas condiciones de marginalidad y pobreza (Tobar y Edwards, 1996:3).

Uno de los objetivos principales de la UNOCAM fue unir a las comunidades de la zona baja y la zona alta, a fin de buscar el desarrollo de las comunidades a través de la participación comunitaria y la cooperación financiera tanto gubernamental y no gubernamental.

Contextualizada así, la UNOCAM, y tomando en cuenta que "las comunidades son el resultado de procesos de integración" (Tonies, 1997, Apud y Arocena, 1995: 12), donde se supone que existe la unidad de hombres y mujeres sobre la base de una participación democrática, sur-

ge aquí una pregunta: ¿se incluía en el proyecto global de la UNOCAM la participación directa de la mujer o a través de un grupo de mujeres?

Desarrollo y género en la experiencia de proyectos de desarrollo: el caso UNOCAM

Hay que considerar que en sus inicios en ningún momento se pensó "clasificar proyectos de desarrollo para las mujeres y otro para los hombres", pues el trabajo y el desarrollo de las comunidades filiales a la UNOCAM estaba enfocado a un desarrollo igualitario en donde exista la participación de "género", concepto quizá desconocido y abstracto para las comunidades, ya que en ese entonces se ignoraba el papel que podía jugar la mujer en el proceso organizativo, es más, sus actividades tanto en el hogar como en la comunidad eran ignorados por la sociedad.

Ahora bien, se dice que la UNOCAM estaba destinada a buscar un desarrollo con la participación de género, pero ¿qué entendían por trabajo y desarrollo de género a nivel organizativo? O, mejor ¿qué entendía la UNOCAM por desarrollo de género?

Al respecto varias de las entrevistas realizadas a los dirigentes de la UNOCAM, enfocan a que el desarrollo de género es capacitar a la mujer en algunas áreas (cocina, costura, agricultura, cuidado de niños, etc.), que permitan la eficiencia en el cumplimiento de sus actividades diarias. Así, Miguel Proaño, ex presidente

de la UNOCAM, su respuesta respecto a cuál era la visión para realizar un trabajo específico con las mujeres, dice: *“el grupo de mujeres nació porque los dirigentes de la UNOCAM, pedimos, con otras ideas e intenciones, como por ejemplo, la UNOCAM antes financiaba cursos de Corte y Confección, y creíamos que la mano de obra sea bien utilizada y no sea regalado sus conocimientos en las ciudades, sino que se invierta en las mismas comunidades. Se creó como una rama de la misma organización que sería Corte y Confección, incluso estaba contemplado en el presupuesto general de la UNOCAM y no existía presupuesto aparte, la plata era de todos. Hoy la plata se divide, es lo mismo que en una casa están las mujeres y en otra los hombres cada uno con su dinero, eso están haciendo, incluso han llegado a pedir una casa comunal solo para las mujeres, sin considerar que la casa comunal es para todos”*.

El discurso de género y el discurso del desarrollo

Desde esta perspectiva es importante preguntarnos: ¿qué entendemos por género? A menudo se escucha hablar de género, pero casi siempre se termina hablando de la mujer. Al respecto, Lilia Rodríguez, enfatiza que trabajar en programas y proyectos para mujeres no entraña necesariamente un enfoque de género, se pueden impulsar acciones para que las mujeres sean más productivas, para que cumplan mejor su función de madres o para que trabajen más eficientemente por su comunidad, para lo cual es importante

que se modifiquen las relaciones de género, es decir, que se promuevan cambios en las relaciones de subordinación entre hombres y mujeres; enfatiza, además, que, *“género es una categoría dinámica que permite analizar la relación varón - mujer, varón - mujer, mujer -mujer”* (1993: 44).

De lo visto se puede decir que género no es sinónimo de mujer como se suele entender. Género es evitar simplificaciones sobre hombres y mujeres; es el entendimiento de cómo los factores históricos, culturales y socio-económicos, afectan en las relaciones entre hombres y mujeres de diferentes grupos. El enfoque de género y desarrollo implica, entonces, cambiar las relaciones de subordinación no solo del varón a la mujer sino de la sociedad en general, ya que las relaciones de género muestran responsabilidades diferentes y por ende necesidades distintas que deben ser unificadas o al menos compartidas para que la relación de género sea equitativa en la pareja, en el hogar, en la comunidad y en la organización a fin de alcanzar un desarrollo local en conjunto.

La igualdad de género compromete dar o asignar roles igualitarios al hombre y a la mujer, esto origina cambios en los modos de pensar y actuar. Hablar de equidad *“implica también igualdad en la participación en las decisiones y el poder”* (Rebollo, 1996:59). Esto por supuesto exige un cambio cultural, ya que los roles están asignados en base a la diferencia, si hablamos de igualdad de funciones para hombres y mujeres que antes estaban asignados solo a un género, implica cambiar el modo de pensar y actuar. Esto nos lleva a

afirmar entonces, que el desarrollo de género con equidad, implica también que las mujeres deben comenzar a participar en la toma de decisiones y alcanzar a ocupar cargos públicos en los poderes locales, lo cual es solo un sueño, porque en el caso específico de Mulalillo y en la provincia de Cotopaxi, no se ha visto esta iniciativa desde las mismas mujeres, o si la hay, necesariamente debe existir un cambio en el pensamiento del hombre, mientras ellos no acepten que la mujer es capaz para ocupar estos puestos, no se puede hablar de un desarrollo local con enfoque de género.

Experiencias de mujeres indígenas en el caso de la UNOCAM

Es importante resaltar el hecho de que como una excepción en las últimas elecciones de 1998, participó una mujer, “Dioselinda Iza, como candidata a la Consejería del cantón Latacunga, que a pesar que su capacidad de debate frente a los candidatos hombres fue visible para la asamblea, la ubicaron en el tercer lugar, porque según los hombres: *“cómo va a encabezar la lista una mujer - van a pensar que no hay hombres”*. Pero tampoco no hay que negar que falta conciencia en las mismas mujeres en el sentido de que tienen derecho a la ciudadanía y a ejercer los derechos que los hombres ejercen a nivel político especialmente, pues es asombroso que las mismas mujeres no crean en la capacidad de la mujer y no apoyen iniciativas de participación política como es el caso de la compañera Iza, que muchas mujeres creyeron que *“está loca”* si quiere llegar a

ocupar ese cargo. Pues estos paradigmas se deben cambiar no solo en los hombres, sino, principalmente, en las mujeres. Una vez que las mujeres estén convencidas de su capacidad y lo demuestren, será fácil entenderse con los hombres y caminar juntos por un verdadero desarrollo de género.

Por otro lado, es importante anotar la diferencia que hace Sonia Montesino (1996) entre sexo y género: así, el sexo se hereda, mientras que el género se adquiere a través del aprendizaje cultural. Esta reflexión abre un camino para construir una identidad de varones y mujeres, y que género se refiere a las diferencias y relaciones construidas socialmente entre hombres y mujeres que varían por situación y contexto. Enfoque que en desarrollo facilitará el entendimiento de otras variables sociales a nivel local y global.

La visión de género vista desde el mundo indígena

Particularizando a los indígenas es necesario interrogarse: ¿cómo es visto por los indígenas la situación de género? Se puede decir que el término de *género* ha sido introducido desde un pensamiento occidental, porque es un término que en las comunidades se desconoce y se empieza a escuchar con la llegada de las ONG's o instituciones que vienen de afuera. Algunas investigaciones y estudios realizados demuestran que las relaciones de género en las sociedades indígenas (como un modelo *panandino*) *“están basadas en principios de complementariedad entre lo masculino y femenino y principios de igualdad, no jerár-*

quica, entre los sexos-géneros (...) y en contextos andino-mestizos, se encuentran que las relaciones entre hombres y mujeres son jerárquicas y desiguales” (Prieto, 1998:19). Por lo tanto, se puede decir que esta complementariedad de hombre y mujer en los indígenas de alguna manera lleva a que se desconozcan las actividades que realiza la mujer y siempre será un complemento frente a los quehaceres domésticos y agrícolas, pero a nivel político y económico no es considerada ni siquiera como complemento porque no se da esa igualdad que se dice tener en los indígenas.

En este sentido, entendido así el desarrollo con la participación de género. Es notable la desigualdad y la discriminación de la mujer dentro del proyecto global de la UNOCAM, situación que hizo que las ideas y el pensamiento de la mujer se conviertan en un proyecto de desarrollo. El reconocimiento de la exclusión de la mujer de los beneficios del desarrollo hace que se ponga en práctica la asignación de fondos internacionales para proyectos de mujeres y la constitución de grupos especializados a nivel local o comunal en nuestro caso, para atender los problemas de género en el marco de la participación directa de la mujer. Es así que el Grupo de Mujeres de Mulalillo surge desde el interior de una OSG mixta, pero luego se independiza para demostrar su capacidad en las actividades económicas encaminadas al desarrollo familiar y local.

Mujeres y acción política en la comunidad

El problema está cuando las mujeres empiezan a tomar liderazgo, más allá de los cursos de capacitación, porque lo que se querían era “*aprender participando en la toma de decisiones*”. Entonces la idea es consolidar los grupos de mujeres por comunidad de base para luego conformar un “Grupo de Mujeres” a nivel de la UNOCAM. Desde donde empiezan a demostrar la capacidad que tenían para dirigir una organización y generar ingresos económicos “visibles” para el hogar, las actividades del hogar eran invisibles. Es así que, “*a partir de su actuar conoce su realidad, obtiene una nueva percepción de sí misma, logra una autoevaluación y despierta su necesidad de desarrollo individual, familiar, lo que implícitamente conduce a su evolución*” (Osorio, 1991:15).

El trabajo del Grupo de Mujeres en este caso viene a constituir una iniciativa para el desarrollo local, ya que han demostrado cómo levantar un proyecto sustentable. Su experiencia de más de diez años ha hecho que empiecen a valorar lo tradicional de las comunidades e incorporar nuevas prácticas y sistemas de sustentabilidad apropiada para el lugar, además se están aplicando cultivos que recuperen la fertilidad de la tierra y mejoraría la producción naturalmente. Si bien es una política de sustentabilidad establecida por las ONG's que financian el proyecto, no es

menos cierto que las mujeres han adoptado y han aceptado estos modelos que vienen desde afuera, y, que desde su inicio hasta la actualidad apuntan principalmente hacia el desarrollo económico.

Pero ¿es posible creer en un desarrollo local con iniciativas femeninas, si se piensa que el trabajo de las mujeres hay que hacerlo dos veces?

El trabajo de las mujeres en las experiencias de los proyectos de desarrollo

Para cambiar este paradigma sobre las mujeres, en breve señalo las actividades que se realizan en este proceso femenino de desarrollo local: se inició con un programa de huertos familiares, que consistía en sembrar hortalizas para el consumo familiar, capacitación artesanal, agrícola y productivo, salud, etc. Sin embargo, al pasar el tiempo se ve que no se han estancado en esas actividades, se ha visto la manera de entrar a la actividad pecuaria con la crianza de animales menores, hasta convertir el “Fondo Rotativo de Animales Menores” en el componente básico del proyecto.

Estas actividades se originan con el fin de obtener y procesar un abono orgánico propio y mejorar la agricultura, que por ende va a mejorar la condición económica familiar; a esto se han ido sumando otras actividades, pues las mujeres en los talleres y asambleas aprovechan para realizar tejidos y shigras que luego entran a comercializar conjuntamente con la lana de

borrego que obtienen de los animales que están en el proyecto. Estas y otras actividades han permitido que formen un gran FONDO DE CRÉDITO, que beneficia a las socias del grupo en calidad de crédito para la compra de tierras, animales, etc.

Este tipo de actividades van dejando ganancias hasta que llegan a tener un considerable excedente que aparece increíble, pero incluso las mujeres han llegado a autofinanciar el programa de “reconstrucción de viviendas” en solidaridad con las personas que sufrieron consecuencias en el sismo de marzo de 1996. Todo esto está articulado a que los beneficiarios se capaciten en diferentes áreas, incluso capacitaron a los albañiles/as para que utilicen materiales de la zona, y que tengan relación con lo cultural -la tierra, madera en vez de hierro-, además, todas las beneficiarias están obligadas a sembrar árboles, realizar trabajos de conservación de suelos, trabajar con un programa de agricultura biológica, etc.

Para cooperar con las mujeres que tienen niños se han instalado centros infantiles autofinanciados por las mismas mujeres. Por el momento, han iniciado por autofinanciar la construcción de los reservorios de agua para la comunidad e individuales que beneficiarán especialmente a los que viven en las partes secas, ya que podrán recoger el agua de las lluvias para luego utilizar en sus tierras. (Dueñas, Gango-tena y Garcés, 1998: 18-41).

Dentro de este análisis es importante mirar si esta experiencia de desarrollo, está enfocada al progreso sustentable lo-

cal, y si está pensada a largo plazo y en grande, que es lo que exige un proceso de crecimiento, entendido el desarrollo como “el proceso hacia el bienestar” y la sustentabilidad como la “satisfacción de las necesidades actuales permanentemente, sin comprometer la satisfacción de necesidades futuras de las presente generaciones y de las que vendrán” (CAAM: 1996). Es necesario mirar si el enfoque de trabajo de las mujeres se encamina entonces al desarrollo local que también implica el desarrollo político local, así como fortalecer una nueva relación entre los Gobiernos local y nacional, y romper la verticalidad del desarrollo que ha existido entre los de abajo y los de arriba.

Una visión integradora de los proyectos de desarrollo: la acción del Estado dentro de la economía

Por otro lado, es necesario mirar qué enfoque tiene este proceso de desarrollo, si es desde adentro y hacia adentro, o más bien se trata de una estrategia tal como plantea Prebisch y las políticas CEPALINAS en las cuales el desarrollo económico latinoamericano, es “*el desarrollo desde adentro hacia fuera*”. Sin olvidar que el retraso de las periferias que denomina Prebisch -en nuestro caso las comunidades rurales- se debe a tres características principales: las disparidades de la demanda entre la periferia y los centros; la inferioridad económica y tecnológica de las periferias; y la fragmentación de las periferias en unidades relativamente pequeñas (Sprout, 1993: 319).

Sin embargo, en el caso de las OSG's y sus comunidades existen otros problemas como: la ineficiencia en la administración económica, ya que ha existido un flujo de recursos que han llegado, pero no supieron aprovechar como en el caso de las mujeres; la falta de la democracia dirigenal es otra causa para que no se haya logrado el desarrollo esperado; algo que está prendido en las comunidades es no mejorar las formas de desarrollar actividades conjuntas, muchas veces en la “minga” por el mismo hecho de no tener responsabilidades no se ha visto interés en el trabajo organizativo como es el caso de los viveros forestales, semilleros, siembras agrícolas y frutales; no se ha “arriesgado” a probar las tecnologías de afuera en un intento de empatar con la tradicional, se ha resignado a lo que “Dios dé” porque la tierra no da más; este pensamiento comienza a cambiar cuando Mulalillo se transforma en menos de cinco años en una zona importante de la exportación de flores y ha dado trabajo a una gran cantidad de gente de la zona, que antes migraba a las ciudades de Ambato y Quito, no se ha tratado los efectos que traerán esas empresas en el futuro.

Desarrollo local y desarrollo global

Cuando José Arocena (1995) se refiere al desarrollo local, sugiere no llegar al extremo de la autarquía, el desarrollo local no debe concebirse como utopías comunitario localistas, como una posibilidad de retornar a formas sociales mejores, en el sentido de que “*el pasado fue lo mejor*”, co-

mo forma de rescatar los valores comunitarios y lograr la participación del pueblo.

En ese sentido, será importante que el proceso de desarrollo emprendido por el proyecto de mujeres observe lo que la teoría del desarrollo local sugiere en relación a que:

- El grupo de mujeres debe desarrollarse dentro de una sociedad local, que significa cumplir con ciertos elementos como: territorio determinado; riqueza local e identidad en el sentido de pertenencia al territorio.
- La necesidad de la concertación que haga compatibles los intereses de los diferentes actores. En el sentido de que la concertación permite convocar a la acción interinstitucional y llevar adelante las propuestas locales con la debida participación de los actores locales. Es decir, que la participación de los actores sociales -individuos, grupos o instituciones que actúan dentro de la sociedad local- debe ser desde el inicio de la planificación en una relación horizontal entre actores locales e instituciones públicas y privadas, pues la identificación de necesidades debe salir de esta concertación y participación directa de los beneficiarios.
- La participación no debe entenderse como buscar y recibir un proyecto de desarrollo, sino que lo principal es la toma de decisiones mediante el cual se convierte en actor primordial del desarrollo. La participación en el desarrollo local no solo es un derecho, sino un deber de los actores sociales, por-
que sus iniciativas cuentan mucho para la ejecución, incluso de una planificación realizada desde arriba, y de ahí la afirmación que hace Arocena que no debemos pensar verticalmente en “planificación o iniciativa”, sino en forma horizontal que es “planificación e iniciativa”. Porque ambas son complementarias y constituyen el factor clave para el éxito de un proyecto local. A esta necesidad mutua entre lo local y lo global, José Luis Coraggio acota que: *“el desarrollo desde lo local y el desarrollo regional aparecen no como opciones sino como mutuamente necesarios”*. Afirma, igualmente, que existe la *“convicción de que el desarrollo local desde lo local no puede ser un modo de desarrollo generalizado sino una excepción, a menos que instancias supralocales... lo promuevan y articulen horizontalmente para potenciarlo ante las fuerzas del mercado global”* (1998: 97-98).
- La importancia de vincular una iniciativa local con una iniciativa de afuera: muchas veces en las comunidades se interpreta mal y se limita a considerar que una iniciativa local es aislarse de todo proyecto estatal, y en el caso de las mujeres de la UNOCAM, se ha llegado a pensar que también hay que trabajar separadamente de la OSG, esto a la larga limita la participación de la comunidad y no permite un desarrollo integral como es el enfoque del desarrollo. La iniciativa local desde una perspectiva de las comunidades está muy vinculado al “mito de vivir

de la autogestión”. Por una parte está bien que las comunidades busquen solucionar sus problemas, pero, por otra parte, se exagera al pensar que la autogestión es la salvación de la crisis local y constituye el logro máximo de la comunidad, que refuerza las campañas antiestatistas. Este pensamiento nostálgico, al decir de Arocena, puede ser el origen para que el Estado se olvide de la obligación de atender y solucionar los problemas de la sociedad local. De manera que este discurso mitificador hace que a la larga el desarrollo local se perjudique y no avance porque el Estado ignora las necesidades locales.

- Hay que reconocer que en este proceso de desarrollo local, en Mulalillo cuenta mucho la iniciativa de las ONG's como es el caso de SWISSAID. Demasiado se ha criticado que las ONG's incentivan al paternalismo en las comunidades, en el sentido de que *“hay proyectos de desarrollo que solo han significado mayor dependencia y deuda para los países pobres”* (Fundación Natura: 1991: 16), que por una parte puede ser cierto cuando estas ONG's *“regalan el financiamiento y no se exige la rendición de cuentas a las bases”*. También se ha cuestionado a las ONG's porque *“parece no haber cabida a una demanda global que vaya más allá del proyecto concreto, del fenómeno a nivel local de la participación popular...”* (Bretón: 1999: 18), este autor a su vez enfatiza el hecho de que las ONG's promueven interesantes pro-

yectos pero tremendamente específicos, sin duda importantes para las comunidades pero poco trascendentales desde las perspectivas del devenir de los pueblos indígenas. Empero de ello, de la experiencia concreta de la acción de las ONG's en Mulalillo y de la experiencia concreta de los pobladores se ha ido comprendiendo que hay que llegar a una concertación entre lo local y lo global, entre lo comunitario y lo estatal para llevar adelante actividades que den buenos resultados.

Democracia y desarrollo local

Esta apertura y cambio en el pensamiento indígena y campesino, es evidente especialmente en los grupos sociales que se consideraban sin derecho a la ciudadanía, como es el caso de los pueblos indígenas del Ecuador, pero que actualmente buscan solucionar la crisis política, económica y cultural, no solo en lo local sino incluso a nivel global, con propuestas nacionales y han buscado establecer mecanismos de diálogo con la sociedad en su conjunto y con el Gobierno. Esta concertación entre lo local y lo global no solo que es una ventaja para el desarrollo local, sino que los indígenas están ejerciendo una auténtica ciudadanía en el momento que tienen derecho a presentar propuestas y ser escuchados.

Por otro lado, este proceso de desarrollo local de la UNOCAM, debe empatar la democracia y el desarrollo. La democratización entendida como una *“práctica social de nivel individual y colectivo, funda-*

da en el ejercicio pleno de los derechos de las personas y su ciudadanía” (Ruiz y Cotle: 1993: 31), comprende también las relaciones de interculturalidad que se expresa en el respeto a la diferencia, a la diversidad, a la equidad de género, donde no existan imposiciones de ningún tipo.

En conclusión, el proyecto de mujeres de la UNOCAM, como una iniciativa para el desarrollo local deberá estar encaminada hacia la sustentabilidad interna del proyecto y hacia la ampliación de la democracia, en condiciones de transparencia en la gestión (“rendición de cuentas”), y pensando siempre en la concertación entre lo local y lo nacional. Es necesario desarrollar propuestas integrales para resolver problemas locales, estableciendo instancias permanentes de concertación, democratización y participación con los diferentes actores sociales, a fin de enlazar iniciativas locales y globales, que estén enfocados a un desarrollo humano, social, económico y cultural.

Bibliografía

- Arocena, José
1995 *El desarrollo local: un desafío contemporáneo*, CLAEH, Nueva Sociedad, Caracas.
- Bretón, Víctor
1999 *El desarrollo comunitario como modelo de intervención en el medio rural: La experiencia de la Misión Andina del Ecuador*. Mimeo.
- Chiriboga, Manuel
1995 *Las ONG's y el Desarrollo Rural en los Países Andinos: Dilemas y Desafíos*, en Rev. Ecuador Debate No. 35, CAAP, Quito.
- Comisión Asesora Ambiental de la Presidencia de la República
1996 *Conceptos elementales para comprender al Desarrollo Sostenible*, Mimeo, Quito.
- Coraggio, José Luis
1998 *Perspectivas del desarrollo regional en América Latina*, en Rev. Ecuador Debate No. 44, CAAP, Quito.
- Dueñas, Soledad, et. alt.
1997 *Mujeres, Poder e Identidad*, Latacunga
- Escobar, Arturo
1998 *El desarrollo sostenible: diálogo de discursos*, en Rev. Foro Universidad del Valle, Cali.
- Fundación Natura
1991 *Notas sobre desarrollo y conservación*, No. 1.
- García, Inés y Piazza, María del C.
1998 *Sociedad y Gobierno local*, Lima.
- Jaguaribe, Helio, et. alt.
1978 *La dependencia política y económica de América Latina*, Siglo XXI ed., México.
- Hidalgo, Mauro; et. alt.
1999 *Ciudadanías emergentes. Experiencias democráticas de desarrollo local*. Quito.
- Larrea, Fernando
s/f *Movimiento indígena y poderes locales en el Ecuador*.
- Martínez, Luciano
1997 *Organizaciones de segundo grado. Capital social y desarrollo sostenible*, en Rev. Iconos, No. 2, Quito.
- Menchú, Rigoberta
1996 *La participación social en la construcción de una democracia*, en Rev.

- Bosques, Árboles y Comunidades Rurales, No. 28.
- Mires, Fernando
 1993 *Sociología de la miseria, miseria de la sociología*, en El Discurso de la miseria. Nueva Sociedad, Caracas.
- Montesino, Sonia y Rebolledo, Loreto
 1996 *Conceptos de Género y Desarrollo*, PIEG, Chile.
- Montúfar, César
 1995 *Desarrollo social con sociedad civil. El espejismo de la participación en el discurso del desarrollo*, en Rev. Ecuador Debate, No. 36, CAAP, Quito.
- Osorio, Victoria E.
 1991 *La mujer y el desarrollo comunitario*, en Programa Mujer y Desarrollo Local, IULA/CELCADEL, Quito.
- Prieto, Mercedes
 1998 *El liderazgo en las mujeres indígenas: tendiendo puentes entre género y etnia*, en Mujeres Contracorriente, Quito.
- Rodríguez, Lilia
 1993 *Género y Desarrollo. Nudos y Desafíos en el Trabajo No Gubernamental en el Ecuador*. CEPAM.
- Schuldtz, Jurgén
 1995 *El desarrollo humano: capacidades y necesidades axiológicas*, en: Repensando el Desarrollo, CAAP, Quito.
- Sprout, Ronald
 1993 *La economía política de Prebisch*, en Pensamiento Iberoamericano, Revista de Economía Política, T. I., Madrid.

EL PROYECTO POLÍTICO DEL MOVIMIENTO INDÍGENA

Los desafíos del movimiento indígena frente a la crisis

Luis Macas

En el Ecuador bien vale decir que existen dos etapas en el movimiento indígena; el levantamiento del año 1990 ha determinado este hito; este sector importante de la población ecuatoriana decidió en esta etapa pasar de actor social a actor político y ello ha ocasionado remezones profundos a los diversos niveles; empero de ello, no siempre los Gobiernos han respetado este proceso, más bien por el contrario han buscado fraccionarlo como fue el caso de Bucaram, de neutralizarlo, como fue en los Gobiernos de Durán Ballén y Alarcón, de tolerarlo en el caso de Borja o de cooptar a su dirigencia como es el actual caso de Mahuad y sus cogobernantes social-cristianos.

La respetabilidad y credibilidad de la CONAIE desde su aparición ha radicado fundamentalmente en el hecho de haber liderado luchas reivindicativas y de cambios anti-sistema, y no en contra de determinados regímenes en particular, porque la consideración esgrimida ha sido

que cada régimen de turno defiende a una base social y económica que no es precisamente la nuestra, la de los indígenas, campesinos y más pobres del campo y de la ciudad; en este proceso, ha sido un acierto de la CONAIE unir a los pueblos de todo el país, e inclusive ganarse la confianza de muchos sectores pobres de la ciudad; y se puede afirmar que en 1995 nace el Movimiento Pachakutik como expresión de la organización social y política del pueblo (y el indígena en particular), movimiento que nace sin el tutelaje de partido político alguno, sino como una expresión política alternativa, y este particular factor sirvió para unir a los pueblos indios y no indios del país, alrededor de un proyecto político nacional nuevo.

Muy a pesar de la forma como está configurada la participación electoral, hecha para que triunfen las empresas electoreras, nuestra Fuerza Político-Electoral, el Movimiento Pachakutik ha hecho presencia con congresistas, alcaldes, concejales, consejeros y asambleístas en la última Asamblea Constituyente.

Muchas de las tesis generadas desde el movimiento indígena se han convertido en acciones nacionales, como es el caso de

la reforma a la Constitución y la implementación de una Asamblea Constituyente; aspecto que después de haber sido aprobado por medio de un plebiscito el poder institucional debió llevarlo adelante; o las acciones que desplegadas desde la movilización han tenido efectos prácticos como los dos levantamientos indígenas en el 90 y el 92 o la caminata desde la Amazonia hasta Quito, o las heroicas acciones de febrero de 1997 o las desplegadas con motivo de la defensa de la plurinacionalidad, los derechos colectivos y la no privatización del seguro social. Asimismo, la movilización por configurar una propuesta de Constitución desde el sector indígena, es otro de los logros de los últimos años; en estos mismos instantes, el Ecuador conoce que quizá el único sector capaz de movilizar su base social y mediante acciones demostrativas de fuerza exigir reivindicaciones concretas, es, precisamente, el movimiento indígena y campesino organizados alrededor de la CONAIE, vale para ello recordar que el tercer puesto de credibilidad lo tiene la CONAIE con un 14% de aceptación social, solamente detrás de los militares y la Iglesia Católica, gracias, justamente, a su trayectoria de lucha y gracias también a las propuestas elaboradas que han sido el eje central de los consensos y de la unidad de los pueblos en nuestro país.

Crisis en el movimiento indígena

Como lo dejamos expresado, dentro del movimiento indígena coexisten di-

versas formas de mirar el mundo y de interpretarlo; es decir, apreciamos varias tendencias al interior del movimiento indígena organizado:

- Una mayoría que piensa que la moral y la ética en el accionar político es un imperativo de los actuales tiempos. Que la mayor riqueza son los principios que guían nuestra opción política en el concierto nacional; que el factor de cohesión más importante es el nivel socio-organizativo de nuestros pueblos, capaces de demostrar a la sociedad que siendo como somos poco menos de la mitad de la población ecuatoriana, en demostraciones de unidad podemos hacer sentir nuestra presencia militante, inclusive para cuestionar la institucionalidad si fuera el caso.
- Una segunda posición refleja al sector de los pragmatistas de la política y su accionar dispuestos a jugar un papel que fuese necesario en función de alcanzar prebendas, acomodos, canonjías o favores personales o de grupo, llegando inclusive a vulnerar principios atentatorios a los derechos fundamentales de las personas, pilar de nuestras acciones y filosofía de vida.
- Finalmente un tercer grupo de oportunistas y acomodaticios prestos a encumbrarse en cualquier posición, sin escrúpulos, sin averiguaciones, sin respaldo social alguno, sin delegación comunitaria, en definitiva personas de mentalidad vivaz, capaces de cumplir el rol que fuese en tanto y en cuanto

esté de por medio sus intereses: poder, dinero, puestos, viajes, etc.

Estas tendencias son cada vez más evidentes a partir de experiencias, actuaciones y comportamiento políticos de algunas autoridades que pertenecen al Movimiento. Otro de nuestros límites es la escasa experiencia en la arena política y electoral, algunas de nuestras acciones, sobre todo en el ámbito de la legislación tienen el sello de un pago de piso por nuestra escasa destreza en estas lides; y si a ello sumamos la circunstancia más o menos frecuente de ser utilizados en la jungla política; el escamoteo de los espacios que legítimamente nos corresponden, podremos tener más claro de cuál ha sido nuestra experiencia y nuestras posibilidades.

Pero, los escollos mayores se ubican en otros espacios: el grueso de la población estima que la dirigencia de la CONAIE se halla en un acuerdo tácito con el Gobierno Nacional, a espaldas de las organizaciones de base y de los pueblos indígenas, que cualquier acción de lucha reivindicativa ha sido frenada por la misma y que ha perdido esa capacidad de respuesta de otros momentos; públicamente, los antiguos amigos y aliados de los movimientos sociales y sindicales expresan que la actitud de la dirigencia de la CONAIE está divorciada de la base social a la que debería representar, juega en la opinión pública el argumento de que la cooptación de la dirigencia de la CONAIE es una de las acciones más acertadas de este régimen, ha logrado con ello neutralizar al movimiento indígena, y con ello poner en

práctica su visión particular de la gobernabilidad, entendida por ellos como la actitud pasiva y resignada de los actores sociales, dispuestos a aceptar cuanto viniera desde la institucionalidad y a título de un diálogo nacional “civilizado” para el cual inclusive se ha formulado un decreto ejecutivo al respecto “institucionalización del diálogo”, y que creemos que la base social de nuestro movimiento la debe analizar con serenidad y desapasionamiento.

La cercanía de algunas de nuestras figuras nacionales a las acciones del actual Gobierno han determinado que la opinión pública nos relacione con éste y, fuerza es decirlo, aquello nos hace un daño de difícil reparación, dado que no solo se trata de un golpe bajo a nuestra imagen sino también a la misma credibilidad del movimiento; efectivamente, a los ojos del pueblo aparecemos como colaboradores de este régimen indolente y abusivo, que no sólo contribuyó a agudizar la crisis económica; sino que el abuso, la represión y el terrorismo de Estado, están a la orden del día, como el asesinato de Saúl Cañar y el crimen de Estado cometido en la persona de un representante del pueblo como fue el diputado Jaime Hurtado González.

El propósito de la coalición DP-PSC es quitarnos el piso político y, sobre todo, la credibilidad, un bien adquirido a base de sacrificios y que es difícil recuperarla, por ello su estrategia apunta a:

- Apropiarse de nuestras propuestas, como ya lo hicieron con la Asamblea Constituyente, la descentralización, la desconcentración, etc. Además, po-

seedores como son de los medios de información, han logrado apropiarse de nuestras iniciativas.

- Una segunda estrategia es la cooptación de la dirigencia de la CONAIE a la que buscarán mantener junto al Gobierno a cualquier costo.
- Una tercera es la colocación de una parte de la intelectualidad indígena en la institucionalidad gubernativa de manera que vaya ampliándose la base de compromiso y, de esta manera, el sometimiento sea más extenso.

Propuestas

El patrimonio mayor de la CONAIE es la credibilidad, en esa comprensión no puede perder su prestigio arriesgando acciones junto a un Gobierno indolente y deshumanizado; o incurriendo en omisiones de reivindicación y propuestas inexplicables para la base social a la que representa y nos plantea distancias con los demás actores sociales, diversos y heterogéneos, pero aliados en los objetivos, metas y trajinar social.

Debería ser un imperativo de este momento el mantener la credibilidad de la CONAIE en especial con su base social; asimismo, deberían desplegarse acciones concretas que devuelvan la confianza a nuestros potenciales aliados sociales.

Aunque las circunstancias parezcan respetables, o aunque se esgriman razones de Estado, la CONAIE no puede asumir una posición pasiva ante éste o cualquier otro Gobierno de carácter oligárquico y monopólico; su fuerza se basa en la acti-

tud propositiva que a lo largo de su vida la ha mantenido.

Es deber de la CONAIE levantar las banderas de lucha del sector indígena al que primigeniamente representa; sin embargo, éste no puede ser una limitante ni una camisa de fuerza; por el contrario, dada su calidad de referente, no solo de los indígenas sino también de los campesinos, y otros sectores sociales, también se debe contemplar en la agenda los problemas nacionales.

Si bien, parte de la dirigencia de la CONAIE, en el evento de la segunda vuelta para la Presidencia de la República, escogió respaldar a Mahuad, creemos que la dirigencia debe tener la suficiente sensibilidad para aceptar que esa posición no tuvo suficiente eco en la base social.

El 14% de la aceptación social con que cuenta la CONAIE, un honroso tercer lugar en la credibilidad nacional, debe usarse para levantar las acciones propositivas desde la óptica del pueblo organizado, y no malbaratarlo de la mano de un Gobierno deshumanizado e indolente.

El CODENPE no debe asumirse como una dádiva graciosa de este Gobierno, en efecto, es un mandato dentro del programa de gobierno del 5 de febrero de 1997, un espacio para el desarrollo de los indígenas, instancia conseguida por la lucha y la presión de los pueblos indígenas y otros sectores como fue el CONPLADEIN, la DINEIB, el PRODEPINE, y de ninguna manera debe ser instrumento de manipulación del Gobierno o para la pelea y distanciamiento entre los pueblos indios. Es más, se deben emprender acciones

de defensa y de fortalecimiento de estas instituciones sin claudicación ni entreguismos y ponerlos al servicio de los pueblos.

Frente a las diversas medidas y circunstancias que afectan al pueblo ecuatoriano, la CONAIE debe asumir una posición firme frente a eso y alejar de la retina de televidentes, radio oyentes y lectores de noticias la idea de que su dirigencia está entregada a los designios gubernamentales; hay la firme idea de que la CONAIE es un contrapeso para los excesos de éste y cualquier otro Gobierno y aquello hay que retomarlo con la fuerza que sea necesario.

La tendencia dentro de la CONAIE, que actualmente busca consolidar una posición de acatamiento, “diálogo institucionalizado”, líneas civilizadas de gobernabilidad, aún no se ha consolidado al interior, entendemos que el Gobierno hará cuanto esté a su alcance para que así sea; pero pensamos que luego de una Asamblea Nacional, el efecto tendencial más bien apuntará a recuperar la imagen de lucha que tanta respetabilidad le dio a nuestra organización.

Particularmente se han perdido algunas líneas de dirección y conducción que sostenía la CONAIE hasta hace poco tiempo atrás.

Mecanismos

La conformación de un equipo multidisciplinario con delegados de las diversas organizaciones se hace necesario para el análisis y visualización de una línea política concertada con el resto de actores sociales.

El privilegiar el proceso socio-organizativo de los pueblos debe constituirse en un mandato de este tiempo; es el factor que genera cohesión y avances objetivos en la consecución de metas y propuestas de los pueblos.

Es necesario partir de una evaluación política y organizativa a fin de lograr el posicionamiento político claro respecto del régimen; y si acaso cupiera espacio para un diálogo, es necesario establecer cuáles deberían ser las estrategias para éste; si bien desde agosto de 1998 se ha estado dialogando, es necesario saber cuáles son los logros, quién los conoce, quién dialoga, con qué base. Pues, es necesario no quedarnos en la mera reflexión, sino ponernos en la tarea urgente de la búsqueda de estrategias válidas y reencauzar una posición; una conducta y una acción coherente con la realidad general de los acontecimientos actuales.

El movimiento indígena y la construcción de una democracia radical

Miguel Lluco Tixe

1. La aplicación tortuosa del modelo neoliberal en el Ecuador

En 1979, el Ecuador retorna a la democracia formal luego de casi dos décadas caracterizadas tanto por dictaduras militares como por tímidos intentos de un proceso de industrialización y de desarrollo de un capitalismo nacional.

Apenas dos años después del retorno a la democracia, en 1981, presenciábamos la primera crisis llamada para entonces la crisis de la deuda. Elevación de precios de los productos de la canasta básica, de la gasolina, del gas, etc. El clásico recetario del ajuste neoliberal fue impulsado precisamente por el presidente demócrata cristiano, Dr. Osvaldo Hurtado. Pero, para entonces, la idea generalizada era que había que enfrentar esta situación de crisis con un poco de entereza durante unos meses o quizás uno o dos años. Sin embargo, con el dolor y angustia de la amplia mayoría de la población, cerramos el siglo y el milenio, veinte años después, y nuevamente con el presidente demócrata cristiano sumidos en la peor crisis de la historia nacional.

Ocho Gobiernos se han sucedido en este período. Con matices y estilos distintos, pero básicamente bajo la misma inspiración del neoliberalismo, han optado uno tras otro por recurrentes medidas de ajuste. El ritual del paquetazo ha seguido infaltablemente a la toma de mando de todos y cada uno de los Gobiernos que justificaban como el sacrificio necesario para entrar enseguida en el paraíso neoliberal.

La profundidad de la crisis por la cual atraviesa el país demuestra que los sectores dominantes del Ecuador han sido incapaces de asumir su papel. Acostumbrados a medrar del Estado y a vivir de sus prebendas, no han podido siquiera aplicar con éxito su propio proyecto político y económico. Su actitud ha sido mezquina y servil. Mezquina, porque sus objetivos han

sido apenas los de preservar pequeños intereses familiares o de grupo, ni siquiera una lógica de clase global; servil, porque hace rato perdieron la perspectiva de la nación y solo intentan conseguir alguna inserción subordinada a la lógica del capital transnacional.

2. *Un balance desolador*

Si en otros países del continente los sectores dominantes pueden exhibir alguna ventaja de la reforma neoliberal, en el Ecuador no es posible siquiera hacer una evaluación similar.

El balance de estos años se presenta desolador.

- La economía nacional se ha reprimarizado y con ello es cada vez más vulnerable a factores que van más allá de su control. La dinámica del mercado, el proteccionismo de los países del Primer Mundo y el juego de precios provocan profundas depresiones económicas o pequeñas recuperaciones sin que nada podamos hacer.
- Gran parte de la industria, la agricultura del consumo interno, la artesanía, en definitiva, la pequeña y mediana empresas, han sido fatalmente golpeadas por este modelo y, por supuesto, los pequeños productores urbano y rural. Las cifras del desempleo son contundentes. Para julio del 99 se estima que se ha llegado al 17% de desempleo y 55% de subempleo. Siete de cada diez ecuatorianos no tienen una fuente de ingreso digna y estable.

- A lo largo de estas dos décadas, el país se ha polarizado social y económicamente. Mientras se han incrementado algunas fortunas que vienen casi de la Colonia, y han aparecido sospechosamente otras nuevas, la participación de las remuneraciones en el Producto Interno Bruto (PIB) ha decrecido dramáticamente. Mientras que en 1980 éstas representaban el 31,9% del PIB, en 1997, apenas representan el 13,9%.
- Las instituciones del Estado desarrollista que, mal que bien, se planteaban alguna lógica redistributiva (FODERUMA, DRI, BNF, etc.) han sido desmanteladas o están en fase de agonía terminal.
- Como era de esperarse la pobreza ha crecido de modo dramático. Dos tercios de la población están debajo de la línea de pobreza. El salario familiar promedio no alcanza a cubrir el 50% de la canasta familiar.

Para el sector indígena y campesino, el impacto de estas políticas ha sido mucho más grave. La política de los Gobiernos ha privilegiado absolutamente a la producción para la agro-exportación, abandonando la producción para el mercado interno; el precio de los insumos industrializados ha crecido mucho más que los precios de los productos agrícolas; en definitiva, el campo ha soportado la baja de salarios de las ciudades.

Las condiciones de vida de la población indígena son alarmantes: pobreza, 74%; desnutrición infantil, 45%; analfabetismo en mujeres, 38%.

A la par de este cuadro se ha debilitado la democracia. La corrupción campea y se convierte casi en denominador común, consustancial con el modelo. Tres presidentes, incluyendo el actual, han sido sindicados, un ex vicepresidente está prófugo y la colonia de funcionarios y banqueros ecuatorianos en Miami es una de las de mayor crecimiento.

El grado de desprestigio y deslegitimación del sistema político, ha crecido a la par de la pobreza. La justicia sigue siendo para quienes pueden comprarla; los organismos de control no han sido capaces de vigilar los manejos de los recursos públicos. En fin, la democracia se ha debilitado al punto de reducirse a la inversión de grandes empresas electorales y a la rutina del voto.

3. La emergencia del movimiento indígena y otros movimientos sociales

El protagonismo que tuvo el movimiento obrero ecuatoriano en los primeros años de resistencia al modelo se vio seriamente golpeado. Esto fue producto no solo de errores, que a su momento fueron señalados, sino la arremetida del capital contra los trabajadores sindicalizados.

Al mismo tiempo y de manera paciente y silenciosa, estaba en marcha la constitución del movimiento indígena ecuatoriano. Se trata de acumulados sociales históricos que recogen desde las primeras luchas de los años treinta, pasando por las impulsadas durante la década de los setenta, hasta el ciclo de movilización y construcción organizativa de estas dos últimas décadas.

La formación la Federación Ecuatoriana de Indios (FEI), en la década de los cuarenta y del ECUARUNARI, a inicios de los setenta, expresa una creciente capacidad de las comunas, nacionalidades y pueblos de organizarse y luchar con autonomía e independencia. Hay varias oleadas de lucha y organización que culminan con la fundación de la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE) en 1986.

Años de consolidación y aprendizaje, de una identidad común, de gestación de una generación de dirigentes que supieron combinar adecuadamente la doble dimensión de nuestra lucha como pobres y como indios.

Esa capacidad de combinar la dimensión social y económica de la explotación del capitalismo, con la dimensión histórico cultural de la opresión a nuestra propia identidad ha sido la mayor fortaleza del movimiento indígena ecuatoriano.

1990 marca un hito en nuestra historia. El levantamiento de mayo y junio protagonizado por cientos de miles de indígenas a lo largo y ancho del país logra por fin visibilizar nuestra presencia. Dejamos de ser “pobres indios” para unos, y apenas “campesino menores de edad” para otros. La sociedad se ve obligada a reconocer en nuestra lucha una presencia vigorosa.

En 1992 las nacionalidades amazónicas realizaron una marcha histórica para exigir el reconocimiento de sus territorios; en 1994 enfrentamos el intento de imponernos una ley agraria reaccionaria; en 1995 participamos activamente en la

campaña en contra de la privatización de la seguridad social. Tras cada uno de estos momentos de movilización hay una enorme carga de vida, esfuerzo, entrega y esperanza. Es el impulso de esa minga por la vida que ha permitido que el movimiento indígena logre inspirar, impulsar, acompañar y aprender con nuevos actores sociales que han ido configurándose en estos años.

Particularmente hemos acompañado la constitución de la Confederación de Afiliados del Seguro Social Campesino (CONFUNASSC), y la Coordinadora Nacional Campesina, las organizaciones de trabajadores energéticos, movimientos urbano populares, ecologistas, de mujeres, agrupados actualmente en la Coordinadora de Movimientos Sociales (CMS).

4. Luchas, avances y logros

Hemos aprendido, además, a combinar la lucha concreta y cotidiana de las demandas y reivindicaciones de día a día, por tierra, crédito, agua, caminos, educación, con la formulación de una propuesta global de transformación del país.

Entendemos el movimiento indígena como un sujeto de cambio y transformación radical de las estructuras de un Estado Uninacional burgués y neoliberal. Por ello formulamos un proyecto político que pretende superar las contradicciones fundamentales de este sistema y enfrentar a los responsables del actual orden cosas.

La acción del movimiento ha logrado varias conquistas que mejoran la vida de los compañeros. Una gran parte de los

conflictos de tierra han tenido resolución favorable para las comunidades; hemos arrancado del Estado algunos recursos económicos para el desarrollo de nuestros pueblos. Pudimos institucionalizar un espacio de definición y ejecución de políticas de Estado para los pueblos indios (CODENPE), para garantizar políticas públicas sin tener que hacer el juego a los Gobiernos de turno y terminar convertidos en masa de maniobra.

El levantamiento indígena ha democratizado al Estado y las leyes. Las propuestas presentadas en la última Asamblea Constituyente por el movimiento indígena y otros importantes grupos sociales, constituyen los más significativos avances en la democratización de la sociedad en los últimos años. El reconocimiento de las circunscripciones indígenas, de los derechos colectivos de los pueblos, pero también los elementos de participación social y ciudadana que se introducen, la preservación de los principios de universalidad y solidaridad de la seguridad social, la protección del medio y la penalización de los delitos ecológicos, etc., son avances que todavía están en el papel y que es nuestro deber el de concretarlos.

El movimiento indígena, codo a codo con otros sectores, ha avanzado también en la constitución de una expresión política, el Movimiento de Unidad Plurinacional Pachakutik-Nuevo País. Concebido como un espacio de independencia y autonomía política, amplio y democrático, Pachakutik enarbola una bandera de esperanza, de construcción de un Estado

Democrático Plurinacional, un modelo de desarrollo basado en el mejoramiento de las condiciones de vida de la población, en la búsqueda de la equidad social, del respeto a las diferentes expresiones culturales y modos de vida, en la reconstrucción democrática de un nuevo estado.

La fundación de Pachakutik ha significado un paso adelante no exento de problemas, sobre todo, en la búsqueda de una centralidad política y en la necesidad de respetar las particularidades, construir un perfil sólido para enfrentar este viejo sistema político. Pese a todo, el movimiento ha ido logrando un proceso creciente de consolidación y unidad política, de cercanía profunda a las organizaciones sociales de las que se originó, pero al mismo tiempo de autonomía organizativa.

5. Retos actuales

Enfrentamos grandes retos para el futuro. No podemos contentarnos con ser solo una voz crítica. Es necesario plantearnos como alternativa cierta de poder y de Gobierno y ello implica un salto en la capacidad de gestionar nuestro propio desarrollo y de brindar una alternativa para el conjunto del país.

Atentan contra esta dirección no solo las condiciones desiguales e injustas de la competencia política y los intentos de cooptación y subordinación de los movimientos sociales, sino muchas de nuestras debilidades.

En esta coyuntura sobre todo debemos consolidar nuestra acción política y

social, e impedir que el movimiento caiga en prácticas sectarias y particularistas, evitar la instrumentación y funcionalización a los Gobiernos de turno, combatir el oportunismo y el “populismo” interno, preservar una relación transparente entre dirigentes y bases de rendición de cuentas, cualificar nuestros dirigentes de base e intermedio, avanzar en nuestras formulaciones programáticas, invitar a todos los hombres y mujeres honestos a esta minga. En definitiva, mantener nuestra independencia y autonomía frente al actual estado de cosas.

Mantenemos la búsqueda de alternativas programáticas para el país con el convencimiento del agotamiento del neoliberalismo y con el horizonte de impulsar un nuevo modelo de desarrollo basado en la potenciación de capacidades productivas propias, búsqueda de la equidad social, enfrentamiento a la pobreza, construcción de una democracia radical y de un Estado plurinacional. Esa será la única garantía para convertirnos en un elemento clave de la construcción de un orden social realmente más justo.

El proyecto estratégico de la nación kichwa

Estuardo Remache

La reconstrucción de pueblos y la identidad

Para los pueblos indígenas, la identidad es saber quiénes somos, de dónde venimos y hacia dónde vamos. Todo pue-

blo tiene su identidad, es decir, se reconoce como parte de una memoria histórica, como parte de un proceso ancestral, y gracias a ello, tiene la posibilidad de mirar hacia el futuro regresando a ver a su pasado. Es la visión del *ñaupa* kichwa. Solo así el futuro se convierte en un proyecto que moviliza a las voluntades y que crea un horizonte de largo plazo para todos. Nosotros tenemos la herencia de nuestros pueblos originarios. Yo pertenezco al pueblo puruhae. El pueblo puruhae tiene una historia de cientos de años, incluso miles. Correspondería a lo que ahora son los territorios de las provincias de Chimborazo, Bolívar y Cañar. Este pueblo tenía su propia cultura, tradiciones, costumbres y sus propias autoridades. Eso significa que este pueblo vivió antes incluso que aparezcan los incas y los españoles.

Sin embargo, el pueblo puruhae, al igual que los pueblos originarios del continente, sufrieron un proceso de destrucción por parte de los conquistadores, una destrucción que no solo fue demográfica, fue también política, social, económica e histórica. Demográfica porque constituyó uno de los más grandes genocidios en la historia de la humanidad. Política porque nos han impuesto un modelo de dominación y reglas que no corresponden a nuestra realidad. Económica, porque todos los pueblos de América han sido y son obligados a transferir sus principales recursos hacia fuera. Si bien en un inicio fue el oro, en la actualidad es el petróleo, las materias primas, los bajos costos laborales. En fin, recursos que habrían servido para el desarrollo de nuestros pueblos, sirven más

bien para fomentar la riqueza en los países poderosos. Histórica, porque nos ha significado la destrucción de nuestra memoria, costumbres, cultura, de nuestras leyes y de nuestra espiritualidad.

La reconstrucción de los pueblos es la recuperación de nuestra historia, memoria, leyes, autoridades, territorio, cultura y de nuestra lengua. Es retomar la espiritualidad ancestral que establecía una relación armónica entre el hombre, el cosmos y la naturaleza. Es generar un proceso propio de desarrollo, viendo el futuro sin olvidar nuestro pasado.

Nuestros antepasados defendieron con su vida su cultura, su territorio, su cultura, su identidad, su forma de ser. Cuando vinieron los españoles tuvieron que destruir, llegando al genocidio, esa voluntad de autodeterminación. Se rompió esa visión armónica entre el hombre (*runa*), tierra, vegetación, agua (*Pacha mama*). Una visión de la naturaleza basada en el respeto y en el amor. Ellos entregaron sus vidas por la naturaleza, por la *Pacha mama* (madre tierra). La *Pacha mama* es como si fuese una madre. De ella naciste, a ella te debes, ella te alimenta.

Una de las primeras tareas dentro de la reconstrucción de los pueblos es la educación y la capacitación. Hay que mejorar y ampliar la educación. Los cambios tienen que ser en forma y en contenido. En lo formal, la educación y la capacitación deben preparar a nuestros compañeros técnicamente para que estén capacitados para sumir los retos del presente. Es decir, hay que incorporar todos los avan-

ces tecnológicos a la educación y ampliar su cobertura para eliminar totalmente el analfabetismo en nuestros pueblos. En los contenidos, la educación debe ser intercultural y ética, para comprender la identidad respetando las diferencias, como la lengua, las costumbres y conocimientos ancestrales. Esto implica una dura tarea de reescribir la historia. Hay que rehacer los textos de historia en los cuales los conquistadores tienen la razón. En los cuales se nos presenta como pueblos a los que había que civilizar. Hay que fomentar la investigación desde nuestra propia visión histórica para conocer y revalorizar a nuestra cultura.

La reconstrucción de los pueblos es también la recuperación de nuestra espiritualidad ancestral. Habían dioses propios. Nuestros sabios comprendían esa espiritualidad y podían interpretar a la naturaleza. Se basaban en cálculos, si la luna aparece a tal altura, a tal inclinación, entonces podrían predecirse las cosechas, los periodos de siembra. Había una relación espiritual entre la naturaleza y el hombre. Entre el *runa* (ser humano) y la *Pacha mama* había una relación de armonía. Hay que recuperar esta visión para evitar la destrucción de la naturaleza. Cada vez son mayores las extensiones de territorio destruidas por el capitalismo. Se contaminan los suelos, las aguas, el aire. Se destruye la naturaleza. Se destruyen los seres humanos. Se destruyen las culturas. Se irrespeta y se ofende a la *Pacha mama*.

Es necesario, entonces, reconocer la diversidad de pueblos existentes en el país:

hay que entrar en acuerdos, tenemos que concentrar nuestros esfuerzos en la capacitación de nuestros compañeros, cambiar las estructuras del paternalismo (que venga alguien y nos dé haciendo), tener nuestra identidad, nuestras posibilidades de desarrollo. Los acuerdos deben ser amplios, deben ser democráticos. Para nosotros el diálogo es comunicarse y estar dispuestos a cambiar. Sin diálogo no pueden haber cambios. Pero el diálogo no es la imposición al otro. No es la manipulación del otro. El diálogo significa deponer nuestras actitudes de fuerza y reconocer que podemos estar equivocados y, por lo tanto, estar decididos a cambiar.

El proceso de reconstrucción de los pueblos, además de insistir en la identidad y en la recuperación de la memoria ancestral, tiene otro aspecto fundamental y es el de la soberanía.

Soberanía y reconstrucción de los pueblos

Cuando hablamos de soberanía estamos hablando de la relación de los pueblos originarios con el Estado, con la democracia, con el sistema, con las leyes, con los recursos existentes. La reconstrucción de los pueblos es un proceso que lucha por recuperar la soberanía de los pueblos originarios y busca cambiar la relación que ha existido con el Estado.

Nuestros pueblos están en un proceso de destrucción, de desintegración, y el Estado viendo todos estos problemas, no ha tenido esa voluntad para decir: bueno, sus pueblos han sufrido tanto, han vivido una discriminación, una exclusión

por siglos, y con este reconocimiento impulsar una política para dotar de servicios básicos, de mejorar las condiciones de vida. Más bien al contrario, el Estado se ha hecho para desintegrar nuestra cultura, nuestra identidad. No se respeta a la comunidad cuando se encuentran minerales, o recursos naturales, en el territorio de la comunidad. No se pide permiso a la comunidad. Ni siquiera se la toma en cuenta. Las mejores tierras han sido acaparadas por los grandes terratenientes. No se apoya la producción agrícola a pesar de que son nuestros compañeros los que proveen de alimentos a las ciudades. Las leyes no nos protegen. La política hecha desde el Estado ha utilizado la demagogia. Se ofrecen muchas obras en períodos de elecciones. Nunca se asoman después por las comunidades.

Por ello, se plantea desde la reconstrucción de los pueblos una nueva relación con la política, con la democracia. La democracia actual nos ha sido también impuesta. Más que la democracia como se entiende en el sistema actual, nosotros como pueblos indígenas tenemos principios que orientan nuestra sociedad. Tenemos una ética que norma, regula y sirve de principio rector para la participación política al interior de nuestras comunidades. Estos principios son el *ama shua*, *ama qhilla* y *ama llulla*. Una democracia sin ética se limita solamente a ejercer el voto.

En las comunidades nosotros decidimos la vida social con la participación de todos los miembros de la comunidad. Participan las mujeres, los niños, los jóve-

nes. Los ancianos son reconocidos como portadores de una memoria ancestral, y por lo tanto su palabra es respetada. Para nosotros la democracia debería reconocer la participación de todas las personas. Pero debería ser una participación activa, consciente y responsable. Para el sistema que vivimos, la ciudadanía es un derecho que otorga el Estado mediante una discriminación previa. No pueden votar los menores de 18 años. Hace algún tiempo se les negaba el derecho de ciudadanía a los menores de edad, y también se les negaba la ciudadanía a las personas que no sabían leer ni escribir en castellano. Entonces, la democracia más bien limita la participación de las personas y no permite una participación efectiva, más directa, más responsable, más ética. Por ejemplo, en nuestras comunidades, no existen centros de información sobre las elecciones, para votar tenemos que bajar después de largas horas de caminata a los centros urbanos más próximos. Muchos de los compañeros no tienen su cédula de identidad, y por tanto no pueden votar. Toda la campaña electoral se hace en español. Toda la información sobre las elecciones está en español. Entonces, la sociedad ecuatoriana necesita crear una democracia que sea ética, que sea participativa, y que no sea discriminante ni intolerante.

Nuestra crítica a la democracia no solo es de forma, es también de contenido. La reconstrucción de pueblos es la construcción de nuestra soberanía. Es el respeto que el Estado, la democracia, las leyes y la política deben tener hacia nuestros pue-

blos. Para nosotros la soberanía es también el derecho a la autodeterminación como pueblos. Es el derecho a decidir sobre los recursos existentes en nuestros territorios. La forma de educación. Nuestras propias autoridades. Nuestras propias leyes. Nosotros hemos propuesto ya una Ley de Aguas y una Ley de Comunas, pero hasta el momento el Estado y el sistema político no se han pronunciado sobre nuestras leyes. Su propuesta es más bien privatizar. Es una propuesta neoliberal.

Pero para saber qué tipo de soberanía, qué tipo de relación debe establecerse con el Estado, es necesario concienciar a nuestras bases. Conocer nuestras raíces. Nuestro territorio. Recuperar nuestras costumbres. Defender nuestro idioma. Estaríamos concibiendo también a la recuperación de nuestra espiritualidad como uno de los rasgos de la soberanía.

La reconstrucción de los pueblos y las organizaciones

Reconstrucción es construir aquello que ha sido destruido. Dentro de este proceso nosotros establecemos el problema de la reconstitución de los pueblos como una forma de reconstruir nuestros espacios organizativos. La reconstitución es la dimensión política del proceso de reconstrucción de los pueblos. Significa cambiar las estructuras organizativas actualmente vigentes en función de los nuevos procesos.

Dentro del movimiento indígena se han formado un gran número de organi-

zaciones que se correspondían más bien al ordenamiento territorial del Estado ecuatoriano, que divide al país en provincias. Este ordenamiento territorial se hizo sin ninguna consideración por nuestros pueblos, es parte de ese proceso de destrucción a nuestros pueblos, a nuestras culturas.

Esto significó que las organizaciones de carácter provincial vayan sustituyendo a los pueblos. La actual estructura organizativa está asentada en la división por provincias y no por pueblos, es decir, la organización se ha adaptado a las formas por las cuales se ha impuesto el poder y la destrucción de nuestras culturas, sin siquiera tener una identidad o una identificación con los pueblos que existieron ancestralmente.

Se hizo de acuerdo a la imposición del Estado, al orden territorial, a las normas y leyes que se impusieron, se establecieron las organizaciones. Por ello hablamos de la Pichincha Riccharimui, la FICI, la Fecab-Brunari, etc. Es decir, poniendo a las federaciones el nombre de las provincias. Eso en definitiva, suscitó controversias, para unos compañeros eso estaba bien y para otros no. Muchos utilizaron esos nombres para dividir al movimiento indígena. Los que no estaban de acuerdo con un nombre de ese tipo, crearon un gran número de organizaciones paralelas que han dividido al movimiento indígena. Así, se ha utilizado el ordenamiento terri-

torial para crear una organización provincial indígena como federación, pero también se ha utilizado la religión, y la política para crear organizaciones indígenas y dividir al movimiento indígena. Es por ello que es necesario reconstituir el espacio organizativo. En cada pueblo existen personas que tienen esa capacidad para reconocer su memoria.

Si los pueblos realmente tienen esa voluntad de que nuevamente se reconstituyan como pueblos, y que las organizaciones se correspondan más bien a las necesidades políticas como pueblos, entonces los mismos dirigentes deben ser más coherentes en lo que se hace, si estamos por cambiar estas malas prácticas, esas malas estructuras, ellos deben comprometerse con este proceso.

El proceso de reconstrucción de los pueblos de la nacionalidad kichwa del Ecuador, es un proyecto estratégico del movimiento indígena. Ha nacido desde las bases. Son las bases quienes han pensado, quienes se han comprometido con este proceso. No es un proceso que pueda ser medido en el tiempo. Es un proyecto a largo plazo y que intenta transformar radicalmente al Ecuador. Es un horizonte a largo plazo que amerita una conciencia clara de nuestra sociedad y de su futuro. Es el momento de unirse, consensuar, abrir los espacios de diálogo con toda la sociedad.

La lucha es por el respeto, la autogestión y la autonomía

Leonardo Viteri

Desde el 29 de agosto de 1533, año en que es asesinado Atawallpa por parte de los españoles, hasta el 4 de septiembre del 2000, en donde se realiza el último levantamiento indígena en protesta por la Ley Trole II, la Dolarización y el Plan Colombia, se han realizado cerca de 180 alzamientos indígenas, cuyos objetivos se han trazado para responder a los momentos históricos que han venido atravesando y otros que constituyen los ejes principales para proseguir en la lucha a mediano y largo plazos por la conquista de un verdadero respeto, autogestión y autonomía de las nacionalidades indígenas del Ecuador.

Para muchos políticos y analistas la década del ochenta es considerada como la década perdida... Al contrario, precisamente esta década desde el punto de vista indígena constituye una década ganada donde se incorpora con bastante fuerza la lucha y el proceso organizativo de los pueblos indios amazónicos, imprimiendo un nuevo giro y energía a la lucha por las reivindicaciones indígenas a nivel regional y nacional, pues las nacionalidades quichua, cofán, siona, secoya, Achuar, Zápara, Shiwiar y Huaorani se organizan para sumarse a la ya organizada nacionalidad Shuar y al proceso de lucha nacional, en estos años se crea la CONFENIAE y la CONAIE.

El levantamiento indígena de mayo-junio de 1990 es el inicio de un nuevo

proceso de lucha por los cambios más profundos dentro de los derechos indígenas, así como también cambios profundos en la Constitución política y estructura del Estado ecuatoriano. Este nuevo proceso surge como resultado de la acumulación de propuestas no asumidas con seriedad y responsabilidad por los sucesivos Gobiernos, así como también por la necesidad de resolver algunos problemas que necesariamente no debían ser trasladados al nuevo milenio, animados por el advenimiento de los 500 años de la invasión europea a nuestro continente y 500 años de resistencia indígena.

Si bien es cierto que es necesario consolidar procesos de alianzas estratégicas con otros sectores sociales del país, igualmente constituye necesario establecer reglas claras de alianzas y definir con claridad las propuestas de interés nacional, sin olvidarse de las propuestas globales particulares como pueblos indígenas, precisamente en estas circunstancias es que en los últimos levantamientos cambia de rumbo en las propuestas, dando mayor énfasis a planteamientos coyunturales supuestamente de interés colectivo, dejando de lado o en segundo plano las propuestas indígenas en torno a las cuales el movimiento indígena ha venido movilizándose, provocando de esta manera un debilitamiento en la capacidad de convocatoria, lo cual se evidenció ostensiblemente en la última movilización del 4 de septiembre del presente año.

La CONAIE participa de los cambios profundos de la sociedad ecuatoriana

Antonio Vargas

El mundo indígena hasta los años 70 era desconocido y aquí en el Ecuador era conocido como campesino. En ese sentido el movimiento indígena (MI) ha ido tomando cuerpo desde el 70 para acá, en temas muy importantes en beneficio, no solamente, del pueblo indígena sino del país. Antes, el pueblo indígena luchaba por su identidad, por el desarrollo, por la educación, salud, pero ahora las demandas han cambiado sustancialmente, ahora son demandas políticas, que atañen a todo el país y su futuro. Por eso hoy el MI tiene un reconocimiento no solo a nivel nacional, sino también internacional.

Quiero dar un enfoque exclusivamente del mundo indígena para que todos vayamos entendiendo ya que el pueblo indígena era desconocido. No éramos reconocidos en el idioma ancestral, la identidad, el desarrollo, en nada. De ahí para acá, del 80 para acá, el pueblo indígena ha hecho aportes no solamente para los indígenas sino para el país.

Los grandes avances del MI en la reforma política del Estado ecuatoriano van tomando forma desde los 70. Desde el levantamiento del 90 se rompe con el desconocimiento a los pueblos indígenas, desde este gran levantamiento que planteamos la construcción de un gran Estado plurinacional desde el cual construir un futuro.

La transición de campesinos a indígenas ha significado grandes logros. En

1992 con la marcha de la OPIP, apoyada por todos los pueblos indígenas del Ecuador se consiguió el reconocimiento de 1115000 ha. en beneficio de los pueblos de la amazonía. Posteriormente, en 1994, se da un gran levantamiento para oponerse a la ley de fraccionamiento de tierras comunales para el mercado de tierras. Como resultado de este alzamiento, el Congreso tuvo que archivar esta ley.

En 1998, la CONAIE participa en la Asamblea Nacional Constituyente (ANC) en demanda de que se incorporen los Derechos Colectivos de los Pueblos Indígenas, lo que se logra pese a que los grupos de poder intentan que fracase la ANC. Participamos con indios asambleístas adentro y también con compañeros indígenas afuera. Nuestro planteamiento fue que se declare el Estado como plurinacional, pero no se lo reconoció. Sin embargo, se aceptó un aspecto muy importante como es el de la diversidad de la sociedad ecuatoriana. Si bien la Asamblea no fue un éxito total para los pueblos indígenas, constituyó una participación activa importante por primera vez en este ámbito para nuestras organizaciones.

En marzo y junio del 99, se realizan movilizaciones nacionales y como resultado de ello se firman sendos acuerdos con el Gobierno de Jamil Mahuad y la CONAIE y los movimientos sociales. Todos los acuerdos fueron incumplidos por el Gobierno Nacional. Nuestros pedidos no han sido solo en beneficio de los indígenas sino del conjunto de la sociedad. Muchos políticos han querido que mantengamos la lucha de los indios solamente

para nosotros, y nada más. Como si no fuéramos parte de los cambios que el país necesita. La CONAIE participa de los cambios profundos de la sociedad ecuatoriana.

En enero del 2000, en rechazo al Gobierno de Mahuad, con el respaldo de militares y del pueblo ecuatoriano en un movimiento liderado por la CONAIE, se derrocó al corrupto Gobierno de Mahuad. No solo participamos en la caída del Dr. Mahuad, sino también en aquella de Bucaram. Pero únicamente hemos cambiado personas, no hemos visto cambios profundos en beneficio de todos los ecuatorianos. Cada vez que hemos cambiado a estas personas que están en el Gobierno, vienen nuevas personas de la derecha con su visión e intereses. Ahora tras la caída del Dr. Jamil Mahuad, con más fuerza la derecha ha potencializado la política neoliberal y no los cambios profundos que pide el pueblo ecuatoriano. Estamos todavía a la espera.

En la participación de la reforma del Estado mediante gestiones, levantamientos y propuestas hemos contribuido a que se reconozca la diversidad del Estado ecuatoriano. En los logros que los pueblos indígenas hemos tenido desde 1990 señalo: la educación intercultural bilingüe, fundamental para los indígenas. Este proceso no es para apartarnos de la sociedad, sino un reconocimiento de la identidad. Otro logro fue la legalización de tierras en todo el país.

Otro logro está en el reconocimiento de la pluriculturalidad y multiétnicidad

reconocida en la Constitución. No se ha entendido lo de nacionalidades, se ha pensado que los indígenas queremos formar estados pequeños.

Ahora que los mismos socialcristianos, opositores de la CONAIE, hablan de las autonomías de acuerdo a sus intereses políticos y económicos; recordemos el planteamiento de las autonomías de las nacionalidades, pues cada una de ellas tiene su conjunto de características particulares.

Los derechos colectivos de los indígenas y afroecuatorianos a más de reconocidos en la Constitución toca fortalecerlos. La CONAIE ha superado la visión de campesinos hacia indígenas. Asimismo, la ratificación del convenio 169 de la OIT, que depende de una voluntad política de los mismos pueblos indígenas.

Mediante decreto ejecutivo 386 de diciembre de 1998, se reconoce las siguientes nacionalidades: shuar, ashuar, siona, secoya, cofán, zápara, chachi, tsáchilas, epe-ras, awa, kichwa. En ese decreto también se reconoce la existencia de los siguientes pueblos de la nacionalidad kichwa: saraguro, cañari, puruhae, guaranga, panzaleo, chibuleo, salasaca, kitu, cayambe, caranqui, natabuela, otavalo. También se reconoce al pueblo Manta - Huancavilca.

En 1998 se creó también la Dirección Nacional de Salud de los Pueblos Indígenas.

Construir un Estado plurinacional es una invitación a todos los sectores, reconociendo la gran diversidad que habitamos aquí en el Ecuador, que muchas veces

no ha sido reconocido y ahora en este siglo se mantiene un racismo, éste se evidencia con la aparición de murallas pintadas en Quito: “Mata un indio y haz patria”, “Fuera negros, fuera indios evangélicos”. Todavía un grupo de pudientes no cambia su forma de pensar.

La CONAIE se reafirma en sus principios, requiere de mantener las alianzas con otros sectores de mestizos, negros, blancos, todos deben ser actores de una democracia participativa, donde se democratice la economía, el poder político, la

justicia, la parte espiritual y la salubridad de los pueblos.

Para nosotros es un paso muy importante el hablar de la creación de la Universidad de las Nacionalidades y los Pueblos Indígenas, porque se consideraba que los indios no teníamos planteamientos. Ahora lo comprobamos, no solo en la creación de la universidad, sino cuando proponemos cambios profundos para el Ecuador, indígenas y no indígenas. A futuro no nos olvidamos ni nos cansaremos de soñar un nuevo Ecuador, para todos los ecuatorianos.

REFORMA POLÍTICA DEL ESTADO Y MOVIMIENTO INDÍGENA

Es necesario un verdadero diálogo nacional para superar la crisis

Luis Macas

Los últimos acontecimientos políticos y sociales nos evidencian saldos de carácter positivo, como son la capacidad de convocatoria y la acción del pueblo ecuatoriano frente a la tozudez y a la violencia con las cuales actuó el Gobierno en un vano intento de acallar las voces de la protesta que retumbaban en las plazas, senderos, valles y páramos.

Se trataba en realidad de la expresión de una sabiduría profunda y ancestral que sugería cambios profundos y estructurales, contrariamente a un discurso regionalista, y que demostraba fehacientemente de que la situación del país no se reducía a lo puramente institucional, que las trivialidades políticas y las componendas no resolvían la crisis, los conversatorios lúcidos y la sumisión a los poderes externos más bien la profundizaban, que los monólogos autoritarios y dictatoriales jamás han producido efectos positivos.

Queremos destacar la intencionalidad permanente del pueblo y las organiza-

ciones sociales como actores fundamentales que contribuyeron para resolver los conflictos de gobernabilidad, situación aún no resuelta de manera estable por la política actual. El señalamiento de los factores de la crisis y los mecanismos de resolución desde una visión identificada con un proceso histórico ajustado a nuestras realidades, son las que han diferenciado al pueblo de otros grupos que representan intereses mezquinos quienes son a su vez beneficiarios y responsables directos de la crisis.

En esta dirección, el último levantamiento general del pueblo significa, obviamente, la convocatoria a un gran DIÁLOGO nacional, a un verdadero reconocimiento endógeno de lo diverso, a la apertura y estreno de la interculturalidad o diálogo de culturas, a la disposición y voluntad política de compartir la misma mesa, frente a frente, por cuanto hemos vivido juntos pero de espaldas por más de quinientos años.

En la actualidad es esencial otorgar el verdadero valor que posee el DIÁLOGO. El diálogo no es una expresión vana, ni es un término sin contenido, no es simplemente un concepto teórico, ni utilitario

para los politiqueros. La práctica del diálogo para el conjunto de las nacionalidades y pueblos indígenas constituye una dimensión social e histórica irremplazable, y tiene, además, una importancia radical en el vasto proceso del desarrollo organizativo del Movimiento Indígena Ecuatoriano. Su valor constituye una norma correspondiente a una armónica relación y convivencia entre lo pueblos.

Esta dimensión permite sugerir consensos, buscar acuerdos y lograr la unidad. Así como también se advierten en el proceso del diálogo los disensos, las críticas y autocríticas. La convergencia de intereses obviamente requiere que un tema concentre el interés y conlleve en sí un contenido profundo del bien común.

Las experiencias concretas del levantamiento indígena del año 1990, entrañan elementos válidos por su contenido:

- demandas de carácter reivindicativo, como la lucha legitimada por su alcance territorial;
- políticas globales de interés del conjunto de la sociedad como la construcción de un Estado digno y plurinacional.

Es más, el singular hecho de la irrupción social de un sector tradicionalmente postergado por la institucionalidad del Estado y los grupos retrógrados del poder, como son los pueblos indígenas, ha significado, de hecho, el acontecimiento más importante en la reciente historia política del país.

Lo trascendental de este levantamiento indígena y las enseñanzas que de él pueden derivarse hacia el Estado y hacia la sociedad en su conjunto, es la instauración de la PRÁCTICA DEL DIÁLOGO, cuya lección, lastimosamente, ha sido relegada por negligencia o por carencia de voluntad política para llevarlo adelante.

En efecto, uno de los valores intrínsecos de la coexistencia cotidiana de las Nacionalidades y Pueblos es el Diálogo, (*rimanacui*), y la democracia participativa (*tucui pura*) de todos los miembros de la comunidad en la toma de decisiones y en el control político a los dirigentes y a las organizaciones.

En el levantamiento indígena y en el diálogo realizado durante los eventos de 1990, el Ecuador y el mundo evidenciaron la presencia cuantitativa y cualitativa de valores e instituciones como las siguientes:

- La voluntad y el respeto mutuo para un diálogo transparente, abierto y público, en igualdad de condiciones.
- La elaboración de una **Agenda para el diálogo**, denominado también como **MANDATO**, realizada desde los consensos generados por las bases mismas del Movimiento Indígena.
- La participación activa de todos los representantes de las nacionalidades y pueblos en las discusiones del mandato.
- La presencia del Presidente de la República en los procesos del diálogo.

- La presencia de las Autoridades respectivas de todas las instituciones del Estado.
- La participación de la Iglesia ecuatoriana.
- La participación de la sociedad nacional a través de los medios de comunicación.

Sin embargo, en el contexto de la *macro política* de nuestro país, e incluso al interior de las prácticas organizativas de varios actores sociales, no se vislumbra un avance en la cultura del diálogo, de hecho, prevalecen por doquier los monólogos, las imposiciones, la manipulación y la desinformación.

De todas maneras, para un análisis de los resultados de la evolución actual de las relaciones entre el Estado y el Movimiento Indígena, es necesario establecer dos niveles de análisis:

Por una parte, están las condiciones sociales y políticas en las que se ha desenvuelto el Movimiento Indígena; esto es, una acción política y de cohesión interna debilitada, luego de las agresiones y adversidades instrumentadas desde la represión institucionalizada por un Gobierno que felizmente fue cesado en sus funciones.

En ese sentido, puede colegirse que las circunstancias que han fragilizado el cauce del diálogo se inscriben en momentos y en condiciones inapropiadas en lo que respecta a la participación cuantitativa y cualitativa de los actores, sobre todo, de las organizaciones del movimiento indígena, lo que ha deslegitimado al proceso y ha disminuido sus contenidos prácticos,

desvaneciendo, de esta manera, la posible factibilidad del carácter propositivo para una acción más real y efectiva.

Como consecuencia de aquello es de resaltar, por así decirlo, la conducta maliciosa del Gobierno, al actuar desde una visión paternalista o al establecer unas reglas de juego que permitían la cooptación de algunos dirigentes y personalidades indígenas, en tanto y en cuanto contribuyan a capitalizar réditos políticos a su favor. El objetivo, en realidad, es el de convertir al conjunto del Movimiento Indígena en su bastión, acallando su voz, paralizando sus acciones y desmantelando su fuerza y su poder.

Ello permite explicar la institucionalización del diálogo de manera unilateral bajo decreto ejecutivo. La carencia absoluta de una voluntad que signifique el reconocimiento profundo de los valores endógenos y el mutuo aprendizaje y reconocimiento de la diversidad entre los ecuatorianos, intensifica una posición negativa represada por siglos: retardar aún más el conocimiento de lo diverso, y los prejuicios establecidos desde esquemas coloniales que no permiten la aceptación del otro.

Por otra parte, cuando el Movimiento Indígena ecuatoriano comparece a la faz del mundo con la propuesta de la unidad en la diversidad, propone al mundo entero una nueva forma de conocimiento a través del diálogo, a través de la comprensión y el respeto mutuos. Entonces, para el movimiento indígena, es un imperativo profundizar “La Cultura del Diálogo”; el diálogo entre las culturas, o el

diálogo intercultural. De los consensos sobre temas nacionales obviamente generados desde los sectores sociales patrióticos, progresistas e instituciones democráticas, nacerán las respuestas, las alternativas y los proyectos que nuestro país tanto necesita.

Es de primordial importancia romper el estancamiento, es una necesidad de primer orden la búsqueda de una plataforma mínima común. Es saludable, en ese sentido, conceptualizar y repensar las prácticas y experiencias de los pueblos indígenas de nuestro país. Allí hay mucho que aprender.

Sin embargo, prevalece por doquier esa práctica de desconocimiento al otro, ese supuesto diálogo que en realidad es un monólogo, y que está cargado de autoritarismo, y de desinformación. Es más, si nos remitimos a la concepción histórica y tradicional que ha caracterizado al actual sistema político “democrático”, percibimos la asociación de factores que son usados en la cotidianidad: el irrespeto, los prejuicios sociales, la injusticia, el racismo, la exclusión, la marginación, el desprecio a nuestra propia historia, a nuestra propia memoria ancestral.

Por ello, a los umbrales del tercer milenio, y cuando frente a la gran movilización nacional del mes de julio, el Gobierno ha propuesto nuevamente la realización de “mesas de diálogo”, es menester proponer un nuevo diálogo que signifique la ruptura del modelo de dominación política y económica, que implique la apertura de la sociedad entera hacia el reconocimiento al otro, que democrati-

ce de manera real y efectiva nuestra sociedad, que signifique, en definitiva, descolonizar nuestras mentes y sentar los principios de una sociedad verdaderamente democrática, tolerante, justa y plurinacional.

La responsabilidad de construir una sociedad plurinacional está en nuestras manos

Miguel Lluco Tixe

El “*Levantamiento por la vida*”, protagonizado por el movimiento indígena ecuatoriano y los movimientos sociales, durante la primera quincena del mes de julio del presente año, le dijo NO a las medidas económicas del Gobierno demócrata-cristiano de Jamil Mahuad, quien se ha empeñado en aplicar un plan económico neoliberal cuyo sustento ha sido el de imponer cargas económicas a la mayoría de los ecuatorianos, y en especial a los pobres. Esta política económica generó la respuesta de los indígenas, de los campesinos, de los taxistas, de los comerciantes minoristas y más sectores sociales, que de manera organizada y actuando en forma progresiva, realizaron diversas acciones de lucha a lo largo y ancho del país.

Caminatas del campo a las ciudades con ocupaciones de instituciones públicas y religiosas, encadenamientos, la “toma” simbólica de la ciudad de Quito, son algunas de las formas de lucha que nuestro pueblo, con esfuerzo y sacrificio, realizó durante estas jornadas. Pero es importante señalar que fue la unidad de organización y de acción política el elemento vital,

el núcleo fundamental, que permitió la negociación con el Gobierno y la revisión de su programa de ajuste económico.

Por otra parte, este alto momento organizativo del movimiento indígena y del movimiento social ecuatoriano, pudo corresponderse con una política propositiva frente a la crisis. No solamente que se pudo decir NO, sino que también se propusieron alternativas viables y posibles para superar la crisis actual. El movimiento indígena y el movimiento social ecuatoriano, propusieron un cambio de modelo económico en base a ejes programáticos que tomen en cuenta las verdaderas necesidades del país.

Es básicamente por ello que la estrategia llevada a cabo por el doctor Jamil Mahuad y su Gobierno se desbarató: por una parte la crisis financiera demostró que las bondades del paraíso neoliberal no son más que una falacia; y, por otra, la estrategia de evitar con la violencia la protesta popular no pudo, finalmente, evitarla ni controlarla. En efecto ni la proclamación del estado de emergencia ni la acción de la Fuerza Pública a través de las bombas, los fusiles y los tanques pudieron impedir el levantamiento popular.

La ciudadanía, en general, fue solidaria y su actitud es digna de reconocimiento. Fue la ciudadanía la que apoyó y sostuvo, con sus escasos recursos, el paro de los taxistas; fue la ciudadanía la que brindó una solidaridad bienvenida a los indígenas que caminaron hacia Quito, fue ella, en definitiva, la que solidariamente respaldó esta jornada de protesta y la que merece mucha atención para futuras acciones.

Pero también es digno de admiración y de relevancia el valor y la decisión de los hombres y mujeres que tuvieron que abandonar sus hogares, para llegar a Quito y decirle al Presidente que escuche el clamor del pueblo, de las personas que valiente y generosamente ofrecieron sus vidas, siempre pensando que esas vidas serán un aporte para el bienestar de la mayoría de los ecuatorianos.

Empero de ello, tampoco podemos descuidar los apetitos de poder de los políticos tradicionales liderados por los partidos Social Cristiano (PSC), y Roldosista Ecuatoriano (PRE), y por algunos personajes que quisieron aprovechar de la coyuntura para dar un golpe de mano.

En ese sentido, las marchas populares convocadas por el PSC y el PRE en Guayaquil nos demuestran la derrota estratégica de estos dos grandes partidos políticos emparentados con la derecha política y las grandes oligarquías del país. Estos dos partidos demostraron que no tienen capacidad de convocatoria y que su acción política, últimamente, ni siquiera es regional, es apenas local. Su intento de manipular las jornadas de protesta social para reafirmar su gastada posición electoral terminaron por demostrar más bien su responsabilidad frente a la crisis.

Fue, en efecto, el PSC conjuntamente con el partido de Gobierno los que provocaron la actual crisis económica y social. Fueron las grandes oligarquías las que presionaron para el rescate de los bancos, fueron los socialcristianos quienes suprimieron el impuesto a la renta y quienes se opusieron y se oponen a todo tipo de

impuestos y quienes se empeñan en trasladar los costos de la crisis a las espaldas de todo el pueblo.

La última jornada de protesta del mes de julio, nos evidencia la gran preocupación que existe al interior de la clase dominante por la demostración de la fuerza real del pueblo organizado, que en esta ocasión no pudo ser manipulada para su beneficio. En estas jornadas de lucha, el pueblo organizado tuvo sus propios voceros y representantes ante la opinión pública y ante el Gobierno, por lo cual consideramos que fue un acierto la definición de esta estrategia, la misma que dejó resultados que son muy positivos.

Consideramos que es urgente realizar una evaluación objetiva de este proceso al interior de cada una de las organizaciones que participaron en las jornadas de julio, y, luego, ser socializado colectivamente. En esta evaluación se debe tomar muy en cuenta los objetivos políticos y organizativos y las políticas de alianzas y acuerdos. Asimismo, la actuación de las organizaciones en cada una de las acciones que se desarrollaron deben ser cuidadosamente valoradas y evaluadas, solo de esta manera tendremos un balance claro que nos permitan ubicar nuestras debilidades y fortalezas, siempre pensando en nuestros anhelos, nuestras esperanzas y nuestras propuestas hacia el futuro.

No puedo dejar de señalar el acierto del ECUARUNARI que, con cabeza fría, logró llevar adelante la valoración de la gestión de este régimen y que incidieron positivamente para que en la última asam-

blea ordinaria de la CONAIE se resolviera reafirmar la independencia política frente al actual régimen, y exigir los derechos legítimos que tienen las nacionalidades y los pueblos del Ecuador. También es necesario resaltar la gran alianza que se realizó con los diferentes sectores sociales para llevar adelante el levantamiento por la vida y contra el hambre. Por lo cual debemos destacar que el esfuerzo y la posición de este sector importante de ecuatorianos le ha dicho NO al proyecto de la muerte, le ha dicho NO al capital especulativo y le ha dicho NO a la corrupción.

Hemos recorrido un buen trecho y vale la pena insistir que es posible construir el Estado Plurinacional, porque solo desde la diversidad y del respeto a lo que somos, podemos ubicar nuestros intereses comunes, y uno de los intereses comunes es que en nuestro país debe existir justicia para todos, la democracia debe ser real, deben existir trabajo, educación, salud, para todos los ecuatorianos, y no lo hemos tenido y el camino para alcanzar una sociedad más democrática, más justa, más tolerante, lo tendremos si es que somos capaces de repetir hazañas como las de las últimas jornadas del mes de julio.

Cuando hablamos de balance de valoración, de constatación de nuestros esfuerzos, de nuestros éxitos, de nuestras debilidades, de nuestros problemas, es para tener claridad, para poder dar un seguimiento permanente, para que se cumpla el compromiso del Gobierno con el pueblo y que éste no sea un escrito más, y, de esta manera, poder llegar a nuestra máxima

aspiración del cambio de modelo económico, del cambio del quehacer político, del perfeccionamiento de la democracia, por lo que es nuestra obligación seguir impulsando toda las acciones que permitan cumplir con estos objetivos, sólo así vamos a ser fieles al mandato de nuestro pueblo.

Para concluir, destacamos que hemos dicho basta a la demagogia de quienes han manifestado que nos representan, o sea los políticos tradicionales. En esta vez, el pueblo ha asumido directamente el reto de preparar y luchar por un nuevo modelo económico, político, social y cultural que será duradero y cuya responsabilidad está, a no dudarlo, en nuestras propias manos.

Descentralización y autonomías para un nuevo modelo de desarrollo. Estado actual del debate y algunas propuestas

*Augusto Barrera G.
Franklin Ramírez G.*

Luego de prácticamente dos años de iniciado el “malestar regional”, los distintos actores sociales y políticos comienzan a posicionarse de forma más estructurada respecto de los sentidos y efectos del proceso. Esto permite pensar que el proceso de reforma entra en una etapa más sustantiva de procesamiento.

La primera fase de formación del debate y de propagación de las demandas autonómicas puede ser caracterizada básicamente

como un período en que la ‘retórica reformista’ emerge como parte de la disputa por los escasos recursos y poderes que el Estado central había controlado, medianamente, hasta hoy. El binomio identidad/territorio ha sido particularmente útil dentro de esta estrategia: el espacio y la pertenencia locales fungen como vehículos de legitimación y sostenimiento de las propuestas autonómicas. En este sentido, la referencia explícita a las modalidades institucionales de reconstrucción del Estado ha sido por demás exigua.

En las últimas semanas, sin embargo, la discusión va adquiriendo cierta consistencia y fisonomía. Solo para citar algunos episodios que dan cuenta de la intensidad con que el tema ha sido abordado cabe mencionar el evento convocado por las universidades guayaquileñas, la última reunión del CONCOPE, la convocatoria de varios alcaldes en la Universidad de Cuenca, los debates dentro del G-6, diversos foros impulsados por la Cámara de Comercio de Quito y por la Universidad Católica de la misma ciudad. Por último, fue el tema de la sesión conmemorativa del aniversario de la fundación de la ciudad de San Francisco de Quito y de cotidianos pronunciamientos de líderes políticos, autoridades seccionales, editorialistas y medios de comunicación

Si estos eventos tienen alguna utilidad es la de fijar elementos para establecer un balance de los acuerdos que se van formando, para delimitar las dificultades subyacentes, y en tal sentido, ensayar formas de procesar los acuerdos y divergen-

cias. Este texto recoge y elabora, precisamente, algunos de los aspectos clave que han sido colocados en el debate y propone algunas alternativas para el tratamiento de la cuestión.

1. El agotamiento del modelo de Estado centralista, pero ¿qué es el centralismo?

Uno de los consensos ‘primordiales’ atañe a la visión sobre el agotamiento del modelo de estado “central” caracterizado por modalidades excluyentes, distantes y poco flexibles de gestión e intervención. Virtualmente todos los actores del debate parten de la constatación de la condición de crisis del Estado central. A pesar de este punto de partida -el lugar más común en todos los discursos y propuestas- la discusión no se detiene en comprender el carácter de tal agotamiento y de sus causas.

Así por ejemplo, las investigaciones realizadas a propósito del tema demuestran la inconsistencia del argumento por el cual el centralismo es asumido como una modalidad de intervención estatal construido en torno de una cierta lógica de localización espacial (dirigida desde y según las pautas de la burocracia estatal ‘quiteña’).

Parece más apropiado identificar que, siendo efectivamente cierta la incidencia del papel del Estado en la concentración y centralización económica características de la formación económica del país en las últimas décadas y particularmente en los últimos años, el Estado ha direccionado un volumen inmenso de re-

ursos para sanear las quiebras de agentes económicos precisos, dentro del sistema financiero privado y dentro de determinados grupos empresariales. Si solamente se compara los cerca de 500 millones de dólares que serán entregados según la proforma presupuestaria del 2001 aprobada por el Congreso Nacional con los 5000 millones de dólares (en cálculos moderados) transferidos a tales grupos como parte de la crisis bancaria, resulta que la intervención estatal tiene beneficiarios específicos cuya localización dista de tener un anclaje espacial predeterminado.

2. El problema de las cifras

El evento de discusión organizado por las universidades guayaquileñas tuvo como objetivo central aclarar la polémica sobre la divergencia de las cifras e indicadores de las condiciones y los efectos en que el modelo autonómico puede ser instaurado. En dicho evento, finalmente, se explicó tales discrepancias en relación a las diversas metodologías que fueron utilizadas para los estudios, a pequeñas diferencias en términos de las fuentes consultadas y la ausencia de una metodología única para establecer los niveles de autonomía fiscal de las provincias.

La construcción de una metodología única es un trabajo pendiente; la formalización y extensión de su aplicación será posible en tanto que el mismo Estado adecue sus modalidades de registro y procesamiento de la información fiscal y establezca los criterios de territorialización de

la recaudación tributaria, de la deuda externa y de otras inversiones que realiza nacionalmente.

No han sido desvirtuados los resultados que, en términos de tendencias, arrojan las investigaciones de CORDES, ILDIS-CIUDAD y la CCQ y los datos del propio CONAM en el sentido de que solo las provincias de Guayas y Pichincha tienen condiciones para sustentar su gasto y ser auto-suficientes, a partir de los impuestos recogidos en esas provincias. Esta es una situación evidente en tanto en estas provincias se concentra la mayor parte de la producción del país. Es además razonable por cuanto el grueso de los ingresos estatales, incluyendo la pro forma presupuestaria de 2001, tiene sus mayores rubros de ingresos nacionales. Para la pro forma recientemente aprobada por el Congreso Nacional, 37% de los ingresos provienen de recurso petroleros y 20% de endeudamiento.

En esta línea de argumentos, dos condiciones aparecen como básicas para la viabilidad del proceso de descentralización: la necesidad de un pacto y una reforma tributaria de fondo (ingresos y egresos) y por otro lado la urgencia de disminuir la tendencia del endeudamiento externo privado y la absoluta dependencia del petróleo como fuentes de financiamiento del presupuesto nacional.

Tal como ha sido señalado en otros estudios los procesos de descentralización, y más aún aquellos de autonomías, implican mayores gastos para el Estado. Una bien informada presentación de un funcionario del BID en el marco del encuen-

tro de Guayaquil señala que incluso en un escenario favorable, y bajo un régimen dolarizado, el régimen de autonomías significaría un aumento del déficit fiscal de al menos 1,8% del PIB hasta el 2004. En un escenario desfavorable, podría llegar a 2.5% en el 2005. Las razones son varias, entre ellas el hecho que el Estado no puede dejar de efectuar ciertos gastos el momento de descentralizar tal actividad (contratos colectivos, campañas nacionales, proyectos en marcha, etc.). (Moritz Kraemer, *“Mejores prácticas internacionales en la descentralización fiscal y el caso ecuatoriano”*. Guayaquil, noviembre, 2000).

El segundo argumento en este sentido es la oposición de casi todo los entendidos a regresar a formas de fijación abierta y sin límites de impuestos locales. Algunos editorialistas han recordado que esa práctica fue vivida por el país hasta hace unos treinta años y llegó al punto al que el Estado debió suprimir mas de 1200 impuestos y tributos que virtualmente todos los municipios impusieron a un gran número de productos que fueron gravados cuando la potestad era abierta. (Enrique Echeverría, *El Comercio*, 4 de diciembre, 2000).

Además de estos aspectos, y en referencia explícita al anteproyecto del CONAM, resultan preocupantes los criterios establecidos en relación con las facultades tributarias de las autonomías en torno a dos puntos:

- a) las tasas e impuestos creados por los parlamentos, así como el financiamiento a partir del impuesto a la ren-

ta, generaría mayores distorsiones e inequidad territorial. Tanto por que aquellas con mayor capacidad de tributación se despegarán de aquellas de menor, como por los sesgos que existen en la recaudación de impuestos como el IR.

- b) El criterio de fondo de compensación es correcto, por supuesto habría que definir exactamente los criterios. Lo que no es claro en absoluto es ni el monto ni la forma de conformarlo.

3. Aspectos jurídicos políticos

Tanto la aprobación de la pregunta como la aprobación del anteproyecto de ley supondrían la modificación sustancial de la Constitución Política del país. Algunos juristas han hablado de al menos 100 artículos a reformar, puesto que se establece una nueva modalidad de representación con el parlamento autonómico, se les faculta para definir impuestos y tasas (sobre-tasas y sobre-impuestos), las funciones de control se modifican sustancialmente y queda en un peligroso vacío el papel de los municipios. Los vacíos en relación con la constitución del Congreso y la potestad de los parlamentos autonómicos frente al nacional son las mayores interrogantes que se abren.

Las observaciones realizadas por AME hacen relación a la invisibilización absoluta de los municipios en el anteproyecto del CONAM y a la oscura relación de subordinación-coordinación entre los Gobiernos autonómicos y los municipios.

Dos observaciones adicionales de carácter general tienen que ver con la ausencia total de las circunscripciones indígenas en el nuevo mapa institucional del Estado, y en la escasa referencia a las modalidades de participación y control ciudadanos.

4. Aspectos político administrativos

El mantenimiento de dos regímenes –uno de carácter descentralizado y otro de corte autonómico– va a crear complicaciones institucionales y, muy probablemente, fiscales (sobre todo en el caso de las provincias con menores desarrollos relativos). Por ejemplo, en relación con el fondo de compensación: con qué criterios se compensa a unas (autónomas) y no a otras, etc.

Más que un desagregado de funciones específicas, tal como lo hace el anteproyecto, debería plantearse un complejo institucional policéntrico que intervenga abiertamente en la promoción del desarrollo local. Es insuficiente hacer un listado de competencias desagregadas si al mismo tiempo no se fortalece la idea de un verdadero Gobierno del territorio con capacidad de regular y planificar los flujos de la economía local. De hecho, una de las grandes dificultades de la actual estructura es la poca relación coordinación y articulación, no sólo entre el RSA y el RSD, sino entre municipios y consejos provinciales (en este caso con las autonomías provinciales). Habría que establecer de modo explícito y obligatorio un nivel de articu-

lación que fije responsabilidades, competencias, etc., máxime si el presupuesto provincial va a ser distribuido desde el Gobierno Provincial a los cantones.

La misma observación puede hacerse en relación con el Gobierno central. La comisión de competencias que ha sido establecida es absolutamente insuficiente como instancia para repensar el desarrollo del territorio nacional. Persiste un hiato entre “lo nacional” y “lo provincial”. Debería entonces establecerse un mecanismo tal como el Sistema Nacional de Planificación como instancia para armonizar las grandes inversiones y prioridades nacionales con los planes de cada autonomía.

Están adelantados algunos trabajos sobre la distribución de competencias entre los niveles provinciales y municipales que pueden dar una idea más clara de la articulación que puede hacerse.

5. Observaciones al procesamiento de las reformas

A continuación se exponen algunas de los aspectos más conflictivos, tanto en relación con la consulta popular como en lo referente a la propuesta de anteproyecto de ley presentada por el CONAM.

La estrategia adoptada por el Gobierno es, por decir lo menos, confusa y problemática. Si por un lado se da por sentada la pertinencia y viabilidad de la pregunta para la consulta popular, por otro, se abre un “debate” alrededor del anteproyecto de Ley.

Esta estrategia tiene una contradicción de fondo en tanto la pregunta tal como está formulada:

- a) Es virtualmente una síntesis que recoge el sentido del proyecto que se encuentra supuestamente sometido al debate y que tiene, hasta hoy, críticas y observaciones de fondo y de forma de casi todos los sectores involucrados.
- b) No ofrece, tal como ocurrió en las consultas provinciales, ningún tipo de alternativa cierta para ser escogida. La formulación maniquea de una opción A ‘para que todo cambie’ y una opción B ‘para que nada cambie’, obscurece totalmente los principios elementales de la elegibilidad democrática.
- c) El uso doble del resultado, nacional y provincial, hace imposible un procesamiento global de la consulta: ¿qué va a ocurrir si la pregunta nacional pierde y al contrario gana en unas provincias?, o al contrario, ¿qué ocurrirá si la votación nacional es favorable a la pregunta y, en cambio, pierde largamente en otras? Frente a los dos casos posibles, el resultado será el estrechamiento de las posibilidades de construcción de un acuerdo y la mayor polarización regional del debate sobre las reformas propuestas.

A estos aspectos, ya de por sí conflictivos con relación a la estrategia política del régimen, se ha sumado el anuncio de la creación de una nueva comisión de descentralización que profundice este proceso, para responder de forma específica a las demandas de la Sierra. Probablemente, la formación de una opinión pública informada y por tanto contraria, ha hecho retroceder al Ejecutivo y “descu-

brir” que efectivamente tiene un mandato constitucional y legal que le obliga a presentar un plan nacional de descentralización y a iniciar real y efectivamente este proceso con una perspectiva nacional. Pero estas exigencias que han dormido, sospechosamente, en el cuerpo de la nueva Constitución y de la Ley de Descentralización, no deberían restringirse a un ámbito de aplicación (la Sierra), sino hacia todo el país.

Quienes han seguido de cerca las experiencias de descentralización o el establecimiento de un régimen de autonomías en el mundo saben perfectamente que se trata de un proceso largo que tiene, en la conformación de reglas claras de juego y en el carácter procesual de su instauración, dos características clave para un despliegue efectivo de los nuevos modelos de Gobierno. Incluso, en el caso español por ejemplo, la puesta en vigor de un nuevo “modelo” supuso la definición de un período pre-autonómico que en algunos casos duró varios años y que, luego de tal fase ‘experimental’, devino en el establecimiento de un régimen nacional de autonomías a las que finalmente se acogieron no solo las comunidades históricas sino todas las demás regiones del país. El objetivo principal, entonces, era la convergencia institucional para la construcción de un modelo homogéneo de Estado.

En esta perspectiva, resulta lógica e históricamente insuficiente hablar del fracaso de la descentralización como argumento para fugar hacia delante a las autonomías. A excepción de iniciativas puntuales, aisladas y sobre todo presionadas y

gestionadas desde los Gobiernos locales, no ha existido la menor voluntad política y la racionalidad administrativa para emprender una descentralización verdadera en el país.

Con todos estos antecedentes se puede afirmar que el debate autonómico aún no termina por enfrentar dos aspectos medulares que permitirían viabilizar una profunda reforma de la sociedad nacional (y no solo de sus fragmentos provinciales o institucionales):

- Las dimensiones, causas, efectos y consecuencias de la heterogeneidad estructural y las disparidades regionales que esta trae consigo. Las investigaciones realizadas por CIUDAD y el GDDL, más aquellas que enfatizan en las dimensiones fiscales del problema, son concluyentes con relación a las distorsiones que operan en la estructura socio espacial del país, en términos de producción, productividad, flujo de capital y recursos estatales.
- El hecho de que, más allá de los niveles administrativos y fiscales, está en juego un modelo de desarrollo y en el amplio sentido un modelo de Estado. Vale decir, de una nueva institucionalidad que emerja de un renovado contrato social, cultural y territorial.

En todo caso, las últimas iniciativas del Ejecutivo: la convocatoria a consulta popular, la presentación del anteproyecto de ley de autonomías y la tardía reestructuración de la Comisión de Descentralización propuesta en estos últimos días, esta-

blece condiciones propicias para buscar reorientaciones en el curso del debate sobre la reforma estatal

6. Algunas propuestas para el tratamiento de las reformas

En este nivel se presentan algunas estrategias alternativas para procesar las demandas reformistas:

- a) Exhortar al Presidente de la República para que disponga la modificación y sustitución de la pregunta (ya pauta-da) que será sometida a consulta popular, por otra que reconstituya una visión nacional e incorpore alternativas razonables de reforma del Estado: sea pre-autonomía, descentralización, autonomías. Esto implicaría diferir los plazos de realización de la consulta hasta que el debate público nacional se pronuncie de forma sólida sobre los sentidos de la reforma.
- b) Reconstituir la Comisión Nacional de Descentralización, Autonomías y Circunscripciones Indígenas en una forma tal que incluya a la comisión del Congreso Nacional encargada del asunto, y a una representación más plural de la sociedad civil, y que incorpore las observaciones realizadas desde AME/CONCOPE.
- c) Constituir como parte del Sistema Nacional de Planificación, consagrado en la Nueva Constitución de la República, el Consejo Nacional de Planificación Social y Territorial con la participación de las autoridades del régimen seccional autónomo
- d) Promulgar a la brevedad posible un Plan Nacional de Descentralización, tal como está estipulado en la nueva Constitución y en la Ley de Descentralización y participación social. Este Plan, de cumplimiento obligatorio, deberá determinar competencias, recursos y plazos del nuevo ordenamiento a ser ejecutado desde enero del 2001.
- e) Definir los criterios con los cuales se gestionará: el endeudamiento de los Gobiernos subnacionales, el manejo del patrimonio y de las empresas públicas y la reforma tributaria, dentro del nuevo ordenamiento estatal.

Se trata de generar las condiciones para encaminar un profundo proceso de reforma estatal en el país en un sentido tal que se active una dinámica sistémica de cambio político y social que modifique no solo los códigos de la política formal sino sobre todo la matriz de poder social y las correlaciones y disparidades económicas y territoriales sobre las que esta se asienta.

ELEMENTOS PARA UNA HISTORIA DEL MOVIMIENTO INDÍGENA

Diez años del levantamiento del Inti Raymi de junio de 1990: un balance provisional

Luis Macas

1. Las transformaciones políticas del movimiento indígena

El levantamiento indígena de 1990, conocido como el “Levantamiento del Inti Raymi”, al tiempo que ha incorporado a los indios como importantes actores políticos, ha provocado varias transformaciones en el país a diferentes niveles. Así, es necesario reconocer que las percepciones que tenía la sociedad ecuatoriana sobre los indígenas han ido cambiando, en el sentido de que ya no se nos mira como precaristas o huasipungueros, no somos un gremio de campesinos, como se nos ha considerado desde la sociología tradicional, inclusive aquella de izquierda, y que por lo tanto nuestra lucha debería ser una lucha reivindicativa, en torno al parcelamiento de tierras y la reforma agraria. Ahora la sociedad ecuatoriana mira al movimiento indígena de otra manera y el mismo tiene ahora plena conciencia de su identidad, lo

que ha servido de base para realizar su propuesta nacional y al largo plazo.

En este momento las condiciones en las que polemiza el movimiento indígena son distintas de aquellas de hace algunos años. Luchamos como un sector que busca hacer respetar sus derechos, pero también reconociéndonos como entidades culturales, políticas, históricas. Desde esa conciencia se fortalecen y se formulan las propuestas al conjunto de la sociedad ecuatoriana. Puede decirse que la propuesta política del movimiento indígena ecuatoriano es más bien la búsqueda y reafirmación de sus propias raíces históricas. Encontrándonos en la historia podremos crear juntos una realidad diferente a la presente.

¿Cómo ha respondido la sociedad frente a nuestras propuestas? Existen, de hecho, varias interpretaciones sobre las propuestas que ha realizado el movimiento indígena, unas que vienen desde la derecha política del país, que ha minimizado nuestros planteamientos por cuanto consideran a los indígenas como una carga para el Estado y para la sociedad, o también como un obstáculo para alcanzar el desarrollo, la modernidad. De ahí que pa-

ra esta corriente sea necesario que el Estado proponga medidas paternalistas, asistencialistas, clientelares, con altos contenidos de racismo y exclusión, para dirigir a los indígenas hacia el camino de la modernidad. Los indígenas vendrían a ser los sujetos pasivos del cambio. El Gobierno al hablar de asisternos nos reduce a los requerimientos básicos de la comunidad, intentando desconocer que el movimiento indígena, se ha convertido en un sujeto social y político.

Para otros sectores, los indígenas quieren, copiando a ciertos sectores de la izquierda política, obstaculizar la imposición de un determinado modelo económico, social y político, y, además, pretenden a través de su propuesta de plurinacionalidad, fracturar el país creando países pequeños, contribuyendo, según ellos, a la balcanización del Ecuador.

Estas percepciones demuestran el profundo desconocimiento de nuestra sociedad de sus propias raíces, de su misma identidad, de su historia. Un desconocimiento que ha sido sostenido y auspiciado por los sistemas educativos existentes, y, además, por las estructuras ideológicas del poder existente.

El movimiento indígena ecuatoriano, en ese sentido, ha alterado las raíces mismas de esa estructura de poder y ha hecho que en el Ecuador este momento, no en todas las direcciones ni totalmente, se den cambios profundos, quizá uno de ellos sea el reconocimiento a una identidad histórica, el reconocimiento de la existencia misma de los pueblos indíge-

nas. La identificación del carácter *plurinacional* de nuestra sociedad y del Estado.

En efecto, uno de los aportes del movimiento indígena y que ha cambiado el discurso político en el Ecuador es, definitivamente, la propuesta de constituir un Estado *Plurinacional*, de considerar la diversidad étnico-nacional del Ecuador como un reconocimiento previo para construir la democracia. Es decir, que nos reconozcamos cómo somos, qué somos, y que de alguna manera haya un cierto avance en superar los prejuicios existentes, ése es el aporte del movimiento indígena.

De 1990 a la presente fecha, el país ha discutido los temas de la *plurinacionalidad* y ha reconocido el carácter *plurinacional* del Estado. Ha reconocido a los pueblos indígenas como naciones, y ha incorporado los derechos colectivos a la Constitución vigente. Ha visto la confluencia de diversos sectores sociales alrededor de una propuesta política inédita en el país como es el Movimiento *Pachakutik*, y que ha posibilitado que por vez primera en nuestra historia muchos Gobiernos seccionales estén bajo manos indígenas. Todo ello ha sido el producto de una dura lucha, que viene desde hace más de quinientos años.

En todo este período, se ha abierto un nuevo espacio en la sociedad ecuatoriana, se han incorporado otros temas al debate político nacional, se ha logrado la confluencia de diversos sectores sociales dentro de un mismo proyecto de cambio; en ese sentido, hay un salto cualitativo del

movimiento indígena que abre nuevos retos, nuevos desafíos, nuevas alternativas y nuevas perspectivas a la historia contemporánea. El movimiento indígena ecuatoriano se ha ido transformando y sus principales cambios han sido políticos. Desde el levantamiento del “*Inti Raymi*”, somos testigos de que esa transformación política del movimiento indígena ha significado una transformación profunda del Ecuador.

2. El proyecto político del movimiento indígena

El proceso por el cual el movimiento indígena ecuatoriano ha ido consolidando sus posiciones políticas y su proyecto al largo plazo parte desde la incompreensión y la ceguera del Estado y de la sociedad en general, en el sentido de que los pueblos indígenas no existimos como entidades diferentes y por tanto no tenemos el derecho a vivir nuestra diferencia. Por ello, en toda esta década se ha apuntado como objetivo estratégico del movimiento indígena, a hacer sentir nuestra presencia histórica, viva, con propuestas de alcance nacional y que incorporan a otros sectores de la sociedad ecuatoriana, sin dejar por eso de lado nuestras propias demandas.

Hay un proceso de lucha en el movimiento indígena que va desde hasta cómo mejorar las condiciones de vida en nuestras comunidades hasta aquellas de cambio radical del sistema social y económico imperante.

Hemos sido testigos en estos últimos tiempos de la confrontación directa con el Estado, una confrontación en la cual somos el único sector organizado que ha interpretado y catalizado las demandas de la mayoría del pueblo ecuatoriano, puede decirse, entonces, que el movimiento indígena ha ganado un papel de liderazgo, de protagonismo, de interlocutor válido frente al Estado, frente al poder.

Esta situación nos lleva a considerar el proyecto político del movimiento indígena que fue ya delineado desde antes del levantamiento del *Inti Raymi*, y que se ha consolidado en estos últimos tiempos. En ese proyecto político nuestro horizonte ha sido el de cambiar profunda y radicalmente las estructuras del Estado ecuatoriano, y las formas por las cuales el Estado y sus clases dominantes han ido imponiendo su poder sobre el conjunto de la sociedad.

El movimiento indígena ha tenido siempre muy claro el significado del poder. Los acontecimientos de enero pueden comprenderse desde una visión que abarque los importantes procesos políticos de esta última década. Siempre hemos tenido una visión que comprende a la historia como parte de grandes ciclos de tiempo, y que sustenta nuestra propia cosmovisión. Para ser poder es necesario una concepción previa de poder, y para el movimiento indígena el poder radica en las comunidades, en la capacidad real y efectiva que tienen nuestras organizaciones nucleares, la comuna, el centro, la cooperativa, para decidir de manera soberana, independien-

te, participativa, justa y ética el destino de cada pueblo, de cada persona. Ahí radica la esencia del poder.

Lo que el movimiento indígena ha propuesto es siempre una construcción desde las bases, desde los cimientos, del poder. No es una idea nueva. Ahora dicen que los indígenas se quisieron tomar el poder, pero éste no está en asaltar el Congreso Nacional, el Palacio de Gobierno. En realidad esos son mecanismos, no para tomarse el poder, sino para abrir el espacio de la política hacia la construcción del poder democrático y participativo.

Esta construcción desde abajo ha sido siempre nuestra propuesta, desde el Gobierno comunitario, desde su fortaleza, desde allí se formularía un poder diferente. Ello significa que para construir el poder es necesario la participación de la sociedad en su conjunto y como sujetos activos. En ese sentido, las nociones de ciudadanía, de sociedad civil e, incluso, aquellas de Estado, deben cambiar, deben transformarse.

El objetivo es trasladar el poder de la comunidad al Estado, es decir, que el poder esté en manos de la comunidad, y no que esté en manos de un determinado grupo privilegiado, como sucede en la actualidad. Esta visión no es utópica ni fuera de la realidad. De hecho existe y es parte de la cotidianidad de nuestras comunidades. Nosotros proponemos a la sociedad una forma diferente de hacer y concebir la política basados en nuestras raíces, en nuestra historia, en nuestra memoria y en nuestra vivencia.

3. La búsqueda de consensos como nueva forma de construir la democracia

Dentro de esos cambios que el movimiento indígena ha propuesto a la sociedad ecuatoriana, es el cambio del Estado. El Estado debe reconocer la diversidad y complejidad de la realidad actual de la sociedad, porque solamente cuando tengamos la oportunidad de ver con objetividad lo que es el Estado desde los diferentes sectores, habrá participación, de lo contrario desde la visión de un solo sector, se construye un Estado homogenizador, que somete, no consulta. Que impone y no dialoga. Que habla y no escucha. Se debe cambiar el papel del Estado, empezando por la participación de toda la sociedad en los problemas que aquejan a toda la sociedad. Es decir, se deben buscar las formas de consensuar la resolución de los conflictos a través de un verdadero diálogo.

La búsqueda de unanimidad es una de las prácticas más antiguas de la sociedad indígena. El consenso es la parte fundamental de la comunidad. Sin consensos las comunidades no podrían existir. Todas las decisiones importantes que se toman al interior de la comunidad se las hacen con la participación de todos los miembros y a través del diálogo que busca alcanzar acuerdos estables y concertados en base a la aquiescencia.

Es esta práctica política la que el movimiento indígena ha propuesto a la sociedad y al Estado para construir la democracia. La inserción de elementos válidos del mundo indígena en la democracia, como el diálogo y el consenso, son parte

también del reconocimiento a la diversidad. Son parte de la *plurinacionalidad* del Estado. La práctica de buscar consensos a través del diálogo consolidan la democracia y evitan la conflictividad que opone los intereses de diversos actores de manera irreconciliable. En nuestras comunidades hay diferencias que a primera vista aparecerían irreconciliables, y, en efecto, cada participante, reclama para sí el derecho a la verdad. Pero el diálogo de la comunidad, que no se agota hasta llegar a un consenso entre los actores hace posible llegar acuerdos ventajosos y duraderos.

Este es un elemento válido para la democracia en nuestro país, porque siendo una práctica diferente a lo que hasta ahora se ha llamado “decidir democráticamente”, los consensos, independientemente de su mecánica, son una práctica que se la puede implementar a otros niveles, en la política nacional, por ejemplo, de tal manera que podemos empatar la democracia como Gobierno de las mayorías y los consensos como práctica política para llegar a acuerdos, y éstos serían válidos en el ejercicio de los acuerdos logrados a nivel nacional y abrirían el espacio de la democracia hacia maneras diferentes de participación social.

Sin embargo, el diálogo tal como se propone en realidad es una imposición del poder. Se llama a un diálogo, a una concertación sin tener la voluntad política para hacer el más mínimo cambio. En relación al consenso practicado por las comunidades indígenas es una forma de concertación que varía de acuerdo a los inte-

reses de quienes convocan, de acuerdo con la agenda de a quiénes representan, no tiene nada que ver con la democracia ni con la búsqueda de acuerdos.

Así el movimiento indígena, los movimientos sociales, ¿qué pueden hacer con una agenda diseñada por el Estado, marcada de antemano por intereses, en torno a los cuales va a girar el diálogo? La diferencia con nuestro llamado es que convocamos de acuerdo a los intereses del pueblo, con propuestas concretas; así por ejemplo, hablando del modelo neoliberal, el Gobierno invitará a los movimientos sociales, al movimiento indígena para perfeccionar el modelo económico que se está implementando, y lograr así una legitimidad social que le permita imponer ese modelo sin provocar resistencias en el pueblo.

Un llamado a la concertación nacional hecho desde el movimiento indígena, en cambio, podría resumir los intereses del pueblo y convertirse en una alternativa. El movimiento indígena con su autoridad moral puede invitar a los diferentes sectores del Ecuador, para debatir con propuestas alternativas al modelo neoliberal vigente que el Gobierno intenta implementar.

¿Cómo dialogar, por ejemplo, cuando el Gobierno ha decidido que no hay marcha atrás con la dolarización? ¿Ha escuchado el Gobierno las opiniones de todos los sectores, incluidos aquellos como los exportadores, industriales? ¿Ha tomado en cuenta a los diversos sectores de la sociedad? ¿Debemos acudir a un diálo-

go sobre una agenda preestablecida, para escuchar ciertas concesiones, pero ya desde sus intereses?

En el XV congreso de la ECUARUNARI, se definieron aspectos muy importantes sobre las condiciones que deberían existir para un diálogo con el Estado. Se asumió también la tarea de buscar alternativas a la dolarización y al modelo económico vigente, para que el sector político tradicional entienda que el movimiento indígena, no va a dialogar como pordioseros pidiendo migajas, o limosna para los indios. Nosotros vamos a buscar un diálogo en el cual se definan políticas de Estado para los pueblos indígenas, políticas sociales para los pobres, políticas económicas alternativas frente al modelo neoliberal, políticas de Gobierno basadas en la transparencia, la democracia, la equidad y la justicia.

4. La creación del Movimiento de Unidad Plurinacional Pachakutik-Nuevo País (MUPP-NP)

La propuesta política del movimiento indígena ha tenido, hasta el momento, una estrategia definida, y es la conformación de un frente amplio que aglutine y que amplíe la cobertura de lucha, con la finalidad de ampliar su espacio histórico con otros sectores importantes de la sociedad civil. El incursionar político del movimiento indígena, implica cambios, sugiere que esta incursión política nacional ha significado en realidad una forma, por llamarlo de alguna manera, de democratizar la democracia, de profundizarla,

de darle nuevos contenidos.

Creemos que este proceso ha empezado, cuando se conforma el movimiento *Pachakutik*. Si bien éste tiene un fondo simbólico e histórico identificado con el movimiento indígena, el movimiento *Pachakutik* es parte de una lucha general del pueblo, una lucha renovada que no le teme a la participación en los espacios institucionales, y que se convierte en una opción de cambio para la sociedad.

La identificación del pueblo con el MUPP-NP, es evidente y esa identificación explica que se hayan logrado en las últimas elecciones seccionales, 27 alcaldías, 5 prefecturas de un total de 22 y un porcentaje que va entre el 60 y 70% para las juntas parroquiales. Esto expresa el deseo de ir construyendo la democracia desde abajo.

El crecimiento de una propuesta nacional, está expresado en el triunfo del MUPP, es decir, que la propuesta es válida a largo plazo, se consolida en los sectores populares. Despectivamente, la derecha, la oligarquía, han dicho que el movimiento *Pachakutik* es de los indios, pero con el triunfo de 27 alcaldías, es evidente que se trata de un proceso nacional, que involucra diferentes actores sociales además de los indios.

Este momento el gran reto del movimiento Pachakutik-Nuevo País es el de implementar una estrategia de poder, de manejo del Estado; hay que trabajar en este sentido. El MUPP-NP, de quien el país advierte el crecimiento, puede ser el centro de convocatoria para llegar a acuerdos más globales, en la acción política y en la

búsqueda de los consensos para el país, no tanto pensando en las dignidades y personas, sino más bien en una propuesta de refundar el Estado.

5. El valor simbólico del nombre PACHAKUTIK

Pachakutik significa un accionar político distinto, desde una lógica diferente; no se trata de un slogan más, no es tampoco ni simplemente el nombre de un partido político, o una expresión política cualquiera.

Pachakutik significa EL RETORNO DE LOS BUENOS TIEMPOS, que expresa cambios profundos en la concepción de la sociedad, del Estado, de las personas. No se trata solamente, por decirlo de alguna manera, de la fría cuestión de los cambios políticos, sino más bien hace referencia a cambios de actitudes, de conductas en el quehacer político social e individual. Lo primero que se plantea desde el *Pachakutik*, desde su visión es necesariamente los principios éticos con los cuales se manejaron nuestros antepasados (*ama shua*, *ama quilla*, *ama llulla*) ése es el Código de la Vida, pero en la interpretación actual necesariamente significa incorporar la ética a la política, es incorporar en el accionar político, en la vida cotidiana, la identidad, la reflexión sobre ella, de allí parte todo.

Pachakutik pretende hacer de la política un espacio de ética social, un espacio de responsabilidad sobre el futuro y sobre el presente, una responsabilidad sobre las personas y también sobre el entorno (la *pacha mama*). La ética en la política impli-

ca el reconocimiento a lo diverso, la tolerancia, la aceptación del carácter plurinacional de nuestras sociedades. Significa también la comprensión de que existen formas diferentes de ver el mundo que son válidas y que deben ser protegidas y respetadas por todos.

Pachakutik es una visión en la cual todo se mueve en el espacio, pero el espacio desde la cosmovisión indígena no es un espacio lineal, un espacio del pasado, presente y futuro, más bien es un espacio en espiral, que tiene a su interior ciclos de tiempo; en la expresión del *Pachakutik* esto quiere decir que cada uno de los ciclos tiene un valor, los ciclos son de 10, 50, 100, 500 años, y en esos ciclos de tiempo existen cambios porque en nuestra cosmovisión mientras hay cambios de tiempo, también cualitativamente hay cambios fundamentales en las sociedades humanas. Nuestros antepasados hacían la evaluación de cuánto hemos mejorado a través de cada ciclo de tiempo.

Cuando nosotros proponemos el *Pachakutik* como nuestro símbolo de participación política, esto no necesariamente debe ser asumido como la manera de reemplazar una forma de hacer política alternativa a la izquierda tradicional, sino más bien comprender que se trata de un aspecto cualitativo en esta forma de ver el mundo, de los permanentes cambios positivos que se dan en el tiempo y en el espacio.

Pacha es el tiempo y *Kutik* es el proceso, es la circulación, la continuidad, permanencia y cambio, pero también signifi-

ca retorno. Cuando decimos permanencia y retorno, permanencia en el tiempo, retorno en el espacio, siempre expresamos un retorno cualitativamente mejor que el anterior, son tiempos nuevos, tiempos diferentes, es la instauración de un tiempo nuevo. El movimiento indígena con su propuesta a partir del reconocimiento a un rasgo de su identidad, está proponiendo una sociedad nueva, distinta, diferente.

“Regresaré y seremos millones”, decían *Túpac Amaru, Atahualpa*. Ellos hablaban desde el retorno del tiempo que será diferente. Para el movimiento indígena muchas veces las pérdidas significan a la larga triunfos, significan la multiplicación de los resultados, por eso la dinámica indígena no es igual a la dinámica del mundo occidental, muchas veces tarda, espera, pero necesariamente lo que se espera son los resultados a mediano y largo plazos; por ejemplo, la muerte de *Túpac Amaru, de Atahualpa* si bien fue la pérdida de figuras significativas de la lucha indígena, en realidad ha significado la multiplicación cualitativa y cuantitativa de los pueblos indígenas, a lo largo de la historia colonial, republicana y contemporánea, de ahí la célebre frase: “*ME VOY, MUERO, PERO VOLVERÉ Y SEREMOS MILLO- NES*”.

Los Inkas y el Ecuador

Manuel Espinosa Apolo

Los incas según el Ecuador

El caso de los incas constituye en la historia universal de la infamia, uno de los ejemplos más claros de cómo cierto interés protervo, calificable probablemente de “patriótico”, ha logrado de manera exitosa manipular y deformar la esencia del acontecimiento histórico más trascendental sucedido hasta hoy día en los Andes ecuatoriales.

Por obra de una intelectualidad orgánica adscrita a un Estado surgido e ideado como parte de una estrategia de fragmentación colonial, los incas pasarían a convertirse de una civilización que se desarrolló en un vasto territorio que hoy forma parte de los estados de Ecuador, Perú, Bolivia, Chile, Argentina y Colombia, en una tribu intrusa, es decir, extra nacional, presentada en la mayoría de los casos como una horda militar de avanzada peruana.

La traspolación resulta indignante. Los incas serán convertidos por la historia oficial del Ecuador, reconstruida después del conflicto de 1941, en *peruanos*, como si en el tiempo histórico al que pertenecieron, la noción de Perú o Ecuador hubie-

ran existido. Pues, Ecuador y Perú solo fueron palabras ideadas y realidades fraguadas muchos siglos después por colonos de origen europeo en sus disputas intestinas por controlar territorios con el objeto de consolidar y garantizar las riquezas obtenidas.

Desde entonces, en los textos escolares y en las escuelas del Ecuador, profesores obnubilados por un chauvinismo vergonzoso, han inoculado una especie de culto a la muerte, odio y deseo de desquite, a nombre de cierta reivindicación territorial del Ecuador en el Amazonas. Estos oscuros burócratas enseñaban -y probablemente lo seguirán haciendo todavía por un largo tiempo- que los inkas avasallaron a los pueblos “ecuatorianos” de esa época y desestructurando al reino mítico y ahistórico de Quito, concebido y presentado como el *pre-estado* ecuatoriano.

En definitiva, en la versión oficial de la historia nacional, el incario sigue interpretándose exclusivamente como un hecho político-militar, mas no como lo que fue en realidad: un acontecimiento esencialmente etnocultural.

En virtud de esta lógica, el incario resulta la primera etapa del expansionismo peruano, mientras que la oposición bélica a los inkas por parte de ciertos pueblos del norte de Quito se presenta como la primera forma de resistencia y defensa del territorio ecuatoriano. Y para que todo calce en este orden de cosas, *la guerra civil y de linajes* entre Huáscar y Atahualpa es presentada como una *guerra regional*, pa-

ra insinuar y proclamar la justa revancha del reino de Quito sobre el imperio Inca. Así, la historia del Estado ecuatoriano se interpreta, como lo destacaría Erika Silva, en base a la trilogía cristiana de nacimiento, muerte y resurrección. La formación del Reino de Quito representaría el nacimiento del Estado ecuatoriano; la anexión al Tahuantinsuyo significaría su muerte; y, la formación de la Real Audiencia de Quito que da paso a la formación de la República del Ecuador, representaría su resurrección.

Por lo tanto, es evidente que el Estado ecuatoriano ha pretendido desarrollar y consolidar una memoria *anti-inka* en los ecuatorianos, la misma que ya fue planeada y promovida por los españoles con el fin de realizar una justificación moral de la cruel explotación y expoliación implementada contra la población nativa.

No olvidemos que fueron las autoridades hispanas, sus escribanos y cronistas oficiales los primeros en calificar y estereotipar a los inkas como “tiranos” y “advenedizos”, con el fin de presentar a los conquistadores españoles venciendo a los crueles e invasores “ingas”.

Esta memoria anti-inka presente sin duda en los sectores dominantes, contrasta notablemente con la memoria existente en los sectores populares. Tanto en la población indígena quichua como en los mestizos de extracción popular y ascendencia quichua, no existen recuerdos, imágenes y sentimientos de carácter negativo relacionados con la incursión inca. Al contrario, para los cholos y runas, lo inca

está asociado a valores positivos, especialmente al ideal de libertad y liberación.

Los inkas en el Ecuador

La presencia inka en lo que hoy constituye el territorio ecuatoriano estuvo muy lejos de ser una invasión avasallante como los sectores dominantes y su intelectualidad han tratado obcecadamente de presentar. Si bien la expansión incaica supuso subordinación de pueblos, ésta no se llevó en base a la destrucción (ciudades arrasadas, genocidios, etc.), como fueron las campañas devastadoras de los romanos, con las cuales la historia oficial gusta de compararlas. El éxito de la supremacía inca no radicó en su poderío militar, inferior al de otros pueblos anexionados al Tahuantisuyo como los chancas, chimús o aymaras, sino en la aplicación inteligente del ancestral sistema de reciprocidad.

No obstante la presencia de los incas en el Ecuador no sólo se explica por un mero éxito político y mucho menos militar, sino que es el resultado de un proceso mucho más trascendental, el que interesadamente ocultan los intelectuales vinculados a los círculos del poder, o que simplemente, no alcanzan a ver la mayoría de investigadores criollos educados en universidades de Estados Unidos y Europa.

El apareamiento de los incas en la escena histórica, marca la *etapa culminante* de un proceso civilizatorio en los Andes que puede definirse como de *quechuaniación*.

Este proceso implica la formación de un fondo o bagaje cultural común en-

tre los diversos pueblos que habitaron un vasto territorio articulado por la cordillera de los Andes, comprendido desde la línea equinoccial hacia el sur-hasta lo que hoy es la parte norte de los países de Chile y Argentina- incluido el litoral costero y las estribaciones orientales de la cordillera andina.

En este vasto territorio se fueron creando las condiciones para que los diversos pueblos que lo habitaban, tiendan múltiples y profundos nexos que se fueron robusteciendo en el transcurso de más de un milenio. El resultado no fue otro que la formación de un *área cultural* específica, esto es, de pueblos que comparten un mismo bagaje cultural. Se superaron así las disparidades interétnicas y se configura una homogeneidad diversa, o lo que es lo mismo: surgió un emparentamiento o familia étnica, que en definitiva es lo que significa una civilización.

Esto explica en sus miembros, la coincidencia en el sistema de creencias y concepciones; en las relaciones de producción; en las formas e instituciones de organización social y política, pero fundamentalmente, en la existencia de una *lingua franca*: el quechua, idioma que se expandió por este vasto territorio andino antes del surgimiento del Estado incaico. Datos de investigaciones lingüísticas recientes indican que el quechua, propio de la costa central del Perú, se extendió en dirección al Cuzco antes del reinado de Manko Cápac, y hacia el norte, a los territorios del actual Ecuador, antes de la llegada de Túpac Yupanqui.

Con la formación de esta unidad sociocultural se crearon las condiciones para la formación de una unidad política en los Andes, como un proceso irreversible. Luego de varios ensayos importantes realizados por diversos pueblos (aymaras, chancas, chimus), los incas resolvieron esta tarea histórica, dando paso a la configuración del Tahuantinsuyo: modelo de Estado andino acabado.

La integración política y administrativa implementada por los incas consolidó definitivamente los vínculos sociales y culturales entre los diversos pueblos que integraron el Tahuantinsuyo, culminando así el proceso formativo de la civilización quechua.

La presencia de los incas en el Ecuador, por tanto, permitió la definición del ser etnocultural de los indígenas, el que paradójicamente se hace visible para los historiadores luego de la llegada de los españoles, esto es, en la Colonia. De esta manera, en los Andes ecuatoriales, caranquis, cayambis, quitus, panzaleos, puruhas, chimbis, cañaris, paltas, chonos, etc., se convierten en *quichuas*: los quechuas ecuatoriales. Pero esta comunidad no constituye solamente un grupo lingüístico, como lo han sugerido los intelectuales que han hecho suyo el punto de vista de los amos, atribuyendo este resultado a la labor catequizante del clero español, sino que se trata de una comunidad en términos étnicos, esto es, histórico cultural.

Este proceso civilizatorio acaecido en Sudamérica, sin duda, el de mayor

transcendencia en la historia de los pueblos andinos, se torna evidente solamente en la formación del Tahuantinsuyo.

Los incas para el Ecuador y los ecuatorianos

¿Cuáles son las consecuencias de este proceso civilizatorio que culminan los incas? En primer lugar, la cohesión interétnica en los pueblos que integran el Tahuantisuyo, a través del robustecimiento de una identidad cultural común.

En segundo lugar, la integración territorial, la misma que responde a la necesidad de construir una estructura de orden en los Andes. Esto supone la definición de un territorio en particular con límites especiales y fronteras culturales claramente establecidas y definidas; así como la articulación administrativa bajo poderes centrales.

¿Entonces, qué lecciones podemos sacar los ecuatorianos de este gran suceso histórico? No caben dudas de que los incas sientan las bases en los Andes para la formación de una auténtica nación. Proyecto que será desestructurado en la Colonia, en virtud de un objetivo básico del imperio español: controlar de manera más eficiente a la población indígena, a través de la dispersión y la atomización.

Por tanto, el reto histórico de los descendientes de la civilización quechua, tanto de runas como de cholos (mestizos de ascendencia quechua) es el de tender a la reagrupación del pueblo quechua, y así

constituir una mayoría hegemónica que se plantee la construcción de una democracia transformadora dentro de un auténtico proyecto nacional que apunte a la creación de un Estado panandino.

Solo de esta manera se podrá enfrentar y contrarrestar la secular estrategia de fragmentación implementada por las metrópolis y continuada por los Estados postcoloniales, la misma que ha buscado

disolver al conjunto histórico cultural kechua en minorías o grupos aislados, para de esta forma incentivar múltiples y diversos enfrentamientos en su seno; enfrentamientos que solo conducen a un único resultado: el debilitamiento del conjunto.

La reagrupación del pueblo quechua es, por tanto, uno de los contenidos centrales del proyecto de liberación andina.

COYUNTURA: MOMENTO POLÍTICO Y TRANSFORMACIÓN ORGANIZATIVA

Lecciones de marzo y julio de 1999

Floresmilo Simbaña

El acuerdo firmado entre el Gobierno y la CONAIE, con el cual se dio término al levantamiento de marzo, contenía, en lo fundamental, los siguientes aspectos: la firma del decreto presidencial para las mesas de concertación, la creación del fondo indígena, la reestructuración y presupuesto para el CODENPE, la eliminación de impuestos en las planillas eléctricas cobradas a los indígenas, tales como la recolección de basura, iluminación pública, bomberos, entre otros.

En cambio, el acuerdo firmado el mes de julio contiene entre sus aspectos más importantes los siguientes: congelamiento del precio de la gasolina por un año, facturación desde los cien mil sucres, subsidio de tarifas eléctricas para los más pobres, descongelamiento de los depósitos bancarios, condonación de deudas a medianos y pequeños productores, conformación de comisiones de diálogos para temas de deuda externa, modernización del Estado y privatizaciones.

Como podemos notar hay una gran diferencia entre uno y otro documento;

esa diferencia expresa un cambio en la correlación de fuerzas sociales y políticas. Aquí intentaremos hacer un primer análisis de esta coyuntura.

I. En el bloque dominante

A partir de las jornadas del 5 de febrero del 97, en las clases dominantes se produjo una unidad de tipo histórica: los grupos financieros de la Costa y de la Sierra, representados políticamente por los partidos Social Cristiano (PSC) y Democracia Popular (DP), respectivamente, llegaron a una alianza programática de largo plazo, lo que hacía suponer que estábamos entrando a un nuevo período histórico.

La confluencia de estos dos partidos en cuestiones como: la reducción del tamaño del Estado, las privatizaciones, la economía de mercado, la autonomía del poder; esto es, la separación del Estado y la sociedad, la reducción de la democracia, la reducción del gasto público, la concentración del poder, entre otras cuestiones, así lo indicaba. La nueva Constitución de la República expresa, precisamente, este proceso. La alianza siguió funcionando en las elecciones: puso a Jamil Mahuad como presidente de la República, y durante los

primeros meses del Gobierno se lograron los siguientes aspectos fundamentales: firma de la paz con el Perú, retiro de los subsidios al gas, a la energía eléctrica, la supresión del impuesto a la renta y su reemplazo por la Ley del 1%, Ley de la AGD, etc.

Esta alianza buscó anular cualquier tipo de oposición vía asimilación, cooptación y represión. Tras de sí aglutinó a la iglesia, FF.AA., algunos movimientos sociales, principalmente al movimiento indígena, y aquellos que no entraron en esta “concertación” eran combatidos y hasta anulados: los asesinatos de Saúl Cañar y de Jaime Hurtado dan mucha tela que cortar. Tras la lógica del discurso único y vía única, la alianza no tuvo mayores dificultades en los primeros 7 meses del Gobierno de Mahuad.

Aquello que apuntaba a ser un acuerdo de largo plazo, de pronto se fue resquebrajando por la crisis financiera y sobre todo con el cierre del Banco del Progreso en el mes de marzo.

Parecería ser que tras del Banco del Progreso existen muchos intereses y demasiado poder en juego. Al Gobierno esto lo inmoviliza políticamente, lo que sumado a la serie de medidas económicas en contra del pueblo, fue desgastando su imagen y popularidad; muchos sectores sociales y políticos tomaron distancia e incluso se declararon como oposición. Los socialcristianos se lanzan a una defensa intestina del Banco del Progreso: atacan al Gobierno olvidándose de su alianza estratégica y recurren al regionalismo con ese fin; esto hace que su iniciativa se vaya re-

plegando al ámbito regional y el Gobierno pierda el grueso de su sustento político.

Esto no quiere decir que la derecha esté derrotada ni mucho menos, ya que esta crisis “coyuntural” puede ser resuelta desde ese mismo polo de poder, lo que queremos señalar es que el escenario político nacional, armado a partir del 5 de febrero, se ha fracturado por el momento.

Como punto aparte señalemos que la Izquierda Democrática (ID), desde el 5 de febrero, se ha venido reconstituyendo bajo la batuta de Rodrigo Borja y el general Paco Moncayo; su discurso es de defensa a la democracia institucional, critica solo las aristas más puntiagudas del neoliberalismo, y tiende puentes hacia los sectores sociales y de izquierda. Su intención ha sido presentarse como único polo de centro izquierda y de convergencia de la “oposición constructiva” y del descontento popular; fue la gran ganadora de las jornadas de marzo: ampliaron su campo de acción e imagen política. Por las características y la dimensión de las jornadas de julio, la ID también fue desplazada.

II. El bloque social popular

Los llamados sectores sociales

La Coordinadora de movimientos sociales (CMS), todavía no ha podido convertirse en ese gran polo de expresión y convergencia social que dirija las luchas populares, y en el centro colectivo que recoja las propuestas alternativas de los distintos sectores que lo componen; entre otros factores, por intereses hegemónicos de algunos sectores, varios de

ellos sin base social para ello y por lecturas calenturientas de la realidad, así por ejemplo, en las jornadas de marzo, en lugar de impulsar una política de reagrupamiento con los demás sectores sociales y populares en movilización: frentes barriales y taxistas principalmente, priorizaron exclusivamente el diálogo con la ID y se preocuparon en armar ya el nuevo Gobierno, tras la supuesta caída de Mahuad.

Por lo anotado, la CMS no tuvo mayor éxito al frente de las movilizaciones de marzo, el sector con capacidad social y política para ello, el movimiento indígena, (MI), estuvo priorizando otros aspectos, por lo que taxistas, indígenas, profesores, por separado, dialogaron con el Gobierno, pese a que se había constituido ya un Frente Patriótico y el Congreso Popular. El MI, sobre todo, su dirigencia nacional, jugó un débil papel en esta coyuntura.

El Frente Unitario de Trabajadores (FUT), antaño la central obrera más grande del país, y el Movimiento Popular Democrático (MPD) partido de izquierda de tendencia pro-china, gracias a las debilidades de la CMS y los espacios dejados por el MI, tuvieron en marzo, mayores campos de acción.

En julio, las cosas fueron diferentes en el campo popular, sobre todo, al interior del MI; a esto tenemos que sumar la profundización de la crisis en el FUT por la derrota del movimiento obrero como producto de la desindustrialización de la economía, la flexibilización laboral, la burocratización de la dirigencia, entre otros aspectos. El MPD, a partir de marzo y luego del asesinato de su líder Jaime Hurtado

ha tenido un perfil bajo de actuación, lo que hace sospechar que, a no dudarlo, existe a su interior una grave crisis.

Los llamados sectores emergentes

Los “sujetos sociales” no solo que no desaparecen, sino que además muestran que son capaces de alcanzar niveles mayores en extensión y radicalidad. Los conflictos sociales, económicos, culturales, que se derivan de la aplicación del neoliberalismo, han dado lugar al surgimiento (o a su posibilidad) de nuevos sujetos sociales.

El nuevo actor social emergente en esta coyuntura son los taxistas. Este sector, tradicionalmente separado e incluso contrario a las organizaciones sociales, surge, no solo como presencia nueva, sino como punta de lanza de las luchas populares; su mensaje no es solo hacia sus agremiados, sino que va hacia las otras fuerzas sociales y a la sociedad en general, ya que sus demandas eran de todos los ecuatorianos - bajar el precio de la gasolina-. En marzo y julio fueron ellos quienes sostuvieron el paro en el sector urbano.

Otro de los sectores, no totalmente nuevos, pero que han alcanzado niveles más altos de organización son los denominados “informales” y los pequeños comerciantes. Las políticas gubernamentales han afectado a muchos sectores y este sector es, justamente, uno de ellos. En marzo tuvieron una débil participación, pero en julio, por el tema de la facturación que les afectaba de manera directa, tanto en Guayaquil, Machala, Quito y Cuenca, princi-

palmente, tuvieron una presencia importante y masiva.

El movimiento indígena

A partir del último congreso de la CONAIE en Saraguro, las cosas han variado al interior del MI, principalmente a nivel de su dirigencia. Las conducciones han sido tomadas por tendencias distintas a las que históricamente han caracterizado al MI y otras han sido desplazadas. La identificación de tendencias es un elemento para el debate.

1. En los últimos años, en la CONAIE, se ha venido asentando una tendencia que podría ser calificada de “gubernista” y en la cual convergen varios sectores: tecnócratas indígenas, burócratas ya sea de ONG’s o de instituciones estatales, etnocentristas, dirigentes burocratizados, etc.; todos con alguna y a veces ninguna base social, pero que han hecho causa común ante la posibilidad de acceder al poder y/o intereses individuales o de grupo, tanto al interior del MI como en las instituciones del Estado y han tomado el control de instancias de dirección o las han arrastrado hacia su propuesta que la podemos describir como etnocentrista y sectaria.

Desde estos espacios de poder y control cambiaron la dirección política de la CONAIE. Redujeron la propuesta política de la PLURINACIONALIDAD a meras reformas legales tales como: reducción de las potencialidades de los Derechos Colectivos, reformas que ellos mismos contribuyeron para su consecución en la

Asamblea Nacional Constituyente (ANC), a simples cambios formales y parciales en las instituciones del Estado (el viejo sistema de arriba para abajo), dejando de lado el problema DEMOCRACIA-ESTADO, y confundiendo el fin con los medios.

Estos sectores mezclaron, de manera más que intencional, el objetivo de tener capacidad para incidir en las decisiones del Estado con el hecho de tener meros cargos burocráticos, con poca o ninguna posibilidad de incidencia en la sociedad; sea porque estas instituciones están desfinanciadas, o por ser nominativas, el ejemplo más claro es la institucionalización de las mesas de concertación.

Esta visión de las cosas hizo que la dirigencia de la CONAIE priorizara exclusivamente el acercamiento y el diálogo sin dimensionamientos políticos pero sí con mucha intencionalidad grupal y personal, con el Gobierno, dejando de lado cualquier entendimiento con los demás sectores sociales, incluso al interior mismo del MI se profundizó la división entre las bases y las dirigencias. Todo esto provocaría, entre otras cosas: un distanciamiento y críticas, unas justificadas y otras intencionadas, de los demás sectores sociales a estas posiciones ya que la lucha contra las imposiciones de las medidas económicas por parte del Gobierno se debilitan cuando cada sector social lucha por separado y cada cual pelea por sus propias reivindicaciones.

En marzo, esta fue la lógica y las condiciones en que se enfrentó la lucha popular. Para el mes de julio las cosas al interior del MI cambiaron profundamente.

te. Se empezaba a sentir una inusitada crítica desde las bases hacia la dirigencia, que tuvieron su expresión en las asambleas del ECUARUNARI en mayo y de la CONAIE en junio, y que se expresan en las resoluciones adoptadas por estas Asambleas que van en sentido contrario a esta tendencia política del MI, resoluciones que, cegados por el poder y la miopía política, muchos no acaban de entender.

2. Por su parte, existe otra tendencia al interior del MI caracterizada por su radicalidad y oposición al modelo vigente, la que enfrentó los levantamientos del 90 y 94, la marcha de la OPIP, las embestidas de Bucaram, la conformación del MUPP-NP, esta tendencia ha venido sufriendo un proceso de dispersión y de burocratización, lo que ha provocado, entre otros aspectos: una reducción de su campo de acción, al no poder articular una propuesta global a partir de las nuevas condiciones políticas y sociales del país y del MI y de las conquistas logradas en la ANC, lo cual ha provocado su desplazamiento, dejando casi sin contrapeso a la anterior tendencia.

3. Una tercera tendencia está conformada por sectores emergentes: dirigentes medios: provinciales, algunos regionales, jóvenes, organizaciones provinciales o zonales, principalmente comunidades pobres, que demandan mayor radicalidad en el MI, priorizan las luchas contra la aguda crisis económica, la discriminación cultural, la falta de democracia, es decir una visión política integral. La dramática realidad nacional ha hecho que el enfrentamiento sea cada vez más radical, las jorna-

das de julio, precisamente, demostraron aquello.

Esta tendencia no tuvo mayor injerencia en la concertación en marzo: ya por el tipo de conducción reinante en el MI, ya por falta de una mejor articulación; pero en julio, presionados por la dimensión de la crisis, se vio obligada a actuar y no solo que incidió sino que determinó la salida política de la crisis.

III. Las lecciones de julio

Hay una impresión fundamental de las jornadas de julio: la irrupción sorpresiva y masiva de las bases del MI en la definición y conducción de la crisis. Si tratamos de mirar un poco más hacia el fondo, estas jornadas dan para varias conclusiones y tareas para el futuro:

- La realidad siempre es más rica que la teoría. Las bases tuvieron mayor visión estratégica que las dirigencias. Desde la pugna contra el Gobierno de Abdalá, la lucha al interior de la ANC y sobre todo la resistencia a la imposición neoliberal del Gobierno de Mahuad, los sectores populares y en particular el MI perdieron casi todas las batallas políticas en un frente estratégico, aquel de los medios de comunicación. Es por ello que vale relievesarse la acción política de los compañeros de Tungurahua cuando deciden tomarse las antenas de Pilisurco, en efecto, el mensaje era claro: “*no queremos que sigan desvirtuando nuestra imagen y confundiendo a la gente*” di-

ieron los dirigentes de la toma. Con esta acción local dieron un mensaje político de carácter nacional y atacaban un sector estratégico de control ideológico-cultural de la derecha.

- La paralización fue total o casi total en provincias, principalmente en las del centro del país; el primer objetivo del paro se había cumplido: demostrar al Gobierno el descontento generalizado por las medidas económicas. Lo fundamental era presionar para que retroceda en sus intenciones. En este sentido, las acciones, hasta ahí, tuvieron un límite político: cómo lograr que ese descontento pasivo se expresara principalmente en Quito, centro político de decisión, aquí los compañeros deciden “tomarse Quito”, “venimos porque aquí no pasaba nada” era la voz de quienes llegaron.
- La forma en que arribaron a la capital, masiva, organizada, heterogénea (indígenas, transportistas, comerciantes), nos indica que una acción generalizada o masiva desata nuevos procesos: emergencia de nuevos sectores o sujetos sociales golpeados por la crisis y, encuentros y/o alianzas vitales y necesarias que configuran en un momento determinado ese sujeto histórico que es un verdadero polo de poder, con autonomía organizativa y política, con capacidad propositiva, capaz de posibilitar una salida diferente y/o alternativa a la tradicional o neoliberal, como, en cierta dimensión, ocurrió en julio.
- Hasta julio 12 se venía conservando con el Ministro de Gobierno o su Subsecretario, el 15 y el 16 las organizaciones no quieren deliberar si no es con el Presidente en persona ¿Quiénes iban a dialogar? Todos los dirigentes y delegados de las organizaciones de base: comunas y uniones comunales y de las otras organizaciones sociales. El sentido de esta medida se podría resumir en decires de los propios compañeros - *“así para que los dirigentes no vayan solo a merendar con el Presidente”*-. Podríamos sacar dos mensajes: una desconfianza y/o desacuerdo con la actitud con que ha venido actuando su máxima dirigencia y la necesidad de tener participación directa en la decisión de sus rumbos, es decir, auto-Gobierno y acción autónoma no solo de la institucionalidad política estatal sino incluso al interno de las estructuras del MI.

Todo esto evidencia la riqueza del MI ecuatoriano. Ha demostrado que en y desde su base existe una claridad política para saber cuándo y cómo actuar y en dónde radica el poder del enemigo. La ratificación de que el sentido colectivo da a las soluciones colectivas. El distanciamiento de las bases y dirigencias es estrechado por exigencia y acción de las bases. Que la riqueza de su proceso está en su pluralidad y heterogeneidad tanto en lo político como en lo organizativo.

Pero quedarnos solo en estas conclusiones nos pueden hacer perder de perspectiva algunos aspectos fundamen-

tales que tienen relación con la trascendencia de las acciones de julio: durante esa coyuntura se estaba negociando la firma de la Carta de Intención con el FMI y de eso depende mucho la implementación del modelo neoliberal en este período, está además el conflicto entre la derecha DP-PSC, al que habrá que seguir de cerca, ya que de su resolución dependerán los escenarios políticos inmediatos y mediatos sobre los que vamos a tener que actuar.

Por otro lado, las jornadas de julio también han marcado rumbos al interior del MI: la dirigencia ha tenido que cambiar de actitud política frente a los hechos, el cuestionamiento a la conducción hegemónica por la primera tendencia del MI, que tiene ya su primer conflicto con este nuevo momento, han sido las sugerencias de cambio en forma y contenido a su “Proyecto de Ley Orgánica de las Nacionalidades, Pueblos y Circunscripciones Territoriales Indígenas”. Pero como habíamos dicho, esta tendencia tiene algunos puestos de decisión e influencia por lo que se puede volver a recomponer.

Por último, los diálogos con el Gobierno estarán marcados, por un lado, por la capacidad del Gobierno de Mahuad para recomponer su fuerza, fundamentalmente del apoyo que pueda recibir del FMI y de Washington, y, por otro, por la capacidad propositiva y de maniobra política de la CONAIE en recoger el sentir de las bases y del pueblo que se expresó en marzo y julio, la convergencia y alianza con los demás sectores sociales y la legitimidad y respaldo del pueblo ecuatoriano.

Las transformaciones políticas del movimiento indígena ecuatoriano

Pablo Dávalos

1. Introducción: legitimidad y acción política

Los acontecimientos del 21 de enero del 2000, por los cuales el movimiento indígena ecuatoriano, en una alianza con militares de rango medio, logran destituir al presidente domócrata-cristiano, Jamil Mahuad, y constituyen un efímero Gobierno de “Salvación Nacional”, han colocado al movimiento indígena como uno de los actores políticos más importantes de la actual coyuntura. La importancia política actual del movimiento indígena, no implica necesariamente que la sociedad ecuatoriana, conozca las dinámicas, los procesos y las formas organizativas de los indios. Más bien al contrario, la sociedad expresa un temor ante la emergencia de un actor social y político al que por mucho tiempo se lo había despreciado e, incluso, siempre había sido indiferente para el poder.

Ante la insurgencia del movimiento indígena, las respuestas han variado entre el discurso del paternalismo y de la condescendencia, que se corresponde a un discurso de la compasión, y en el cual perviven intactos el racismo y la prepotencia (“*el reclamo indígena es justo, siempre han sido los preteridos de la sociedad, pero...*”, “*los indígenas han sido manipulados por los militares...*”, etc.), hasta un discurso claramente oficialista, que excluye la posibili-

dad de abrir el espacio de lo social hacia nuevas formas de participación y de acción, y que condena enérgicamente la acción política del movimiento indígena como “golpismo”, “aventurerismo”, etc.

La acción de enero es parte de un complejo proceso político interno del movimiento indígena ecuatoriano, que comprende a todo lo largo de la década de los 90's una serie de transformaciones cualitativas, tanto en su discurso cuanto en sus formas organizativas. Estas profundas transformaciones van emergiendo hacia la sociedad, y su punto de inflexión puede establecerse a partir del levantamiento indígena de 1990, que incorporó a los indígenas como un poderoso actor social en el escenario nacional.

De este levantamiento hasta la participación política en 1996, a través de la creación del partido político Pachakutik, el movimiento indígena ecuatoriano cambia los ejes fundamentales de su discurso: de la lucha por la tierra, que caracterizó las reivindicaciones del movimiento durante la mayor parte de los años 50-80's, a la lucha por la plurinacionalidad, es decir, el cuestionamiento a la estructura jurídica del Estado, marcan una importante transformación cualitativa.

Sin embargo, el levantamiento de enero del 2000, que parece cerrar un ciclo de transformaciones políticas del movimiento indígena, se caracteriza por realizar una crítica radical al Estado, que no había estado presente en los levantamientos anteriores más que a nivel retórico. En efecto, el pedido de disolución de

los tres poderes del Estado (Ejecutivo, Legislativo y Judicial), y la creación de un Gobierno de “Salvación Nacional”, en la cual los indígenas tendrían una directa participación, dentro de las propuestas históricas del movimiento indígena (la lucha por la tierra, la plurinacionalidad), se constituye como una ruptura con respecto a las demandas anteriores, y al mismo tiempo inaugura una dimensión nueva dentro de las dinámicas organizativas, aquella del poder.

Pero, lo que otorga un cariz diferente a la propuesta de crítica radical al Estado, e incluso la crítica radical al proyecto de “democracia” es la transformación del movimiento indígena en factor real del poder. Los indígenas logran una alianza estratégica con militares de rango medio, que transforma radicalmente el panorama político del Ecuador y que cuestiona severamente los límites de la democracia.

Empero, esta transformación cualitativa plantea una multitud de nuevos problemas, tanto en la formación de discursos, cuanto en la adecuación de las estrategias organizativas, como en el campo de la legitimidad, la credibilidad y la legalidad de la propuesta indígena: ¿Fue legítimo el levantamiento de enero y el posterior golpe de Estado? ¿Estaba en la agenda del movimiento indígena la destitución al ex presidente Mahuad? ¿Hubo el suficiente diálogo al interior de las bases del movimiento para apoyar esta acción? ¿Había una propuesta alternativa, consensuada, discutida y legitimada desde las bases, a la destitución de los tres poderes del Estado?

¿Se habían abierto canales con otros sectores de la sociedad para legitimar las acciones previstas en enero? ¿Cómo queda a futuro la estructura organizativa y la propuesta política del movimiento indígena? ¿Cómo afectarían estos acontecimientos ante las futuras elecciones?

A fin de comprender y evaluar los acontecimientos de enero, es necesario comprender el proceso que ha experimentado el movimiento indígena en el cual logra su visibilización como actor social y su posterior transformación en uno de los sujetos políticos más importantes del país.

2. La constitución de un sujeto político: las demandas por la plurinacionalidad en los noventas

La controversia por la plurinacionalidad es la lucha por el reconocimiento a la diversidad, por el derecho a existir y pervivir en la diferencia fundamental frente al proyecto de la modernidad y frente a la expansión del capitalismo. Pero es también la crítica radical a la constitución del Estado, a sus formas de representación política, a sus estructuras de poder oligárquicas. La plurinacionalidad evidencia el fracaso de constituir un “Estado-Nación” bajo un proyecto nacional. La concepción de plurinacionalidad apelaba al concepto de Nación y con ello desbarataba, por decirlo así, todo un andamiaje simbólico, ideológico, jurídico y político construido desde la idea de la “Nación Ecuatoriana”.

Cuestionar al Estado desde la Nación, equivalía a desnudar ese entramado

de relaciones simbólicas y reales del poder. La Nación Ecuatoriana era una sola y a su interior se abrigaban diferentes opciones que finalmente tendrían que integrarse a un “proyecto nacional”, era la prioridad de las elites. Cuando se produce la emergencia de los indios como actor social en el levantamiento de 1990, el Ecuador estaba viviendo un profundo proceso de transformación a doble nivel. Por un lado, se habían consolidado las políticas de ajuste y el país entraba en una etapa de consolidación del modelo neoliberal, y, por otra parte, el movimiento indígena se había consolidado política y organizativamente a partir de una noción diferente y nueva para aquel entonces, aquella de la identidad y la cultura como ejes organizativos. Proceso cuya emergencia está en el levantamiento del 90.

Así, uno de los principales líderes y teóricos de la nueva organización social indígena, Luis Macas, al respecto establece:

“... nuestra demanda contempla el pedido de reforma al artículo 1 de la Constitución Política del Estado, reconociendo al país como Estado plurinacional, ya que consideramos que nos identificamos como nacionalidades indígenas, que formamos parte de un Estado plurinacional... Esta demanda se orienta, al mismo tiempo, al reordenamiento constitucional y la creación de leyes e instrumentos jurídicos que permitan nuestro derecho a la autodeterminación... El derecho que demandamos a la autodeterminación, consiste en crear un régimen (autoGobierno) que nos permita tener competencia legal sobre la administración de los asuntos in-

ternos de nuestras comunidades, en el marco del Estado nacional”. Rf. Macas, Luis: El levantamiento indígena visto por sus protagonistas. En: Indios. Una reflexión sobre el levantamiento indígena de 1990. ILDIS, Ed. Abya-Yala, Quito, 1992, p. 25).

Existen varias lecturas a este párrafo:

Uno: el cuestionamiento al Estado y a su afán de construir un “proyecto nacional” a partir de la homogenización y la construcción de una Identidad Nacional, un cuestionamiento que nos indica que este proyecto había fracasado. De haber tenido éxito, los indios no habrían tenido razón en reclamar un reconocimiento y una integración en condiciones de respeto a su diferencia.

Dos: los indios se establecen como los otros, los Diferentes, a este proyecto identitario. Para ellos su diferencia actúa como elemento de unificación estratégica, política y organizativa. Se asumen como los otros y reclaman ese status. Ello implica que el debate político tiene que necesariamente cambiar sus coordenadas de comprensión. Si se generan respuestas desde lo mismo, el otro siempre será contrapunto y disrupción. Por ello su propuesta llega al corazón de la estructura misma de la dominación política. No es gratuito su pedido de reforma al artículo 1 de la Constitución. Es el artículo fundamental. A partir de este artículo se definirá el Estado mismo, sus sistemas de representación, su ser y su deber-ser. Cambiar este artículo significa reconocer otro de-

ber-ser para el Estado, un deber -ser en el que la diferencia, o si se quiere la alteridad, proponga nuevos contenidos. Reconocer la diferencia significa relativizarse. El reconocimiento de esa relativización es justamente el Estado plurinacional. Una relativización que alcanza a los contenidos del poder y la dominación.

Tres: los indios reconocen el status vigente. Aceptan el marco constitucional e incluso el marco del Estado nacional, como ellos lo llaman. Pero al mismo tiempo que lo aceptan como condición general, imponen condiciones que ameritarían una transformación profunda y radical de ese marco constitucional. Para ellos es dable vivir dentro de los límites de un “contrato social”, pero hay que reformular este contrato social y reconocer el derecho a la autonomía de los diferentes. Autonomía, es darse a sí mismo sus propias reglas, lo que los indios dicen es que el Estado, el proyecto de Estado que habían construido las elites en todo este tiempo, debe tener límites y que hay que crear un nuevo Estado, aquel que respete esos límites y la posibilidad de la autodeterminación política.

Cuatro: la noción de ciudadanía que emergía de esta propuesta contradice aquella que sirve de sustento de legitimación y que otorga legalidad al sistema democrático y al sistema de representación. Si se cambia el artículo 1 de la Constitución, entonces debe generarse un nuevo concepto de ciudadanía. De hecho, tal como se había constituido el Estado Nación llamado “Ecuador” la ciudadanía siempre fue utilizada como recurso estratégico del

poder para restringir la capacidad política de la sociedad. Desde sus inicios como república, siempre se limitó la ciudadanía a la propiedad, al hecho de saber leer y escribir o a la mayoría de edad.

Así, la plurinacionalidad es el eje estratégico a partir del cual el movimiento indígena articula su discurso, sus prácticas, y sus organizaciones, frente a la sociedad, durante la década de los noventa. Es natural, entonces, que la lucha por la plurinacionalidad afecte la formación de los imaginarios sociales y las construcciones simbólicas elaboradas por el poder sobre lo indígena, y afecte también a la estructura misma del poder.

Pero, la lucha por la plurinacionalidad se presenta básicamente como una lucha política. Dos eventos son claves dentro de este proceso, por una parte, la ratificación, en 1998, del Congreso Nacional del Ecuador, del Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo, OIT, y por otra, la conformación de la Asamblea Nacional Constituyente de 1998 que reconoce la existencia de los Derechos Colectivos para los pueblos indígenas. Como antecedente, ya en 1994, se había cambiado la Constitución y se había aceptado que el Ecuador es un país pluricultural y multiétnico. Respecto a la declaratoria por la plurinacionalidad del Estado, hasta el momento, el sistema político parece haberse cerrado totalmente a la sola posibilidad de discutirla, menos aún aprobarla.

Pero para que se hayan dado estos dos eventos fueron necesarias profundas transformaciones políticas y organizativas

al interior del movimiento indígena y en la sociedad. La primera de ellas fue la comprensión del papel que juega la institucionalidad en toda estrategia de poder. El movimiento indígena supo darse cuenta de que si no accedía a los espacios institucionales, sobre todo a aquellos del sistema de representación política, sus demandas tenían pocas posibilidades de ser escuchadas. La clase política, como la llama Gaetano Mosca, había clausurado el debate, desde el inicio de la formación de la república, a la diferencia. Los otros, simplemente, no existían.

Pero, para acceder a estos espacios de representación, había que adscribir las reglas de juego del sistema y había que cambiar el discurso anti-sistema por un discurso en el cual era posible el cambio dentro del sistema. Para el movimiento indígena fue una transacción bastante dura pero que evidencia un pragmatismo bastante realista.

Su primer ensayo fue la convocatoria a una consulta popular hecha por el Gobierno de Sixto Durán Ballén, en 1995, para privatizar el sistema de la seguridad social. Esta fue una oportunidad en la cual el movimiento indígena pudo aliarse con otros sectores de la sociedad civil y llevar adelante la campaña en contra de la privatización de la seguridad social. Los resultados fueron alentadores y sorprendieron a sus mismos organizadores. De ahí a presentar candidaturas para las elecciones de 1996 había solamente un paso.

En 1996, efectivamente, se constituye el Movimiento de Unidad Plurinacio-

nal Pachakutik, un movimiento cuya complejidad ameritaría un estudio más detallado. La conformación de este movimiento plantea algunas interrogantes dentro del sistema de representación política: ¿es un partido político?, ¿cuál es el papel que juegan los indios dentro de este movimiento?, ¿cómo se constituye su política de alianzas con otros sectores?, ¿cuál es su proyecto político?, ¿cuál es su relación con la CONAIE?, ¿constituye realmente el “brazo político” de la CONAIE?, ¿cómo respondieron las estructuras organizativas a este nuevo requerimiento político?

La creación de este movimiento implica una separación formal con la clase política existente y el tutelaje que esta clase había ejercido siempre sobre los movimientos sociales, y la aparición de un movimiento nuevo dentro de la institucionalidad democrática.

Su primera representación parlamentaria es significativa, cerca del 10% del total, y el acceso al control, por vez primera, de varios poderes locales. Es justamente uno de sus diputados más emblemáticos, el dirigente indígena de la provincia de Chimborazo, Miguel Llucio, quien posibilita la ratificación por parte del H. Congreso Nacional del Convenio 169 de la OIT por el cual se reconocen los derechos de los pueblos y naciones ancestrales.

El movimiento indígena puede, de esta manera, adecuar los espacios institucionales ganados dentro del sistema de representación política de manera integrada con su proyecto político y con su visión al

largo plazo.

Por otra parte, para el proceso político que se inicia con la Asamblea Nacional Constituyente de 1998, el movimiento indígena, da cuenta de que el campo normativo generado por la ratificación del Convenio 169 de la OIT se demuestra insuficiente para construir un Estado plurinacional. La visión de las elites es que el movimiento indígena debe darse por satisfecho con la declaratoria de pluriétnicidad y pluriculturalidad. El objetivo, según las elites, debería ser el apoyo a las reformas políticas del Estado que garanticen la gobernabilidad. En efecto, un investigador vinculado al grupo CORDES, señala:

“La propuesta indígena es otro de los temas de urgente atención a nivel de reforma del Estado. Es complejo y difícil tratar ya que choca con concepciones tradicionales sobre el Estado y su papel. El reto para los pueblos indígenas, como parte de la sociedad ecuatoriana, y el reto de la sociedad con los indígenas es hacer viable la reforma. Las declaraciones constitucionales del Ecuador como Estado pluriétnico y pluricultural, reflejan esa diversidad y terminan con la tendencia de asimilación que ha caracterizado a nuestro país desde su nacimiento. La ratificación por parte del Ecuador del convenio 169 de la OIT es una respuesta alternativa para el problema indígena, que no necesariamente implica el riesgo de buscar su solución por medio de una Asamblea.” (Mejía Acosta, Andrés y Wray Reyes, Norman: Asamblea Nacional para la Reforma Política. Límites y Posibilidades. Documento de Trabajo No. 1, Proyecto Cordes-Gobernabilidad, Quito, abril 1997, p. 21).

Este texto demuestra que la noción de pluriculturalidad no había sido entendida por las eites. Así, la Asamblea de 1998, clausura una vez más el debate sobre la plurinacionalidad al tiempo que ratifica su énfasis en lograr cambios políticos orientados más en la gobernabilidad de la democracia que en el cambio sustancial que había exigido el movimiento indígena. Quizá el proceso de enero del 2000 pueda entenderse a partir de esta clausura del espacio político que los indios habían reclamado desde inicios de la década. Si el sistema de representación política se había negado a escuchar las demandas de plurinacionalidad y había confiscado toda forma de representación política de la Asamblea a favor de los partidos políticos tradicionales, entonces los indios habrían de privilegiar en la coyuntura posterior sus formas de lucha y su discurso antisistema. Se constituirán en el eje de contrapoder más importante que exista en el país, y su estrategia institucional tendrá nuevas prioridades, esta vez orientadas hacia lo local más que lo nacional. Pachakutik como movimiento político cede su espacio y su iniciativa a la CONAIE.

3. Los levantamientos indígenas en el período 1999

El fracaso de la Asamblea Nacional Constituyente de constituir un Estado plurinacional, tal como consta dentro del proyecto político del movimiento indígena, hizo que éste cambie sus estrategias políticas hacia una politización creciente

de la CONAIE. La Asamblea Constituyente había agotado un espacio que había sido creado originalmente por el movimiento indígena y los movimientos sociales, y había cerrado la posibilidad de generar un debate sobre las demandas indígenas.

Hubo un interregno de asimilación de las reformas provocadas por la Asamblea, sobre todo aquellas que hacían referencia a la inclusión de los derechos colectivos en la Constitución. Pero la lección había sido aprendida: los espacios institucionales del sistema de representación política no son la vía adecuada para producir los cambios que el movimiento indígena reclama al Estado y a la sociedad. De la misma manera que sus procedimientos y sus tiempos

La CONAIE asume un papel político y ante la imposición de un paquete de ajuste en marzo de 1999, realiza un levantamiento indígena. En esta ocasión, los indígenas logran la constitución de “mesas de diálogo” con el régimen, para resolver un conjunto de problemas sociales y económicos de la población indígena y no indígena. A pesar de los comprometimientos adquiridos por el Gobierno de la Democracia Popular, en estas “mesas de diálogo”, la falta de voluntad política del régimen para lograr acuerdos, deslegitiman estas “mesas de diálogo”, y cierran la posibilidad de utilizar al diálogo como vía para superar los conflictos.

En efecto, a pesar de que el Gobierno había manifestado su compromiso por adoptar una política social y revisar los programas de ajuste; cuatro meses después, el régimen demócrata-cristia-

no, decide la aplicación de un duro paquete de ajuste económico que contempla, entre otras medidas económicas, la elevación de los combustibles, entre ellos el gas de uso doméstico, la congelación de salarios, y la eliminación total de subsidios sociales.

Frente a la aplicación de este paquete de ajuste económico, el movimiento indígena realiza su segundo levantamiento durante el mes de julio de 1999, y, en alianza con otros sectores sociales, entre ellos los taxistas, se logra, finalmente, la revisión del ajuste: el precio de los combustibles y del gas doméstico se congelan por un año, además de arrancar al Gobierno la promesa de iniciar políticas sociales.

Lo que llama la atención en esta coyuntura es el papel político que asume la CONAIE, incluso dentro de la política de alianzas con otros sectores sociales, como es el caso de los taxistas, y el bajo perfil político del Movimiento Pachakutik y de su representación parlamentaria. El movimiento indígena no acude a sus diputados para procesar los conflictos existentes. La experiencia le demuestra que la acción fuera de la institucionalidad es más efectiva. El mismo diseño institucional del Estado ecuatoriano está hecho para procesar demandas, solucionar conflictos y negociar con los actores justamente fuera de los espacios institucionales de la democracia.

La CONAIE está consciente de que existen dos niveles de la acción política que se corresponden a dos formas de ejercer el poder. De una parte todo el andamiaje jurídico institucional, en virtud del cual el sistema sustenta su legitimidad, construye consensos y garantiza la existen-

cia de un modelo político altamente excluyente y proclive al autoritarismo; y, de otra parte, una pragmática del poder evidenciada en instituciones paralelas y no reconocidas por el sistema de representación política, que aparentemente lo contradecirían pero que no obstante le son muy funcionales, como la existencia de redes clientelares, formas paternalistas de la gestión pública, la manipulación política de los discursos, et., y cuya representación más visible sea el excesivo poder que tendría la figura del Presidente de la República.

Dada esa estructura institucional de la democracia, es normal entonces preguntarse por el sentido que tendría el diseño institucional existente, en el cual el Congreso no es en modo alguno un contrapeso o un contrapoder del Ejecutivo, y el Poder Judicial es totalmente funcional a la estructura del poder. Además de que la clase política piensa más en términos de sus intereses corporativos que en los intereses de la colectividad.

La práctica política del movimiento indígena le enseña que la representación parlamentaria no constituye una garantía efectiva de contrapoder, y que la única manera de doblegar a ese poder está en la fuerza organizativa, en la capacidad de movilización nacional y en la lucha en las calles y carreteras. Solo frente a posiciones de fuerza, el Poder Ejecutivo negocia. Los levantamientos de 1999, muestran justamente esas falencias del diseño institucional de la democracia representativa, de las lógicas de los actores, y de los discursos utilizados por los actores.

4. La disolución de los tres poderes del Estado: una crítica radical a la “democracia” formal

La propuesta de la disolución de los tres poderes del Estado, hecha por el presidente de la CONAIE a inicios del año 2000, como parte de lo que luego se constituiría el levantamiento indígena y posterior destitución del ex presidente Mahuad, adolece de una propuesta alternativa que es sintomática de las transformaciones políticas del movimiento indígena ecuatoriano. Su crítica a la democracia es radical. Forma parte de su discurso anti-sistema. Como la mayor parte de los discursos anti-sistemas, goza de ciertas simpatías de la misma manera que no resulta creíble de ser puesto en práctica. Pero la coyuntura política existente hace que este discurso anti-sistema sea el eje del levantamiento de enero del 2000.

La democracia no había logrado cumplir con sus expectativas desde el retorno constitucional en 1979. Todo lo contrario, desde 1983 se da un fenómeno bastante complejo y es la articulación de la democracia a las necesidades del ajuste económico y la reforma neoliberal del Estado. Desde ese año, casi ininterrumpidamente e independientemente del color político del régimen de turno, el Ecuador vive una serie de imposiciones traumáticas de políticas de ajuste. La pobreza se extiende, el aparato industrial quiebra, la concentración del ingreso se agrava, los impuestos se multiplican, y las opciones a futuro parecen cerrarse. Frente a tal esce-

nario es bastante difícil que la democracia como sistema político y como contrato social, goce de la simpatía unánime. En todo este periodo, el sistema democrático no pudo crear ningún mecanismo que logre al menos fiscalizar las políticas de ajuste y privatización.

No es extraño entonces que, de la enorme legitimidad lograda después de los levantamientos de marzo y de julio de 1999, la CONAIE no suscite mayores resistencias en su discurso anti-sistema y en contra de la democracia vigente. En términos generales, la CONAIE decía en voz alta lo que la sociedad pensaba en voz baja. El sistema de representación política había llegado a su punto culminante de corrupción durante el Gobierno de Mahuad. Adscribir al juego institucional de la democracia, luego del feriado bancario, y la crisis financiera de 1999, ameritaba una profunda vocación democrática.

El levantamiento de enero del 2000, marca una de las transformaciones políticas más importantes del movimiento indígena. Es en esta coyuntura cuando la sociedad lo visualiza como factor real de poder. Su alianza con los militares de rango medio, posibilitó que se cumpla con su consigna de disolver las tres funciones del Estado. Durante un breve período, el movimiento indígena efectivamente disolvió el Congreso, la Función Judicial y luego se tomaría, por breves horas, el Poder Ejecutivo.

Lo que trasluce de esto es el hecho de que la CONAIE nunca posicionó un discurso alternativo. Dijo que disolvería las tres funciones del Estado, pero no dijo

nunca cuáles serían las instituciones alternativas, cómo serían sus formas de representación y de qué manera se articularían sus procedimientos. No aclaró cuál sería el diseño institucional alternativo y en base a qué propuesta y con qué legitimidad sería impuesto.

La CONAIE estuvo en el umbral entre el movimiento político y el movimiento social, y dentro de ese umbral no supo cómo atravesar al otro lado sin perderse a sí misma. Su discurso anti-sistema tiene toda vigencia, toda legitimidad y toda credibilidad como movimiento social que adopta comportamientos políticos, es decir, como sujeto político, pero ese mismo discurso anti-sistema pierde su fuerza convocante y su poder de movilización cuando se convierte en movimiento político. La CONAIE, si quería el poder, tenía que ceder el espacio al Movimiento Pachakutik, pero la CONAIE mismo había circunscrito el ámbito de acción del Movimiento Pachakutik porque lo consideraba parte de una estructura que había que demoler. Tal es la paradoja y la contradicción que la coyuntura política del 21 de enero presenta al movimiento indígena. Su propuesta de contrapoder no se corresponde para nada con su opción de constituirse en poder real. Si quiere ser poder tiene que dejar de ser contrapoder, es decir, dejar de ser CONAIE para convertirse en aparato de poder, y si se convierte en aparato de poder tendrá que luchar contra todas las formas sociales de resistencia, legítimas por lo demás, que cuestionen su legalidad de poder.

5. *La dialéctica del poder*

La lógica del movimiento social, y entre ellos el movimiento indígena, ha sido la de constituirse como un contrapoder lo suficientemente fuerte que pueda constituirse en un límite real y efectivo a las pretensiones del poder. Dentro de la lógica del contrapoder se desarrollan acciones de organización y movilización. Los paros, las huelgas, los levantamientos, las sublevaciones, son estrategias de movilización por las cuales el movimiento social busca oponerse al poder. Es en función de esa lógica que se estructuran los discursos, las estrategias, las negociaciones, las formas organizativas.

Por su parte, la estructura del poder desarrolla varias dimensiones al interior de la sociedad. Una de ellas es la institucional, es decir, la codificación dentro de un conjunto de reglas, tradiciones y normas, de las actividades sociales. Dentro de la institucionalidad se inscribe la política y sus instituciones. También existe otra dimensión básica de la estructura de poder y que tiene un gran fuerza en contextos de democracia formal y es la de la constitucionalidad, es decir, la legitimación jurídica y política, a través, de un conjunto de normas básicas que regulan la acción social y política. Dentro de esas fronteras es permitida la acción social, la acción política y aquella jurídica. Fuera de ella nada es permitido.

El movimiento social, por su parte, se mueve fuera de estos espacios. Es preci-

samente en virtud de esta fractura que se conformó el Movimiento Pachakutik, como una opción de lucha dentro de espacios que son ajenos a las dinámicas del movimiento social. Y es justamente a partir de esta experiencia electoral que se pueden comprobar una serie de limitaciones que el movimiento social no ha podido superar: la carencia de procesos de ciudadanía en amplias capas de la población, sobre todo en las poblaciones indígenas del sector rural, la falta de recursos para acceder masivamente a los medios de comunicación, la inexperiencia en el manejo electoral e institucional, la falta de visión en la política de alianzas, la falta de credibilidad de sus propuestas, etc.

Es por ello que el planteamiento de la CONAIE, de disolución de los tres poderes del Estado y la conformación de un nuevo Gobierno, rompe con las prácticas del movimiento social e instaura una nueva visión dentro del movimiento social ecuatoriano, aquella del poder. Esta ruptura se da sin que existan procesos previos de transformación organizativa interna a través de la discusión, debate y reflexión de esta nueva propuesta, y procesos de conformación de nuevos discursos y nuevas prácticas organizativas. De hecho, el movimiento social se plantea el problema del poder, desde la misma lógica y la misma dinámica con la que se había consolidado como contrapoder.

Ello implica una serie de rupturas que conllevan el riesgo de fracturar seriamente la cohesión organizativa y de movilización del movimiento social, pero al mismo tiempo, otorga una dimensión

nueva dentro del horizonte de sus expectativas. Constituirse como poder implica la convicción de cambiar al país. Pero este cambio debe adecuarse a la realidad. Para ello se necesitan otro tipo de lógicas que aquellas del contrapoder y que le han dado una gran preeminencia al movimiento social. Ahí radica el reto fundamental del movimiento social ecuatoriano y, a su interior, del movimiento indígena.

Cambiar de lógica significa desarrollar propuestas incluyentes y horizontes de acción que sean creíbles por el resto de la sociedad. Pero, dentro de esa dialéctica de las sociedades, asumir la lógica del poder puede implicar la destrucción de la experiencia ganada como contrapoder. Es decir, ese acumulado histórico de huelgas, paros nacionales, levantamientos y sublevaciones indígenas, puede revelarse contraproducente para dirigir, gestionar, negociar y administrar los espacios institucionales y políticos de la sociedad.

Cuando el movimiento indígena criticó, y con justa razón, a los tres poderes del Estado, y pidió un cambio radical del quehacer político, tuvo una amplia aceptación en la sociedad y su propuesta fue legítima, hasta ahí actuaba como el referente más legítimo del contrapoder social; pero cuando pasó a la acción y con un grupo de militares jóvenes intentó convertirse en Gobierno, paradójicamente, su propuesta perdió legitimidad y credibilidad social. Para afirmarse como poder, el movimiento social habría necesitado controlar, dispersar o destruir las formas de resistencia y las formas de contrapoder que se habrían generado contra su Gobierno. Y ello, por-

que su acción como poder no estuvo mediada por un proceso previo de discusión, transformación interna y formación de nuevas lógicas de acción.

Toda resistencia al poder es legítima, por ello el poder busca desarrollar un abanico de posibilidades que le permitan legitimarse sin llegar al extremo de la violencia permanente. Desde las formas más fenoménicas como la violencia, el dinero, las instituciones, o el control de los medios de comunicación, hasta las formas más elaboradas como la formación de consensos, el control disciplinario, la economía política del cuerpo humano, etc., el poder es una vasta y compleja red de relaciones sociales, y en la cual todos los seres humanos que viven en una sociedad están sumergidos y son parte de él.

Es dentro de esta red de poderes que se desarrollan resistencias, obstáculos, frenos, desviaciones a la imposición del poder. Estas estrategias de contrapoder están en toda la sociedad. A nivel más general, la organización y conducción política de estas manifestaciones de contrapoder recogen, viabilizan y conducen esas resistencias al poder en un proyecto único de contrapoder social. Durante la década de los ochenta, fueron los sindicatos quienes dieron conducción política a las resistencias contra el poder. Su fracaso fue el fracaso de una concepción política del mundo. Durante la década de los noventa, es el movimiento indígena quien recoge y conduce las resistencias al poder. Hasta ahora, éste se ha convertido en el referente social más importante, y justamente por ello, es necesario que el movimiento indígena re-

flexione desde sus espacios organizativos sobre su futuro político de convertirse en opción de poder, porque de ello dependerá la historia política futura del país.

El reto del movimiento indígena es complejo, y las disyuntivas que se le presentan vuelven más problemática la decisión. Si el movimiento indígena, conjuntamente con los movimientos sociales del Ecuador, optan por convertirse en una opción real y factible de poder, deben cambiar la lógica de acción con la que han construido hasta ahora su historia de resistencia y organización. Deben comprender que las fronteras de su acción política rebasan con mucho aquellas fronteras geográficas del Ecuador, y que sus consecuencias serán mundiales.

Pero el riesgo está, precisamente, en poner en juego todo un acumulado histórico. Las decisiones dependen de la sabiduría y de la paciencia de los pueblos del Ecuador. Tienen a su favor el hecho de haber resistido por más de cinco siglos la brutal imposición del poder.

El movimiento indígena en los espacios ambiguos del Poder. Lecciones de la Asamblea Constituyente y el 21 de enero

Robert Andolina

Introducción

El día de mi arribo a Ecuador, el 18 de enero de 2000, encontré a los indígenas rebeldes reunidos en el Ágora de la Casa de la Cultura y con planes de tomarse el

Congreso Nacional. El hecho parecía repetirse con aquel de 1997, justamente cuando me disponía a dejar el Ecuador, y tanto los indígenas como otros grupos sociales se habían concentrado en ese mismo espacio, para constituir la Asamblea Constituyente de la Sociedad Civil y transformar el escenario político del Ecuador.

Eso nos llama a reflexionar sobre las similitudes políticas y discursivas entre estos dos momentos y procesos. Son, definitivamente, momentos distintos. No obstante, hay algo en los discursos, proyectos, y prácticas políticas que se repiten, o reaparecen, lo cual abre el espacio para interpretar estos dos procesos, no solo como situaciones potencialmente revolucionarias, sino también como tipos de “eventos paradigmáticos”, al decir de Clifford Geertz. Pero para entenderlo así, el análisis de los dos eventos tiene que tomar en cuenta las luchas y juegos políticos antes de la Constituyente y aquellos correlativos al 21 de enero. De esa manera, evitamos retratar los dos procesos como opuestos; es decir, que la Constituyente concentró su atención sobre “reivindicaciones” y “derechos”, y el 21 de enero sobre “política” y “poder.” De hecho, ambos eventos tuvieron directa relación con el poder.

No pretendo en este artículo enumerar y explicar todas las similitudes y diferencias entre los dos momentos de manera íntegra, sino más bien ofrecer algunas ideas iniciales para una conceptualización y esquematización que posibilite entender estos dos eventos. Estos momentos son más bien dos expresiones de los para-

digmas de la política ecuatoriana contemporánea.

Estos paradigmas se ensamblan en los repertorios y proyectos de los actores políticos y sociales, y en discursos que, como veremos más adelante, dan forma a la lucha en los dos momentos. Elaboro esa idea de la siguiente manera:

Uno. Los actores, tanto de la sociedad civil como de la clase política, tienen repertorios de acción que más bien son finitos y dinámicos, y que están limitados por sus experiencias y visiones, así como por el papel que juegan dentro del sistema de acción política. De tal manera que se puede observar el uso de conceptos y tácticas similares en situaciones que pueden ser consideradas como distintas.

Dos. En el contexto contemporáneo ecuatoriano, existe una repetición de proyectos políticos, y esto, de alguna manera, es el producto de un tipo de empate entre, por una parte, los movimientos sociales y en especial, por su fuerza organizativa, el movimiento indígena, y por otra, los sectores dominantes. El uno pretende implementar una suerte de democracia y desarrollo participativo y pluralista, y el otro un sistema neoliberal con una democracia de corte institucional y de mayorías. Ni el uno ni el otro, han podido realizar hasta ahora su proyecto plenamente.

Tres. Existen espacios *limitados* de acción y poder legítimo, circunscritos por discursos particulares, que establecen las normas y reglas del juego político. De la misma manera, entonces, los actores tienen un repertorio limitado de discursos

para expresar sus visiones y legitimar su retórica.

Un esquema organizativo

Ofrezco aquí un esquema conceptual de la inserción del movimiento indígena en los procesos o estrategias de las que hablamos: la Asamblea Constituyente en 1997/8, y la toma de los tres poderes del Estado el 21 de enero de este año. Para ponerlos en perspectiva, incorporo la cuestión de la participación electoral del movimiento indígena. Cabe esta propuesta porque desde 1996 las proyecciones del movimiento indígena, y algunas de sus propuestas, apuntan directamente hacia espacios de poder, lo cual sugiere también su reconstrucción como actor. Cada tipo de acceso al poder implica diferentes niveles de conformidad con las reglas dominantes del juego político (ver esquema).¹²

Tres proyecciones hacia el poder

Las tres formas de “participación” son también distintas “tomas del poder” que reconstruyen parcialmente al movimiento indígena como actor. Un elemento clave del repertorio del movimiento indígena es, a no dudarlo, el “Parlamento Indígena-Popular”, que se manifiesta, además, de forma distinta en cada proceso. Es decir, el movimiento indígena accede a estos espacios de poder pero con un concepto alternativo en cuanto a la forma de cómo deberían ser tales espacios, simbolizados éstos por el parlamento o la asamblea indígena-popular.²

1. Participación electoral como Pachakutik. Ser Gobierno. La participación del movimiento indígena en la escena electoral es una forma de “ser Gobierno”. Esto está limitado en la práctica a los espacios que efectivamente han sido ganados en las elecciones nacionales y locales (y en la capacidad del movimiento de influir en las acciones de las autoridades). Sin embargo, es ya un intento para construir un Estado plurinacional y una democracia participativa desde *dentro* de las instituciones políticas establecidas; así como la conformación de un tipo de Gobierno y de parlamento indígena-popular, en los espacios donde es posible hacerlo. En algunos espacios, como Cotacachi y Guamote, se ha logrado, efectivamente, constituir un tipo de Gobierno y parlamento indígena o indígena-popular.

2. Asamblea Constituyente. Ser Estado. Aquí la proyección del movimiento indígena es hacia el Estado, mas no directamente hacia el control de sus instituciones. Se propone más bien, ser el autor, o coautor, de la Constitución vigente. Con ello se restablecerían los poderes y deberes del Estado, así como las reglas formales de las instituciones y del juego político, inclusive la dirección del Estado. Pero en este caso, la frontera entre autoría política y autoridad política fue ambigua, se pretendía que la Asamblea Constituyente del Pueblo sea considerada como la autoridad legítima para elaborar la Constitución. Por ello la iniciativa de tomarse las instalaciones físicas del Congreso Nacional para instalar allí la Asamblea Constituyente

del Pueblo e incluso legitimar esta acción con una consulta popular.

3. *Toma de instancias del Estado (21 de enero). Ser Estado y ser Gobierno.* Aquí la proyección es hacia el Estado y el Gobierno; se trata en realidad de una proyección hacia el poder mientras que las anteriores eran más bien proyecciones parciales. Aquí aparece la cámara indígena-popular en forma del Parlamento de los Pueblos, que serviría como poder legislativo, que acompañaría la conformación de la Junta de Salvación Nacional, especie de Gobierno indígena-popular.³ Se propone la reestructuración de los poderes del Estado, concibiendo a estas instancias indígenas-populares como espacios provisionales y transitorios hacia (y productores de) esa reconstrucción estatal y sus políticas. Esta idea se repetirá luego en varias de las preguntas de la consulta popular propuesta por el Parlamento de los Pueblos (especialmente aquella que propone el cese de funciones del Congreso Nacional).

Entonces, desde esta lectura, la Asamblea Constituyente del Pueblo y la toma de instancias estatales (así como la participación electoral), son distintas proyecciones hacia el poder, y son parte también del mismo proceso previsto en el proyecto político del movimiento indígena de construir un Estado plurinacional y una democracia participativa. Las dos primeras estrategias también involucran diferentes desarrollos del concepto del Parlamento Indígena Popular, que ahora forma parte del repertorio del movimiento indígena, y de otros movimientos sociales.

Asimismo, dentro de las proyecciones del repertorio del movimiento indígena, aparece la figura del Congreso Nacional “corrupto e ineficiente”, como el “otro” (referente de oposición) del parlamento indígena-popular; configurándose la imagen de un poder injusto y no-representativo, con miembros incapaces y egoístas; que debería ser desplazado o reemplazado por los políticos indígenas y populares, o por la institución de la Asamblea Constituyente o por el Parlamento de los Pueblos.

Conformidad con las reglas y normas del juego político

Ahora bien, cabe resaltar una consideración sobre los aspectos interactivos en base del grado de conformidad con las reglas y normas del juego existentes. Este grado de conformidad o disconformidad también afecta el tipo de reacción por parte del Estado o los sectores dominantes.

1. *La participación electoral* implica, de hecho, estar conformes con las reglas del juego, las mismas que insertan a la lucha indígena dentro de las instituciones y normas dominantes. Esta entrada en el poder generó, sin duda alguna, esfuerzos de control directo por parte de la clase política. Los indígenas entraron en un espacio ya entendido y controlado por la clase política, y en el cual ella disponía de muchas ventajas. Así que la reacción fue difusa y más bien de largo plazo.

2. *Asamblea constituyente.* Esta proyección implicó una conformidad tibia con las reglas del juego por parte del movimiento indígena y sus aliados. Parti-

ció en la asamblea oficial por medio de MUPP, optando por el mecanismo de votación universal. Tras las elecciones, llegó el bloque Pachakutik como tercera fuerza electoral, con una propuesta preparada por la asamblea alternativa, y realizó las típicas negociaciones que son propias de las prácticas parlamentarias. Asimismo, hubo esfuerzos por declarar a la Asamblea Constituyente indígena-popular como la asamblea más legítima, o como la autoridad soberana del Ecuador. Otras propuestas que se esgrimieron, en ese mismo lapso, fueron las del cierre del Congreso Nacional y el derrocamiento del luego presidente de la República, Fabián Alarcón. La tendencia de este tipo de acciones y estrategias más radicales, como la de Asamblea Constituyente, comenzaron a partir del 5 de febrero y terminaron con la apertura de la Asamblea Constituyente oficial. Se debe considerar que se involucraron discursos y mecanismos de la democracia institucional como “la mayoría” o la consulta popular (legitimando la representación mediante votación). Así pues, las estrategias del movimiento indígena, se demostraron suficientemente flexibles como para responder a eventos al mediano plazo, desde el plano electoral a la protesta.

3. *Toma de instancias del Estado (21 de enero)*. Esta proyección hacia el poder mantuvo una mínima conformidad con las reglas del juego dominantes. Digo mínima, porque si bien fue un acto bastante radical, fue pacífico. Actos no pacíficos, en el contexto ecuatoriano, son muy difíciles de legitimar. Esta mezcla de romper las re-

glas, mientras se respetan otras, se ejemplifica con la expresión de Antonio Vargas, cuando dijo que fue “Una Revolución sin Sangre.” Revolución (totalmente fuera de las reglas), sin sangre (dentro de las normas políticas ecuatorianas). Sin embargo, frente a la rebeldía del acto, se impulsaron esfuerzos rápidos, específicos y de corto plazo para controlarlo y suprimirlo. Éstos incluyeron el uso fuerte de una retórica, en algunos aspectos racista, al tratar al acontecimiento de golpismo, traición, o anticonstitucionalidad, etc. (ver Walsh, 2000); así como, el castigo directo de algunos de los participantes.

Estas tres entradas en el poder son cada vez más radicales, y alejadas de las normas y reglas que regulan el juego político. De alguna manera esta secuencia construye y responde a la misma experiencia del movimiento indígena en estos años en espacios de poder, que he señalado como ambiguos. Por un lado, han abierto nuevas posibilidades políticas para el movimiento indígena, agregando nuevos elementos a su repertorio de acción política. Pero a la vez, la experiencia en estos espacios han elevado sus expectativas, sin poderlas concretar. Las elecciones han servido para ganar puestos de autoridades electas, viéndose limitados sin embargo, tanto por el número de autoridades, como por las posibilidades de acción de éstas.

La Asamblea Constituyente terminó con algunos logros y limitaciones como no contener la declaración del Ecuador como Estado plurinacional; permitiendo además algunas reformas que posi-

bilitan el avance de la agenda neoliberal. Por fin, el 21 de enero, como sabemos, estableció a los indígenas y a los sectores sociales en el Poder Legislativo por 16 horas, y en el Ejecutivo por 3 horas. También se construyeron nuevas alianzas y esperanzas, a la par que consecuencias negativas como la posibilidad de encarcelar a dirigentes indígenas y sociales, reunificando a la derecha, que adelanta el programa neoliberal. En parte, así se explica por qué cada avance del poder indígena genera una reacción de igual alcance, que intenta controlarlo y genera sus consecuencias.

Discursos de poder y control

La ambigüedad y los límites de estos espacios del poder ocupados por el movimiento indígena, son en parte el producto de los discursos del sistema político ecuatoriano, discursos que además juegan un papel importante en la legitimidad de éste, y en la participación de los actores que lo componen. Mencionaremos, brevemente, tres de éstos: mayorías y minorías, institucionalidad y estabilidad. El uso de estos discursos es una parte del repertorio de la clase política y de instituciones de poder, y se encuentran interconectados, subiendo en la escala de poder desde “mayorías y minorías,” por “institucionalidad” hasta “estabilidad”.¹³

La mayoría. El discurso de la mayoría ha limitado las posibilidades políticas del movimiento indígena. Este es un discurso claramente de poder, hecho que, según su construcción, las “minorías” tienen derechos civiles, y de participación, pero

no de poder de decisión. Jaime Nebot, decía, en la época de la Asamblea Constituyente:

[...] Democracia es el dominio de la mayoría... tienen que garantizarse los derechos de las minorías, pero no pueden obtener el derecho a decidir (El Comercio, 26 agosto de 1997).

Manuel Terán refiriéndose a la propuesta de control de riqueza petrolera en la amazonia, expresa:

160000 ciudadanos que conforman la población aproximada de los indígenas amazónicos, 1.5% de la población total, controlarían la riqueza mineral y petrolera del país...y ¿que haría el resto del país? (El Comercio, 21 de octubre de 1997).

Tanto en el caso de la Asamblea, como el 21 de enero, desde la retórica del poder se han deslegitimado los esfuerzos del movimiento indígena con este discurso. En la lucha de las constituyentes, se intentó deslegitimar a la Asamblea Alternativa, llamándola una “Asamblea paralela”, “foro cívico”, “espacio de discusión”, o hasta “reunión” porque supuestamente no representaba las “mayorías”, por no estar compuesta de miembros elegidos por votación popular. También en el caso del 21 de enero, se retrató a este evento como “el secuestro del país”, por indígenas rebeldes, quienes constituirían una “minoría” excesivamente política, sin derecho a tomar el poder o imponerse sobre la “mayoría” (Walsh, 2000, 10).

Este discurso de mayorías y minorías es particularmente fuerte en el caso de

los indígenas, considerados como de última categoría. Ahora, este discurso es reforzado por aquel de las mismas organizaciones indígenas, que establece señales de identidad que excluyen a la mayoría de la población de ser considerados indígenas.¹⁴ Tal definición tiene su lado positivo en cuanto a que les permite reivindicar sus derechos colectivos en base de sus identidades y particularidades. Por otro lado, se excluye la posibilidad real de que los “indígenas” formen una mayoría.

Salidas a esta contradicción existen; pero se requiere que las organizaciones indígenas vayan mas allá de una identidad y de una red de alianzas estrictamente indígenas; o, se requeriría del uso de mecanismos de consulta o encuesta, para identificar los postulados de las organizaciones indígenas con la opinión mayoritaria de la población.

La institucionalidad

El discurso de las “mayorías” está vinculado al de la institucionalidad, en tanto hay un mito o creencia de que las instituciones, en sí, representan a las mayorías. Así, dentro de este discurso, solo por su mediación se puede legítimamente hacer reclamos o tomar el poder. Este discurso apareció en las luchas de 1997, y también este año, cerrando las posibilidades históricas del movimiento indígena. En el caso del 21 de enero, fue esta “falta de respeto” a las instituciones las que llevaron a categorizar al movimiento indígena como “golpistas”, “dictadores”, y “anti-democráticos”. Tanto los militares que

obstaculizaron la Junta de Salvación en nombre de defender la constitucionalidad, como Osvaldo Hurtado quien defendió las “instituciones democráticas”, participaron en este juego discursivo. Es interesante anotar que Hurtado se posicionó de igual modo durante la Asamblea.

Los pueblos indígenas inicialmente adoptaron posiciones contrarias al sistema democrático, abandonándolas después al considerar que sus instituciones no eran el obstáculo, sino más bien un camino para realizar sus demandas. Conscientes de ello participaron en las elecciones para integrarse en la Asamblea Constituyente (oficial), donde obtuvieron un 10% de representación. No estuvieron equivocados en pensar que la Asamblea sería un espacio abierto para sus opiniones, comprendería sus problemas, y atendería sus demandas. No utilizaron la fuerza ni presiones inapropiadas, valorizando más bien la razón, la persuasión y la negociación. Estos medios democráticos les permitieron obtener un voto unánime para que sus derechos colectivos consten en la constitución (El Comercio, 20 de mayo de 1998).

Habían otras declaraciones de este tipo durante 1997 y los primeros meses de 1998. Este discurso de la institucionalidad se usó para poner al movimiento indígena y a otros movimientos sociales, en “su lugar.” Esto de hecho, fue parte de la estrategia de Alarcón cuando llamó a una consulta popular en mayo de 1997. En los resultados de ésta, no solo que se ratificó su presidencia interina, sino que se señaló que la asamblea oficial debería estar com-

puesta por miembros elegidos por votación popular (y no delegados directos de organizaciones indígenas y sociales), Alarcón, al respecto, comentó:

La Consulta también pone en su lugar los movimientos que pretenden ser dueños del Mandato Popular del 5 de febrero; sabremos cuántos son y su peso en la sociedad. Eso se mostró en la composición de la Asamblea Constitucional (El Comercio, 25 de mayo de 1997).

Aquí otra vez los indígenas y movimientos sociales se encuentran presos en trampas discursivas cuando quieren evadir la institucionalidad. Sin embargo, las instituciones sí ofrecen algunas posibilidades de avance. Además, hay salidas posibles a este discurso, cuando los medios extrainstitucionales utilizados son pacíficos y recogen el sentimiento del pueblo; así como, cuando se levanta exitosamente la bandera de la soberanía popular, desligándola de las instituciones existentes del Estado y del Gobierno.

La estabilidad

La institucionalidad está vinculada al discurso de la estabilidad, y como los otros discursos mencionados, aparece en la retórica tanto de 1997 (5 de febrero y Asamblea) como en el 2000 con el 21 de enero. La “necesidad” de mantener la “estabilidad,” y la “tranquilidad social,” es otro discurso que puede encerrar al movimiento indígena. Así, el 21 de enero fue retratado como una violación extrema de las normas de estabilidad, concibiéndose

el día 22 como la restauración de la paz y el control (Walsh, 2000, 6), con la instalación de Gustavo Noboa como presidente de la República y el retorno de los indígenas a sus comunidades. Igualmente, el 1 de mayo en una llamada a la Radio La Luna, un oyente reaccionó con respecto a las protestas de ese día de la siguiente manera: *“se necesita mano dura para que los indígenas y otros se pongan a trabajar, en vez de anarquizar al país”*. Estos criterios también se contraponen a las preguntas de la consulta popular, planteadas por el Parlamento de los Pueblos, que propone la cesación de los diputados del Congreso Nacional, y la reestructuración del Poder Judicial.

De igual manera, se desplegó este discurso con respecto a la Asamblea. Al responder al paro indígena-campesino de agosto de 1997, que protestó la manipulación de la Asamblea oficial por parte del Congreso Nacional, Xavier Neira del PSC opinó: *“La Asamblea se convoca para institucionalizar el país, no anarquizarlo...los dirigentes de la protesta quieren construir un país ideal, pero a la vez ellos anarquizan, dividen, y empobrecen el país real”* (Hoy, 14 de agosto de 1997).

Comentarios parecidos salieron cuando los participantes en la Asamblea Constituyente indígena-popular intentaron ocupar el Congreso Nacional.

Este discurso de estabilidad también se juega internacionalmente en el discurso de desarrollo y en torno a intereses particulares. Tanto los EE.UU. como los inversionistas extranjeros defienden sus intereses respecto a países pobres en

términos de mantenerlos estables. Entonces este discurso de la estabilidad, aunque claramente parte del Estado, también se vincula al discurso actual de desarrollo, y a su acompañante en lo político: la “governabilidad”.

Conclusión

Aunque estos tres discursos podrían ser utilizados tanto por los indígenas, otros movimientos sociales, como por la clase política o “dirigentes de opinión pública”, reconocemos que el acceso a este uso no es igual. Además, estos discursos forman parte del repertorio, si no de la identidad, de la clase política, mucho más que del movimiento indígena y de otros movimientos sociales. Un ejemplo de lo mismo se publicó recientemente en el periódico, donde Juan José Pons (actual presidente del Congreso Nacional) articuló los tres discursos frente a declaraciones efectuadas por Salvador Quishpe, dirigente indígena:

La democracia es el Gobierno de las mayorías... si esa mayoría realmente apoya al movimiento indígena veamos los resultados de las elecciones del 21 de mayo [...] El país no se puede acabar, no podemos permitir que una minoría, por importante que sea, lo lleve al caos (El Comercio, 30 de abril de 2000).

Vemos la apariencia y uso de esos discursos en varios momentos, sobre cuando existen desafíos abiertos del movimiento indígena, haciendo aún más ambiguos y difíciles de aprehender los es-

pacios del poder a los cuales éste ha intentado acceder. Se puede decir que estos discursos forman parte del paradigma dominante de la política ecuatoriana, y forman parte clave de la identidad y el repertorio de la clase política dominante.

Las organizaciones indígenas han desarrollado sus propios paradigmas de acción, incluyendo el de la asamblea indígena-popular. Se crea de esa manera un tipo de intercambio simbólico, donde los indígenas proponen otra institucionalidad, con otro concepto de representación. Es un avance, pero difícilmente se rompen estos discursos de poder y son recreados en los paradigmas dominantes. No obstante, es necesario hacerlo. Concretizar la interculturalidad en este país será difícil con una democracia institucional y mayoritaria, con un limitado concepto de representación, dirigido sobre todo para mantener la “estabilidad”, que no crea espacios reales para una democracia más participativa, plural, y de consensos.

Bibliografía

- ANDOLINA, Robert
1999 *Colonial Legacies and Plurinational Imaginaries: Indigenous Movement Politics in Ecuador and Bolivia*. Ph.D. Dissertation, University of Minnesota.
- WALSH, Catherine
2000 *La erupción política ecuatoriana: levantamientos, golpes, rebeliones, y democracia, Caros Amigos* (Brasil), Abril.
- Periódicos
s/f *El Comercio, Hoy*. Quito, Ecuador.

Movimiento indígena ecuatoriano: una evaluación necesaria

Luis Macas

La “década ganada” y el surgimiento del movimiento indio

Para entender el contexto socio político y económico en el cual las organizaciones indígenas aparecen como actor deliberante en los años 90, hay que empezar analizando el proceso que ha vivido el movimiento indígena que surge en la década de los 80, década que ha sido denominada como “perdida”, pero que desde una visión más histórica y a largo plazo, puede ser considerada más bien como una década ganada por el movimiento indígena y por el país, porque es allí donde se logra la unidad organizativa y política del movimiento indígena. El hecho de que varias organizaciones, pueblos y nacionalidades hayan logrado un consenso para construir un espacio organizativo común, y hayan creado la CONAIE, es un paso significativo en la historia del movimiento indígena, y porqué no decirlo, de la historia del país.

En 1986 se realiza el primer congreso de todos los pueblos indígenas que constituye la CONAIE. Esto permite que en la década del 90 haya otro paso fundamental del movimiento, es decir, si los 80's se caracterizaron por ser todo un proceso de estructuración orgánica, en los 90's lo que se hace es generar propuestas al interior del movimiento indígena con alcance nacional. Una de estas propuestas es la

construcción de un Estado plurinacional, como un objetivo, esta propuesta ha logrado ser parte actual del debate de la sociedad y de todos los sectores, planteamiento que, a no dudarlo, ha dado más fuerza al movimiento indígena y ha permitido extender la lucha en otros niveles.

Es alrededor de esta propuesta de construcción del Estado Plurinacional, que ha girado toda la lucha del movimiento indígena a lo largo de la década del 90. Al respecto, una de las luchas más relevantes, aquella del levantamiento indígena del 90, fue primero para que el país logre visualizarnos, es decir, que el Estado-nación sepa que estamos aquí, que existimos, que tenemos derechos, que tenemos voz. Y otro de los contenidos de la lucha fue por el rescate de la dignidad de los pueblos indígenas. Otro acontecimiento político de vital importancia en la década del 90 fue la convocatoria a una Asamblea Constituyente.

Un aspecto que posibilitó la constitución de las organizaciones es a partir del proceso de la educación intercultural bilingüe, proceso que hizo posible penetrar y trascender a todas las nacionalidades. Si bien la educación bilingüe no ha logrado cumplir con sus objetivos, pero es importante resaltar que contribuyó para crear y recrear la identidad y cultura de los diferentes pueblos.

Políticamente las luchas de constitución del movimiento se dan en los momentos más difíciles del país, estamos hablando que en 1986 estaba la derecha conservadora en el Gobierno, a través de la represión de Febres Cordero. Esto significó

un alto riesgo en la conformación de la CONAIE, pero sin embargo se logró consolidarla. Al respecto creemos que cuando las condiciones son más duras socialmente hablando, nos hacen ver que hay que hacer algo. A pesar de que no hubo el mismo nivel de represión que a los sectores populares, las políticas implantadas por ese Gobierno impactaron en todos los sectores. Nosotros surgimos como un espacio democrático dentro de lo que se conocía como democracia, dentro de la política formal establecida, cuestionando ese mismo concepto y poniéndolo en entredicho, pero con la práctica democrática al interior del movimiento.

Homogenización global y sobrevivencia cultural

Después de la década del 90, el movimiento indígena está viviendo una crisis de transición, en términos de proceso. Esta crisis es por que hoy las condiciones en que nos pone el mundo son distintas; y mucho más difíciles, pues la globalización es arrasante con las diferencias y particularidades, con las diferentes identidades (para no hablar solamente de pueblos indígenas). Si no podemos superar esta crisis- que se refleja en la crisis de identidad- estaríamos en riesgo de perder el referente histórico y de futuro de nuestros pueblos, esas dos condiciones son esenciales para que un pueblo o nación puedan mantenerse y desarrollarse. Y esto se aplica a todos los pueblos que vivimos bajo este cielo del Ecuador, porque no tenemos una nación constituida, y si existe

una nación estará aún en un estado embrionario, para que surja ésta se necesita de muchísimos elementos constitutivos de la misma, pero no se lo puede construir a la ligera y con copias de mala calidad.

El problema es que no tenemos un estatus de nación constituida, menos aún para hablar de una nación “original”. Algo que nos ayudaría a estar claros en esto es preguntarnos cuál es nuestro referente de nación ahora: para muchos será Norteamérica, Europa, la globalización o el desarrollo. Pero el problema es que no sabemos qué significan para nosotros estos conceptos y elementos, no sabemos qué significan para las 12 nacionalidades y pueblos, incluida la nación blanco mestiza, de este país.

Si no nos ponemos a reflexionar a la manera cómo lo hacían nuestros mayores que decían “*alza tu pie y mira el terreno donde estás*”, no llegaremos muy lejos, eso nos hace falta. Esto deviene en la crisis de valores, tanto hablamos de shuk shungulla, shuk maquilla, shuk yuyailla, que son valores que ahora ya no existen para nada, pues no se enseñan ni en la escuela ni el colegio ni la universidad. Los valores son parte constitutiva de nuestra identidad.

Esta crisis de valores es el origen de la crisis global, pues no nos permite actuar a partir de lo que somos y creemos, sino a partir de lo que nos han hecho creer que somos, y por eso somos presas fáciles de esta época, que no estamos seguros si es la época del cambio o el cambio de época, pero la verdad es que es un momento beligerante y de eso estamos claros y actuamos en consecuencia. Los pueblos, si de

aquí a 10 años, por poner un plazo, no nos detenemos a pensar y reflexionar sobre nosotros, vamos a desaparecer en el río de la homogeneidad, a esto llamamos la crisis de la transición. O nos identificamos como tales y pensamos ser realmente lo que los mayores nos han dejado (los sueños de ser una nación original, propia, etc., recogiendo la riqueza de los conocimientos universales), o desaparecemos como individuos y nación.

El papel de la dirigencia en la crisis actual del movimiento indígena

Este momento parece que estamos navegando en las tinieblas, sin embargo, no hay que descuidarnos que tenemos un referente que es el pueblo. Si bien la globalización avanza como una saeta, nosotros lo hacemos a pie y con carga en la espalda, incluso, por ejemplo, el hecho de que hayamos esperado meses para decir no a la dolarización es una muestra de ello. La forma de actuar, no solo de la dirigencia del movimiento indígena, sino incluso de la interpretación que se ha dado a la realidad, hicieron que se dé un acontecimiento político -el levantamiento de septiembre- que ha sido visto por muchos como un fracaso.

Lo que está en discusión este momento es tratar de encontrar, al interior del movimiento indígena, la manera para que esta crisis tenga una orientación real. El reto de la crisis que vive el movimiento indígena es encontrar una orientación valledera para la superación de tan difícil

momento, en ese sentido no es solamente la dirigencia la responsable de las omisiones o errores, y al respecto el pueblo con su sabiduría sabrá qué hace.

Para poder salir de este momento es necesario reconocer lo que se hizo y no se hizo durante este período de 10 años y eso pasarlo por una evaluación sería de los acontecimientos coyunturales, pero tampoco se ha hecho una evaluación general del movimiento indígena, entonces eso no nos permite ver cuáles han sido los alcances de los resultados si los hay, y con qué horizonte podemos seguir haciendo algo para el futuro.

Como movimiento indígena, si no tenemos una evaluación seria, por ejemplo, sobre lo sucedido el 21 de enero, simplemente no podremos caminar y potenciarnos a futuro. Uno de los problemas al interior del movimiento quizá sea que hay intencionalidades individuales a su interior. Sin embargo, lo necesario y urgente ahora es un reencuentro entre las bases y la dirigencia y que este reencuentro pase por un sinceramiento mutuo, a fin de ser mucho más cautos y reales, eso hace mucha falta en nuestro movimiento.

Para entender el proceso después del 21 de enero, proponemos algunas líneas de trabajo, que a la vez son aspectos estructurales al interior del movimiento que determinaron que los hechos se den de esa manera.

- Hay una posición dentro del movimiento indígena -que no es la única pero sí una de las más importantes- que está relacionada con el in-

digenismo puro, que privilegia el asunto interno de la organización con componentes étnicos, dejando de lado todo el Estado Nación y toda la población en ella contenida. En este país (mestizos y no mestizos) hemos convivido 500 años de espaldas unos de otros, si hubiéramos estado de frente, este país y sociedad serían otra cosa. Hay que estar claros que dentro de una organización como la CONAIE que tiene pertinencia nacional, es imposible tratar de separar estos dos aspectos, lo global-nacional, y la cuestión indígena, pero a este último aspecto hay que darle realmente su espacio y lo que se merece, pero tomando en cuenta y estando claros que sólo no vamos hacer nada.

- Otro problema es que realmente no se han preparado los últimos eventos, con objetivos claros y factibles, que la gente sepa a qué llega a la capital, qué vamos hacer ahí, creo que eso en esta última convocatoria, la de septiembre, ello se pasó por alto. Junto a esto, está otro de los factores que es el espontaneísmo: no se prepara muchas cosas. Las cosas caminan siempre que hay una propuesta, pues empezar a dar palo a ciegas no nos lleva a ningún lado. Es por eso que todavía no sabemos qué es lo que quiso hacerse o se trataba de hacer el 21 de enero, y las consecuencias están a la vista.
- Por último, nos estamos olvidando de una columna vertebral que es el componente político que lo estamos pasando por alto, pues es hora de darle

una verdadera conducción política al movimiento, eso también es el reflejo de lo nacional, cada quien hace cosas dispersas, pero es hora de que se empiece a pensar en una política nacional, por ello es necesario sentarnos en una mesa y mirarnos las caras entre los diferentes y buscar los intereses y objetivos comunes, a fin de globalizar una propuesta recabando aspectos de todos, eso nos hace falta, para no salir dispersos y cada quien con sus banderas y objetivos propios pues eso hace que echemos a perder procesos interesantes como la salida de Bucaram o la caída de Mahuad.

Con esta dispersión en la protesta, hemos hecho un gran favor a la derecha y sus propuestas que se han consolidado, quedando nosotros en situaciones mucho más difíciles que antes de que se dieran esos hechos.

Las organizaciones y no sólo la indígena, nos movemos en el discurso de la derecha, actuamos y desarrollamos nuestras posturas de acuerdo a como la derecha concibe y piensa este país, de ahí que cuando ellos ponen la dolarización, actuamos en respuesta de eso, o ponen las privatizaciones nosotros rechazamos eso, claro presentamos propuestas, pero eso hace que nuestro accionar esté en cierta medida determinado por lo que ellos hacen. En algunos casos incluso al aceptar que ellos den las soluciones a los conflictos, obligándonos a actuar independientemente y por intereses propios, como el caso de los maestros, los obreros, el sector de la salud,

los transportistas, etc. De ahí que resulta válido y urgente sentarse a pensar ese nuevo modelo político que busque revertir esa correlación de fuerzas, donde el escenario sea mejor. Para ello hay condiciones, insumos y capacidades propias.

Analizando el evento del levantamiento de septiembre, podemos decir también que, en relación a las bases del movimiento, hay un estancamiento en el discurso de la dirigencia. El haberse salido de una lógica, que es suya produce eso, por ejemplo, todos conocemos que hay una serie de rituales que se cumplen, para la cosecha y siembra del maíz u otros productos en esta época; sin embargo, la dirigencia convoca a un levantamiento precisamente cuando se cumple este ciclo agrícola y se lo hace con eventos colectivos como la fiesta, a este elemento nos referimos al hablar de estancamiento.

Por otro lado, en la asamblea que decide el levantamiento, los representantes de las organizaciones no estuvieron ahí legítimamente, de otra manera ellos habrían manifestado la necesidad de postergar la protesta para otra fecha. Sobre eso cabe decir enfáticamente que además del desconocimiento de las bases, la convocatoria no tuvo real legitimidad y sobre todo, el movimiento indígena no puede estar al tono de algunos dirigentes de los movimientos sociales, los resultados de lo ocurrido son una demostración clara de ese hecho, pues el movimiento no actúa como una central sindical de trabajadores donde se pone una multa si alguien no acude al llamado de la dirigencia.

Con eso tampoco se debe dejar de lado el hecho de que la conducción política está fallando. La práctica -y en eso se ha basado el éxito del movimiento indígena- es la de los consensos, incluso para los levantamientos, si no hay consensos no hay nada. Tampoco hay que confundir los consensos y lo que pasa en el Congreso Nacional, donde todo se da a través del voto (que también es susceptible de ser comprado, negociado), ahí la dirigencia no debe entrar en ese mismo juego supuestamente democrático, pero que no es válido en la lógica del funcionamiento cultural indígena.

La dirigencia debe saber manejar la lógica nacional, pero sin olvidar la lógica cultural étnica de nuestros pueblos. Si no logramos empatar y manejar estas dos lógicas muy posiblemente se cometerá la locura de convocar a un levantamiento en navidad u otros días festivos. Para que pase algo en este país el asunto cultural juega mucho y las dirigencias deben tomarlo en cuenta siempre.

Una evaluación política necesaria

Nuestra debilidad como movimientos organizados en el Ecuador ha sido que no nos sentamos a conversar entre “diferentes”, a nosotros nos hace falta lo que a nuestros mayores les sobraba, el trabajar en colectivo. Nos hemos hecho mezquinos, por tanta mala influencia en estos 500 años (valores, patrones extraños), que ahora nos resulta extraño siquiera mirarnos de frente y reconocernos como seres que conviven bajo un mismo cielo.

Tan separados estuvimos durante la Colonia que tenemos un esquema cerrado que no nos permite el acercamiento entre el indio y el otro, aún hay recelos de lado y lado en ese aspecto. Tampoco es cierto que ya se han superado todos los obstáculos para poder celebrar un encuentro. El cómo ponernos de acuerdo, es algo que se debe ir pensando, pero sin caer en el discurso demagógico, pues siempre se habla de la unidad, de la propuesta unitaria, pero en lo práctico esa debe ser la herramienta para ir creando una verdadera propuesta alternativa.

Sin embargo, hay un desempate histórico en nuestras visiones que también impiden una real unidad, y eso se da por que no se inició este proceso de autoreconocimiento antes. En algún sentido eso ocurre entre la Coordinadora de movimientos sociales (CMS) y el movimiento indígena, a pesar de que ahí entramos con propuestas conjuntas y reales, precisamente para no tratar de que este discurso se quede en eso. Este desencuentro que ahora la opinión pública lo ve como reciente, requiere una explicación histórica, el hecho de que no se haya logrado hasta ahora, también es por que todavía hay prejuicios políticos.

Por ejemplo, mientras en los años 60 ó 70, la izquierda luchaba por hacer campesinos a los indios, los indios luchábamos por no dejar de ser indios; entonces ese esquema todavía prevalece en la lógica de la izquierda ecuatoriana, y esto sin desconocer la necesidad de que el indígena se politice para poder entender la gran magnitud del problema social, pero ese es

sólo el primer paso. Al respecto las organizaciones sociales herederas de la izquierda deben tener un proceso similar que nos lleve a entendernos.

El desempate con las organizaciones sociales está ahí, en el interior del movimiento, mientras nosotros nos cerramos en lo étnico y cultural -pues esa dimensión es grande e importante para nosotros- para los otros, es mito y entra en un espacio difícil de codificar y entender. De ahí que se busquen, desde el lado de los intelectuales de izquierda, categorías basadas en lógicas de pensamiento occidental (como campesino) para entender nuestra manera de actuar y pensar. Pero se obvia en los análisis sociales el tema étnico, tan importante para explicarnos muchas de las particularidades del movimiento indio. Ahí vale aclarar que estas dos categorías (etnia y clase) son distintas entre sí, por lo cual no se debe usar la una para entender la otra o viceversa.

Por tanto, los puentes para encontrar verdaderos espacios de diálogo entre “los distintos” deben estar basados en la discusión desde lo teórico conceptual, así podremos separar los límites de interpretación que también son producto del hecho de haber estado conviviendo de espaldas tanto tiempo.

Ahí es necesario ver con mucha claridad esas dos lógicas que todavía tienen los márgenes trazados y que ninguno de los espacios puede realmente sobre pasar; por ejemplo, la lógica del desarrollo, que para nosotros es el *causai* en quichua, es el bienestar, ahí no entra la lógica del capital ni del mercado, pero en las organizaciones

sociales esta visión es entendible e interpretable desde ahí. Eso todavía no se logra superar, por lo cual se requiere de mucha reflexión en conjunto, pues nos falta mucho de aprender, eso es lo que llamamos en el discurso la interculturalidad y por eso no se fragua una propuesta global de país. Este tema nos conduce a llegar a entendernos, pero ahí, sobre todo, debe prevalecer la identidad política, en este sentido a la derecha no le interesa este aspecto. Necesariamente al hablar de interculturalidad, vemos que el espacio de diálogo no está creado todavía, por tanto el debate teórico de la interculturalidad ya debe rebasar lo teórico hasta convertirse en una actitud.

Coyuntura política y movimiento indígena: elementos para el análisis

Pablo Dávalos

1. Introducción

Cada tiempo histórico tiene su propia lógica, su propio entramado, su propia complejidad. Es parte del pasado y al mismo tiempo es precondition para el futuro. Intentar un ejercicio de lectura, de interpretación, de esos cortes coyunturales del tiempo histórico, es una tarea difícil y compleja, porque implica una separación entre el individuo y su tiempo histórico, separación necesaria para poder visualizar y comprender la coyuntura como parte de un proceso de más largo aliento.

Dentro de la coyuntura actual, el reciente levantamiento indígena de febre-

ro del 2001, se va constituyendo como un acontecimiento político fundamental, y se inscribe como parte de un proceso político iniciado por el movimiento indígena ecuatoriano desde hace varias décadas y que actualmente ha ido involucrando al conjunto de la sociedad en la resolución de nuevas tareas y bajo nuevos discursos. Este reciente levantamiento ha provocado nuevas lecturas, nuevas apreciaciones y una nueva visión sobre los indios, su proyecto, sus estructuras organizativas y su relación con el país.

El levantamiento indígena de febrero dejó la sensación de que el denominado “problema indígena” es en realidad un problema nacional y que nos compete a todos. Que este problema necesariamente está ligado con las formas que ha ido asumiendo nuestra democracia, nuestro sistema económico, nuestros referentes nacionales, nuestra historia.

2. La crítica radical al Estado: un espacio vacío que necesita ser llenado

Los levantamientos indígenas, como formas políticas de expresión y de ubicación de nuevos temas para el debate político nacional, desde aquel levantamiento de 1990, han contribuido al posicionamiento de las propuestas políticas del movimiento indígena. Sucedió así cuando en 1990 se propuso el carácter plurinacional del Estado ecuatoriano, y que logrará un gran avance con las reformas jurídicas incorporadas por la Asamblea Nacional Constituyente de 1998. También en 1994, cuando se bloqueó una propuesta de mo-

dernización capitalista en el agro, y se posicionó la necesidad de una política nacional de seguridad y soberanía alimentaria, en 1997 cuando se logró la destitución de Bucaram y se previno en contra de los riesgos de la convertibilidad monetaria, en 1998 cuando se convocó a la Asamblea Nacional Constituyente que incorporó los derechos colectivos en la Constitución, y en el 2000 cuando se conformó un efímero Gobierno, luego de la caída de Mahuad, en el cual participó como miembro de la Junta Gubernamental, el Presidente de la CONAIE.

Es precisamente el levantamiento indígena de enero del 2000, el que abrió la posibilidad de un debate nacional sobre la reforma política del Estado ecuatoriano. En efecto, cuando en el mes de enero del 2000, el movimiento indígena produjo el golpe de Estado que derrocó a Mahuad, la propuesta original de la CONAIE era cambiar las funciones del Estado, esto es, el Ejecutivo, la Legislatura y las cortes de Justicia, funciones que eran producto de un sistema de representación, de elección y participación que se sustentaban y legitimaban en el discurso de la democracia representativa.

Se trataba, en realidad, de un profundo y radical cuestionamiento, hecho por la CONAIE, y con la aceptación tácita de una buena parte de la sociedad, a las formas y sistemas de representación política, a su institucionalidad, a sus procedimientos, sus códigos y a sus normas. Un cuestionamiento que ponía en evidencia la necesidad de establecer un debate sobre

la estructura del poder, la vinculación del poder con los mecanismos políticos de gestión del Estado, y la necesidad, casi ineludible de reformar el entramado institucional del Estado al tiempo de ir configurando nuevos contenidos al discurso de la democracia, la representación y la participación popular.

La intención política de la CONAIE, derivaba de una concepción diferente del Estado y de la democracia, pero que no había logrado desarrollar sus contenidos procedimentales, sus propuestas teóricas y menos aún su legitimidad social.

Efectivamente, se trataba de borrar de un plumazo funciones del Estado que habían demostrado ser más bien parte de las estructuras del poder, que de un conjunto de instituciones fuera de él, pero no se había dicho por qué instituciones o bajo qué esquemas o propuestas se las iba a reemplazar.

Aquello abrió una especie de espacio vacío que nunca fue llenado por el movimiento indígena, pero que dejó sobre el escenario un profundo cuestionamiento a la institucionalidad vigente. Un cuestionamiento, cabe recalcar, que gozaba de legitimidad social, por cuanto la ciudadanía se sentía desarmada e impotente frente a una institucionalidad que había ejercido todo su poder para pasarle la factura de la crisis.

Si el sistema de representación política y sus instituciones no cumplían las funciones para las cuales teóricamente habían sido creados y sobre las cuales descansaba, por decirlo de alguna manera, el

contrato social, entonces su cuestionamiento era justo y era también justa la propuesta hecha por la CONAIE, de reforma de este sistema.

Pero no se había dicho nada, de parte de los indios, sobre los contenidos que debía asumir esta propuesta de reforma. Es decir, la parte fundamental del debate político actual no tenía referentes sobre los cuales moverse, sobre los cuales definir posturas o, al menos, proponer nuevas alternativas. Se abrió el espacio para el debate, pero el poder intentó cerrarlo inmediatamente.

De hecho, fue justamente la defensa a la institucionalidad y de la democracia, lo que permitió legitimar y recomponer los vacíos de poder generados el 21 de enero del 2000. Se dijo que los indígenas conjuntamente con los militares de rango medio, habían querido romper el ordenamiento vigente, es decir, la democracia, su sistema de participación, sus lógicas de procedimiento y sus instituciones, e instaurar un Gobierno de facto.

A nivel ideológico se había insistido en que la peor de las democracias es preferible a la mejor de las dictaduras. Pero no pasaron de ser defensas de tipo ideológico que tenían por objetivo clausurar un debate abierto el 21 de enero, aquel que cuestionaba precisamente el uso de la democracia, de su sistema de participación y de sus instituciones, en función exclusiva de las elites económicas, financieras y políticas.

No se trató, a partir de entonces, de profundizar los límites reales a los que había cedido la democracia, por ejemplo, su

carácter corporativo e imbricado a los principales grupos económicos que controlan y manipulan el país, su carácter patrimonialista que posibilitaba el caciquismo y el caudillismo, ni la perversión clientelar que había adoptado su sistema de representación y su sistema de procedimientos que había generado una enorme corrupción en el manejo de la administración pública.

El pedido de la CONAIE de destituir las tres funciones del Estado, dejaba sin piso a todo un andamiaje jurídico, político, ideológico, e incluso deontológico sobre la democracia. Pero la CONAIE no posicionó un nuevo discurso, no tuvo oportunidad de proponer una alternativa al sistema vigente, o al menos proponer directrices de cuáles serían esas alternativas y cómo podrían derivarse desde el esquema de la plurinacionalidad e interculturalidad. Se trata, para el movimiento indígena, de una tarea pendiente, de un espacio que necesita ser llenado de contenidos diferentes, y que a la larga se constituirá en el eje de la discusión nacional sobre la democracia, la participación social y la soberanía popular.

3. La necesidad de la reforma política del Estado y las coincidencias con los pedidos de autonomía

La clausura de ese debate no significó en modo alguno que haya perdido pertinencia. Por cuanto ese debate rozaba aspectos que tenían que ver con el carácter que había asumido la construcción del Estado y sus formas de representación y ges-

tión, se emparentaba directamente con la crítica hecha desde la orilla opuesta, por sectores de la banca, la industria y el comercio de la rica ciudad de Guayaquil, a la conformación burocrática y centralista del Estado, y a sus pedidos de autonomía local. Se encontraban, desde posiciones diferentes y con un discurso antitético, dos críticas al Estado que reclamaban con urgencia la necesidad de una reforma política radical.

En efecto, cuando la CONAIE realizó el levantamiento del 21 de enero del 2000 y destituyó al ex presidente Mahuad, también lo hizo con un discurso que tenía características netamente políticas y que apuntaban en dos direcciones: a la estructura jurídica-institucional del Estado, y al discurso que legitimaba y sustentaba el sistema de representación del Estado, el discurso de la democracia representativa.

La CONAIE planteaba también una crítica al Estado, a su modelo centralista de toma de decisiones, a su autoritarismo, a su carácter corporativo y a su adscripción a los grupos y elites de poder, y de esta manera se situaba de lleno en el debate sobre la reforma política del Estado. Una coincidencia que resultaba molesta e inoportuna para las elites de la ciudad de Guayaquil. De ahí que a partir del 21 de enero del 2000, el debate que ellas plantearon sobre la descentralización y las autonomías, se hayan ido desinflando poco a poco.

De hecho, insistir sobre ello, significaba para estas elites, mal o bien, comparar los criterios de la crítica asumida por la CONAIE o, en todo caso, tomar una posi-

ción frente a ellos y aquello habría significado reconocer a la CONAIE y al movimiento indígena como interlocutores válidos para el debate sobre la descentralización y la autonomía, y la reforma política del Estado. Un privilegio que solo se lo había reservado para las elites, sobre todo aquellas de Guayaquil.

Esto significa que a lo largo del año 2000, parecería que el debate sobre la descentralización y las autonomías se hubiese agotado, no tanto como intención de cambiar el modelo de la administración pública, sino como posibilidad de debatir la reforma política del Estado. Este agotamiento del discurso tiene su correlato en la fuerza política asumida por el movimiento indígena en este período. Dentro de la acción estratégica de las elites, se trataba, entonces, de cerrar los posibles espacios de acción a un nuevo protagonista político, los indios, cuyas lógicas de acción se escapan de los formatos de control que las elites han creado para la sociedad.

4. El levantamiento de febrero del 2001: paradojas y contradicciones

Es en ese contexto, de redefiniciones políticas, readecuamientos estratégicos tanto a nivel gubernamental cuanto de actores sociales, que emerge con fuerza el levantamiento indígena de febrero del 2001. A diferencia de otros levantamientos, el último levantamiento encuentra todo un acumulado histórico, político y organizativo, que otorga una dimensión nueva a esta acción política.

Los indios son, esta vez, opciones reales de poder y su movimiento se ejerce como el contrapoder más eficiente y legítimo que al momento existe en la sociedad ecuatoriana. Este nuevo levantamiento dejó en suspenso, mientras duró, a todo el andamiaje democrático y constriñó de tal manera el margen de acción del Gobierno, que lo colocó desde el primer momento en una posición defensiva, al extremo que finalmente lo convirtió en un actor político sin capacidad de definir políticas de Estado sin el concurso, vigilancia y aprobación del movimiento indígena.

Se trata de un acontecimiento inédito en la política ecuatoriana. Si bien es cierto que se han constituido “Mesas de Diálogo” entre los indios y el Gobierno, sobre todo durante el breve régimen de Mahuad, la diferencia radica en que las “Mesas de Diálogo” que emergen del levantamiento de febrero del 2001, son espacios que condicionan la posibilidad real de todo un Gobierno que se pretende nacional, y otorgan al movimiento indígena ecuatoriano la capacidad de decisión política sobre aspectos nacionales.

De otra parte, y a nivel más interno, es el primer levantamiento en el cual participan de manera unitaria y casi orgánica la casi totalidad de organizaciones indígenas nacionales. El hecho de asumir un acontecimiento político de tal envergadura implicó que se debieron armonizar los discursos al interior del movimiento indígena, que se debieron priorizar tareas y actuar coherente y orgánicamente frente a la coyuntura.

Esto implica un elevado nivel de conciencia al nivel interno del movimiento indígena, conciencia de una unidad estratégica, conciencia de actuar unidos, conciencia de que al interior del movimiento indígena hay expresiones políticas diferentes que deben ser respetadas en su particularidad, y que justamente esa diversidad organizativa puede garantizar la construcción de un proyecto político conjunto. Conciencia de que la mejor garantía de constituirse como opción de poder, es la unidad.

Las organizaciones indígenas nacionales, asumen la conducción política del levantamiento indígena de febrero, bajo la mirada fiscalizadora de sus bases. Quiéranlo o no, caminan juntas y justamente el hecho de estar juntas les genera la conciencia de su poder.

Pueden ahora, prescindir de aliados que se consideraron estratégicos en jornadas anteriores. Por una parte, ello posibilita medir la real fuerza que tiene el movimiento indígena ecuatoriano, su capacidad de movilización, su capacidad propositiva.

En los levantamientos anteriores, se pensaba que esa capacidad de movilización era un añadido a la participación clave de otros actores, como fue el caso de la participación de los taxistas en el levantamiento de junio de 1999, o la participación de los militares en enero del 2000.

La visión oficial, y también la visión de casi toda la sociedad, atravesada por un profundo racismo que le impide, literalmente, ver al otro, no veía, o no quería ver

esa capacidad de movilización y organización que tiene el movimiento indígena ecuatoriano. Siempre se pensó, y de hecho así consta en los libros y estudios más recientes que se han hecho sobre la caída y destitución del ex presidente Mahuad, que los indios y su organización fueron un factor auxiliar, casi accesorio, de los reales factores de poder que estuvieron en la caída de Mahuad.

En el levantamiento indígena de febrero del 2001, los indios van solos y ello posibilita medir sus capacidades políticas y estratégicas. Si bien es cierto que lograron un amplio respaldo de la sociedad, ese respaldo nunca se transformó en un apoyo organizativo directo, por varias causas (podría mencionarse la falta de espacios organizativos para ciertos sectores de las clases medias, el miedo a la represión, el oportunismo político de otros actores sociales, etc.). Pero, paradójicamente, esta fortaleza política se convierte luego en su principal debilidad.

Si los indios protagonizan solos el levantamiento, y no logran vincular de manera orgánica a otros sectores, actores o movimientos sociales, entonces el levantamiento se presenta ante el conjunto de la sociedad como un conflicto entre indios y Estado. Ello limita la capacidad política del movimiento indígena y le resta legitimidad, sobre todo aquella de constituirse en un referente nacional de resistencia y de lucha en contra del modelo político y económico imperante.

Separados del conjunto de la sociedad, el movimiento indígena, con toda su fuerza, con toda su legitimidad, con toda

su credibilidad, no está en condiciones políticas de plantear un discurso nacional, y de posicionar su crítica al Estado, a la democracia y a su sistema de representación política. Su fuerza acumulada puede traducirse en la negociación con el poder de aspectos puntuales, coyunturales, pero no en la negociación del sistema de poder político y económico.

El hecho de presentarse solos, como el actor social y sujeto político más importante de la sociedad, le otorga una fuerza política antes desconocida al movimiento indígena, pero al mismo tiempo le genera vacíos que contribuyen a aislarla de la sociedad y convertirla como el grupo más organizado, pero sin pretensiones de convertirse en referente nacional.

Para los pueblos indígenas el diálogo es parte de su tradición ancestral. La comuna siempre llega a acuerdos, sin excluir a nadie, sobre los aspectos más importantes de su vida. De hecho, el movimiento indígena siempre ha propuesto el diálogo para superar el conflicto y alcanzar acuerdos sobre la base del consenso. El diálogo en el mundo indígena, no tiene tiempos previstos ni agendas establecidas. Se da con la participación de toda la comunidad, y la autoridad de los “ancianos”, o “mayores” como prefieren ellos mismos denominarlos, es determinante.

Sin embargo, este “diálogo” como condición histórica de regulación social de conflictos al interior de la comunidad, parece no tener nada que ver con aquel proceso que nace desde los levantamientos y que enfrenta a las organizaciones indígenas con el Gobierno.

Si los indígenas proponen un diálogo como vía de solución a los conflictos, y si ese pedido se da en un contexto de levantamiento indígena, implica un reconocimiento explícito que la sociedad ha cerrado sus mecanismos de diálogo, significa reconocer que la política, esto es, los asuntos de la *polis*, no se resuelven con y desde el diálogo y el consenso, y que los sistemas de representación política no han incorporado dentro de sus dinámicas el mecanismo del diálogo.

En otras palabras, la democracia ecuatoriana, tal como está concebida, estructurada y legitimada en su entramado institucional y procedimental, no utiliza el diálogo ni el consenso para resolver y procesar los conflictos al interior de la sociedad.

Como tal, la democracia como sistema político, debe incorporar de manera institucional y procedimental el mecanismo del diálogo y el consenso. Quizá este sería el principal aporte que hacen los pueblos indígenas al sistema político existente. El reconocimiento del diálogo, implica, de hecho, la aceptación de que la democracia necesita incorporarlo dentro de sus dinámicas. Pero tal como se estructuran las relaciones de poder en el Ecuador, el proceso de diálogo que emerge como condición para resolver los conflictos, se inserta dentro de una dinámica por la cual todo es utilizado de forma estratégica por el poder.

En efecto, cualquier posibilidad, cualquier discurso, cualquier propuesta, se integra dentro de las necesidades propias de las elites y de la estructura de poder. Es-

ta práctica por la cual se utiliza de manera estratégica toda posibilidad de comunicación humana, es parte de la lógica del poder.

Así, las “Mesas de Diálogo”, si bien evidencian procesos contradictorios por los cuales el movimiento indígena se convierte en interlocutor y en actor político capaz de definir, discutir y aprobar el diseño de políticas de Estado, también evidencian un uso político por parte de régimen en virtud del cual ha logrado convertir al movimiento indígena en un actor aislado, en el cual la justeza y legitimidad de sus demandas, no le darían el derecho de convertirse en un portavoz, ni en un referente para otros actores sociales. También le permiten al Gobierno comprar tiempo político, desmovilizando al movimiento indígena al incorporarlo plenamente dentro de las dinámicas del diálogo.

Se trata, a no dudarlo, de un proceso contradictorio, aparentemente paradójico, pero que da cuenta de la enorme complejidad que asume actualmente la coyuntura política en el Ecuador. De la forma en la cual se vayan resolviendo estos conflictos, estas posiciones estratégicas y estos proyectos de sociedad diferentes, se estructurará la historia de mañana. El tiempo político del futuro está condicionado por lo que se haga o deje de hacer ahora. Y en el tiempo presente, los indios están transformando radicalmente los escenarios tradicionales de la política y del poder. Ello nos lleva a pensar en que quizá esta nueva década que empieza, sea también otra década “ganada” por el movimiento indígena ecuatoriano.

DERECHO INDÍGENA: UNA TAREA POR HACER

Pueblos indígenas y derecho internacional

Miguel Berraondo López

1. Evolución en el derecho internacional

Los pueblos indígenas han sido apartados del derecho desde el comienzo de su tortuosa relación con los pueblos no indígenas. Estos, no han hecho nunca el más mínimo intento de respetar las culturas diferentes de estos pueblos y han intentado acabar con todas ellas a través del exterminio o la asimilación.

Los pueblos indígenas han sido, durante muchos siglos, ignorados totalmente por los legisladores y considerados como individuos inferiores al hombre blanco, sujetos a su voluntad y carentes del más mínimo derecho por el simple hecho de ser diferentes. Han sufrido esclavitud, persecuciones e incluso en muchos casos exterminio a manos siempre de unos individuos pertenecientes a una cultura más desarrollada tecnológicamente que les ha considerado siempre, incluso hoy mismo en algunos países, como un problema y un peligro molesto.

Afortunadamente, y después de casi cinco siglos, por fin los pueblos indígenas comienzan a hacerse un hueco, por así decirlo, en los entramados legales nacionales e internacionales y en las sociedades actuales. Pero el comienzo de la lucha de los pueblos indígenas por ser respetados y tratados con igualdad es de larga data.

Fue durante el período de colonización española en América cuando Bartolomé de las Casas criticaba y denunciaba el trato que recibían los indios y muy en particular el sistema español de la encomienda.

A Bartolomé de las Casas lo siguieron otros juristas de la época, como Francisco de Vitoria, quien además de respaldar las teorías de Las Casas sobre la existencia de una humanidad esencial común a todos los hombres, bien fuesen indios y no indios, defendió la posesión por parte de los indios de un poder original autónomo y de unos derechos sobre sus tierras así como su condición de seres humanos.

Otro gran jurista de la época, Hugo Grotius, considerado el padre del Derecho Internacional, coincidía con las tesis de Vitoria sobre los derechos de los indios en cuestiones de tierras y al afirmar también

su condición de seres humanos, a pesar de sus diferencias notorias con el resto de seres humanos.

Las opiniones de estos juristas tuvieron pocos seguidores en los siglos posteriores y en vez de avanzar hacia un reconocimiento internacional de los derechos de los pueblos indígenas la dirección que se tomó fue la de la exclusión social y negación de todo tipo de derechos.

Finalmente, fueron apartados del derecho internacional porque los pueblos indígenas no constituían estados independientes y el Derecho Internacional era el derecho que regulaba las relaciones entre estados. Esta concepción ha durado hasta bien entrado el siglo XX, hasta que la proclamación de los derechos humanos fundamentales y la creación de los sistemas de protección para los individuos que los estados están obligados a garantizar y respetar, ha revolucionado las concepciones tradicionales sobre el derecho internacional.

El derecho internacional ya no es solo cuestión de los estados, sino que también los individuos pueden beneficiarse de las normas del Derecho Internacional.

Los pueblos indígenas apartados hasta la fecha de cualquier tipo de reconocimiento internacional, han sido objeto constante de políticas de exterminio o de asimilación brutales que han reducido el número de su población de manera alarmante. Además, se les han negado siempre los derechos más básicos simplemente por el hecho de no ser como los demás. Conscientes de la necesidad de trasladar su lucha fuera de las fronteras nacionales para

unir sus fuerzas y comenzar la lucha por su supervivencia, vieron en esta evolución del derecho internacional, la ocasión propicia para comenzar un fuerte movimiento social en favor de sus derechos tanto individuales como colectivos.

Fue en la década de los 60's cuando comenzaron a escucharse voces en defensa de sus derechos y de sus culturas, principalmente para los pueblos indígenas de Estados Unidos, Canadá, Nueva Zelanda y Australia, influenciados por los procesos de descolonización, los movimientos de derechos civiles y políticos y el apoyo financiero que comenzaba a encontrar mucha de sus iniciativas.

Durante la década de los 70's, las organizaciones indígenas siguieron organizándose y denunciando su situación por todo el mundo. Organizaciones regionales daban paso a otras nacionales y éstas a su vez formaban redes internacionales de organizaciones indígenas que ejercían mayor presión en los organismos internacionales.

Hasta que finalmente las Naciones Unidas, en 1982, crearon en el seno de la subcomisión para la prevención de la discriminación y protección de las minorías, un grupo de trabajo sobre pueblos indígenas con el fin de promover la protección y defensa de estos pueblos en el ámbito internacional.

Según Julian Burguer, secretario del grupo de trabajo de Naciones Unidas sobre pueblos indígenas, los pueblos indígenas han acudido *“muy acertadamente a Naciones Unidas porque se han dado cuen-*

ta que sus problemas emanan generalmente de ámbitos superiores a sus fronteras estatales”, y “porque han asumido que el mandato de Naciones Unidas también es para asegurar su protección y supervivencia y, por lo tanto, las decisiones, tratados y acciones que se llevan a cabo dentro del seno de Naciones Unidas también les afectan; porque los estados generalmente ni escuchan los problemas de los pueblos indígenas ni intentan resolverlos; y porque llevando sus problemas al ámbito internacional consiguen apoyos de otros países y organizaciones”.

Durante las últimas décadas, los pueblos indígenas han creado un fuerte movimiento internacional, retomando las tesis de antiguos juristas sobre sus derechos y su condición de seres humanos que ha afectado directamente a las políticas estatales en materia indígena. Estas han tenido que ser modificadas, muy a pesar de muchos estados, en pro de la defensa y protección de sus formas de vida y no de políticas asimilacionistas o genocidas, como las que han soportado durante tantos siglos. Aunque siguen constantemente amenazas y sufren violaciones de sus derechos, ya nadie duda de su condición de seres humanos y de su titularidad de unos derechos humanos. Ahora la cuestión es definir esos derechos y adecuarlos a la especificidad de los pueblos indígenas.

2. Protección indígena después de la declaración de Derechos Humanos

Al hablar de pueblos indígenas hay que tener muy claro que ante todo se está hablando de unas culturas diferentes que luchan por mantenerse como tales y no

ser asimiladas por las culturas occidentales que las tienen cada vez más atrapadas y oprimidas. No hay ninguna definición internacionalmente asumida que distinga a los pueblos indígenas, pero de entre todas las más importantes se pueden destacar tres características comunes a todos ellos que les hace diferentes. Estas son:

- La permanencia en el tiempo. Mucho antes de la llegada de los colonizadores y desde tiempos inmemoriales.
- La auto-identificación como pueblos indígenas.
- La voluntaria perpetuación de tradiciones y costumbres. Un modo de vida existente paralelo a las modernas culturas que preserva las culturas antiguas y sagradas.

Para hacernos una idea acerca de quienes estamos hablando cuando nos referimos a culturas indígenas, podemos decir que de las 5000 culturas existentes en nuestro planeta, el 95% de ellas son culturas indígenas, aunque poblacionalmente solo suponen el 4% del total mundial, o lo que es lo mismo, unos 300 millones de personas. Además, dentro de lo que es, y debería reconocerse así, como territorio indígena, aproximadamente el 7% del territorio mundial, se encuentra el 70% de la biodiversidad de flora y fauna actual.

Precisamente, es esta riqueza de sus tierras y su aparente debilidad con respecto a las culturas supuestamente más desarrolladas la que ha hecho que hayan sido los pueblos más afectados por violaciones de derechos humanos.

Sus características culturales, que en algunos casos son muchas y muy variadas respecto a nuestras culturas occidentales, ni siquiera fueron tenidas en cuenta. Nadie se paró a pensar que quizás podría haber gente en el mundo más interesada en mantener sus costumbres tradiciones y formas de vida que en subirse al carro del desarrollo moderno.

Así que cuando estos pueblos surgen de los confines de la tierra y proclaman su derecho a seguir viviendo de acuerdo con sus costumbres sin integrarse en las culturas dominantes no se les toma en serio, no se les respeta y por si fuera poco, como constituyen obstáculos para el progreso al estar asentados en muchas zonas estratégicas para el desarrollo industrial, minero o económico, se les intenta destruir.

La Declaración Universal de Derechos Humanos fue hecha desde una óptica occidental, basada en los modos de vida y costumbres de las culturas dominantes en aquella época. Se establecieron unos derechos individuales siguiendo las concepciones individualistas del momento que situaban al individuo por encima de la colectividad y se pretendía protegerle de atrocidades cometidas por los Gobiernos, como las que acababan de suceder durante la Segunda Guerra Mundial.

Por su parte, las culturas indígenas tienen fuertemente asumida una dimensión comunitaria, que obviamente no se asume en la declaración universal y que motiva su gran interés por gozar de unos derechos colectivos. Unos derechos que la

comunidad ejercería como sujeto y gracias a los cuales la comunidad podría garantizar su pervivencia, al reconocérsele posibilidades de autoGobierno y derechos diferenciados.

En el autoGobierno encontramos otro punto de conflicto en el disfrute de los pueblos indígenas de los derechos universales. Ellos insisten en ser considerados como pueblos o como naciones. Con ello reclaman conexión específica con un territorio, y el derecho de autoGobierno y autodeterminación política, entendiendo así que es aplicable en su caso el derecho de autodeterminación reconocido a los pueblos en los pactos del 66. Estas reivindicaciones no solo desafiaban la concepción individualista de los derechos, sino que desafía también las demarcaciones de los estados actualmente existentes.

Otro punto de discordia se encuentra en los derechos relativos a la tierra. Las culturas indígenas están fuertemente arraigadas a las tierras de sus ancestros y, al contrario de nuestras culturas, la importancia de la tierra para ellos es vital.

Esta especial conexión no ha sido nunca entendida por nuestras culturas y ha sido motivo de muchas de las violencias que los pueblos indígenas han sufrido y sufren hasta ahora.

Además, como fruto de nuestra incapacidad para entender sus modos de vida, no hay ninguna referencia al mantenimiento del medio ambiente, ni en la declaración universal ni en los convenios del 66, siendo éste un de los ejes importantes de las culturas indígenas, ya que su super-

vivencia esta ligada a la protección de su base territorial.

La Declaración Universal se muestra cada vez más incapaz de proporcionar una protección eficaz de los derechos de ciertos pueblos o culturas, como es el caso de los pueblos indígenas. El resurgimiento de culturas apagadas por la dominación colonial ha transformado la comunidad internacional de tal manera que la primacía de la cultura occidental es cada vez más cuestionada. Esto ha motivado que los modelos y estructuras occidentales sean muy criticados y que hayan surgido movimientos transformadores que reduzcan el dominio cultural de occidente.

La declaración de derechos humanos es un claro reflejo de este choque cultural. Por un lado se afirma su carácter universal y, por otro, se le critica por su marcada orientación occidental y por las tensiones que suscita en otras culturas como la islámica o la árabe.

Si el problema se centrara en asumir que hay una serie de derechos inherentes a todo ser humano, que llamamos humanos, universales, que no pueden ser violados bajo ningún concepto, las discusiones acabarían pronto. Pero el debate no se queda ahí, se complica cuando se afirma que esos derechos universales son los contenidos en la declaración universal de derechos humanos, en la forma y contenido que fueron escritos 50 años atrás por el bloque de países que participaron en la redacción de la declaración.

Es difícil afirmar la universalidad de esos derechos, en primer lugar, al contemplar la escasa pluralidad cultural del comité redactor, ya que todos pertenecían a culturas coloniales, y el escaso número de países que existían por aquel entonces, ya que la mayoría o estaba inmersa en procesos de descolonización o los iban a comenzar en breve.

Y, en segundo lugar, al contemplar la escasa aceptación y respeto que tienen hoy en día, ya que, aproximadamente, las tres cuartas partes del mundo viven en estados que no respetan los derechos humanos y estamos acostumbrados a ver noticias sobre masivas violaciones a los derechos humanos.

Así que, ¿cómo vamos a afirmar la universalidad de unos derechos que no se respetan en el mundo y que son violados a diario por todos los países que en su día aprobaron la declaración o se adhirieron a ella posteriormente?

Las culturas indígenas son un buen ejemplo de esta escueta universalidad que rodea a la declaración de derechos humanos. Tal es así que se está preparando en el seno de las Naciones Unidas una declaración de derechos indígenas que se adecue más a las necesidades y características de los pueblos indígenas, y que sea más efectiva en su protección que la declaración universal.

Así pues, los instrumentos internacionales del momento distan mucho de dar una protección adecuada a los pueblos indígenas y a sus pretensiones. Así se lo

afirma en el estudio sobre la discriminación contra los pueblos indígenas redactado en el seno de Naciones Unidas entre 1972 y 1984.

A pesar de la ausencia de referencias a las particularidades de los pueblos indígenas que hay tanto en la declaración universal como en las dos convenciones de 1966, no cabe duda que desde la proclamación de la declaración la situación de los pueblos indígenas ha mejorado, o por lo menos no ha empeorado.

Dentro de las Naciones Unidas se ha producido un activo movimiento a favor de la protección de estos pueblos que se plasmó en la creación del Grupo de Trabajo sobre Pueblos Indígenas en 1982 y que se espera se adopte cuanto antes la Declaración de Derechos Indígenas, que se sigue discutiendo en el seno del Grupo de Trabajo.

El Grupo de Trabajo es el único foro oficial al que las organizaciones indígenas pueden acudir para plantear sus problemas. Debido a la gran aceptación que ha tenido desde un principio, se ha convertido en un foro de máxima trascendencia para el futuro de los pueblos indígenas. En la actualidad, en el seno de este Grupo de Trabajo, que se reúne todos los años en Ginebra, se está trabajando un borrador de declaración de derecho indígena, que, sin duda, contribuirá a la supervivencia de pueblos tan amenazados por el exterior.

Otro órgano importante dentro de Naciones Unidas, es el Comité de Derechos Humanos establecido por el artículo 28 del Pacto de Derechos Civiles y Políti-

cos, para resolver las denuncias individuales sobre violaciones de derechos humanos. Los pueblos indígenas han utilizado en diversas ocasiones este mecanismo, amparándose en el articulado del pacto, aunque principalmente en el artículo 27 referido a la protección de las minorías dentro de los estados.

A pesar de que no quieren ser considerados simplemente como minorías porque su situación es diferente y más especial, puesto que se remonta a los orígenes mismos de las civilizaciones, se han visto obligados a utilizar su condición de grupos minoritarios para lograr una cierta protección de sus culturas y modos de vida como pueblos, que de otra forma no hubieran conseguido debido al vacío legal existente en cuanto a la defensa y protección de estos pueblos.

Además, a través del artículo 27, es el único modo que tienen de dotar sus denuncias con cierta perspectiva comunitaria que de otra forma sería imposible porque el procedimiento del comité es exclusivo para denuncias individuales.

Dentro de las organizaciones regionales, tan solo la Comisión Interamericana de Derechos Humanos, dependiente de la Organización de los Estados Americanos se ha mostrado activa en la defensa y protección de los pueblos indígenas. Esta organización tiene desde 1972 la defensa de estos pueblos como un compromiso sagrado por motivos tanto humanitarios como históricos.

Como consecuencia de este interés por promover su defensa la comisión ha

intervenido a lo largo de todos estos años en numerosos casos relativos a violaciones de derechos humanos de pueblos indígenas. Casos como el de los indios “peasant” en Colombia y Guatemala o el de los indios “Miskitos” en Nicaragua, relativos a violaciones de derechos humanos y otros como el de los indios “Guahibo” en Colombia, el de los indios “Aché- Guayakí” de Paraguay o el de los indios “Yanomami” en Brasil, relativos a la posesión de las tierras indígenas son algunos de los casos más trascendentales que la comisión ha analizado.

2. Conclusión

El derecho internacional y los pueblos indígenas siempre han estado en conflicto. El primero porque es el derecho creado por los estados para regular sus formas de relacionarse y los segundos porque son culturas diferentes que luchan por mantenerse tal y como son, fieles a sus costumbres y tradiciones, y no ser integradas por las culturas mayoritarias que son las que hacen las normas.

Como consecuencia de esta situación, existe un gran vacío legal al respecto de cómo articular las relaciones entre los pueblos indígenas y los estados porque no se acaba de entender muy bien quiénes son y qué quieren los pueblos indígenas. Constituyen una amenaza para la estabilidad nacional de aquellos países en donde tienen sus territorios cuando hablan de lograr reconocimiento, autoGobierno...etc., y por lo tanto, los Gobiernos se muestran

muy reticentes ante cualquier tipo de relación especial que para ellos debilitaría su unidad nacional.

Pero los pueblos indígenas no quieren esto. Entre sus intenciones no figura el interés por debilitar naciones, simplemente quieren ser respetados en sus tradiciones y prácticas culturales. Y ello indudablemente sí que entraña modificaciones legislativas. Pero no solo dentro de aquellos estados en los que hay comunidades indígenas sino también a nivel internacional, porque estos pueblos son una realidad que está ahí, que también forman parte de la comunidad internacional, y que necesitan acabar de una vez con los vacíos jurídicos que existen.

El Derecho Internacional ha tardado quizás demasiado tiempo en tomarlos en cuenta. Ahora que se les reconoce como un grupo social débil necesitado de mayor protección que el resto, tal y como se afirmó en la conferencia de Río sobre Medio Ambiente y Desarrollo de 1992, es el momento de colmar sus intereses y dotarles de un entramado jurídico acorde a sus culturas y tradiciones. Que asuma la visión comunitaria de la sociedad que poseen, que respete su estrecha conexión con la tierra que habitan, sus costumbres y tradiciones.

La declaración de derechos indígenas acabará de una vez con el vacío legal existente hasta el momento y, sin duda, posibilitará una protección más real y eficaz a los pueblos indígenas.

Ciudadanía y pueblos indígenas

Raúl Ilaquiche Licta

Introducción

En los últimos años, los pueblos y nacionalidades indígenas del Ecuador, han protagonizado hechos de trascendental importancia para el quehacer político, económico, social y cultural del país. Con estos actos, han emprendido una lucha por el reconocimiento de los derechos conculcados a lo largo de la historia del Ecuador, los mismos que les corresponden y les asisten como entidades o colectividades distintas que forman parte del Estado ecuatoriano.

Estas reivindicaciones han generado debates de gran magnitud entre los cientistas sociales del Ecuador, e incluso de América Latina, respecto de si estas demandas constituyen luchas por la aplicabilidad plena de los derechos ciudadanos, y cómo estos derechos han estado completamente vedados para los pueblos y nacionalidades indígenas. De la misma manera, en la actualidad asistimos al debate y discusión de los derechos ciudadanos en general, sobre las identidades particulares que existen en las sociedades de Latinoamérica. Todos estos acontecimientos nos motivan para realizar una reflexión para comprender la relación entre la ciudadanía y los pueblos indígenas. Entendiendo por ciudadanía como el ejercicio de los derechos garantizados en la Constitución Política del Estado.

La ciudadanía: aspectos generales

El desarrollo de la concepción de la ciudadanía y de los derechos ciudadanos, han estado siempre relacionados a la constitución histórica del Estado moderno y a la formación de la democracia al interior de las sociedades, de la misma forma que las fases de su evolución y las formas de entender a la ciudadanía han sido de muy diversa índole no solo a lo largo de la historia sino también en los diferentes países.

Así, la noción de ciudadanía está enunciada en las “Leyes Supremas” mediante la definición legal de derechos y obligaciones. El caso del Ecuador no ha sido la excepción, es decir, las nociones de ciudadanía y sus derechos se presentan de diferentes formas y en tiempos distintos, sin embargo, para entender este desarrollo histórico de los derechos fundamentales, y la posibilidad de ejercerlos como miembros activos de la colectividad a la que se pertenece, es necesario partir de una breve referencia sobre la ciudadanía.

Uno de los exponentes más notables sobre el tema, Marshall T. H., entiende por ciudadanía a la “*plena pertenencia a una comunidad, donde pertenencia implica participación de los individuos en la determinación de las condiciones de su propia asociación. La ciudadanía es un status que garantiza a los individuos iguales derechos y deberes, libertades y restricciones, poderes y responsabilidades*” (Cit. por Held, 1997: 44).

De igual forma, Marshall agrega en otro texto que la ciudadanía: *“es un status que se otorga a los que son miembros de pleno derecho de una comunidad. Todos los que poseen ese status son iguales en lo que se refiere a los derechos y deberes que implica”* (Marshall, 97: 312).

De esto se desprende que la ciudadanía se relaciona directamente al lugar, al grupo al que se pertenece, generando de esta forma un vínculo político y, por tanto, jurídico que une a un individuo con la organización estatal, ya por nacimiento, ya por voluntad.

De esta premisa también se denota una mezcla entre lo que es la nacionalidad y la ciudadanía, en efecto, las formas de adquirir esta última suelen coincidir con las formas de la nacionalidad. La distinción entre estos dos conceptos radica fundamentalmente en que la nacionalidad expresa en general la cualidad de pertenecer a una nación, y la ciudadanía la de ser miembro activo del Estado, para el efecto de ejercer y ser partícipe de su vida misma.

Asimismo, Marshall manifiesta que la ciudadanía significa adquirir un conjunto de derechos y obligaciones en su relación con la comunidad, y, al mismo tiempo, es un concepto dinámico, conflictivo y en permanente proceso de cambio.

Si nos detenemos un poco sobre esto, vemos que la noción de ciudadanía no solo se circunscribe y se identifica con un conjunto de prácticas, demandas clásicas concretas, como el derecho a votar en las elecciones o gozar de la libertad de pala-

bra, la igualdad ante la ley y/u otros beneficios otorgados por el poder público, sino que *“desde una perspectiva analítica más amplia, el concepto de ciudadanía hace referencia a una práctica conflictiva vinculada al poder, que refleja las luchas acerca de quiénes podrán decir qué, al definir cuáles son los problemas comunes y cómo serán abordados”* (Van Gusteren, cit. por Jelin, 1993: 25).

La ciudadanía y los derechos que la conforman no son solamente una lista de derechos específicos, estables, sino que conllevan a la acción ciudadana a mantener, a incrementar el ejercicio futuro de la ciudadanía, a más de las responsabilidades y los deberes de los componentes de una sociedad o del Estado, como lo señala Jelin: *“esta dimensión de la ciudadanía está anclada en la participación de la esfera pública”* (Jelin, 1993:25).

El conjunto de derechos y obligaciones y su ejercicio como miembros de una colectividad, está siempre en un proceso de construcción y de cambio, se desarrolla conforme a la acción de los movimientos sociales; la acción colectiva toma conciencia, ejerce y reivindica otros derechos no satisfechos. Entonces, está a la par con los cambios que devienen día tras día.

Los logros de los derechos ciudadanos han precedido una larga historia y ha significado, como lo manifiesta Marshall, una lucha infatigable de las colectividades. De esta forma, los derechos ciudadanos se distinguen en tres clases, que surgieron a lo largo del tiempo y en distintas condiciones, son en primer lugar los derechos

civiles, los derechos políticos y finalmente los derechos sociales.

Las concepciones de ciudadanía en el caso ecuatoriano

La definición de ciudadanía, por otra parte, ha estado circunscrita a los cambios contemplados en las Constituciones que se han dictado en el Ecuador. Los requisitos han respondido a la época en la que se dieron, tal es así que en los albores de la República, se necesitaba tener ciertas cantidades de dinero para ser ciudadano, circunstancia que se mantuvo hasta el año de 1861. Poco después en la Constitución de 1869 para ser ciudadano se requería ser católico, luego en la Constitución de 1883 se verifica un discrimen en contra de la mujer, puesto que se establece que solo los varones que cumplan ciertos requisitos son ciudadanos; luego se ha ido modificando la edad necesaria para ser ciudadano, que ha ido fluctuando de veintiún años a los dieciocho años de edad, tomando en cuenta el desarrollo psicológico como condicionante de la ciudadanía, es decir, se vincula a la edad física con el desarrollo del raciocinio capaz de ser utilizado para la correcta utilización de los derechos y ejecución de los deberes para con el Estado.

Este es el ámbito en que se desenvuelve la temática respecto a la ciudadanía en las constituciones que han regido en el Ecuador; la cuestión indígena pasa en un completo anonimato, excepto algunos aspectos como la lengua. Sin embargo, des-

de el año de 1994, y en manera particular con la Carta Magna vigente y que fue aprobada en 1998, el tratamiento sobre la ciudadanía y la cuestión indígena es bastante amplio, lo que amerita una atención más detallada sobre el tema.

En efecto, toda la evolución de la concepción de ciudadanía encuentra su cúspide en la Constitución Política de 1998, puesto que ésta señala: “*todos los ecuatorianos son ciudadanos*”, de donde podemos inferir que los requisitos anteriores y que eran necesarios para ser ciudadanos han sido archivados y son historia, ya que para ser ciudadano solamente es necesario haber nacido en el Ecuador, o haber nacido en el extranjero en ciertas circunstancias determinadas por la misma Constitución. (arts. 6-12, 1998).

Consecuentemente, la ciudadanía no es más que la incorporación de una persona a la práctica y ejercicio de los derechos políticos que le confiere el Estado, una vez satisfechos los requisitos que para el efecto se prescriben en la Constitución Política y leyes subyacentes. La ciudadanía es susceptible de adquirirse, suspenderse, perderse y recuperarse, en conformidad con lo señalado por la Constitución Política del Estado.

De la misma manera, la mencionada Constitución en su artículo 12, declara únicamente que “*la ciudadanía ecuatoriana se perderá por cancelación de la carta de naturalización y se recupera conforme a la ley*”. Además, el art. 28 del mismo cuerpo legal, señala: “*El goce de los derechos políticos se suspenderá por las razones siguientes:*

“1. Interdicción judicial mientras ésta subsista, salvo el caso de insolvencia o quiebra que no haya sido declarada fraudulenta”.

“2. Sentencia que condene a pena privativa de libertad, mientras ésta subsista, salvo en caso de contravención”.

“3. En los demás casos determinados por la ley”.

En forma implícita, se debe entender que los derechos políticos se recuperan cuando desaparecen las causas por las cuales se los ha perdido o han sido suspendidos.

De esta forma, la Constitución Política de la República del Ecuador de 1998, en lo referente a los habitantes, en su art. 6, reza:

“Art. 6. Los ecuatorianos lo son por nacimiento o por naturalización. Todos los ecuatorianos son ciudadanos, y, como tales, gozan de los derechos establecidos en la Constitución, que se ejercerán en los casos y con los requisitos que determine la Ley”.

Conocida y determinada en el individuo su nacionalidad, su incorporación jurídica al uso y goce de sus derechos políticos constituye la ciudadanía. La ciudadanía presupone necesariamente la posesión de la nacionalidad, sin la cual no es posible la existencia de aquella, aunque jurídicamente considerados sea doble el caso contrario, es decir que a pesar de su nacionalidad no sea el individuo ciudadano del Estado al cual pertenece.

Como realidad jurídica, la ciudadanía es una exigencia del Derecho Público Interno, que se fija en la Constitución Política y en las leyes de cada Estado para el

ejercicio de los derechos políticos de quienes llevan su nacionalidad.

La ciudadanía es, pues, una calidad específica de la nacionalidad, que se adquiere tan pronto como una persona cumple con los requisitos que se prescriben para el efecto en la Constitución y otras leyes del Estado.

La ciudadanía se la considera como una consecuencia lógica y derivada de la nacionalidad, porque actualmente ésta comprende aquella, debido a que la actual Carta Magna, al considerar que todos los ecuatorianos son ciudadanos, ha dejado sin efecto varias estipulaciones que perfectamente establecían en el campo jurídico la existencia de la nacionalidad sin la posesión de la ciudadanía, como en los casos, por ejemplo, de los menores de edad nacidos en el Ecuador (1978), o el que habiendo cumplido los dieciocho años, no sabe leer ni escribir (1967), en cuya virtud, aunque su nacionalidad haya sido ecuatoriana, no podían, sin embargo, contarse como ciudadanos de la República.

Como corolario de este punto y de manera concreta, la Constitución que nos rige desde 1998, en cuanto al otorgamiento de derechos, en lo referente a los derechos de ciudadanía, tiende a ser muy amplia, abarcando, vale decir subsumiendo, en un solo derecho, a varios otros que resultan ser consecuentes y concordantes, ya sea en el plano civil, propiamente dicho, o bien en el político, social, económico e inclusive cultural.

Respecto a los derechos civiles nuestra legislación contempla principios básicos y universales, como son el derecho

a la vida, la igualdad ante la ley, el derecho a la honra, derecho a la libertad de opinión, derecho a disponer de bienes y servicios públicos y privados, libertad de conciencia, la inviolabilidad de domicilio, la libertad de trabajo, de asociación, derecho a la identidad, derecho a un debido proceso, etc.

Por su parte, los derechos políticos garantizados en la Constitución Política de 1998, se encuentran tipificados en los arts. 26 al 29 y comprenden, entre otros, el derecho a elegir y ser elegido, el derecho al voto, la participación de la sociedad civil, con la limitación lógica y entendible de los extranjeros. Vale recordar que en tanto y en cuanto a este punto se refiere, no existe prohibición alguna para la participación de los indígenas, como así ocurría en las constituciones anteriores.

En cuanto tiene que ver con los derechos que se enmarcan dentro de lo social, económico y cultural, las normas constitucionales representan una rica fuente de éstos, es así que tenemos el derecho de propiedad, del trabajo, de la familia, salud, de los grupos vulnerables, de la seguridad social, cultura, educación, ciencia y tecnología, comunicación, etc.

Estas diversas vertientes de la ciudadanía contempladas en la Carta Magna: ciudadanía civil, ciudadanía política, ciudadanía social, se relacionan con la cláusula del Estado social de derecho, expresamente acogida por nuestra Constitución. (art. 1).

Cabe destacar que la Constitución en sus artículos 83 y 84 establece los derechos colectivos de los pueblos indígenas y

afroecuatorianos, lo cual constituye una manifestación y consagración de los derechos fundamentales no solo civiles y políticos, sino también de carácter eminentemente social para grupos diferenciados de la sociedad. Los asambleístas, en 1998, establecieron de esta manera una relación directa entre los derechos fundamentales con la situación plurinacional existente en el país, así como con los titulares de estos derechos, es decir las comunidades y naciones ancestrales, abandonando la configuración tradicional de los derechos como mera enunciación jurídica, individualista, totalmente independiente y alejadas de las condiciones reales, necesarias para su realización y cristalización social.

Los pueblos indígenas y sus limitaciones en el ejercicio de sus derechos de ciudadanía

En cuanto al ejercicio de los derechos ciudadanos y los pueblos indígenas, el Ecuador tiene una larga y complicada historia de legislación indigenista, en la cual las poblaciones indígenas eran colocadas generalmente en desventaja con respecto a los blanco-mestizos. Las constituciones de la República, desde 1830, han partido de una visión equivocada de un Estado uninacional y homogéneo, desconociendo la diversidad de pueblos y culturas existentes. Las omisiones deliberadas y las formas discriminatorias en las disposiciones adoptadas reflejan la exclusión e imposición en la que se sustentan las legislaciones nacionales.

La ciudadanía, no obstante el discurso jurídico que domina su concepción e impone una pretensión de universalidad, es una construcción social e histórica y, por consiguiente, un proceso en permanente desarrollo.

En este trayecto, en las constituciones y en las leyes generadas se pretendió lo que Guerrero denomina una “nivelación jurídica de la población” (Guerrero: 1997: 118); para tal fin, luego de 1857, al suprimirse el tributo indígena, éstos son integrados dentro de la legislación general, asumiendo implícitamente su condición de ciudadanos, pero esta definición no era operativa para fines electorales, ya que la población rural y analfabeta, se hallaba excluida del ejercicio del voto.

Aunque el derecho a la ciudadanía formal fue concedido a casi toda la población con el establecimiento de la noción de que todos son iguales ante la ley, en los años posteriores a la independencia política, los indígenas seguían siendo tratados como menores de edad y legalmente incompetentes. Es más, la pretendida igualdad y nivelación jurídica nunca prosperó, ya que *“en la vida cotidiana se reproduce la jerarquía étnica de origen colonial. Resalta el hiato entre la lógica de la igualdad del Estado representativo de los ciudadanos y la lógica de la práctica del grupo dominante: la estructura colonial de su mundo de la vida y sus estrategias de dominación”* (Ibíd, 118). En este contexto de desarrollo de los derechos de ciudadanía, respecto a la población indígena, la igualdad ciudadana no aflora en la imaginación colectiva blanca-mestiza, más bien *“los indígenas*

son percibidos bajo la categoría de incivilizados, animalizados, apenas humanos” (ibíd, 118).

Es así que el trato público entre ciudadanos iguales despliega una paradoja, y se reserva solo a los considerados como blanco-mestizos: *“a quienes se ubica en un más acá de la frontera con todas las obvias distinciones de clase”* (ibíd, 118).

Los acontecimientos históricos suscitados en el siglo XIX y las adopciones de las constituciones no transformaron para nada la estructura social dominante, más bien, se inscribió en las leyes del Ecuador, la imagen del indio en términos de poblaciones, tribus, ancestrales, aborígenes, etnias, minorías, etc., que los poderes públicos debían tutelar y civilizar. Lo que al decir de Guerrero: *“se desdobló en una oficialización y ratificación de un ideal ciudadano centrado en el modelo blanco-mestizo masculino y, por consiguiente, consolidó la exclusión del indio”* (Ibíd, 119, 120).

Este es el ámbito en que se desenvuelve la concepción, la práctica y el ejercicio de los derechos ciudadanos en el Ecuador. Como se notará, la situación de los pueblos indígenas y la historia de los derechos ciudadanos es desgarradora, alarmante por decir lo menos, y ha estado completamente vedado a los indios el ejercicio de todos los derechos políticos, considerándolos únicamente desde el plano de la tributación.

En esta etapa de la historia republicana del Ecuador, no se podía concebir una ciudadanía diferenciada o múltiple que considere, respete, garantice y permita ejercer los derechos acorde a cada pue-

blo y nacionalidad. Esta triste historia se modifica radicalmente en esta última década, ya que con las reformas introducidas a la Carta Magna de 1998, producto de las movilizaciones sociales del movimiento indígena, que incluyen no solamente normas relativas a la lengua y la cultura, sino que se han introducido capítulos importantes como los derechos colectivos, el reconocimiento de territorios indígenas, el derecho a la identidad como pueblos, la participación de los indígenas en la vida pública a nivel local y nacional, etc., son cambios profundos e importantes si consideramos que todos ellos engloban a los derechos ciudadanos ya sea en el campo civil, político y social.

Con estos logros, de la uniformización relativa inducida por el Estado, brota la diferencia: la conciencia de ser una población ecuatoriana que se construye en varios pueblos y nacionalidades. Estos cambios trastocan las relaciones de fuerza política y étnica, particularmente la concepción histórica de la ciudadanía como forma de dominación y las reivindicaciones emprendidas, en parte alcanzadas actualmente por la importante movilización y el alto grado de organización de los indios, al decir de Guerrero: *“modifican sustancialmente esta arquitectura de una ciudadanía esencializada, poscolonial y neocolonial”* (Guerrero, 1997: 121).

Las demandas de los pueblos indígenas como una forma de concepción de la ciudadanía

Desde hace 20 años aproximadamente, las nacionalidades indígenas del Ecuador han presentado diferentes demandas a fin de lograr su reconocimiento. Estas luchas y demandas que impulsaron el reconocimiento, ejercicio y expansión de la ciudadanía y los derechos que los constituyen, ha sido, como se evidenció en las líneas anteriores, por una vida de subordinación, exclusión ejercida por el Estado. De la misma forma han constituido una interrupción y exterminio de la “representación ventrilocua” ejercida por los blanco-mestizos, y alteraron las correlaciones de fuerzas y abrieron una brecha en las estructuras de la dominación. Se constituyeron finalmente en actores principales de la sociedad ecuatoriana, forjando un discurso propio al calor de las luchas, intereses y necesidades de los pueblos indígenas.

Las concepciones prevalecientes en la época pasada, con los levantamientos y las demandas formuladas, se desvaneció la imagen del indio como ser al que hay que civilizar y convertirlo en blanco-mestizo.

Las luchas de los pueblos indígenas han traído cambios en la realidad de una sociedad colonialista, dominante, racista. Han coadyuvado a la transformación ra-

dical de la legalidad con respecto a los indígenas, con una ampliación de los derechos ciudadanos, así también se ha fomentado el desarrollo de una conciencia de ciudadanía, y al mismo tiempo, los mecanismos a través de los cuales se avanza en este camino.

Como una forma de acortar la brecha existente entre la formalidad de la ley y la realidad de su aplicación, los pueblos indígenas han planteado importantes demandas tendientes a lograr el reconocimiento de sus derechos; han pasado momentos angustiosos, largos procesos de reflexión a fin de que se reconozcan sus derechos, acontecimientos que en la actual legislación han sido plasmados. Una muestra de ello es que se incluye en el texto de la Carta Magna, el reconocimiento a la pluralidad cultural, el plurilingüismo, con el reconocimiento del quichua como idioma oficial para los indígenas, una educación intercultural bilingüe, una administración de justicia comunitaria (art. 1, 62, 69, 191); y lo más sobresaliente de todo esto, es el establecimiento de un capítulo de los Derechos Colectivos de los pueblos indígenas, estableciéndose como pueblos distintos, diversos, al interior del Estado ecuatoriano (arts. 83, 84); y, a fin de operativizar estos derechos, se reconoce un espacio físico amplio que es la circunscripción territorial indígena (arts. 224, 228). Es entonces en este espacio físico que podrán ejercitarse plenamente los derechos que les asiste como pueblos distintos.

De esta forma la Constitución vigente reconoce, garantiza y permite la participación de los pueblos y nacionalidades

indígenas en las instancias públicas que antes estaban vedadas a los indígenas.

Denotándose que de alguna manera se ha implantado una nueva concepción de ciudadanía y ejercicio de la misma, una ciudadanía diversa donde se respeten las identidades particulares, y que permita ejercer derechos y obligaciones en igualdad de condiciones. Así también los indígenas se han convertido en auténticos actores sociales, prestos a ejercer con responsabilidad los derechos implícitos al ser ciudadanos ecuatorianos, tanto como individuos cuanto como colectividades distintas.

De manera tal que la Constitución y las concepciones de ciudadanía se han adaptado a la realidad diversa, heterogénea del Ecuador, implantándose definitivamente una nueva concepción de ciudadanía, la misma que apegada a la definición legal constituye una forma plena y real de ejercicio de derechos que lo complementan, dejando a un lado las limitaciones de carácter educativo, socioeconómicas, culturales, político-integracionistas que han dificultado en su ejercicio a los pueblos indígenas.

De la exclusión a la ciudadanía diferenciada

La ciudadanía no debe ser entendida simplemente como status legal definido por un conjunto de derechos y responsabilidades. Es también una identidad, la expresión de la pertenencia a una comunidad, pueblo o nacionalidad.

Con el desarrollo del tema, ha resultado claro, sin embargo, que muchos grupos, pueblos indígenas, mujeres, religiosos, homosexuales y lesbianas, por su condición de tales, han sido y son excluidos de la cultura ciudadana, pese a poseer los derechos propios y comunes de la ciudadanía: *“Los miembros de tales grupos se sienten excluidos no solo a causa de su situación socioeconómica sino también como consecuencia de su identidad sociocultural: su diferencia”*, (Kymlicka, 1997: 27).

En lo futuro, si queremos que impere una ciudadanía plena, los conceptos y las formas de concepción y las prácticas deben tener en cuenta estas diferencias: *“Los pluralistas culturales creen que los derechos de ciudadanía, originalmente definidos por y para los hombres blancos, no pueden dar respuesta a las necesidades específicas de los grupos minoritarios. Estos grupos solo pueden ser integrados a la cultura común si adoptamos lo que Iris Marion Young llama una concepción de “ciudadanía diferenciada”* (cit. por Kymlicka, 1997: 27).

Desde esta perspectiva, los miembros de los pueblos indígenas serían incorporados al Estado nacional no solo como individuos, sino también a través del grupo, y sus derechos dependerían en parte de su pertenencia a él, por ejemplo con el reconocimiento de los derechos colectivos en el Ecuador, las circunscripciones territoriales indígenas, que constituyen exigencias hacia una representación especial a nivel de las instancias políticas y

procuran aumentar sus poderes de auto-Gobierno dentro del país en que habitan.

Las demandas formuladas por los pueblos indígenas constituyen justamente demandas de *“ciudadanía diferenciada”*, y plantean serios desafíos a la concepción de ciudadanía imperante en el país, ya que la concepción de ciudadanía universal que se ha pretendido crear desde la conformación de los estados independientes (1830), es fundamentalmente injusta porque ha conducido a la opresión, a la exclusión, y al olvido de grupos importantes de la población.

Las reivindicaciones emprendidas en estas últimas décadas y los logros alcanzados, se han dirigido de alguna manera a esto, es decir, a la implantación de una ciudadanía diferenciada y lograr el reconocimiento de los derechos legítimos que como grupos les pertenece, así, han demandado el derecho a la plurinacionalidad, derecho a la autonomía, derecho a la territorialidad, derecho a las propias manifestaciones culturales e identitarias, participación política, etc., no como una forma de inclusión o integración a la sociedad nacional, sino como una forma diferenciada de entender y ejercer los derechos ciudadanos y que posibilite el desarrollo normal de los pueblos indígenas que integran el espacio nacional.

Bibliografía

Constitución Política del Ecuador
1998 Guerrero, Andrés. *Poblaciones Indí-*

- genas, ciudadanía y representación*, en Rev. Nueva Sociedad, No. 150, julio-agosto de 1997.
- Guerrero, Andrés
 1997 *Ciudadanía, Frontera Étnica y Compulsión Binaria*, en Rev. ICONOS No. 4, Flacso-Ecuador.
- Held, David
 1997 *Ciudadanía y Autonomía*, Ágora No. 7, Buenos Aires.
- Jelin, Elizabeth
 1993 *¿Cómo construir ciudadanía? Una visión desde abajo*. Cedla Amsterdam. Diciembre.
- Marshall, T. H.
 1997 *Ciudadanía y clase social*, en Revista española de Investigaciones Sociológicas, No. 79, julio-septiembre, Madrid, pp. 297-344.
- Kymlicka, Will
 1997 *El retorno del ciudadano. Una revisión de la producción reciente en la teoría de la ciudadanía*. Rev. Ágora No. 7.

DOCUMENTOS ELECTRÓNICOS DE LA PÁGINA WEB DEL ICCI

Importante triunfo electoral de Pachakutik

ICCI

Los movimientos sociales ecuatorianos, y, entre ellos, el movimiento indígena, obtuvieron un importante triunfo electoral en las elecciones para renovar los Gobiernos y autoridades seccionales, este 21 de mayo último. La representación política del movimiento indígena, y de los movimientos sociales, expresada en el Movimiento de Unidad Plurinacional Pachakutik-Nuevo País, (MUPP-NP), se convirtió en la primera fuerza política en cuanto a la representación provincial, al alcanzar el control político de cinco de las prefecturas, de un total de 22 provincias del país. En lo que se refiere a las municipalidades, hasta el momento, el movimiento Pachakutik, tiene asegurada una representación directa, a través de alcaldes, en 23 alcaldías, de un total de 215 alcaldías a nivel nacional. Esto le convierte en la cuarta fuerza política del país en número de alcaldías ganadas.

Este triunfo electoral es parte de un proceso que se inicia desde 1995, cuando la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador, CONAIE, propone a

otros movimientos sociales, la creación de un espacio político nuevo, caracterizado por la unidad en medio de la diversidad. Diversos sectores sociales acogen la propuesta y se unen en la creación de este espacio político, es así como nace, a fines de 1995, el Movimiento Pachakutik-Nuevo País.

Desde su creación, el movimiento Pachakutik, fuertemente identificado con el movimiento indígena ecuatoriano, ha tenido que luchar contra un sistema político caracterizado por la exclusión, el racismo, la violencia, la intolerancia. El racismo existente en el Ecuador, se ha adecuado a una concepción ideológica que refuerza los mecanismos del poder. La irrupción del movimiento Pachakutik ha significado la apertura de un espacio político diferente en el espectro de la política del Ecuador.

En este espacio político, se han ido aglutinando diversos sectores de la sociedad civil que no se han sentido representados por los partidos políticos tradicionales. De esta manera, se han vinculado a Pachakutik, ecologistas, movimientos de pobladores pobres de las grandes ciudades, campesinos, jóvenes, mujeres, etc. Esta multiplicidad de sectores otorgan nuevos contenidos a los espacios de represen-

tación política, y obligan a cambiar los referentes del discurso político.

Así, gracias a la irrupción del movimiento Pachakutik, la sociedad ecuatoriana incorporó al debate nacional aspectos como la identidad, la plurinacionalidad, los derechos colectivos, las formas alternativas de economía solidaria, etc. Es justamente gracias a la presión de los movimientos sociales y del movimiento indígena, y en la cual el movimiento Pachakutik jugará un papel clave, que se conforma la Asamblea Nacional Constituyente, que reforma la Carta Política fundamental, en 1998.

A los poderes locales manejados por líderes indígenas, como las alcaldías de Cotacachi, en la provincia de Imbabura, y Guamote, en la provincia de Chimborazo, se suman ahora nuevas alcaldías, entre ellas, la primera capital de provincia, la ciudad de Guaranda, que estará bajo la responsabilidad del ex vicepresidente de la CONAIE, Arturo Yumbay, y la primera prefectura (Gobierno provincial) bajo la responsabilidad de un dirigente indígena, la prefectura de la provincia de Cotopaxi, en la Sierra centro norte, con César Umaña, dirigente indígena del movimiento indígena de Cotopaxi.

Pero, si bien se han logrado importantes avances en la construcción del poder local, cabe resaltar el papel asumido por la mujeres indígenas en este proceso electoral. De la exclusión casi total de la vida política del país, las mujeres indígenas pasan a ser parte activa de la política nacional. En los Gobiernos seccionales

(concejalías municipales o consejos de Gobierno provincial), existe una importante presencia de la mujer indígena. Se destaca, por ejemplo, la alta votación alcanzada por la dirigente indígena, Juliana Ulcuango, para concejala del Municipio de Cayambe (Sierra norte), o el caso de la dirigente indígena Magdalena Fuérez, quien ganó ampliamente la primera concejalía del cantón Cotacachi.

Esta masiva participación abre nuevos cauces para la acción política del movimiento indígena y de los movimientos sociales en el Ecuador. Entre los retos que deberán afrontarse es la demanda por la autonomía realizada desde los sectores de las elites dominantes de la Costa ecuatoriana, sobre todo, por la burguesía de la ciudad de Guayaquil, la ciudad más rica del país. Y también las propuestas neoliberales de descentralización y desconcentración del Estado, que buscan eliminar las responsabilidades estatales en salud, educación, bienestar social, promoción al desarrollo, etc., para transferir estas responsabilidades a los Gobiernos locales sin apoyarlos económicamente.

Se abre, pues, un nuevo camino caracterizado por la construcción de un poder alternativo y diferente al discurso oficial. El movimiento Pachakutik, logra un triunfo electoral sin precedentes en la historia del Ecuador, al posibilitar que varios líderes indígenas y sociales sean autoridades locales, sin el tutelaje de ningún partido político. La construcción del poder local, es, dentro del proyecto político del movimiento Pachakutik, un primer paso

hacia la construcción de un poder que tiene como horizonte al largo plazo la transformación radical del Ecuador, y la creación de una sociedad más justa, más tolerante, más democrática.

Proceso histórico del movimiento indígena ecuatoriano

Miguel Lluco Tixe

Coordinador Nacional del Movimiento Pachakutik-Nuevo País

Históricamente conocemos que los distintos pueblos existentes en el Continente del Abya Yala, tenían sus costumbres, organización, cultura, formas de trabajo, etc., hasta que en 1492 se inició la colonización española, la misma que generó efectos negativos incalculables. Según los datos históricos, los europeos se apoderaron de recursos naturales (tierras, oro, plata, cobre, etc.), e impusieron costumbres ajenas a nuestra realidad. Además, se abusó de las mujeres, se asesinaron a pueblos enteros, produciéndose el etnocidio y el genocidio más grande en toda la historia de la humanidad.

Cuando recordamos estos hechos hacemos relación también a las acciones posteriores que da cuenta de los últimos 500 años a la que hemos denominado de “Resistencia Indígena y Popular”.

En la evolución de la sociedad en el Ecuador en sus diferentes épocas y etapas de transformación, los indígenas hemos tenido que asumir la parte más dura de la represión en nuestras luchas. El aporte de los indígenas en la producción y en el de-

sarrollo nacional ha sido predominante, los resultados se pueden apreciar en la realización de distintas obras físicas como: carreteras, puentes, edificios, etc. Aunque no siempre el beneficio haya sido para los pueblos indígenas.

Una historia de resistencia, de la FEI a la creación de la CONAIE

A pesar de lo expuesto quiero resaltar que nuestros pueblos aún en la adversidad, han desarrollado una estrategia de sobrevivencia basada en el fortalecimiento de su organización y la política social, en un esfuerzo constante en defensa de su identidad y cultura como la esencia misma de su existencia.

Por lo que de manera paciente, silenciosa se mantenía y se constituía en una fuerza, el movimiento indígena Ecuatoriano; por lo tanto se trata de acumulados sociales históricos que recogen las luchas de los años 30's pasando por las impulsadas durante la década de los 70's de este siglo, hasta el ciclo de movilización y construcción organizativa de estas dos últimas décadas.

La Conformación de la Federación Ecuatoriana de Indios (FEI) en la década de los 40's y de la Confederación de los Pueblos de la nacionalidad Quichua del Ecuador, ECUARUNARI, al inicio de los 70's, expresa una creciente capacidad de las comunas nacionalidades y pueblos de organizarse y luchar con autonomía e independencia, de hecho, hay varias oleadas de lucha y organización que culmina con la fundación de Confederación de Nacio-

nalidades Indígenas del Ecuador CONAIE, en 1986.

Tantos años de consolidación y aprendizaje de una identidad común de gestión de una generación de dirigentes que supieron combinar adecuadamente la doble dimensión de nuestra lucha como pobres y como indios, esa capacidad de combinar, la dimensión social y económica de la explotación del capitalismo, con la dimensión histórica cultural de la exclusión y opresión. Nuestra propia identidad ha sido nuestra mayor fortaleza.

Aquí se debe señalar nuestro reconocimiento a monseñor Leonidas Proaño, obispo de la Diócesis de Riobamba quien se convirtió en el Obispo de los Indios. Su trabajo pastoral realizado con los pobres y con los indígenas fueron sus opciones preferenciales.

El primer levantamiento indígena de la era moderna y la transformación política del movimiento indígena 1990 marca un hito en nuestra historia: el levantamiento de los meses de mayo y de junio, protagonizado por ciento y miles de indígenas a lo largo y ancho del país, logra por fin visibilizar nuestra presencia, dejamos de ser pobres indios para unos, y apenas campesinos menores de edad para otros; la sociedad se ve obligada a reconocer en nuestra lucha una presencia vigorosa.

En 1992 las nacionalidades amazónicas realizaron una marcha histórica para exigir el reconocimiento de su territorio; en 1993 se elabora el Proyecto Político de la CONAIE; en 1994 enfrentamos el intento de imponernos una ley agraria reaccio-

naria; 1995 participamos activamente en contra de la privatización de la Seguridad Social. A finales de año se constituye el Movimiento de Unidad Plurinacional Pachakutik-Nuevo País; en mayo de 1996 participamos en elecciones y conseguimos 75 autoridades, en el Congreso, en los consejos provinciales y Concejo Municipales; en 1997 participamos en la salida del Gobierno del Bucaram; la constitución de Consejo de Planificación y Desarrollo de los Pueblos Indígenas y Negros del Ecuador- CONPLADEIN, en la actualidad CODENPE y la marcha por la Asamblea Constituyente con el slogan “nunca más sin nosotros”. En 1998, ratificación del Convenio 169 OIT y la Incorporación en la Constitución los “Derechos Colectivos”.

Frente al gobierno del Dr. Jamil Mahuad, las acciones de octubre de 1998; marzo y junio de 1999 permitieron la congelación de los precios de los combustibles y el gas de uso doméstico hasta el 30 de junio del 2000. Tras cada uno de estos momentos de movilización hubo una enorme carga de vida, esfuerzo, entrega y esperanza. El impulso de esta minga por la vida ha permitido que el movimiento indígena logre inspirar, impulsar, acompañar y aprender con nuevos actores sociales que han ido configurando en estos últimos años.

Además, vale señalar los hechos presentados en los últimos días son el resultado de una crisis múltiple, relacionada con la incapacidad del modelo neoliberal para solucionar los problemas del Ecuador; pérdida de legitimidad del sistema re-

presentativo, lo que a su vez conlleva un fuerte resquebrajamiento de la institucionalidad y finalmente una crisis del Estado nacional.

La participación indígena en el derrocamiento de Mahuad

El ex presidente Mahuad había minado dos pilares básicos de su sustento: la capacidad y credibilidad. En 17 meses de gestión los problemas económicos, políticos y sociales se profundizaron, en más de un año no se logró un acuerdo con el FMI, aunque paulatinamente había aceptado cada uno de los condicionamientos que se le imponían. En lo político transitaba del Partido Social Cristiano, de derecha, al populismo, con una brevísima estancia en la centroizquierda.

En lo social institucionalizó una política de compensación a través del llamado bono de la pobreza, descuidando la política social, en su conjunto.

Un elemento detonante sobre su credibilidad fue la comprobación que había recibido más de tres millones de dólares de un solo banquero que tenía litigios pendientes con el Estado. Este hecho esfumó su aureola de honradez, al punto que el 95% de los ecuatorianos, finalmente, aprueban su salida.

Prevía a la medida de la dolarización decretada el 9 de enero, los diferentes sectores, no sólo los sociales, sino también los grupos de poder se empeñaban en la salida de Mahuad, incluso se rumora que el mismo ex presidente tenía la carta de re-

nuncia lista. La oligarquía provocó una escalada especulativa del dólar, que por una parte les permitió licuar sus deudas y por otra, presionar para que el Gobierno adopte la convertibilidad o el camino de la dolarización. El propio presidente Jamil Mahuad, tres días antes del 9 de enero, había manifestado que la dolarización constituía un salto al vacío; sin embargo, constituyó el mecanismo de cohesión de la derecha, los sectores financieros y los grupos de poder. La medida modificó el escenario y la correlación de fuerzas. La salida de Mahuad se constituyó en la tesis de los sectores sociales.

El Parlamento de los Pueblos que se instaló el 11 de enero constituye un símbolo importante de un nuevo liderazgo político y social, participaron más de 800 delegados de los diferentes sectores y regiones del país. De la misma forma éste es bastante más amplio que la sola representación de organizaciones sociales. Sin embargo, en este importante espacio de poder paralelo se repite un límite que es común a la izquierda: discutir un programa máximo y descuidar las acciones emergentes, sobre todo la estrategia política más adecuada en las condiciones posteriores a la dolarización.

Se insistió en la idea refundacional de la república, sin considerar otros escenarios como la de la sucesión constitucional, el golpe exclusivamente militar y más bien como poco probable el de una junta cívica, con participación de civiles y militares de una corriente progresista. Tal vez hoy no deberíamos analizar en qué nos equivocamos el viernes 21, día de la ocu-

pación del Congreso, la Corte Suprema de Justicia e incluso por tres horas a Carondelet, sino en los objetivos mismos del levantamiento.

Incluso en el plano militar, se confundió la espectacularidad de una acción de punta y con miles de gentes, de la correlación más estructural al interior de las Fuerzas Armadas. Además, la posibilidad de participación de estos sectores generó la subordinación de la táctica, el proceso y los tiempos a una lógica diferente a la de la movilización social, sin considerar que en el escenario nacional se movían otros factores de poder que conspiraban contra una salida popular; tal es el caso de la Embajada norteamericana, los organismos internacionales y los sectores vinculados al capital financiero, que representados por el Partido Social Cristiano se preparaban para combatir la Junta de Salvación Nacional.

Un elemento con el que se ha pretendido deslegitimar la movilización indígena popular es el referido al rompimiento del sistema constitucional y la democracia. Respecto a lo primero cabe señalar que en momentos de crisis se evidencia una creciente tensión entre constitucionalismo y democracia, pero además supone una visión de la democracia que acentúa su contenido sólo en los elementos políticos formales, dejando de lado lo que los mismos constitucionalistas llaman ampuosamente los “Rendimientos del sistema democrático”. ¿Es posible definir un valor *per se* de la democracia, sin referencia los

contextos particulares en que determinan su existencia en cada país?

La democracia formal y el proyecto político de los movimientos sociales

Si esta respuesta fuese afirmativa, tendríamos que decir que en los años 90's, en América Latina y el Ecuador, efectivamente se han instaurado sistemas electorales confiables, partidos políticos que se alternan y compiten por el poder, elecciones periódicas y permanentes; pero la democracia ha dejado de enrumbar las energías de cambio y las expectativas de la población, se ha desconstituido en medio de millonarias campañas electorales que convierten en una caricatura cualquier competencia electoral y sobre todo han vuelto invisibles los derechos sociales que las mismas constituciones declaran. Seguramente por esta razón, el 75% de la ciudadanía aprueba los objetivos del levantamiento y con ello vacía a la democracia de un componente constituyente fundamental: la soberanía popular.

Por último, limitarse a los aspectos formales impide considerar que ha fracasado el régimen presidencialista y la demanda de control social que ya fue evidente en la movilización de febrero de 1997 que destituyó a Bucaram. No olvidemos que la consulta popular de mayo de ese mismo año instituyó la revocatoria del poder, sin embargo, la derecha conculcó esta voluntad popular y sólo la circunscribió a las dignidades seccionales, el pueblo

tarda pero no olvida. Hoy quiere recuperar lo dolosamente arrebatado.

La movilización indígena despertó a las ciudades y al país. El planteamiento de refundar el Ecuador rearmó las expectativas de miles de personas, rompió con el mito de que no son posibles los cambios y nos devolvió el sentido de trascendencia de la acción política. Al mismo tiempo, el levantamiento transformó nuestros discursos: lo indio, la pluralidad y diferencia sólo tiene perspectiva en función de que exista y se preserve un punto más amplio llamado Ecuador. En esta ocasión lo indio no reivindica sus propias demandas, sino encarna el eje de la reconstrucción de un nuevo país, el Himno Nacional es reconocido como síntesis de unidad, la posibilidad de la “común-unidad”. Al mismo tiempo el sueño de los “shamanes”, del que habló en varias ocasiones Antonio Vargas, presidente de la CONAIE, es asumido como la fuerza mítica simbólica de la lucha social, no sólo de los indios. Es el factor subjetivo que alimenta la movilización de una identidad basada en la fuerza y reconocimiento de lo indio.

La acción del 21 de enero fue un hecho más para consagrar la burla al poder, “la risa que impide que las penas se te vayan al alma”, esta vez llegaba a los predios mismos, a los intersticios de la institucionalidad corroída. El viejo país se retorció, a la luz quedaban las diferentes conspiraciones de los sectores de poder y todos clamaban por la “democracia”, ingenua y amenazada por la alevosía del levantamiento.

Es fundamental definir una coherencia global entre las instancias sociales y el papel que debe cumplir el Movimiento de unidad Plurinacional Pachakutik; asimismo el desafío de la unidad se vuelve un imperativo, hay que estar dispuestos a reconocer los límites de nuestros respectivos espacios y asumir la responsabilidad de una gran alianza política y social para enfrentar las fuerzas del neoliberalismo. El Gobierno de Noboa recompuesto con el apoyo de la DP, PSC y populistas, sabe que desde el subsuelo se ha reconstituido una fuerza que sobrepasa los discursos, le otorga una razón de creer y soñar a los pobres del Ecuador.

Reconstruyendo la democracia

Vicenta Chuma y Paulina Palacios

En las pasadas elecciones del 21 de mayo, muchas voces se alzaron cuestionando la actuación política del movimiento indígena y de los movimientos sociales ecuatorianos, en torno a la legitimidad democrática, reducida al plano de lo electoral, que éstos habrían tenido en su actuación alrededor de las acciones del 21 de enero. Los resultados electorales han resultado diferentes a los pronosticados por estos sectores, que, desconociendo la legitimidad de la actuación de los indígenas, no consideran los atisbos de racismo e irrespeto, en los que incurren.

Se conoce ya que el movimiento Pachakutik, expresión política de una variedad de movimientos sociales, entre los

que se incluye la CONAIE, habría obtenido aproximadamente 22 a 25 alcaldías, es decir, algo más del 10% del total del país, incluidas las alcaldías de varias capitales de provincia, básicamente en la Región Interandina, en donde la organización de los quichuas, es históricamente determinante y fuerte.

La Confederación de Pueblos de la Nacionalidad Quichua del Ecuador, ECUARUNARI, principal brazo organizativo de la CONAIE, concentra sus esfuerzos en la formación de mujeres líderes, a través de su Escuela Nacional Dolores Cacuango. Del grupo de mujeres que se encuentran formando para asumir de manera integral y con la mejor formación posible, las responsabilidades de conducción y liderazgo en el movimiento indígena, tuvimos a nueve compañeras participando en el último proceso electoral que definió las autoridades locales (alcaldías, consejos provinciales y respectivos integrantes de dichos órganos colegiados), provincias y juntas parroquiales. Seis de las mujeres que participaron en este evento y que forman parte del proceso político de la Escuela de Mujeres, han sido electas para asumir la responsabilidad de ser autoridades a nivel local, desde la primera concejalia (el caso del cantón Cotacachi), hasta encabezando importantes juntas parroquiales de amplia población indígena (parroquia de Simiatug). Aparte del significativo logro que implica para la Escuela de Mujeres Líderes Indígenas, este es un proceso de recuperación de una de las tradi-

ciones del quehacer político comunitario: la presencia activa de la mujer.

Tradicionalmente se conoce que en el poder político, formando parte de su concepción, existía la dualidad femenino-masculino, como una proyección y expresión en la conducción del ayllu, la comunidad y los organizaciones poblacionales mayores. En la actualidad es innegable el papel que la mujer tiene en la comunidad, desde las labores cotidianas de producción agrícola, reproducción familiar y cultural, hasta la voz que se destaca en la asamblea comunitaria, el conocimiento de cualquier infracción que se somete a la Administración de Justicia Indígena. En estos espacios la mujer más que un juez a la usanza del Derecho Positivo, se convierte en una activa voz que invoca a la más profunda reflexión, elevando al colectivo de la reunión elementos de lo cotidiano, de la solidaridad, la lealtad, y sobre todo, de la necesidad que la comunidad tiene de mantener su dignidad y respeto al ser humano, y su supervivencia como grupo y cultura.

Otro importante e histórico papel que desempeñan las mujeres quichuas en la conducción política es los momentos de lucha y resistencia. Recordemos que el proceso de dotar de una educación en los idiomas propios, surgió de una valerosa mujer quichua -paradójicamente analfabeta-, de la zona de Cayambe, apoyada en su visionaria y apasionada lucha, por otras mujeres. Hablamos de la mama Dolores Cacuango, y de sus compañeras María Lui-

sa Gómez de la Torre, Tránsito Amaguaña. Ellas también caminando por los páramos alejados, por quebradas y laderas, venían a Quito en demanda de un trato sencillamente humano para sí, para sus compañeros y sus hijos; salían de sus comunidades a reclamar con voz firme, en quichua, por sus derechos conculcados por un racismo que cegó la vida de muchos luchadores en más de quinientos años de colonialismo.

Este ejemplo persiste, en el Levantamiento del Inti Raymi de junio de 1990, la acción de las mujeres, organizada y constante, pudo más que la represión militar, protegió a sus comunidades de la agresión implementada para silenciar a los pueblos. En 1992, fueron las mujeres amazónicas que en gran número vinieron caminando en demanda de legalizar sus territorios ancestrales. En 1994, las mujeres indígenas también revelaron la capacidad de acción y movilización, al exigir la aplicación de la reforma agraria que democratice la tenencia de la tierra.

Cuando el movimiento indígena opta, a partir del año de 1996, por participar en elecciones, también el papel de las mujeres será de una activa participación desde la campaña y el proselitismo, hasta la participación como candidatas a diversas funciones. A partir de este mismo año, al interior de la ECUARUNARI, se inicia el proceso de formación de mujeres líderes, capacitadas por líderes comunitarios hombres y mujeres, referentes de otros procesos populares, así como intelectuales indígenas y no indígenas.

De manera lenta y segura se van sembrando inquietudes entre estas mujeres, ávidas de participación, que humildes y serenas van modificando sus mismas aspiraciones. El grupo de veintiocho compañeras que inició con charlas dispersas, ahora se ha transformado en un sólido espacio organizativo al interior del movimiento indígena, formado por igual número de líderes, que imparten instrucción ellas mismas, organizan, realizan proyectos de autogestión para sus organizaciones comunitarias o son ya autoridades locales.

De igual manera, cómo no señalar su participación en la vigilia por la amnistía, realizada frente al Congreso Nacional, en días pasados, bajo la consigna de exigir la amnistía por la paz nacional, para los participantes de la rebelión del 21 de enero. Vigilia en la que, agitando coloridas wipalas, con sus vestidos tradicionales, mujeres quichuas de toda la serranía gritaban consignas en quichua, confraternizaban con la prensa y animando junto a los dirigentes nacionales y regionales, acompañaban a los familiares de los encarcelados por el acto de rebelión.

El reto ha adoptado nuevos ropajes, siempre de complejos tejidos y nutridos colores, las mujeres electas deberán elevar su voz propia como autoridades, pero sobre todo como responsables de un mandato popular, llevando adelante la ética que ellas mismas inculcan a los guaguas, construyendo una equidad para todos, llamando a la participación a todas y todos sus compañeros, labrando con tolerancia nuevos Gobiernos locales, en los cuales la

preocupación por una verdadera democracia, una justicia apropiada a los parámetros culturales, así como una equidad cierta sean los contenidos para la construcción de sus utopías.

Crónica del levantamiento indígena de enero del 2000 y de la Sociedad Civil del Ecuador

“Vuelvo, Alzome!

Levantome después del Tercer siglo dentre los muertos

...Regreso desde los cerros, donde moríamos a la luz del frío.

Desde los ríos. Donde moríamos en cuadrillas.

Desde las minas, donde moríamos en rosario

Desde la Muerte, donde moríamos en grano.

Regreso

Regresamos ¡Pachacamac!

Yo soy Juan Atampam ¡Yo tam!

Yo soy Marcos Guamán ¡Yo tam!

Comaguara soy. Gualanlema, Quilaquilago,

Caxicondor,

Pumacuri, Tomayco, Chuquitaype, Guartatana,

Duchinchay, Dumbay soy!

Somos! Seremos! Soy!”

“Boletín y Elegía de las Mitas”. César Dávila Andrade

Paulina Palacios, Pablo Dávalos

Desde el domingo 16 por la noche, delegados por sus comunidades indígenas y organizados desde la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador, CONAIE, cientos de hombres y mujeres avanzaron hacia la ciudad de Quito -capital del Ecuador-. El objetivo: recuperar la voz a los quinientos años de silenciamiento, recuperar para todos la dignidad de

pueblos y de país, y construir una sociedad diferente, más democrática, más justa, más tolerante.

El lunes 17 de enero, utilizando los conocimientos y destrezas de tantos años de resistencia, los indígenas fueron logrando romper el cerco militar y policial que se había impuesto alrededor de casi toda la capital de la República. A fuerza de inventar posibles explicaciones para su masivo ingreso a la ciudad, logran ingresar cada vez más. Para entrar a la capital, cercada por los militares, los indígenas utilizan pretextos desde ir devotamente a visitar una virgen católica, hasta llegar con otra vestimenta y en pequeños grupos. Por su parte, los “mestizos” de la capital contemplan con indiferencia a los pequeños grupos indígenas que subrepticamente ingresan a la ciudad.

Días antes, se habían constituido a nivel nacional, e incorporando dinámicas locales y regionales, los parlamentos del pueblo. Este es un espacio que intenta generar experiencias de democracia directa y participativa, y en ellos participan casi todos los sectores organizados de la sociedad civil: maestros, obreros, campesinos, pobladores pobres de las ciudades, vendedores informales, etc. Incorporados, los indígenas, masivamente al Parlamento de los Pueblos del Ecuador, la discusión se profundiza y recoge una exigencia popular: la necesidad de un cambio radical y estructural del Estado, que, desde el inicio de la imposición neoliberal, ha dejado completamente su responsabilidad social. Se exige, desde el Parlamento del Pueblo, detener y suspender el proceso de dolarización.

zación. Se exige, además, un cambio de modelo económico, pues el actual modelo neoliberal únicamente ha beneficiado básicamente a los sectores financieros, exportadores y grandes empresas transnacionales. El Parlamento, recogiendo los debates de cada uno de los parlamentos locales, se pronuncia también por buscar equidad en la democracia, es decir, un perfeccionamiento a este sistema, de manera tal que efectivamente la participación de todos.

El martes 18 de enero, se inician con fuerza diversas movilizaciones al interior de Quito, estas captan la simpatía y apoyo de numerosos sectores sociales urbanos: poblacionales, laborales, estudiantiles, de mujeres, de defensores de la ecología y los derechos humanos, hacia las propuestas de la CONAIE y del Parlamento del Pueblo. El miércoles 19 de enero, se realiza una marcha de más de veinte mil personas. Estos miles de hombres, mujeres, ancianos y jóvenes, desfilan pacífica y ordenadamente por las calles del centro capitalino, lo hacen con bandas de los pueblos de los Andes, músicos de rock alternativo, grupos de danza, canciones religiosas, consignas festivas e irónicas. Su demanda: la construcción con todos y todas de un nuevo país. Durante la noche, los indígenas realizan un cerco infranqueable al Parlamento y a los locales de la Corte Suprema de Justicia. Para el día jueves 20 de enero, el Ejército y la Policía hacen un despliegue impresionante de fuerza para detener el cerco indígena, sin embargo, la multitudinaria presencia indígena bloquea completamente los edificios del Parlamento y de la Corte Suprema. Mientras

tanto, voceros oficiales del Gobierno de Mahuad, desestiman la marcha y el bloqueo, y en un alarde de incomprensión, el Ministro del Interior, subestima la acción de los indígenas y señala que se trata solamente de un “grupo reducido de indígenas borrachos”. El ambiente se mantiene tenso, y el presidente del Congreso, Juan José Pons, convoca a una sesión extraordinaria para el día sábado 22 de enero.

El viernes 21 de enero, se inicia a las 10:30 la toma de las instalaciones del Congreso Nacional. Durante toda la noche anterior se mantuvieron diversas escaramuzas con la Policía y el Ejército. A las nueve horas del viernes veintiuno, se logra romper el cerco y los indígenas empiezan a ingresar, conjuntamente con miembros del Parlamento de los Pueblos del Ecuador al Congreso Nacional. La entrada de miles de representantes de los pueblos indígenas y de las organizaciones populares a los predios del Congreso Nacional, es facilitada por un grupo de militares de la Fuerza Terrestre (Ejército) comandados por el general Carlos Moncayo y el coronel Lucio Gutiérrez. Dentro de las suntuosas instalaciones parlamentarias, arriban por primera vez los hombres y mujeres del campo, runas (seres humanos en quichua) que, desde de las comunidades de los Andes, han venido de toda la serranía, conjuntamente con cholos, montubios (campesinos de sector tropical del Ecuador). Armados con pequeños palos, machetes y sonrisas de esperanza, decoran y llenan de colores de arco iris el frío escenario. Este es el fondo en el cual emocionados los dirigentes indígenas instalan con el coronel Lucio

Gutiérrez, la Junta de Gobierno Popular “Del pueblo y para el pueblo”, contra la corrupción, contra el neoliberalismo, por la equidad económica, por el pleno desenvolvimiento humano y en pos de un Estado realmente de Bienestar Social. A las doce horas, flamea, por vez primera en la historia del Ecuador, la “wipala”, la bandera indígena, en el Congreso Nacional del Ecuador.

Emocionados los asistentes humildes y valerosos, insisten en avanzar hacia los otros dos centros del poder político y económico: las cortes de Justicia y la Presidencia de la República. A las 15:30, los indígenas y otros grupos sociales se toman los locales de la Corte Suprema de Justicia. A partir de esa hora empieza el cerco al Palacio de Gobierno. Dos horas más tarde, el presidente Jamil Mahaud, saldrá en una ambulancia, del Palacio de Gobierno, mientras el cerco popular se hace más denso y confluyen hacia el cerco, los pobladores de la ciudad de Quito, el Gobierno de la Democracia Popular, había caído.

En el local del Congreso Nacional y antes de iniciar otras acciones, se instala oficialmente el Parlamento Nacional de los Pueblos del Ecuador, que asume sus funciones de legislación, y establece sus primeros decretos. Se decreta, en efecto, la orden de impedir la salida al exterior del ex-presidente Jamil Mahuad. Se decreta también la conformación de la nueva Junta de Gobierno, denominada JUNTA DE SALVACIÓN NACIONAL, y conformada por el coronel Lucio Gutiérrez, por el líder indígena y presidente de la CONAIE, Antonio Vargas, y por el jurista, antiguo pre-

sidente de la Corte Suprema de justicia, Héctor Solorzano. La Junta firma sus primeros decretos devolviendo los recursos del pueblo que fueron confiscados para salvar a los bancos, estableciendo controles de precios a los productos de primera necesidad, incorporando los parlamentos locales a la dinámicas de gestión y participación popular en los poderes locales, etc.

Allí, en el Congreso Nacional, durante toda la tarde del viernes, están los representantes de los pueblos Quichuas: otavalos, caranquis, cayambis, quitus, panzaleos, puruhaes, chibuleos, salasacas, guarangas... migrantes a las grandes ciudades, quichuas de la amazonia, miembros de las nacionalidades Epera, Chachi, Tsáchila, Shuar, Achuar... campesinos empobrecidos, cristianos comprometidos, pobladores marginales, intelectuales, todos los hombres comprometidos con el Ecuador. Con la toma de los edificios de la Función Judicial, se consuma la toma de dos de los tres poderes del Estado actual: el Legislativo y el Judicial. Otros grupos avanzan hacia la Presidencia de la República.

Las horas avanzan, el Parlamento delibera sobre las primeras medidas en lo económico, político, contra la corrupción. En las afueras del Congreso, la gente aviva su alegría con expresiones de música, baile, disfrazados, comparsas. De las comunidades cada cual trajo, a más de sus vituallas, aparatos de logística mínimos, un cúmulo de alegría, cantos, danzantes, músicos. Los medios anuncian las noticias, y se siguen sumando pobladores apurados de compartir el triunfo de la organización ancestral y su alianza con el resto de po-

bres del Ecuador. Se siguen sumando también militares jóvenes, sus proclamas son duras y sus críticas al Gobierno son radicales, la corrupción, dicen, no puede seguir, los banqueros no pueden seguir usufructuando del pan de los más pobres, los políticos deben dejar de abonar a esas inmensas cuentas de la especulación financiera. El numero de militares que han anunciado su apoyo y arribo suma la mayoría de brigadas de la Fuerza Terrestre.

En las horas de la tarde del viernes 21 de enero, y vista la situación política nacional, el alto mando militar, pide la renuncia al presidente Mahuad. A las 17:00, el presidente Mahuad sale escurridizamente del Palacio Presidencial custodiado hacia una base aérea. A las 18:30 la suma de pobladores quiteños, indígenas, jóvenes, militares avanzan hacia el Palacio Presidencial, a consumir el acto de derrocamiento del presidente Mahuad. Saludados por miles de ciudadanos, la marcha nutrida por aproximadamente cincuenta mil personas avanza hacia la toma del Palacio de Gobierno y la instalación de un Gobierno Popular.

Los militares comprometidos con el pueblo se adelantan a dialogar y preparar un ingreso pacífico a la Plaza de la Independencia (anterior al palacio presidencial). A las 19:15 ingresa al Palacio de Gobierno la Junta de Salvación Nacional, en medio de los vítores, la algarabía y las manifestaciones de júbilo de los presentes. La toma del Palacio de Gobierno es pacífica, en efecto, el presidente Mahuad había desalojado el Palacio horas antes y su Gobierno había caído. La multitud acude

en mayor numero hasta colmar la plaza de gente que vitorea al Gobierno popular, los marchistas cansados y alegres de las jornadas reciben ánimos de quienes se han ido sumando a esta fiesta por Refundar el Estado Ecuatoriano con equidad. Con vítores y consignas llegan y entran los dirigentes indígenas y de organizaciones populares conjuntamente con los coroneles. La espera del pronunciamiento formal de los decretos de posesión del nuevo Gobierno, se hace en medio (nuevamente) de la más grandiosa manifestación de alegría, se mantienen hogueras, bailes, música, consignas, saltos.

Sin embargo, al interior de las Fuerzas Armadas empiezan a prevalecer otros intereses. Los medios de comunicación, cierran filas en contra del golpe militar, como lo llaman ellos, y convocan a la sociedad a rebelarse contra el nuevo Gobierno. Los miembros de la oligarquía, sobre todo de la ciudad de Guayaquil, llaman a reprimir a los golpistas y a los indígenas por la fuerza y al costo, dicen ellos, de una masacre si es necesario. Las cámaras de la producción, de los grandes terratenientes, se asustan y conminan al alto mando militar a adoptar decisiones más radicales. Se esgrime el riesgo de un bloqueo por parte de los Estados Unidos, y se amenaza con la fuga de capitales que destruirían la frágil economía ecuatoriana.

El Alto Mando militar reacciona a los pedidos de la oligarquía, de las cámaras de la producción, e incluso de la Embajada de los Estados Unidos, y se dirige hacia las ocho de la noche del día viernes 21 de enero, al Palacio de Gobierno a dia-

logar con la Junta de Salvación Nacional. El Alto Mando militar conjuntamente con el Consejo de Generales, deciden emplear una estrategia de apaciguamiento y de traición. Fingen estar con la Junta de Salvación y exigen la presencia al interior de la Junta de Salvación Nacional, del jefe del Comando Conjunto, general Carlos Mendoza. Por razones de jerarquía militar, el coronel Lucio Gutiérrez, líder de los militares alzados en armas en contra del Gobierno, cede a las pretensiones del Alto Mando militar.

Se conforma así, un triunvirato en el cual, junto al líder indígena Antonio Vargas y al jurista Héctor Solorzano se incorpora el general Carlos Mendoza.

Dos horas después, y una vez que hubieron sido desarmados y detenidos los principales líderes militares que apoyaron el levantamiento, el general Carlos Mendoza, presenta su dimisión de la Junta de Salvación y entrega el poder al Vicepresidente de Mahuad, Sr. Gustavo Noboa.

A las 07:35 del día sábado 22 de enero, el vicepresidente Gustavo Noboa se posesiona como presidente del Ecuador en el Ministerio de Defensa y en campaña del Alto Mando militar, entre ellos el general Mendoza. La dirigencia indígena, por su parte, desde las 04:00 acude a explicar lo sucedido ante los miles de campesinos, advertirles de la traición del general Mendoza, así como insistir con ellos del triunfo que significó la defenestración pacífica de Mahuad. Las comunidades deliberan y optan por retornar a sus tierras, para preparar la continuación de una lucha que ha tenido un gran momento de

expectativas y triunfo en esta ocasión. Los músicos nuevamente acompañan el retorno a casa, todos y todas van decididos a volver, a seguir la lucha, con esa infinita paciencia que es patrimonio de nuestros pueblos.

Miguel Yaulema. Mi norte es la cruz del sur

Wilson Hallo

Frente a la obra actual de Yaulema comenzamos por plantearnos una interrogante y a partir de ella hacemos el desarrollo de nuestro criterio sobre la misma: ¿Por qué el artista realiza sus obras al revés? ¿Es solo una manera de llamar la atención? ¿Es novelaría o forma de impresionar a un público ávido de cosas nuevas o novedosas dentro del arte contemporáneo?

La propuesta de Yaulema viene desde muy lejos [de 6 a 10 mil años], en esos tiempos los hombres de los Andes, comienzan las investigaciones astrales, nuestras culturas debían conocer las incidencias cósmicas sobre el tiempo, pues estas regiones estaban directamente ligadas a la agricultura y les afectaba todo fenómeno alrededor de ella. Entonces, descubrieron que su eje astral era “la Cruz del Sur” (conformación rectora del hemisferio *Austral* al igual que el *Boreal* para el Norte y Occidente). Además, para los navegantes estas conformaciones cósmicas se tornan en su guía o norte. Por ello, el título de la obra de Yaulema, “Mi norte es la cruz del sur”, es emblemático.

Desde hace miles de años las diferentes culturas de los Andes investigan el

cosmos a través de los “espejos del agua” que encontramos en muchos residuos estructurales arqueológicas en todo América Andina (4300 a.c. -1500 d.c.), así como también en objetos de cerámica. Estas cavidades, elaboradas en piedra, al llenarlas de agua, se convertían en espejos, elementos que permitían una observación permanente de los cielos, si embargo, la imagen a reflejarse [en el espejo] está al revés, esta condición, además de estar ubicados al sur del la tierra, dan las motivaciones básicas para hacer la obra de Yaulema al revés. Incide también, de manera diferente, la óptica del mundo, desde América Andina.

Carlos y Zadir Milla (escritores peruanos), en sus dos libros “Génesis del Pensamiento Andino” y “Semiótica del dibujo precolombino”, nos demuestran que sus planteamientos de la estructura del pensamiento andino deviene de esta relación cósmica, es así que coleamos varios detalles específicos a ésta, en la conformación de nuestras civilizaciones. Como la estrella *Boreal* [o estrella de David] está ligada al pensamiento Occidental greco-latino- judaico), se acentúa su particularidad individualista en contraposición a la Cruz del Sur, que por su conformación (de varias estrellas), acentúa su carácter colectivo. El pensamiento Occidental considera que el hombre es el rey de la naturaleza; el andino dice: el hombre es parte de la naturaleza. Estas visiones y planteamientos de vida son resultantes de esa íntima relación entre el hombre y su contexto astral que producen una forma de ver específica del mundo; los artistas como

Yaulema se ven influidos por estos conceptos en su producción.

Michael Nungesser 1967 (Alemania), nos dice en su ensayo que la obra de Yaulema demuestra “un ponderado desarrollo a lo largo de muchos años”, y presenta y relaciona a la obra del artista con la de pintores europeos como Chagall y Beckmann, quienes hicieron la revisión de las figuras, así como Baselitz, pero marcando las diferencias con este último.

Continuamos con los comentarios acertados de Nungesser sobre Yaulema, cuando nos hace notar que este plantea una dicotomía al unir de manera híbrida lo orgánico y lo inorgánico en sus cuadros. Frutas, en su gran mayoría varias del sur, que un luminoso “fresas”, son de una exquisitez seductora. Ese mundo altamente tecnificado, civilizado, perfecto hacia fuera, queda desmitificado en el mundo pictórico de Yaulema.

Obra actual

La carga de vida y conceptos de Europa pesa en sus nuevas conclusiones y en algunos casos, reflexiona comparativamente, mientras que en otros le sirve para madurar y también para oponer criterios, en todo caso lo encontramos más reflexivo, más maduro.

Al encontrarse con su paisaje, su vida diaria, se reencuentra con la magia de la mitología ancestral, con su pueblo y estilo de la lucha y se identifica con esa lucha por conseguir un espacio político y económico conseguido por su gente, por su pueblo.

A Yaulema podemos ubicarlo dentro de la vanguardia del pensamiento indígena, que en las diferentes manifestaciones creativas van emergiendo a finales del Siglo XX y comienzos del Siglo XXI en Ecuador. A la cabeza está Mesías Manguashca, músico experimental, Yaulema y Manuel Cholango en las artes plásticas

contemporáneas, hacen notar que el pensamiento indígena es dinámico y positivo, y no como el Realismo Social (1930-1950), que los presentaba de manera estereotipada, una imagen fea miserable, mendicante y sin esperanza, hoy, por el contrario, es autogestionario, vanguardista y dinámica.

Notas

- 1 La presente colaboración ha sido publicada en la Revista de Relaciones Internacionales de la Universidad Andina Simón Bolívar.
- 2 La Maestría de Estudios Latinoamericanos de la Universidad Andina Simón Bolívar establecida en 1997 como la primera en la región, incorpora esta misma perspectiva objetivizada. Ultimamente se ha iniciado un diálogo a su interior en torno a esta problemática.
- 3 Para una discusión de esta agenda política ver Walsh, 2000, 2001.
- 4 Uno de los efectos de los levantamientos y acciones políticas del movimiento es la mayor identificación, incluyendo la recuperación del uso del quichua y otros idiomas ancestrales y la vestimenta indígena entre individuos de áreas rurales y urbanas que se habían identificado anteriormente como mestizos hispanohablantes y en el campo como campesinos según distinciones de clase.
- 5 El hecho de entrar al proceso electoral en 1996 con la formación del Movimiento de Unidad Nacional Pluricultural Pachakutik, participar en la Asamblea Constituyente en 1997-98 y establecer instituciones indígenas-estatales (la Dirección Nacional de Educación Intercultural Bilingüe, el CONPLADEIN y posteriormente CODENPE) destaca una nueva manera de hacer política, reflejo de un continuo flujo, filtración y articulación de posiciones de sujeto denotados en la metáfora de Quijano, “*adentro-afuera-en contra*”, ver Walsh, 2001.
- 6 Eso no es de ignorar los conflictos, las contradicciones y los desacuerdos que han venido desarrollándose dentro del movimiento en los últimos dos años, el distanciamiento entre los dirigentes y las bases y la hegemonía de la CONAIE al frente de otras organizaciones indígenas como también de los movimientos sociales. Tampoco es ocultar las tendencias indianistas y etnicistas entre algunos sectores del movimiento. Más bien es argumentar que a pesar de estos problemas, el movimiento continúa con un proyecto histórico-social que confronta la cultura política y desafía tanto a nivel político-social como conceptual, el orden dominante.
- 7 De hecho, la noción moderna de intelectual también es distinta. La creación de una clase intelectual indígena formada por abogados, científicos sociales, médicos, agrónomos y otros “profesionales” preparados en su mayoría en el exterior (v.g. Cuba, la Unión Soviética) incorpora a *yachags* o shamanes y a otros líderes y ancianos reconocidos. Sin embargo, la autoridad de estos llamados intelectuales no proviene del conocimiento mismo, poseído y administrado individualmente, cuanto del reconocimiento otorgado por las comunidades a través de la praxis, incluyendo un constante toma y daca que desemboca en una nueva producción de conocimiento.
- 8 Recientes reclamos dentro del movimiento indígena y desde las bases sobre el comportamiento individualista y oportunista de algunos dirigentes muestran que estas posiciones no son monolíticas. Sin embargo, la exigencia de las bases para niveles de responsabilidad colectiva y compartida permite mantener un proyecto político distinto al no-indígena.
- 9 El Rector de la Universidad es el Dr. Luis Macas, abogado, antiguo presidente de la CONAIE y ex-diputado.
- 10 En este ensayo, me refiero principalmente a la CONAIE cuando hablo del “movimiento indígena”. Reconozco que hay otras federaciones nacionales que tienen peso en lo organizativo. No obstante, en las proyecciones políticas hacia el poder que trato en este artículo, ha sido protagonista principal la CONAIE. Más aún, los otros protagonistas involucrados con la CONAIE han sido organizaciones sociales (y en el 21 de enero, algunos militares) filiales a la Coordinadora de movimientos sociales, más

que otras federaciones indígenas nacionales.

- 11 Esta idea, si bien recupera una propuesta de la izquierda latinoamericana, ha sido reformada por el movimiento indígena. Se incluye la representación de distintos *pueblos* a más de “sectores,” así va mas allá de un concepto estrictamente “popular” o “corporativista”, para proponer algo más amplio. Esta visión ha sido mas fuerte entre las organizaciones indígenas de la amazonía. A nivel nacional, esta visión se mezcla con otras que definitivamente puede estar influenciada por posiciones mas izquierdistas o corporativistas.
- 12 Esto último es tanto parcial como simbólico: parcial en el sentido de que no replicó una vi-

sión plurinacional y participativa del poder (C. Viteri, 6 Feb. 2000 (*El Hoy*)); simbólico por el hecho de no poder consolidarse por el juego de los militares que disolvió el triunvirato cívico-militar.

- 13 Las citas que aparecen abajo han sido extraídas de mi tesis doctoral, elaborada entre 1996-97, aunque presentada en 1999, consisten en traducciones al inglés del castellano original. Son por tanto traducciones de traducciones.
- 14 Se puede decir que hay un consenso en el Ecuador de que los indígenas forman una minoría de la población total, aunque el tamaño de esa minoría no tiene consenso.