

# **TIEMPO DE INDIOS**

La construcción de la identidad política  
colectiva del movimiento indio ecuatoriano

*(Las movilizaciones de 1990, 1992 y 1997)*



Este libro se  
escribió para ti  
protégelo de  
la fotocopia

AEDRA

*Angélica X. Porras Velasco*

## **TIEMPO DE INDIOS**

La construcción de la identidad política  
colectiva del movimiento indio ecuatoriano

*(Las movilizaciones de 1990, 1992 y 1997)*



2005

## TIEMPO DE INDIOS

La construcción de la identidad política colectiva del movimiento indio ecuatoriano  
(Las movilizaciones de 1990, 1992 y 1997)

*Angélica X. Porras Velasco*

1ra. Edición: Ediciones Abya-Yala  
Av. 12 de Octubre 14-30 y Wilson  
Casilla 17-12-719  
Telfs.: 2 506-251 / 2 506-267  
Fax: 2 506-267 / 2 506-255  
E-mail: editorial@abyayala.org  
www.abayayala.org  
Quito-Ecuador

Autoedición: Ediciones Abya-Yala  
Quito-Ecuador

ISBN: 9978-22-544-7

Impresión: Producciones digitales Abya-Yala  
Quito-Ecuador

Impreso en Quito-Ecuador, agosto 2005

*A las mujeres  
indias ecuatorianas*



## AGRADECIMIENTOS

Muchas veces los agradecimientos son confesiones de quienes nos atrevemos a escribir algún libro y este caso no es la excepción. Por ello, confieso que este libro ha representado para mí un parto de los montes. No les aseguro que el producto no sea –como dice la leyenda- un pequeño ratón.

Traté de evitar que este texto fuese una compilación de los documentos emanados de las movilizaciones indias en el Ecuador, lo que representaría una burla para los eventuales lectores conocedores de la situación y/o recuerdos vivos de la misma. No me fue fácil evitar la introducción de algunos de ellos.

En este libro se han incorporado una innumerable cantidad de citas, para demostrar que mi pensamiento no es producto de conversaciones de café o noches de insomnio, sino, por el contrario, mis reflexiones están inspiradas, en positivo o en negativo, por las obras de Alain Touraine, Néstor García Canclini, Manuel Castells, Jürgen Habermas y Pierre Bourdieu, entre tantos otros.

Aquí está la huella de múltiples conversaciones con José Antonio Luce-ro y su percepción sobre la identidad; Ramón Máiz, decano de la Facultad de Ciencias Políticas e Sociales de la Universidad de Santiago de Compostela, quien nunca perdió la confianza depositada en mi persona y en este proyecto; los integrantes de la CONAIE, FEINE, UNORCAC, PACHAKUTIK, CO-DENPE y la comunidad Zápara y Sacha, de quienes sería interminable e imposible escribir todos y cada uno de los nombres de sus integrantes que, de una u otra manera, aportaron orden a mi mente tan dispersa.

Considero que también están presentes en este texto las huellas de Marco Antonio y Luz Angélica, mis padres, Marco y Rommel, mis hermanos, de quienes he recibido comprensión y apoyo durante toda mi existencia.

Mas, como la existencia no se vive en la soledad de la familia, por llamarle de alguna forma a ese hecho de tener que hacer y andar caminos por la vida, éstos me han llevado al otro lado del Atlántico y considero que en este libro se ha mezclado algo de esos –aún- interminables viajes. En ellos, descubrí a Carmen y Alan, de quienes he aprendido la hospitalidad y el desinterés

por los bienes materiales, haciéndome rememorar el espíritu de los pueblos indios del Ecuador.

También, la brisa de los mares gallegos esta fundida en las reflexiones de este texto, gracias a Mariajo y sus agudas conversaciones, en esas noches de soledad y nostalgia en Salamanca.

No quiero dejar en el olvido a todos aquéllos que han tenido algo que ver con la elaboración de este texto; por ello, deseo dejar constancia de la gran deuda que tengo con mis amigas y amigos, especialmente con Maribel, Jacqueline, Elizabeth, en Otavalo; Elisa, Verónica, Malena, Zara, Galo, Raúl, Consuelo, en Quito.

Para cerrar, deseo manifestar mi agradecimiento especial a Tomás, mi compañero, quien desde hace algunos años comparte conmigo todas mis empresas y con infinita paciencia ha corregido varias versiones de este trabajo.



# ÍNDICE GENERAL

Índice de cuadros .....	13
Índice de gráficos .....	15
Índice de mapas .....	16
Prólogo .....	17
Introducción.....	21
I. Movimientos sociales e identidad.....	31
I.1. Movimiento social .....	31
I.1.1. Principales tradiciones teóricas.....	31
I.1.1.1. La Teoría del Comportamiento Colectivo o <i>Collective Behavior</i> .....	32
I.1.1.2. Las interpretaciones derivadas del Marxismo.....	32
I.1.1.3. <i>Relative Deprivation</i> .....	33
I.1.1.4. La movilización de Recursos <i>Ressource Mobilization</i> .....	33
I.1.1.5. Los nuevos movimientos sociales .....	35
I.1.1.6. Un modelo analítico .....	39
I.1.2. La acción colectiva .....	41
I.1.3. La estructura de oportunidad política (EOP).....	43
I.1.4. Ciclos de protesta.....	47
I.2. El movimiento indio ecuatoriano.....	48
I.2.1. Principales corrientes de interpretación.....	49
I.2.1.1. La corriente indigenista .....	49
I.2.1.2. La corriente etnicista.....	49
I.2.1.3. La corriente clasista.....	50
I.2.2. ¿Nuevo movimiento social?.....	50

I.3.	La identidad india .....	56
I.3.1.	La identidad como proceso de construcción .....	56
I.3.1.1.	La identidad étnica.....	60
I.3.2.	Imágenes del indio en el Ecuador.....	62
I.4.	La construcción de la identidad política del movimiento indio ecuatoriano.....	67
II.	Aproximación histórica.....	81
II.1.	La herencia colonial.....	81
II.2.	La etapa republicana.....	84
II.2.1.	El indio como tributario (1830-1857).....	84
II.2.2.	La ocultación del indio (1857- mediados del siglo XX) .....	85
II.2.2.1.	Las reformas agrarias .....	91
II.3.	Las organizaciones .....	95
II.3.1.	Las comunidades y las comunas .....	97
II.3.2.	La Federación Shuar .....	98
II.3.3.	La ECUARUNARI.....	99
II.3.4.	La CONFENIAE .....	100
II.3.5.	La FEINE .....	100
II.3.6.	La CONAIE .....	101
II.3.7.	PACHAKUTIK.....	102
II.4.	Las demandas .....	104
II.4.1.	La lucha por la tierra .....	105
II.4.2.	La educación y cultura .....	106
II.4.3.	La autodeterminación y el contraproyecto indio ..	108
III.	La estructura de oportunidad política.....	125
III.1.	El contexto latinoamericano .....	125
III.1.1.	Las transformaciones estructurales .....	126
III.1.2.	Las políticas de Estados Unidos para América Latina	130
III.1.3.	La protección internacional a los derechos indígenas	131
III.1.3.1.	El Convenio 169 de la OIT .....	136
III.2.	El sistema político ecuatoriano .....	138
III.2.1.	La fuerza del Estado.....	138
III.2.2.	El tipo de régimen .....	140
III.2.3.	El presidencialismo y las relaciones Ejecutivo-Legislativo.....	141

III.2.3.1. Los poderes del Presidente.....	143
III.2.3.2. La debilidad del partido presidencial y las alianzas .....	147
III.2.3.3. La apertura de los gobiernos a la participación ciudadana .....	158
III.2.4. El sistema de partidos y la división de las élites.....	159
III.2.4.1. La fragmentación partidista .....	164
III.2.4.2. La Representatividad de los partidos políticos.....	166
III.3. Aliados importantes y grado de represión .....	168
III.3.1. Los aliados .....	168
III.3.2. Grado de represión de los gobiernos.....	170
III.4. La cultura política ecuatoriana .....	170
III.4.1. El déficit de las reglas.....	178
III.4.2. La ausencia de la noción de ciudadanía .....	180
III.4.3. La puesta en escena de lo “popular” .....	186
III.4.4. Las relaciones personalizadas de poder y el clientelismo.....	188
IV. La transformación de la identidad y los marcos de movilización..	203
IV.1. La identidad fragmentada y la multitemporalidad:	
los záparo y los panzaleo .....	203
IV.1.1. La identidad construida desde los dominadores ...	204
IV.1.2. La nacionalidad záparo: la comunidad de Balzaura .....	207
IV.1.2.1. Organización económica y social.....	208
IV.1.2.2. La cosmovisión y la religión .....	209
IV.1.2.3. La relación con el otro .....	211
IV.1.3. La nacionalidad quichua, los panzaleos:	
la comunidad de Sacha.....	215
IV.1.3.1. La organización económica y social.....	216
IV.1.3.2. La cosmovisión y la religión .....	217
IV.1.3.3. La relación con el otro .....	218
IV.2. Las movilizaciones indias de 1990, 1992 y 1997	
y los marcos movilizadores.....	220
IV.2.1. La movilización de 1990: “el primer levantamiento indígena nacional” .....	220
IV.2.1.1. Los hechos .....	221

IV.2.1.2. La estrategia simbólica.....	225
IV.2.1.3. La formación del consenso.....	227
IV.2.1.4. Marcos y la movilización del consenso...	228
IV.2.1.5. Las demandas: “El Mandato por la Tierra y la Vida” y “El Documento de la OPIP”	233
IV.2.1.6. Marcos y el campo de identidad 241 de los protagonistas: indios e Iglesia.....	242
IV.2.2. La movilización de 1992: “500 Años de resistencia”.....	254
IV.2.2.1. Los hechos .....	255
IV.2.2.2. La estrategia simbólica.....	259
IV.2.2.3. La formación del consenso.....	261
IV.2.2.4. Marcos y la movilización del consenso...	264
IV.2.2.5. Las demandas: los “mandatos”.....	269
IV.2.2.6. Marcos y campo de identidad de los protagonistas: indios .....	271
IV.2.3. La movilización de 1997: la caída de Bucaram y la “Asamblea Nacional constituyente del pueblo”..	280
IV.2.3.1. Los hechos .....	282
IV.2.3.2. La estrategia simbólica.....	289
IV.2.3.3. La formación del Consenso .....	292
IV.2.3.4. Marcos y movilización del consenso.....	296
IV.2.3.5. Las demandas .....	300
IV.2.3.6. Marcos y campo de identidad de los protagonistas: indios .....	302
A manera de conclusión.....	321
Bibliografía.....	331
Anexos .....	345

# ÍNDICE DE CUADROS

Cuadro N° 1	
Variables para el estudio de la EOP en movimientos étnicos según la propuesta de Nagel.....	46
Cuadro N° 2	
Organizaciones indígenas de segundo y tercer grado .....	104
Cuadro N° 3	
Resumen de las demandas indias.....	116
Cuadro N° 4	
Porcentaje de escaños alcanzado por el partido del presidente desde 1979 hasta 1997 .....	142
Cuadro N° 5	
Resumen de los poderes legislativos y administrativos del presidente..	146
Cuadro N° 6	
Estructura partidaria del Congreso en 1979 .....	148
Cuadro N° 7	
Estructura partidaria del Congreso en 1984 .....	149
Cuadro N° 8	
Estructura partidaria del Congreso en 1986 .....	151
Cuadro N° 9	
Estructura partidaria del Congreso en 1988 .....	151
Cuadro nN° 10	
Estructura partidaria del Congreso en 1990 .....	153

Cuadro N° 11	
Estructura partidaria del Congreso en 1992 .....	154
Cuadro N° 12	
Estructura partidaria del Congreso en 1994 .....	155
Cuadro N° 13	
Estructura partidaria del Congreso en 1996 .....	157
Cuadro N° 14	
Porcentaje de escaños de los partidos que obtuvieron la presidencia y la vicepresidencia del Congreso entre 1979-1997 .....	163
Cuadro N° 15	
Índices de fragmentación en el Legislativo entre 1988-1996 .....	165
Cuadro N° 16	
N° de partidos que han participado en las elecciones para Presidente de la República entre 1979-1996.....	166
Cuadro N° 17	
N° de partidos que han logrado representación en el Congreso entre 1979-1996 .....	166

# ÍNDICE DE GRÁFICOS

Gráfico N° 1	
La estructura de oportunidad política según el esquema de Gamson y Meyer .....	46
Gráfico N° 2	
El ciclo de protesta .....	48
Gráfico N° 3	
Ejes de análisis del derecho de autodeterminación .....	110
Gráfico N° 4	
Redes clientelares .....	190
Gráfico N° 5	
Matrices de clasificación binaria: indio-blanco-mestizo .....	219

## ÍNDICE DE MAPAS

Mapa N° 1	
Ubicación de las nacionalidades indias en territorio ecuatoriano.....	113
Mapa N° 2	
Ubicación de los pueblos de la nacionalidad quichua en la serranía y la Amazonia ecuatorianas .....	114
Mapa N° 3	
Provincia de Pastaza: la nacionalidad zápara .....	207
Mapa N° 4	
Provincia de Cotopaxi: los panzaleo (nacionalidad quichua).....	215



# PRÓLOGO

“Yo soy la gracia incaica que se roe  
en áureos coricanchas bautizados  
de fosfato de error y de cicuta.  
A veces en mis piedras se encabritan  
los nervios de un extinto puma”.

(César Vallejo: Los Heraldos Negros)

A comienzos del siglo XXI, las organizaciones indígenas constituyen sin duda el movimiento social más sólido de Ecuador y una de sus fuerzas políticas más relevantes. El magnífico libro que el lector tiene en sus manos, a mi juicio el más completo de cuantos sobre este tema se han escrito hasta la fecha, aporta una convincente y matizada explicación de las razones que han conducido a este protagonismo indiscutible del nuevo indigenismo.

*Tiempo de Indios* viene a sumarse a trabajos anteriores sobre el movimiento indígena en Ecuador, como los de Alicia Ibarra, Blanca Muratorio, Martha Traverso o Melina Selverston-Scher, entre otros, que exploran el para muchos sorprendente génesis y el desarrollo de una movilización radicalmente innovadora. En efecto, el nuevo indianismo político ha cuestionado en Ecuador de forma inapelable, por una parte, el dogma del Estado-Nación como Estado mestizo, centralista, monocultural y monolingüístico. Por otro, ha alumbrado un nuevo actor colectivo étnico-político, que ha procedido a reformular, con no poco trabajo y venciendo toda suerte de dificultades, mediante organización, liderazgo y discurso, una nueva identidad colectiva indígena, frente a la equívoca etiquetación “campesina” de amplios sectores populares.

El análisis de Angélica Porras resulta especialmente original en su planteo porque demuestra con extremo rigor y argumentos de peso que, también en este caso, la política importa. Esto es, que las movilizaciones indígenas ecuatorianas no constituyen la mera manifestación externa de unas identida-

des primordiales indígenas dadas desde tiempo inmemorial, sino complejos procesos de construcción identitaria, a partir de determinadas precondiciones étnicas y sociales. En efecto, la realidad demográfica indígena en Ecuador resultó siempre un dato cuantitativo innegable y la existencia de motivos sobrados para la rebelión (genocidio, explotación, aculturación, marginalidad...) se remonta a varios siglos de ominosa presencia..., y, sin embargo, la movilización no se ha producido hasta fechas relativamente recientes. La pregunta que formula y responde con insólita riqueza de matices *Tiempo de Indios* es: ¿por qué ahora?, ¿qué ha cambiado en los años noventa para que emergiera una movilización que, con el tiempo, devendría imparable? Al abandonar un esquema reiterado en demasía por la ciencia social que hemos heredado, Angélica Porras nos muestra que tampoco en Ecuador existe una “indianidad-en-sí”, depositaria de identidad diferenciada desde la noche de los tiempos, que aguarda el día de su despertar como “nacionalidad-para-sí”, políticamente activada, como fenómeno ya de masas y no de meras élites. Por el contrario, en las páginas que siguen se documenta la necesaria concurrencia de toda una compleja serie de factores, que se analizan pormenorizadamente y asumen el desafío y también el riesgo de la multicausalidad, para que finalmente se sustantive, a partir de trayectorias del pasado -cultura, agravios y resistencia- el nuevo actor indígena contemporáneo que la CONAIE y Pachakutik hoy ejemplifican.

Además de las precondiciones étnicas, la explotación económica, la opresión política y la asimilación cultural, se han precisado tres factores adicionales; a saber: nuevas oportunidades, organización y discurso. Así, ante todo la autora nos muestra cómo el movimiento indígena ecuatoriano resulta deudor de una favorable *estructura de oportunidad política* que facilita el desarrollo de la movilización, apoyo internacional, crisis del discurso de clase, disponibilidad de aliados, redes organizativas previas, crisis del corporatismo, etc. En segundo lugar, se enfatiza el intenso *trabajo organizativo* y de *liderazgo* que aportó en red los recursos materiales, morales y de movilización mediante un complejo campo multiorganizativo y tejió trabajosamente una estructura coordinada, supralocal y estable. En tercer lugar, elemento muchas veces descuidado, y cuya inclusión constituye un acierto más de la obra que el lector tiene en las manos, se precisa un *discurso* que enmarque eficazmente el diagnóstico, el pronóstico y la motivación que den cuenta con meridiana retórica tanto de las causas del problema indígena y sus responsables al situar a las élites políticas y económicas tradicionales como los antagonistas, como de las alternativas, los nuevos horizontes y sus portadores, las organizaciones in-

dígenas protagonistas, y finalmente del repertorio mítico y simbólico de movilización que galvanice la acción colectiva sobre bases indígenas.

Sólo desde este convencimiento, constructivista sin dejar de ser realista, de que las etnias, como las naciones, constituyen efectos más que causas, procesos abiertos y contingentes y no datos objetivos y suturados de una vez para siempre en los limos de la historia, siempre al albur de complejas y contextualizadas interacciones entre actores e instituciones, puede explicarse el por qué, el cómo y el cuándo de la movilización indigenista ecuatoriana. Estos presupuestos resultan compartidos por un grupo de diversos investigadores, españoles y latinoamericanos, vinculados al programa de doctorado interuniversitario de las universidades de Santiago de Compostela y Salamanca, en el seno del que se inscribe una primera versión de este trabajo que posteriormente sería reelaborado minuciosamente por la autora.

Con este libro, la doctora Angélica Porras Velasco pasa a situarse de pleno derecho en el selecto grupo de académicas e investigadoras protagonistas del cambio, tan radical como reciente, experimentado en el ámbito de estudio de las movilizaciones indígenas. La autora comparte, desde luego, con investigadoras como Alyson Brysk, Manuela Camus, Shannan Mattiace, Agueda Gómez, Deborah Yashar, Consuelo Sánchez, Rachel Sieder, Martha Traverso o Donna Lee Van Cott, entre otras, conjuntamente con el compromiso político que impulsó a todas ellas a dedicar sus mejores esfuerzos a temas considerados hasta la fecha como menores en el campo de los estudios latinoamericanistas, un excelente dominio de las teorías y los modelos de análisis más solventes aportados por las últimas ciencias sociales. No me cabe más que cerrar este prólogo saludando en las páginas de *Tiempo de Indios* tan modélico como no siempre reconocido esfuerzo intelectual colectivo. *Pro captu lectori habent sua fata libeli.*

Ramón Máiz  
Santiago de Compostela, Primavera 2004



# INTRODUCCIÓN

La vida política ecuatoriana de los últimos años se ha caracterizado por su inestabilidad y agitación. Desde 1996, el Ecuador ha tenido seis presidentes y una Junta de Gobierno, conformada por civiles y militares. En este tiempo, solamente tres han sido elegidos en las urnas. Quizás el hecho culminante fue lo ocurrido el 21 de enero de 2000, cuando un grupo de militares sublevados, junto con algunas organizaciones indígenas, logran presionar sobre el Presidente de la República para que abandone el poder e instauraron una Junta de Gobierno, conformada por un militar de alto rango, Comandante del Estado Mayor del Comando Conjunto del Ejército; un indígena, Presidente de la CONAIE, y un ex presidente de la Corte Suprema de Justicia en representación de los Movimientos Sociales. La Junta se posesiona en el mismo Palacio Presidencial, pero dura escasas horas en el poder, el asunto se resuelve y da paso a la sucesión presidencial conforme lo establece la Constitución de la República.

Lo que llama la atención no es que los militares estén involucrados en un desconocimiento del orden constitucional, pues en América Latina han sido una constante los golpes de Estado y, últimamente, los intentos fallidos de los militares de ganar el poder político. Lo que concita la atención internacional, más que nacional, es la participación de los indígenas y, más propiamente dicho, de algunas de sus organizaciones: la CONAIE y la ECUARUNARI.

Para un observador cercano, la participación de los indios en este hecho no es casual y menos coyuntural. Responde a un largo y dificultoso proceso de adquisición de presencia política de las organizaciones indígenas y a un constante y acelerado deterioro de los mecanismos institucionales de procesamiento de las demandas sociales. A esto debe agregarse la revitalización de las organizaciones indias a partir de 1992, a propósito de la campaña en contra de las celebraciones del “Quinto Centenario del Descubrimiento de América”.

Como sostienen algunos analistas, la acción de los indígenas en el 21 de enero de 2000 no habría “llegado tan lejos” sin la participación de los militares; sin embargo, el hecho de que una parte de la institución militar haya bus-

cado o aceptado la alianza con las organizaciones indias en su expresión política evidencia que se convirtieron en interlocutores válidos e importantes.

Después del levantamiento indígena de enero-febrero de 2001, que obligó al gobierno a revisar las medidas económicas tomadas en diciembre de 2000, nadie puede negar la relevancia política que ha adquirido el movimiento indio en el Ecuador. Una situación semejante era inimaginable hace apenas una década.

El Ecuador, al que alguna vez se denominó “el Estado inverosímil”, ha tenido muchas dificultades para construir su identidad nacional, está fragmentado cultural, regional, étnica y económicamente. Quizás una de sus fracturas más profundas, junto con la económica, es la diferencia étnica.

La matriz heredada de la conquista que dividió a los habitantes de América entre “vencedores” y “vencidos”, “españoles” e “indios”, se mantiene durante la República y sirve al sector que llevó adelante la Independencia -los criollos- a conservar sus privilegios y a convertirse en el grupo hegemónico, una vez expulsados los españoles. En esta lógica, las relaciones sociales y económicas de la sociedad ecuatoriana se han caracterizado por la exclusión de grandes sectores.

Durante mucho tiempo la República mantuvo intactas las instituciones coloniales de explotación al indio; ni siquiera el liberalismo pudo transformar sino marginalmente esta situación. Hasta la segunda mitad del siglo XX, época de la primera Reforma Agraria, persistían las relaciones feudales, tales como el concertaje entre hacendados e indios, especialmente en la sierra ecuatoriana.

El débil desarrollo de las fuerzas productivas obligó a adoptar un modelo de desarrollo exógeno, en el cual la modernización, que debe ser llevada adelante por la sociedad, se convierte en un proyecto de Estado. Así, los intentos de modernización, al no contar con la contraparte social, son incompletos e ineficientes. En Ecuador, las lógicas locales, propias de la colonia, no logran superarse con la formación del Estado-Nación ni con la Revolución Liberal de principios del siglo XX. Ello obliga a que el Estado tenga que relacionarse a nivel local, sin un proyecto nacional común, lo que derivó en formas clientelares de respuesta a las demandas sociales existentes hasta la actualidad.

La modernización y su cultura no terminan de llegar al Ecuador. El sistema político, único lugar de la democracia, no es autónomo, está vinculado fuertemente al económico. En una sociedad con tales características, la democracia no puede ser representativa sino “delegativa”, en palabras de O’Donnell. La confluencia de la crisis económica constante que asola a Latinoamérica, las

expectativas creadas en torno a la redemocratización, los cambios tecnológicos de la sociedad actual y las exigencias de la globalización de la economía, han desgastado ampliamente los mecanismos democráticos de representación social éstos no son suficientes y obligan a la sociedad a buscar formas no institucionales de expresión, como los movimientos sociales.

Tras la caída del socialismo real y la extensión de las relaciones de mercado, la izquierda latinoamericana perdió referentes ideológicos claros, y se debatió entre la rememoración nostálgica y la búsqueda de nuevas “causas”. Para finales del siglo XX, los sindicatos, los partidos de izquierda y otras organizaciones semejantes estaban muy desgastadas, como para ser consideradas efectivas en la representación de demandas sociales. Así, se revelaron los múltiples espacios en donde las relaciones de poder se traducen en exclusión, como, por ejemplo, en torno al género, la edad, la etnia, etc.

Este es el contexto en el que las organizaciones indias ecuatorianas, que venían de un proceso propio de fortalecimiento, producto de la lucha agraria y de la revalorización cultural, se convierten en actores políticos relevantes. Si bien es cierto que el movimiento indígena no tiene capacidad de decisión sobre las políticas públicas o el control del Estado, tiene capacidad de presión sobre el sistema político. Esto le habilita para la formulación y la construcción de un discurso alternativo al hegemónico, que ante el debilitamiento de las tradicionales organizaciones de izquierda ofrece ideales, metas, proyectos y utopías a la sociedad ecuatoriana.

Los indios han pasado, de ser un colectivo negado, olvidado y en constante proceso de asimilación, a uno que reivindica y construye su propia identidad y futuro, tiene un proyecto político y se propone como interlocutor válido ante el Estado.

Semejante transformación se evidencia nítidamente en la década de los noventa del siglo XX, aunque es el resultado de una historia propia que, según sus actores, lleva al menos quinientos años.

La intención de este trabajo de investigación es analizar cómo el movimiento indio ecuatoriano se transforma de un actor social marginal en uno político relevante. Se ha seleccionado el caso ecuatoriano en razón de que es uno de los países en los que más se han desarrollado las organizaciones indias y por accesibilidad de la información.

Para dar respuesta a la interrogante planteada, se escogieron como objeto de estudio las movilizaciones indígenas de 1990, 1992 y 1997. Este límite temporal se estableció porque los noventa del siglo XX fueron los años en los que el movimiento indio ecuatoriano se consolida como actor político.

Las hipótesis que guían la investigación son las siguientes:

- La presencia del movimiento indio en la política institucional y no institucional del país en la década de los noventa está relacionada con el cambio en su identidad colectiva, entendida como un proceso de construcción social y política de un sistema de representaciones y relaciones de un grupo. La identidad colectiva del movimiento indio sufre un cambio sustancial, en varios niveles; en la percepción de los actores sobre sí mismos, en la percepción del resto de la sociedad y la del Estado y en sus relaciones con ellos.
- El cambio en las representaciones o imágenes elaboradas sobre los indios se manifiesta en un recorrido desde las representaciones de finales del siglo anterior, que caracterizaban al indio como inferior, incapaz, etc., hasta las actuales, construidas desde las propias organizaciones indias y en constante negociación con aquellas elaboraciones blanco-mestizas. Los indios revalorizaron en este proceso ciertos rasgos culturales considerados hasta hace poco como negativos, como, por ejemplo: la resistencia, el comunitarismo, la relación con la naturaleza, etc.
- La presencia del movimiento indio en la política ecuatoriana está relacionada con el cambio en las relaciones sociales y económicas en las que se desenvuelven los indios: la transformación de la hacienda, la presencia de petroleras, ONG's, Iglesia, colonos y Estado.
- El fortalecimiento de las organizaciones indias y la capacitación constante de sus líderes han permitido que los indígenas desarrollen una propuesta política propia.
- Las transformaciones culturales y económicas de la sociedad contemporánea; una coyuntura internacional que fomentó la organización indígena a propósito de la discusión sobre los derechos colectivos profundizados a partir de 1992; el desarrollo económico periférico de la sociedad ecuatoriana; el mal funcionamiento del sistema político nacional y su consecuente deslegitimación social, y una cultura política que fomenta la exclusión, la falta de diálogo, el populismo, el clientelismo y el personalismo constituyen la denominada Estructura de Oportunidad Política que favoreció la movilización india.
- Los líderes indígenas y sus organizaciones han sido altamente efectivos al momento de elaborar las estrategias y utilizar los recursos de que disponen para la movilización.



- La inclusión de una perspectiva de clase en el discurso indígena y su relación con otras organizaciones sociales -incluidos partidos políticos de izquierda y sindicatos- han hecho que se identifique ideológicamente al movimiento como parte de la izquierda.

La transformación de la identidad india se analizará en este trabajo desde una perspectiva constructivista, que la considera como un proceso social y político, construido en un determinado contexto histórico, donde juegan un papel fundamental el lenguaje y la interacción humana.

El enfoque constructivista da a las convenciones lingüísticas creadas socialmente una importancia capital al momento de explicar las relaciones sociales. La “interacción humana” entendida no como un concepto, sino como un nivel articulador de conceptos: individuo-sociedad, lo cual permite introducir la discusión de la relación humana vinculada al contexto social.

El concepto de identidad ha sido ampliamente estudiado en la teoría sobre movimientos sociales, las últimas tendencias lo consideran en su perspectiva constructivista.

El presente trabajo utilizará las aportaciones conceptuales de las llamadas teorías de los “Nuevos Movimientos Sociales” y de “La Movilización de Recursos”. Ambos análisis parten de la consideración de la acción colectiva como racional, y abandonan definitivamente el paradigma del “Comportamiento Colectivo” que la juzgaba como irracional, violenta y peligrosa.

De la teoría de los Nuevos Movimientos Sociales se tomarán especialmente aquellos desarrollos teóricos dirigidos a explicar el papel de la cultura y de la identidad en los movimientos sociales contemporáneos: el enfoque de la “Construcción Social de la Protesta” (Klandermans, 1988, 1994, 1996); el “*Frame analysis*” o “Construcción de Marcos”, elaborado por Snow y Benford (1986, 1988, 1992, 1994, 1996), Hunt (1994), Tarrow (1994, 1996), entre otros, y el de la “Identidad” y “Redes Sociales”, trabajado principalmente por Alberto Melucci (1989, 1994), Pizzorno (1978), Cohen (1985), Mc Adam (1992), Hunt (1993), Hunt y Benford (1994) y Castells (1999).

La teoría de la Movilización de Recursos pone énfasis en el estudio de la capacidad de las organizaciones y los líderes para planificar y ejecutar sus estrategias al optimizar los recursos que poseen, permite analizar las acciones y los discursos del movimiento social desde el punto de vista estratégico (Tilly 1978; McAdam, 1982, 1986; McCarthy, 1973 y 1977; Zald, 1977 y 1987; Tarrow, 1983).

La relación con la estructura social es cubierta por el concepto de *Estructura de Oportunidad Política*, recogido tanto en la teoría de los *Nuevos Movimientos Sociales* como en el de la *Mobilización de Recursos*. Esta noción es necesaria para explicar la relación entre el contexto socio-político y las organizaciones y los individuos al momento de la movilización.

Es importante no perder de vista que todas estas elaboraciones teóricas están pensadas y elaboradas en torno a la realidad de los países del mundo desarrollado; el tratar de aplicarlas a un contexto diferente -como el ecuatoriano- requiere una serie de precauciones. Quizás la primera y la más importante sea tener en cuenta que el desarrollo de las economías latinoamericanas es periférico y dependiente. La dura carga de la deuda externa y los compromisos con los organismos multinacionales de crédito, como el Banco Mundial y el Fondo Monetario Internacional, dejan poco campo de maniobra al sistema político y económico de los países. A lo largo de este trabajo se harán precisiones respecto de las diferencias existentes entre el Norte desarrollado y el Sur en desarrollo.

La metodología utilizada en esta investigación se divide en dos partes: 1) el análisis históricamente contextualizado de los discursos y textos, y 2) la observación etnográfica

1) La investigación sobre movimientos sociales desde la perspectiva de la construcción social da especial relevancia a los conceptos de *marcos de referencia e identidad* y permite relacionarlos. En los procesos cognitivos que ello envuelve, es trascendental el discurso empleado por sus actores; el *análisis del discurso* se ha convertido entonces en una herramienta analítica importante.

El concepto *análisis del discurso* es difuso y se usa con poca precisión; podríamos decir que nace en la lingüística, pero la trasciende, pues ésta se preocupa solamente por el estudio y la descripción de la frase, y el análisis del discurso va a lo que hay más allá. A decir de Raúl Dorra (2004), ese más allá es la “dinamicidad” del discurso, tanto en sus elementos endógenos (prospectiva, restrospectiva, entonación, velocidad, etc.), como en sus elementos exógenos (contexto del discurso, relaciones sociales, estructuras, etc.). En esta investigación privilegiaremos los elementos exógenos y partiremos de la definición de análisis de discurso ofrecida por Emile Benveniste (1991): “el lenguaje puesto en acción”, es decir, los discursos pueden ser considerados como prácticas sociales desde su materialidad lingüística que demuestran, aunque indirectamente, el funcionamiento del poder y la ideología en la vida social.

La perspectiva constructivista pone atención en los procesos de definición y articulación de una determinada versión de la realidad y los recursos de poder por medio de los cuales esta definición se impone o es desechada. Es central en las relaciones de poder la construcción activa de definiciones e identificaciones de grupos y solidaridades sociales, que se traducen en los discursos y otras prácticas sociales. Para el caso estudiado -el de la transformación del movimiento indio- resulta esencial el análisis de los discursos elaborados sobre el indio desde sí mismos y desde otros actores.

El análisis de discursos y textos constituye la parte principal del trabajo y utiliza las técnicas de entrevista en profundidad a líderes indígenas y análisis documental en la prensa escrita.

- Los discursos analizados en el presente trabajo son aquéllos que se difunden en los medios de prensa escrita, en las épocas de las movilizaciones estudiadas y los emitidos por los líderes indígenas en las entrevistas. Éstos son estudiados en el contexto histórico en el que fueron emitidos.

Se escogió la técnica de entrevista porque los discursos de los indios sobre su propia identidad están escasamente recogidos en los medios de información. Por su parte, a los líderes, en cuanto su papel es fundamental para el mantenimiento y el desarrollo de su cultura a través de la preservación y la defensa de los ideales, valores normativos, usos y costumbres. Para la entrevista se realizaron primero contactos con informantes no calificados en la ciudad de Quito (5). Luego se ejecutaron entrevistas en profundidad, semiestructuradas a 15 líderes indígenas.

Para establecer la muestra se utilizaron los criterios de género, región, y religión. Aunque se intentó hacer una muestra que integrara proporcionalmente tanto a mujeres como a varones, solamente se pudieron recoger cuatro entrevistas a mujeres, dos de ellas, nacionales de la CONAIE y dos lideresas de organizaciones locales. Se hicieron seis entrevistas a líderes de la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador, tanto a nivel local como nacional; dos entrevistas, a líderes de la Federación de Indígenas Evangélicos del Ecuador; tres, a líderes indígenas amazónicos pertenecientes a la Confederación de Indígenas Záparo del Ecuador CONAZE.

Los discursos de los medios de comunicación fueron tomados como unidades de análisis con base en los siguientes criterios: el papel de los medios en las movilizaciones sociales es fundamental; quien logra obtener acceso a

ellos, de alguna forma adelanta una parte del éxito; una de las más importantes relaciones de poder en la actualidad es el acceso a los medios sin embargo, como ellos dependen de las preferencias de las audiencias, quien accede a los medios no siempre forma parte de las élites políticas y económicas.

La fuerza de la movilización india a partir de 1990 logra despertar el interés de los medios de comunicación, los que ofrecieron el espacio público oportuno para que concurrieran las diversas posiciones al respecto, más aún cuando todos los ecuatorianos hemos sido parte del proceso de exclusión del indio.

Los periódicos seleccionados son *Hoy* y *El Comercio*, ambos editados en Quito, y aunque tienen importancia a nivel nacional se consideran medios de prensa de la Sierra. Los criterios para esta elección se asentaron en los siguientes presupuestos: el problema indígena ha sido una cuestión más importante en la Sierra y la Amazonía ecuatorianas que en la Costa; el mínimo desarrollo económico de la Amazonía hace que tenga escasos medios de comunicación y ninguno de relevancia nacional; los periódicos *Hoy* y *El Comercio* han recogido en la última década sistemáticamente información y opiniones de los más diversos sectores sobre el movimiento indígena. Pero también se recogió la información del periódico de la CONAIE, *Nacionalidades Indias*.

Para este análisis se procedió a revisar los periódicos *Hoy* y *El Comercio* de los meses junio y agosto de 1990, octubre de 1992, febrero y octubre de 1997, de allí se obtuvieron todos los artículos que trataban el tema indígena; luego, se escogieron los editoriales y artículos de opinión que hacían referencia a la cuestión indígena.

2) Dentro del estudio etnográfico se utilizó la técnica de observación participante, para lo que se escogieron dos comunidades indias. Los criterios de selección fueron regional y religioso. Se escogieron la comunidad de Balzaura de los Záparo, en la provincia de Pastaza, en la Amazonía ecuatoriana, y la comunidad quichua de Sacha, en la provincia de Cotopaxi, en la Sierra ecuatoriana. La primera, además, tiene como religión la evangélica, aunque no está vinculada a la Federación Ecuatoriana de Indígenas Evangélicos, FEI-NE, sino a la Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Amazonía Ecuatoriana, CONFENIAE. Las estancias se realizaron en los meses de enero y septiembre de 2000, respectivamente.

Se optó por la observación participante porque a pesar de que existen innumerables estudios sobre comunidades indígenas, especialmente desde la antropología en estos estudios se ha privilegiado el análisis de la comunidad

como un objeto estático, excluido del resto de la sociedad ecuatoriana, y en lo que se refiere a la identidad, ésta ha sido tratada desde las tradiciones teóricas esencialistas, considerándola como algo permanente e inmutable. Por el contrario, una de las premisas de este estudio es considerar la identidad como una construcción social que se da únicamente como producto de la interrelación. La observación etnográfica permitió analizar el sistema de relaciones con el “otro” que implica la identidad india.

La técnica utilizada fue la de presencia pasiva, principalmente con la finalidad de velar por la validez de la investigación. El hecho de que la investigadora sea también ecuatoriana, como los investigados, reaviva los prejuicios mutuos sobre el “otro” y genera desde los observados una reacción a la presencia del extraño, que en este caso además pertenece al otro grupo étnico en cuestión. Por esta misma razón, los datos obtenidos en esta parte de la investigación corren el riesgo de estar sesgados y, por lo tanto, no han sido utilizados como principales.

La investigación se realizó entre los años 1998 y 2002, tanto en Salamanca-España como en Quito, Cotacachi, Otavalo, Salcedo y Pastaza, en el Ecuador.

La investigación está constituida por cuatro capítulos tendentes a testar las hipótesis anteriormente expuestas. El primer capítulo hace una revisión sobre los enfoques teóricos elaborados para el tratamiento de los movimientos sociales y la identidad explica cuáles se utilizarán en la tesis y las razones de la elección. El segundo capítulo hace una aproximación histórica al desarrollo de las organizaciones indias, sus demandas y la evolución de las representaciones sobre los indios en el discurso oficial. El tercer capítulo analiza la Estructura de Oportunidad Política. Por motivos analíticos, se extenderá este concepto para incluir en él, además de las dimensiones generalmente aceptadas por los estudiosos, otras que no han sido consideradas sistemáticamente. Se tomarán en cuenta las siguientes variables: las transformaciones socio-económicas contemporáneas; el contexto latinoamericano; el desarrollo internacional de los derechos colectivos de los pueblos; los diseños y funcionamiento del sistema político; las divisiones de las élites; los eventuales aliados del movimiento; el grado de represión de los gobiernos y la cultura política. El cuarto capítulo hace una descripción breve de las relaciones interétnicas indio-blanco-mestizo en dos comunidades indias ecuatorianas: Balzaura y Sacha, y se analizan las movilizaciones indias de 1990, 1992 y 1997 y pone especial énfasis en los discursos identitarios sobre los indios. Además, se incorpora un acápite final en el que se recogen las principales conclusiones.

El presente trabajo se planteó como objetivo principal profundizar en el estudio de lo que podría llamarse una “nueva etapa” del movimiento indio; obviamente, esta investigación no pretende agotar el tema, sino todo lo contrario, dejar planteadas una serie de interrogantes que permitan adentrarnos en su estudio.

## Capítulo I

# MOVIMIENTOS SOCIALES E IDENTIDAD

### I.1. Movimiento social

Tradicionalmente se ha considerado a la categoría *movimiento social* como un objeto de análisis, un fenómeno empírico, cobijándose bajo ella una gama extensa de manifestaciones colectivas, desde aquéllas simplemente agregativas, esporádicas y que no significan cuestionamiento alguno a la lógica del sistema, hasta aquéllas en las que la solidaridad cumple un papel fundamental, son continuas y constituyen un desafío social.

Los límites de este concepto han sido continuamente desdibujados, haciéndolo cada vez más difuso. Lo más apropiado, entonces, según Melucci, (1984: 30) es considerar al movimiento social como una herramienta analítica que designa una forma de acción colectiva, invoca la solidaridad, hace manifiesto un conflicto<sup>1</sup> e implica un desafío a los códigos dominantes. Estos elementos permiten distinguirlos de otras formas de acciones colectivas que están en el límite con el movimiento social.

#### I.1.1. Principales tradiciones teóricas

Los movimientos sociales han sido estudiados a lo largo de este siglo desde diversas tradiciones teóricas; las más destacadas han sido: la teoría del comportamiento colectivo, la teoría marxista, la teoría de la racionalidad y la movilización de recursos y, últimamente, los enfoques agrupados en la denominada teoría de los Nuevos Movimientos Sociales. A continuación analizaremos algunas de ellas.

### ***1.1.1.1. La teoría del comportamiento colectivo o Collective Behavior***

Básicamente desarrollada por los enfoques del interaccionismo simbólico y el funcionalismo estructural<sup>2</sup>. Esta teoría dominó la investigación sobre movimientos sociales en la primera mitad del siglo XX; sus principales supuestos se pueden resumir en:

(I).- Existen dos tipos distintos de acción: comportamiento institucional-convencional y comportamiento no institucional-colectivo. (II) El comportamiento no institucional-colectivo es acción que no se guía por normas sociales existentes, sino que se forma para enfrentarse con situaciones indefinidas o no estructuradas. (III) Estas situaciones se entienden en términos de colapso, o bien de los órganos de control social, o bien en la adecuación de la integración normativa, colapso debido a cambios estructurales. (IV) Las tensiones, descontento, frustraciones y agresividad resultantes llevan al individuo a participar en el comportamiento colectivo. (V) El comportamiento no institucional-colectivo se desarrolla siguiendo un «ciclo de vida» susceptible de análisis causal, que de la acción espontánea de masas avanza a la formación de opinión pública y movimientos sociales. (VI) El surgimiento y crecimiento de movimientos dentro de este ciclo se realiza mediante procesos de comunicación toscos: contagios, rumores, reacciones, circulares, difusión, etc. (Riechmanm, et al. 1994: 17).

Desde esta tradición teórica, según Eyerman y Jamson (Apud Riechmanm, et al., 1994: 16): “los movimientos sociales se conceptualizaban como formas de comportamiento político no institucionalizado, potencialmente peligrosas, las cuales, si se les dejaba actuar, amenazaban la estabilidad de los modos de vida establecidos”.

### ***1.1.1.2. Las interpretaciones derivadas del marxismo***

El marxismo, desde sus diversas corrientes, también se ha preocupado del tema de los movimientos sociales, poniendo especial énfasis en explicar el surgimiento de ellos. Esta corriente teórica señala que el surgimiento de los movimientos sociales es un problema del desarrollo estructural de la sociedad antes que uno de elección individual.

Para el marxismo: “Las personas se incorporaban o participaban en acciones colectivas cuando la clase social a la que pertenecen está en contradicción plenamente desarrollada con sus antagonistas.” (Tarrow, 1994: 37)



Sin embargo, a pesar de lo que cabría esperar, normalmente los grupos que según la premisa anterior debían rebelarse no lo hacen. El marxismo ha dado diversas explicaciones sobre esta aparente contradicción. Marx resolvía este problema mediante la llamada “falsa conciencia”. Lenin propuso la solución con la creación de la élite de revolucionarios profesionales, una vanguardia, que se encargarían de velar por los verdaderos intereses de clase; para Lenin la solución era la organización.

Gramsci consideró a la vanguardia como necesaria, pero basó su solución en dos postulados añadidos a los de Lenin; la creación de un bloque de fuerzas que apoye al movimiento obrero y la preparación de un grupo de intelectuales orgánicos, que sirvieran de lazo entre la base y la vanguardia. Para Gramsci, el movimiento, además de una arma organizativa, era un “intelectual colectivo” cuyo mensaje había de ser transmitido a las masas a través de cuadros de líderes intermedios (Tarrow, 1994: 37 – 39).

Cada uno de estos autores hace hincapié en un elemento diferente de la base estructural de la acción colectiva. Marx desarrolla la cuestión de las contradicciones en el interior del capitalismo<sup>3</sup>; Lenin, la necesidad de la organización del movimiento, y Gramsci, el fundamento cultural indispensable para obtener el consenso alrededor de los objetivos.

#### ***1.1.1.3. Relative Deprivation***

Esta teoría identifica toda acción no institucional<sup>4</sup> como -podría ser la de los movimientos sociales- con violencia política y explica ésta última por los sentimientos de privación relativa<sup>5</sup> despertados por una situación económica o social desventajosa, es decir, desde esta perspectiva, la frustración induce a la agresión (Riechmanm, et al., 1994: 19).

Según esta teoría, la acción colectiva se equipara a un comportamiento agresivo y peligroso, y la participación en ella sería motivada por la frustración ocasionada por una situación económica y social percibida como desventajosa.

#### ***1.1.1.4. Movilización de recursos o Resource Mobilization***

En años recientes y guiados en parte por las teorías de la elección racional, algunos sociólogos como Tilly, McCarthy y Zald destacaron que siempre

ha habido tensión estructural en la sociedad; sin embargo, eso no es suficiente para la acción colectiva, lo que requiere la movilización son recursos y una orientación racional de la acción. Entonces, el éxito dependía de la capacidad de las asociaciones para movilizar recursos y comportarse de acuerdo a una acción racional y planificada. Los protagonistas de movimientos y actividades de protesta no eran impulsados por sentimientos, emociones e ideologías que guiaban sus acciones, sino que su comportamiento debía entenderse en términos de una lógica coste/beneficio basada en las oportunidades disponibles para la acción (Johnston, et al., 1994: 5).

La teoría de la movilización de recursos fue formulada inicialmente por McCarthy y Zald (1973, 1977), se centró en los procesos de movilización y en las manifestaciones organizativas formales de estos procesos. En opinión de estos autores, los movimientos sociales pueden extraer su fuerza de las organizaciones que generan, aunque los movimientos sociales no cristalizan necesariamente en una organización formal.

La teoría de la movilización de los recursos tiene otra formulación más reciente que rechaza la equiparación entre movimientos sociales y organizaciones formales, y establece como su objeto de estudio las dinámicas organizacionales de la acción colectiva (modelo que parte de los procesos políticos).

De esta tradición nacen las bases teóricas para el análisis del papel desempeñado por algunos entornos básicos en el éxito de la movilización. Así, se introduce la noción de Estructura de Oportunidad Política (EOP), que hace referencia a las condiciones o circunstancias temporales, a lo externo del movimiento, que favorece o perjudica la acción colectiva.

El enfoque de la movilización de recursos, desarrollado ampliamente en los Estados Unidos de América, ha puesto énfasis en el análisis de las organizaciones, no en el de los individuos. Estudia la eficacia con que las organizaciones de los movimientos emplean los recursos de que disponen (activistas, dinero, conocimientos, etc.) para alcanzar sus objetivos.

Jean Cohen resume los presupuestos teóricos de la *resource mobilization*:

- (I) Hay que entender los movimientos sociales a partir de un modelo conflictual de acción colectiva. (II) No hay diferencias esenciales entre la acción colectiva institucional y no institucional. (III) Ambas entrañan conflictos de interés intrínsecos a las relaciones de poder institucionalizadas. (IV) La acción colectiva involucra la búsqueda racional del propio interés por parte de grupos. (V) Objetivos y agravios son resultados permanentes de las relaciones de

poder y por tanto no pueden explicar la formación de movimientos. (VI) Esta depende más bien, de cambios en los recursos, la organización y las oportunidades para la acción colectiva. (VII) El éxito se manifiesta en el reconocimiento del grupo como actor político o en los beneficios materiales acrecentados. (VIII) La movilización involucra organizaciones formales burocráticas de gran escala y con propósitos definidos (Apud Riechmanm, et al., 1994: 24).

### ***1.1.1.5. Los nuevos movimientos sociales***

La proliferación de movimientos sociales producida en las últimas décadas<sup>6</sup>, las nuevas formas de su expresión y organización y los impactos especialmente a nivel simbólico<sup>7</sup> de sus resultados han cuestionado los paradigmas teóricos con los que han sido estudiados; según éstos, los movimientos responden a una ideología determinada o son grupos de interés racionalmente organizados.

En el intento de adaptar las herramientas analíticas a esta nueva realidad se han desarrollado -principalmente en Europa- una serie de enfoques que bajo la denominación de *Nuevos Movimientos Sociales* pretenden superar los escollos que presenta la utilización de las teorías tradicionales en el análisis de los movimientos contemporáneos. Así: el enfoque de la identidad, el enfoque de redes y el enfoque cognitivo<sup>8</sup>. Cada uno de ellos pone énfasis en un aspecto distinto del fenómeno, por lo que son complementarios.

Esta teoría ha sido fuertemente criticada, especialmente en la idea de la “novedad” de los movimientos sociales. Hay quienes encuentran puntos de enlace entre los llamados nuevos movimientos sociales y sus antecesores; por otro lado, están quienes consideran más importantes las diferencias entre ellos y defienden lo “nuevo” de los movimientos sociales; al respecto por ejemplo, Riechmanm et al. (1994: 80) dicen:

No son nuevos los valores que orientan a los nuevos movimientos sociales aunque si la forma peculiar de su articulación; no son nuevos en sentido sustancial sus formas de organización, aunque si tienen valor de novedad en el contexto en que surgen; y si son nuevos los contenidos culturales, el tipo de movilización las formas de acción y los objetivos sociopolíticos de los movimientos sociales.

Pero, como sostiene Melucci (1984: 5), la discusión respecto de la novedad de los movimientos sociales es infructuosa y puede ser interminable.

Para este autor, lo importante no es la comparación entre los datos empíricos de uno y otro, sino la identificación del grado en que su significado y el lugar que ocupan en el sistema de las relaciones sociales son comparables. En este sentido, uno de los principales aportes de este enfoque teórico es la valoración de la dimensión social y cultural que no agota el fenómeno en el análisis de su dimensión política.

Social movements too seem to shift their focus from class, race, and other more traditional political issues towards the cultural ground. In the last thirty years emerging social conflicts in complex societies have not expressed themselves through political action, but rather have raised cultural challenges to the dominant language, to the codes that organize information and shape social practices (Melucci, 1984: 8).

Analizar los movimientos sociales contemporáneos requiere, por tanto, que se hagan explícitas las condiciones históricas en las que surgen y se desarrollan<sup>9</sup>. Mención particularizada merecen las teorizaciones postmodernas sobre los movimientos sociales, cuyo fundamento radica en el reconocimiento de que vivimos en una época de transformación sustancial de la sociedad, en varios ámbitos: político, económico y sobre todo tecnológico y cultural.

Las sociedades avanzadas han sufrido vertiginosos cambios en su estructura, la dinámica de reproducción de éstas se ha trasladado desde la producción de bienes materiales a la producción y la distribución de información, originando nuevos centros y relaciones de poder. La pugna fundamental en las sociedades contemporáneas avanzadas no corresponde exclusivamente a las categorías convencionales del conflicto industrial o de la competencia entre grupos de interés, sino también y de manera preponderante a la producción y la reappropriación del significado de la información.

Los nuevos fundamentos del poder son los códigos: un conjunto de reglas formales para organizar el conocimiento. La sabiduría pasa a un plano secundario y la exploración del sentido de las cosas parece carecer de sentido. Su puesto es ocupado por el saber operativo y auto justificador de los expertos. Los códigos en los que se fundan las nuevas formas de poder no son visibles y están estrictamente regulados. No hay más posibilidad de discurso que aquél controlado por ciertos grupos a través de su poder para definir los conceptos y el monopolio que intentan imponer sobre el lenguaje. De este modo, la información deja de ser un recurso que circula entre todos los actores, que pueden intercambiar entre ellos y con el que pueden ir construyendo su potencial de conocimiento.

Por el contrario, ese recurso se convierte en un sistema de signos vacíos de los cuales se ha perdido, o mejor, se esconde la llave. Las personas que consumen esos signos no necesitan ocuparse de su significado (Melucci, 1994: 132).

Melucci (1984: 177-182) considera que existe una relación muy estrecha entre el manejo de la información, el poder y la dominación. “All these are new forms of domination whose power is based not on economic resources as such, nor on the fact that they exert influence or manipulate the local political system: the principal power is embedded in their capacity to organize the minds of people” (Melucci, 1984: 179).

Esto no significa que el poder ya no se manifieste en el acceso a los recursos materiales, sino que los valores y bienes de este tipo están sobrecargados de características simbólicas e incorporan gran cantidad de información, que resulta difícil evaluarlos únicamente en términos económicos.

Pero la capacidad de dominación de la información, contrariamente a lo que podría parecer, es susceptible de ser revertida. En cuanto la información se convierte en pública abre la puerta a una multiplicidad de interpretaciones que pueden alejarse de su significado inicial.

La centralidad de la información en la producción y la reproducción de las sociedades contemporáneas da cuenta del carácter construido de la vida social, el papel que en ellas juegan los medios de comunicación es vital, pues ellos se encargan de representar y retransmitir la realidad. Esto ha tenido importancia directa en la constitución de la identidad de las personas, en un proceso que inicia con el socavamiento de la creencia modernista del “yo esencial”, “objetivo”; luego da lugar a lo que Gergen (1992: 192) llama personalidad “pastiche”, constituida por una variedad de expresiones identitarias puestas al alcance de las personas por los medios de comunicación. El “yo” desaparece como realidad consistente y pasa a ser construido y reconstruido en múltiples contextos.

De todo esto, se deriva la necesidad de los individuos de recuperar “su identidad”, con el fin de reconocerse como productores del sentido que se atribuye a los hechos.

Pero, ¿qué pasa en las sociedades no desarrolladas?, ¿se puede decir que estas transformaciones se están dando en su interior? En primer lugar habría que señalar que el fenómeno es más complejo en estos contextos; por una parte guardan lo que podrían llamarse rezagos del conflicto pre-moderno y moderno y, por otro, debido a su inserción en la economía mundial -a través de una relación periférica- también incorporan elementos del conflicto postmo-

dermo<sup>10</sup>. El proceso de globalización<sup>11</sup> ha intensificado las diferencias socio-económicas entre países del Norte y el Sur y en el interior de cada uno. Los países no desarrollados orientan el sector más moderno de su economía al exterior y aceleran los procesos de exclusión de los beneficios económicos de esta inserción a aquellos grupos –mayoritarios- que no se han modernizado<sup>12</sup>.

Este mismo proceso de globalización ha permitido el acceso más o menos mayoritario a los códigos culturales producidos en el centro a través de los medios de comunicación y las relaciones migratorias, los cuales, además, tienen carácter homogeneizante.

Se podría decir –con algún grado de certeza- que estas transformaciones también se producen en la periferia, pero de forma más compleja. Investigadores como Néstor García Canclini (1990; 1999; 2001), Martín Jesús Barbero (1992; 1996; 2000), Alain Touraine (1997) y Manuel Castells (1999) intentan explicar estos procesos también en sociedades no europeas; el primero pone énfasis en la necesidad de distanciarse de los dos extremos del *continuum* dialéctico de la confrontación social postmoderna: mercado-comunidad, ambos, sostiene, “son peligrosos”; al mismo tiempo introduce la noción de sujeto social<sup>13</sup> como sustitutiva de ciudadano, por haberse vaciado el contenido político de este último al reducirlo a mero consumidor político. Por su parte, Castells, a partir de la noción de sociedad red<sup>14</sup>, analiza los caminos de la construcción de la identidad, las potencialidades de los movimientos sociales y la capacidad transformadora de ambos.

Por otra parte, el concepto consolidado desde la Revolución Francesa que pretende que cada Estado represente una “nación”<sup>15</sup>, ha sido cuestionado, ya sea por la construcción de entidades supraestatales o por la mundialización del poder económico financiero que rebasa el poder de los Estados; o por el resurgimiento de una serie de movimientos que reclaman su calidad de naciones, dentro de los Estados.

Las formas de construcción de la nación y la expresión de los nacionalismos han tenido en los dos últimos siglos una relación directa con las necesidades del momento de desarrollo del sistema capitalista. En América Latina, la conformación y la evolución de los Estados nacionales ha estado, desde sus inicios, en función de los procesos ocurridos en el centro y han orientado sus economías hacia fuera (Traverso Yépez, 1998: 42).

Como sostiene Hobsbawm (1994: 38), “A large number of ethnic units are not named, i.e. created, by themselves, but from the outside, especially in the 19<sup>th</sup> and 20<sup>th</sup> centuries”. Esto dio como resultado que la mayoría de Estados no sean homogéneos y la relación de los individuos con el Estado se

convierta en un vínculo pragmático, el de ciudadanía, antes que de identificación con ancestros, lenguaje, historia, cultura o religión común.

Con la extensión de la democracia y la incorporación de las masas a la política -que las evidencia con todas sus diferencias- surgen nuevas formas de identificación política, que no necesariamente pasan por la relación de ciudadanía (Hobsbawm, 1994: 36). Han aparecido, por ejemplo, grupos que reivindican para sí una forma de identidad étnico-nacional diferente de la representada por el Estado.

La sociedad contemporánea se desarrolla en la interacción de la globalización inducida por los medios de comunicación y la tecnología, el poder de la identidad y las instituciones del Estado. Los dos primeros elementos han significado un cuestionamiento y debilitamiento del Estado-nación desde el exterior a través de la creación de entidades supranacionales y, desde el interior, con el surgimiento de reivindicaciones identitarias que reclaman ciertos poderes políticos y jurídicos. Entre globalización e identidad se encuentra atrapado el Estado-nación.

La era de la globalización es también la del resurgimiento nacionalista, expresado tanto en el desafío a los Estados-nación establecidos, como en la extensa (re)construcción de la identidad atendiendo a la nacionalidad, siempre afirmada contra lo ajeno. Esta tendencia histórica ha sorprendido a algunos observadores, después de que se hubiera declarado la defunción del nacionalismo (Castells, 1999: 52).

#### ***1.1.1.6. Un modelo analítico***

Sin perder de vista que la categoría movimiento social es analítica, se puede hacer un sinnúmero de definiciones; en este acápite analizaremos algunas de las más importantes.

Para Melucci (1984: 30), la noción de movimiento social -que es una categoría analítica- designa: “that form of collective action which (i) invokes solidarity, (ii) makes manifest a conflict, and (iii) entails a breach of the limits of compability of the system within which the action takes place.”

Melucci (1984: 4) también sostiene que los movimientos actuales tienen la forma de redes incrustadas en la vida cotidiana de la sociedad y caracterizadas por un alto significado cultural que las distingue de las organizaciones políticas formales. Los movimientos no son entidades perfectamente delimitadas ni con

metas e ideologías homogéneas; más bien, son sistemas de acción, redes complejas de acción social que no constituyen un dato ni una esencia; son actores que negocian, deciden y luchan con otros. En este punto, considera Melucci, es la identidad colectiva la que permite la transformación del dato en un actor. La relación con sus opositores, aliados y autoridades, pero sobre todo, la respuesta del sistema político, definen las oportunidades de la acción colectiva.

Por su parte Tarrow (1994: 21) afirma que:

Los movimientos sociales son desafíos colectivos planteados por personas que comparten objetivos comunes y solidaridad en una interacción mantenida con las élites, los oponentes y las autoridades. (...) Los movimientos son interacciones mantenidas entre los interlocutores sociales agraviados, de una parte, y sus oponentes y las autoridades públicas de otra (Tarrow, 1994: 69).

Manuel Castells (1999: 25) define a los movimientos sociales como: “Acciones colectivas conscientes cuyo impacto, tanto en caso de victoria como de derrota, transforma los valores y las instituciones de la sociedad.”

Estas definiciones tienen varios elementos en común. En primer lugar, se trasciende la idea de considerar a los movimientos sociales como entidades, sujetos, con límites claros. En segundo, aparece la dimensión relacional, los movimientos sociales sólo se manifiestan en la interacción, ya sea entre los protagonistas en las redes sociales o entre éstos y los oponentes y autoridades. En tercer lugar, se asigna una importancia trascendental a la dimensión cultural de los movimientos y, dentro de ésta, al concepto de identidad colectiva<sup>16</sup>. Y, por último, incorpora la noción de “desafío”<sup>17</sup> que plantean los movimientos a las élites, autoridades o códigos culturales dominantes. Según esto, los movimientos sociales son agentes importantes en los cambios, pueden ser sus impulsores u oponerse a ellos; esto tiene en la actualidad gran relevancia, especialmente en países donde el sistema político es cada vez más ineficiente en la resolución de conflictos<sup>18</sup> (Riechmanm, et al., 1994: 7).

Al intentar sintetizar, se podría decir que los movimientos sociales no son entonces entidades o sujetos colectivos, resultado de una agregación de intereses, sino sistemas de acciones que se expresan en distintos niveles de la vida social, ya sea a nivel individual, redes sociales o acción colectiva pública, y son producto de la solidaridad entre los miembros del grupo, sus estrategias y la interacción con los aliados, los oponentes, el Estado y los medios de comunicación.



Varios han sido los intentos por hacer una taxonomía de los movimientos sociales: en este trabajo se utilizarán la realizada por Melucci (1994: 34-35) y la de Manuel Castells (1999: 24). El maestro italiano combina dos dimensiones: una subjetiva, referente a los actores involucrados, y otra instrumental, relacionada con los objetivos perseguidos, diferencia entre movimientos sociales que toman lugar en la vida cotidiana, a los que denomina *conflictual networking*<sup>19</sup>, y los define como una acción molecular contra las reglas de la reproducción social cotidiana; los *claimant movements*, en los que el actor colectivo pugna por una diferente distribución de los recursos y un funcionamiento más eficiente; los *political movements*; que expresan un conflicto que rompe los límites del sistema político, buscan la participación en la toma de decisiones e intentan corregir las desviaciones del juego político, y, por último, los *antagonist movement*, estos movimientos reclaman la producción de los recursos de una sociedad, tienen una específica forma en la cual realizar esta producción y así mismo implican un reto al desarrollo como tal. Generalmente un movimiento social combina varias de estas formas, aunque prioriza alguna o algunas de ellas.

Castells (1999) distingue dos tipos de movimientos sociales: proactivos y reactivos; los primeros se caracterizan por transformar las relaciones humanas en su nivel fundamental, como podría ser el feminismo; los reactivos, en cambio, se contruyen a partir de espacios de resistencia que invocan la religión, la nación, la raza, la familia, etc. Precisamente en este tipo cobran vital importancia las reivindicaciones culturales y de la identidad. De hecho, son tales características culturales, más la movilización política, las que desarrollan comunidades esenciales para la construcción de una identidad transformadora.

### I.1.2. La acción colectiva

El propósito analítico de este trabajo nos permite considerar a sus objeto(s) de estudio como objetos de conocimiento contruídos para el análisis; en ese sentido, el estudio de la acción colectiva también se hará a partir de la consideración de que es una categoría analítica, que no coincide con la complejidad del fenómeno y prioriza sólo algunos de sus elementos en detrimento de otros.

Melucci (1984: 20) ha definido a la acción colectiva como: “a set of social practices (i) involving simultaneously a number of individuals or groups,

(ii) exhibiting similar morphological characteristics in contiguity of time and space, (iii) implying a social field of relationships and (iv) the capacity of the people involved of making sense of what they are doing”.

A partir de esta definición, Melucci plantea un modelo para el análisis de la acción colectiva; sostiene que -en primera instancia- se debe distinguir entre aquella que es resultado o reacción a una crisis<sup>20</sup> y la que expresa un conflicto<sup>21</sup> (que puede ser incluso antagonico). La acción colectiva como respuesta a una crisis lo es a un mecanismo disfuncional del sistema, lo que deja fuera el cuestionamiento a la legitimidad del poder y al manejo de los recursos<sup>22</sup>.

Melucci también distingue diferentes orientaciones de la acción colectiva, según manifiesten solidaridad o agregación, conflicto o consenso y según cuestionen o mantengan los límites del sistema<sup>23</sup>. Por último, resalta la importancia del conjunto de relaciones en el que toma lugar la acción.

Tarrow (1994: 180 y ss) define a la *acción colectiva* como expresiones públicas de la confrontación entre los descontentos y las autoridades, en el límite o fuera de la política institucional. Este autor considera varias formas de acción colectiva según se priorice en ellas: la violencia, la convención o la disrupción. La acción violenta recurre a la fuerza física como arma política; la acción convencional apela a las formas de acción que han adquirido “modularidad”<sup>24</sup> en una sociedad y la disrupción, en cambio, se entiende como una forma nueva de acción hacia la cual no existen respuestas establecidas de las élites o el resto de la sociedad. Como se entenderá, una parte del éxito que alcanzan las acciones colectivas dependen del grado de novedad que utilicen en las protestas, es decir, la cantidad de tácticas disruptivas en escena.

El estudio de la acción colectiva se justifica en cuanto su relación con el movimiento social es de primer orden. Algunos autores consideran al movimiento social como una forma de acción colectiva; al igual que la huelga, la manifestación, etc., para otros, la acción colectiva es la forma de expresión pública del movimiento.

El movimiento social no se agota en la acción colectiva, y es más, puede existir independientemente en las redes sociales o subculturas; los miembros del movimiento social desarrollan y apelan a la solidaridad; en cambio, quienes actúan en la acción colectiva no siempre tienen lazos de solidaridad entre ellos y el movimiento social siempre ha sido considerado como portador de un desafío a las élites o a los códigos culturales dominantes; en cambio, la acción colectiva puede incluso manifestar el apoyo al mantenimiento del *status quo*.

### **I.1.3. La estructura de oportunidad política (EOP)**

A pesar de que las bases teóricas de esta perspectiva son recientes, los estudiosos coinciden en la importancia que tiene el sistema político –considerado de forma general- al momento de analizar las oportunidades para la acción colectiva (McAdam, McCarthy y Zald, 1999: 23).

La relación movimientos sociales/revoluciones y política institucionalizada fue analizada por teóricos estadounidenses dedicados al estudio de procesos políticos, entre ellos: Charles Tilly (1978), Doug McAdam (1982) y Sidney Tarrow (1983). Por otra parte, desde Europa, teóricos formados en la escuela de los Nuevos Movimientos Sociales han explorado las relaciones existentes entre políticas institucionalizadas y políticas de los movimiento sociales; los más relevantes han sido Hans Peter Kriesi (1989), Herbert Kitschelt (1980), Ruud Koopmans (1992), Jon Duyvendack (1992).

Los primeros estudios realizados por los estadounidenses explicaban el surgimiento de los movimientos sociales concretos sobre la base de “cambios en la estructura institucional o en las relaciones informales de poder de un sistema político nacional dado”; los europeos se han preocupado por estudiar las “diferencias en las características políticas de los Estados nacionales en los que se inscriben los movimientos sociales” (McAdam, McCarthy y Zald, 1999: 23). Sin embargo, existe todavía mucha discrepancia sobre las dimensiones que forman parte de la Estructura de Oportunidad Política (EOP).

Cada autor ha intentado diseñar un modelo propio que abarque las principales variables, pero, como acertadamente señalan Gamson y Meyer (1996: 275), el análisis sobre el tema ha tenido una variedad de funciones, a veces se le ha utilizado como variable explicativa, especialmente cuando se han comparado diversas etapas de un mismo movimiento y otras como variable dependiente cuando se comparan movimientos situados en lugares distintos. Cada una de ellas tiene relevancia relativa y depende más bien del contexto espacial y temporal en el que se desarrolla cada movimiento.

Según McAdam, McCarthy y Zald (1999: 32) existen algunas coincidencias respecto de las dimensiones fundamentales de la EOP:

- El grado de tendencia a la apertura del sistema político institucionalizado.
- La estabilidad en las alineaciones de las élites que defienden determinadas líneas políticas.
- La posibilidad de contar o no con el apoyo de estas élites.

- La capacidad estatal para reprimir los movimientos sociales y su tendencia a hacerlo.

Dificultades semejantes se presentan al momento de intentar definir lo que se entiende por Estructura de Oportunidad Política. Peter Eisinger, en 1973, utilizó el término *Estructura de Oportunidades Políticas* y las definió como “el grado de probabilidades que los grupos tienen para acceder al poder e influir sobre el sistema político” (McAdam Doug, 1999: 49).

Para Tarrow (1994: 155), la Estructura de Oportunidad Política está constituida por “dimensiones congruentes –aunque no necesariamente formales o permanentes– del entorno político que ofrecen incentivos para que la gente participe en acciones colectivas al afectar a sus expectativas de éxito o fracaso”.

Si bien el concepto de Estructura de Oportunidad Política ha sido muy bien incorporado como herramienta analítica al estudio de los movimientos sociales, no está exenta de peligros debido a su profusa utilización<sup>25</sup>.

En palabras de Gamson y Meyer, el término *oportunidades políticas* “amenaza con convertirse en un factor omnicomprendivo por medio del cual se quiere explicar toda condición o circunstancias que formen parte del contexto en el que surge la acción colectiva” (Doug McAdam, 1999: 52)

Los especialistas han demostrado que aun limitándose a factores estrictamente políticos existen importantes divergencias a la hora de fijar el concepto. McAdam (1999: 54-55) recoge las propuestas de Brockett, Kriesi, Rucht y Tarrow y los resume en cuatro dimensiones:

- 1) El grado de apertura del sistema político institucionalizado.
- 2) La estabilidad o inestabilidad de las alineaciones entre élites, alineaciones que ejercen una gran influencia en el ámbito de lo político.
- 3) La presencia o la ausencia de aliados entre las élites
- 4) Capacidad del Estado y su propensión a la represión.

Sin embargo, existe una serie de factores que McAdam (1999: 51) denomina “otras condiciones catalizadoras”; por ejemplo, la dimensión cultural, que al tener un papel fundamental a la hora de explicar ciertas manifestaciones o formas de la acción colectiva, han sido relegadas en el estudio. En resumen, hasta ahora los especialistas han infravalorado el impacto de los procesos globales, culturales, políticos y económicos, sobre la estructuración de las posibilidades internas para la acción colectiva (McAdam, 1999: 63).

Gamson y Meyer (1999: 389 y ss.) extienden el concepto de Estructura de Oportunidad Política e incluyen en él la cuestión cultural<sup>26</sup>. Estos autores han considerado básicamente dos dimensiones de la estructura de oportunidad política<sup>27</sup>: una temporal, caracterizada por el grado de estabilidad o volatilidad de las expresiones políticas y culturales en una sociedad dada, y otra formal, de acuerdo al grado de institucionalización de tales expresiones. El gráfico No. 1 resume las variables que constituyen la estructura de oportunidad política desde esta perspectiva.

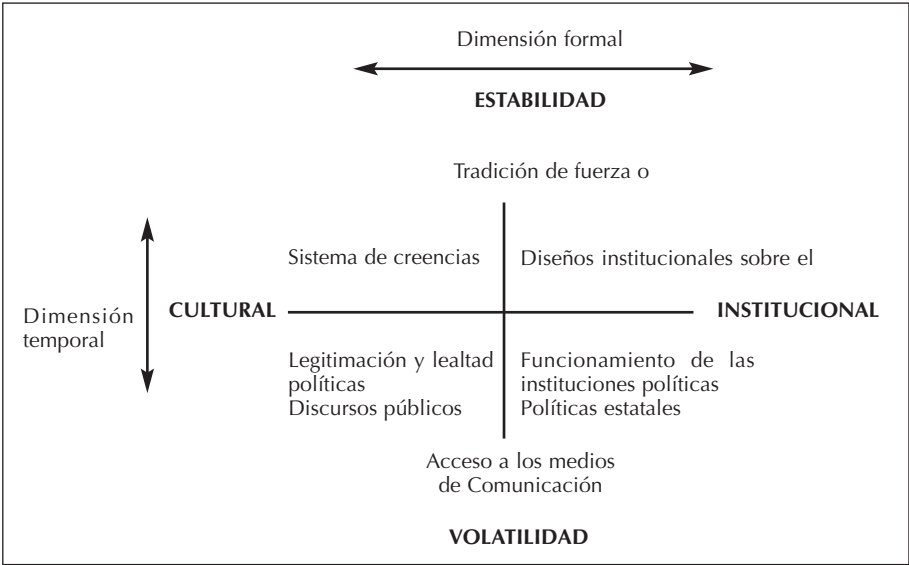
Lejos de esta interminable discusión, lo único claro es que los cambios en la estructura de las oportunidades políticas crean incentivos para las acciones colectivas; los movimientos tienen más posibilidades de manifestarse públicamente cuando se amplían las oportunidades, cuando se demuestra la existencia de aliados y cuando se pone de relieve la vulnerabilidad de los oponentes.

Las oportunidades políticas también pueden ser creadas por el movimiento; lo hacen “difundiendo la acción colectiva a través de redes sociales y estableciendo coaliciones de actores sociales, creando espacio político para movimientos emparentados y contramovimientos e incentivos para que respondan las élites” (Tarrow, 1994: 148).

Los estudios sobre la movilización étnica también incorporan, como variable explicativa, la Estructura de Oportunidad Política. Nagel Joane, en *The Political Construction of Ethnicity*, sugiere que los diversos mecanismos a través de los cuales se construye o reconstruye la etnicidad<sup>28</sup> caen en dos categorías: “the structure of political access and the content of political policies” (Nagel, 1986: 98). Dentro de la primera categoría, señala las formas en que se estructura el acceso político y la participación en relación con los límites étnicos y, en la segunda, el grado en el que las políticas públicas reconocen e institucionalizan las diferencias étnicas (Nagel, 1986: 98-106). Estas variables están recogidas en el modelo de Gamson y Meyer, pero para el caso de movilizaciones étnicas tiene importancia visualizarlas específicamente.

En el presente trabajo, aun corriendo el riesgo de hacer una extensión excesiva del concepto, con fines explicativos, se considerarán dentro de la Estructura de Oportunidad Política -además de las dimensiones consideradas generalmente- otras condiciones catalizadoras, tales como el contexto internacional, las condiciones económicas y la cultura política.

**Gráfico N° 1**  
**La estructura de oportunidad política**  
**según el esquema de Gamson y Meyer**



Elaboración personal.

Fuente: Basado en el esquema propuesto por Gamson y Meyer (1996: 276-281).

**Cuadro N° 1**  
**Variables para el estudio de la EOP en movimientos**  
**étnicos según la propuesta de Nagel**

Acceso político	Políticas públicas
<ul style="list-style-type: none"><li>• Regionalización: entendida como la organización político-administrativa de un Estado que coincide con los límites étnicos. Ésta puede reforzar los límites étnicos ya existentes o crear otros.</li><li>• Participación: referida al reconocimiento de los límites étnicos para la participación política.</li></ul>	<ul style="list-style-type: none"><li>• Sobre la lengua.</li><li>• Sobre la tierra.</li><li>• Sobre la asignación y distribución de recursos.</li></ul>

Elaboración personal

Fte. Basado en el esquema sugerido por Nagel (1986: 98-106).

### I.1.4. Ciclos de protesta

El concepto *Ciclo de protesta* introducido por Tarrow (1988) permite entender mejor el desarrollo de la acción colectiva y mirarla en su contexto histórico, y no como manifestaciones esporádicas sin relación entre sí y al margen del sistema en el que se desarrollan.

Tarrow define al ciclo de protesta como:

una fase de intensificación de los conflictos y la confrontación en el sistema social, que incluye una rápida difusión de la acción colectiva de los sectores más movilizados a los menos movilizados; un ritmo de innovación acelerado en las formas de confrontación; marcos nuevos o transformados para la acción colectiva; una combinación de participación organizada y no organizada; y unas secuencias de interacción intensificada entre disidentes y autoridades que pueden terminar en la reforma, la represión y, a veces, en una revolución (Tarrow, 1994: 264).

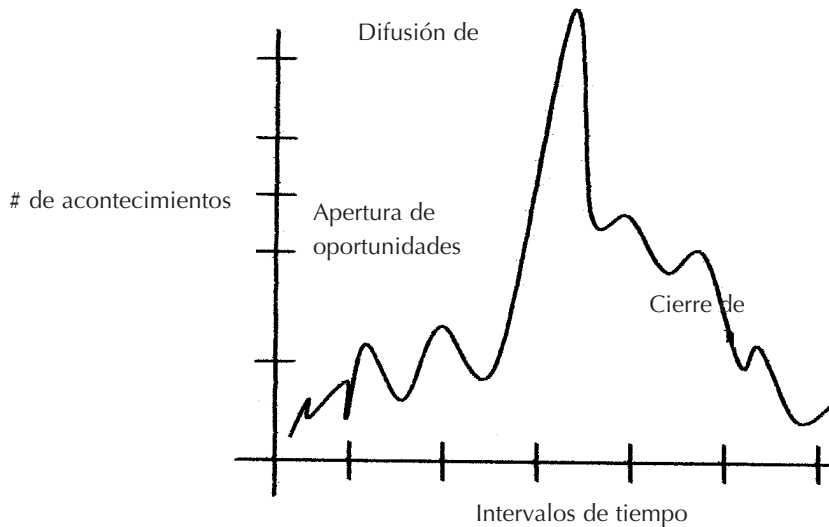
El desarrollo del ciclo está directamente relacionado con el proceso de apertura, difusión y cierre de las oportunidades políticas. La ampliación de las oportunidades por parte de los “madrugadores”<sup>29</sup> son producidas cuando se plantean exigencias que encuentran eco en otros y dan lugar a coaliciones entre actores, y crean mayor inestabilidad en las élites (Tarrow, 1994: 173- 266). La difusión de las oportunidades políticas incluye la intensificación del conflicto y su expansión sectorial y geográfica del “repertorio de confrontación”<sup>30</sup> y el aumento de la interacción entre los miembros del movimiento y el Estado. El conflicto deja de ser bipolar y se hace multipolar. El cierre de las oportunidades se produce por la represión empleada en contra de los participantes, que asusta a los observadores, o por la reforma introducida por las élites (Tarrow, 1994: 176 y ss.).

El ciclo de protesta es definido en el tiempo, y podría representarse como lo muestra el gráfico No. 2.

En el extremo del espectro, los ciclos de protesta dan lugar a revoluciones. Las revoluciones no son una forma única de acción colectiva, ni tampoco se componen totalmente de éstas.

Al igual que los ciclos de protesta con los que está relacionada, la acción colectiva en la revolución fuerza a otros grupos e instituciones a tomar parte, y suministra las bases y los marcos cognitivos para nuevos movimientos sociales, desarticulan viejas instituciones y las redes que las rodean, y crean otras

**Gráfico N° 2**  
**El ciclo de protesta**



Elaboración personal.

Fte. Con base en el esquema de Tarrow (1994: 271).

nuevas a partir de las formas de acción colectiva con las que los grupos de insurgentes ponen en marcha el proceso.

La diferencia entre los ciclos de movimiento y las revoluciones estriba en que, en las últimas, se crean múltiples centros de soberanía, lo que convierte al conflicto entre los insurgentes y los miembros del sistema en una lucha por el poder (Tarrow, 1994: 60-62).

## **I.2. El movimiento indio ecuatoriano<sup>31</sup>**

El proceso mismo de la construcción de la nación ecuatoriana, impulsado sobre la estructura social heredada de la colonia, mantuvo las diferencias sociales, económicas y políticas entre los “herederos” de los conquistadores, los “blanco-mestizos”<sup>32</sup> y los indios. El Estado, durante toda la República, mediante una serie de políticas, ha pretendido la asimilación de los indígenas en



términos culturales y, a partir de ella, su inserción en el mercado, favoreciendo el desarrollo capitalista del país. Ambos intentos han resultado, por decir lo menos, inacabados. Mas, a partir de la década de los ochenta, con la democratización, y más pronunciadamente en la década de los noventa, se han manifestado pública y conflictivamente sus falencias.

Este fenómeno no es exclusivo del Ecuador, sino que es compartido con la mayoría de los países latinoamericanos donde los procesos de construcción de la nación se hicieron de forma similar.

### **I.2.1. Principales corrientes de interpretación**

En América Latina el problema indio ha sido interpretado fundamentalmente sobre la base de tres corrientes de pensamiento teórico: la indigenista, la etnicista y la clasista.

#### ***I.2.1.1. La corriente indigenista***

Surgió a finales del siglo XIX en el contexto del derrumbe del orden colonial y la expansión del capitalismo dentro de las naciones americanas. Hace énfasis en el carácter atrasado de las formas sociales indígenas con referencia al modelo capitalista occidental, y propone como estrategia fundamental la integración de la población indígena a la sociedad nacional y al sistema capitalista<sup>33</sup> (Alicia Ibarra, 1987: 18). Se afirma que el problema indígena en América Latina es preciso analizarlo como un problema de integración.

Los Estados adoptan el indigenismo como política con el objeto de integrar a las poblaciones indias a la nacionalidad correspondiente, emprendiendo políticas de redistribución de tierra, colonización interna, alfabetización y enseñanza de la lengua oficial, entre otras.

#### ***I.2.1.2. La corriente etnicista***

Nacida de las propias organizaciones indígenas a partir de las décadas de los sesenta y setenta, reivindica una diferencia cultural y demanda un grupo de derechos colectivos tendientes a mantenerla y desarrollarla. Esta tendencia ha influido considerablemente en la revalorización y la autoconciencia de estos pueblos.

Su planteamiento principal es la autodeterminación de los pueblos indígenas con diferentes grados de intensidad, que van desde la constitución de nuevos Estados, o declaración de autonomías dentro de los ya existentes, hasta reivindicaciones de tipo exclusivamente cultural o económico.

Esta corriente ha sido criticada en cuanto ha generado el “etnopopulismo” que fomenta y sostiene una visión idealista de las comunidades indígenas y el pasado pre-colonial, y plantea como solución a su marginación “el regreso al pasado”<sup>34</sup>.

### ***1.2.1.3. La corriente clasista***<sup>35</sup>

Parte de concepciones basadas en la teoría marxista. La situación de la población indígena de Latinoamérica es -según ésta- producto de la inserción histórica de estos pueblos en estructuras sociales clasistas, determinadas por relaciones de explotación capitalista.

Para esta teoría, las formas indígenas no son rezagos de sociedades tradicionales precapitalistas que existen en forma inconexa a la estructura social global y obstaculizan su expansión, sino que, tienen utilidad económica como fuerza de trabajo barato y contribuyen al proceso de acumulación capitalista, y constituyéndose -en algunos casos- en una condición para su reproducción.

Sin restar importancia a ninguna de estas tradiciones teóricas, ni poner en duda el aporte que han hecho al estudio del movimiento indio en América Latina, es necesario aclarar que todas ellas han descuidado el tratamiento del carácter construido del movimiento social; así como el estudio de la interrelación y la negociación de identidades entre los actores del movimiento que no son solo sus miembros sino también sus opositores y de manera especial el Estado y, por último, tampoco han profundizado en el análisis de la relación entre el movimiento y la estructura.

### **1.2.2. ¿Nuevo movimiento social?**

El presente trabajo utilizará para el análisis del movimiento indio<sup>36</sup> ecuatoriano en la década de los noventa del siglo XX el enfoque de los Nuevos Movimientos Sociales y de la Movilización de Recursos.

Desde diversos sectores -especialmente políticos y académicos- se ha cuestionado la propiedad de considerar al movimiento indio ecuatoriano co-

mo tal, y se sugiere la conveniencia de tratarlo como grupos de presión aislados entre sí. Este cuestionamiento nace principalmente desde la arraigada tradición de considerar un movimiento social como un sujeto, un protagonista en el devenir de la historia, pero, como ya se explicó anteriormente, los movimientos sociales no son entidades: son sistemas de acciones que se producen en unas condiciones espaciales y temporales específicas.

El denominado movimiento indio ecuatoriano tiene una composición muy heterogénea, entre individuos, comunidades y organizaciones. Existen distintas culturas, diferentes situaciones económico-sociales<sup>37</sup>, incluso, religiones<sup>38</sup>. Así mismo, las organizaciones más importantes del movimiento son muy diferenciadas entre sí y llegan a tener constantemente intereses contrapuestos<sup>39</sup>.

Los indios, como individuos, se reconocen a sí mismos como pertenecientes a tal o cual nacionalidad, pueblo o comunidad<sup>40</sup>, identificación que los diferencia entre ellos. Su identidad es fragmentaria dentro del propio movimiento, pero es común como diferentes a los blanco-mestizos y al Estado, como principal representante de estos últimos.

Sea que son diferentes entre ellos, sea que la más importante organización en su lucha política sea la CONAIE (Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador), el movimiento indio en las movilizaciones registradas en los noventa, ha sido percibido y reconocido como tal por el resto de la sociedad ecuatoriana y por las élites políticas.

Las movilizaciones indias de los años noventa del siglo XX tienen características que marcan una diferencia con sus expresiones anteriores, y justifican la delimitación temporal del objeto de estudio.

- En la década de los noventa, el movimiento indio ecuatoriano ha iniciado un proceso de reconstrucción y revalorización de ciertos aspectos de la identidad india, hasta entonces considerados negativamente en el Ecuador y han constituido un cuestionamiento serio a la construcción identitaria de todo el país. Esto ha llevado incluso a una nueva etapa en la formación de la identidad ecuatoriana, en la que se está recorriendo el camino, no sin conflictos, de la negación del “otro” a la tolerancia y el respeto.
- El movimiento indio se puede considerar, por decirlo de algún modo, como “antimodernista”, pues su discurso no comparte la concepción lineal del progreso, entendido como desarrollo material y moral interminable y homogéneo. Se presenta a sí mismo como una evidencia de que

la modernización<sup>41</sup> no necesariamente permite la construcción de una unidad nacional, sino que puede revelarla como un proceso fragmentario con resultados relativos. Los indios han vivido una “resistencia” de más de 500 años que ha implicado la construcción de una forma propia de ver el mundo y de mirar al otro, de una identidad diferente a la oficialmente pretendida.

- Muchos han sido los estudios que en el Ecuador se han hecho sobre el movimiento indio a partir de su consideración de clase; se lo ha estudiado como un sector del proletariado, el campesinado; sin embargo, en este esquema el planteamiento étnico que se presenta como demanda -no sólo a las élites o a la clase dominante, sino a todo el resto de la sociedad- no es debidamente tratado. Por otra parte, en las sociedades latinoamericanas y en las andinas mucho más, el capitalismo industrial -al que está íntimamente ligada la teoría de la clase social- no ha tenido el mismo desarrollo que en las sociedades europeas que le sirvieron de modelo.
- Las estrategias utilizadas por el movimiento indio en la década de los noventa del siglo XX han sido los “levantamientos”<sup>42</sup>, una forma de acción colectiva propia y tradicional de los campesinos andinos, a la que paulatinamente se han ido agregando una serie de nuevas formas de acción que han complementado las anteriores, caracterizadas por la no violencia y la desobediencia civil.
- Las organizaciones del movimiento indio son muy heterogéneas; existen diferencias regionales, culturales, económicas e incluso religiosas. Esto ha hecho que su estructura organizacional sea descentralizada y necesariamente hay varios polos de poder por provincias, región u organización.
- La democratización en América Latina abrió las posibilidades de participación de la población en general; sin embargo, y quizás debido a que todavía es un proceso inacabado y a la crisis económica persistente, los cauces que se pensaron adecuados para la resolución de los conflictos sociales se han desgastado rápidamente y se van haciendo cada vez más ineficaces frente a las crecientes demandas sociales, sobredimensionadas por las expectativas sobre la democratización y la globalización, gracias a los medios de comunicación.
- Debido a que las demandas del movimiento indio no se circunscriben solamente a demandas económicas que impliquen una mejora inmediata, sino que más bien tienden a ser demandas que cuestionan las

formas de vida actual en el país o códigos culturales muy arraigados, sus demandas traspasan el discurso o negociación política y pretenden convertirse en un conjunto de valores que se comparten y viven diariamente.

- El movimiento indio se provee desde redes sociales con altos grados de solidaridad, lugares donde se comparten valores, creencias y se construye y reconstruye la identidad colectiva, las denominadas comunidades.

Como se sostiene en el editorial de la revista *Ecuador Debate* No. 12, de diciembre de 1986, titulada “Etnia y Estado”, “las formas de expresión que va tomando el movimiento campesino e indígena en el país no son formas de expresión de la lucha de clases sino *nuevas formas* sociales de conflictividad social (...), que trabajan sobre relaciones de poder concretas (...); no son formaciones políticas incipientes sino otro modo de practicar y formular lo político desde la sociedad<sup>43</sup>. En este contexto, no es sustancial analizar su potencial de sustitución del Estado, sino los cambios culturales, sociales y políticos que proponen” (Comité Editorial, 1986: 15-20).

La perspectiva de la lucha de clases ha puesto sustancial énfasis en las diferencias económicas entre los diferentes estratos de una sociedad industrial, pero no ha explicado suficientemente otras formas de exclusión que, aunque han sido entendidas como producto de la organización económica en su manifestación ideológica y cultural, es decir, en la superestructura, no han merecido respuesta eficiente para superarlas, así, tenemos las demandas de género, las étnicas, las ecológicas, etc. Éstas son nuevas formas de expresión de la conflictividad social, que no ven el poder como algo ajeno a la vida cotidiana sino que lo encuentran en las relaciones sociales concretas, internalizadas en los sujetos como producto de la práctica social, a través de lo que Bourdieu llama el *habitus*<sup>44</sup>. Son conflictos que traspasan las divisiones de clase y cambian su eje de tensión, de las relaciones de producción y reproducción material, a las de producción y reproducción simbólica y cultural.

Como ya se dijo anteriormente, la categoría clase social está ligada a la sociedad industrial, donde, en *strictu sensu*, no están las sociedades andinas<sup>45</sup>. Pero, como acertadamente sostiene Melucci (1994: 121 y 122), la referencia a las relaciones de clase expresa un intento de mantener abierta la reflexión sobre los conflictos sistémicos, las formas de dominio en las sociedades contemporáneas y la producción de conflictos antagónicos dentro de ella. Pues, saber dentro de qué relaciones y con qué conflictos tiene lugar la producción y la apropiación de los recursos cruciales en un sistema determinado,

es esencial para comprender la articulación de autonomía y dependencia que caracteriza al sistema político respecto del económico y la relación entre movimientos y procesos de representación y de decisión. Cabe entonces preguntarse si todavía se puede hablar de conflictos antagónicos y si pueden ser o son canalizados por los movimientos sociales.

En el caso ecuatoriano, las demandas del movimiento indio tienen varios elementos antagónicos aunque no se reducen a ellos<sup>46</sup>. Por un lado, la apelación a la diferencia desde el movimiento indio, en una sociedad que conoce sólo formas excluyentes de relación<sup>47</sup>, tiene un significado explosivo para la lógica dominante de la homogeneización cultural, que hace del individualismo el presupuesto de la autonomía necesaria para el mercado.

El movimiento indio ecuatoriano en su expresión de los años noventa del siglo anterior, reclama la declaración del Estado ecuatoriano como plurinacional, es decir, cuestiona la nación ecuatoriana como una construcción monolítica, lo que evidencia su proceso inacabado y, al mismo tiempo, reivindica el derecho a una forma de vida diferente a la dominante, un desarrollo propio y una igualdad de derechos en esa diferencia<sup>48</sup>. Como lo sostiene Jorge León (1992: 396-401), la demanda de la “diferencia étnica” responde a un proceso que se inicia con el reclamo de igualdad, donde predomina un rechazo a la exclusión y a la discriminación. En un segundo momento, la demanda se transforma en la afirmación y la revalorización de sí mismos; en este paso los excluidos son sus propios constructores y representantes y se convierten en sujeto político y, desde esa afirmación como diferentes; se plantea la demanda de igualdad. Todo este proceso va acompañado de una paulatina conciencia de que la diferencia no es natural, es construida y por lo tanto puede ser deconstruida.

Por otro lado, el movimiento indio y principalmente sus organizaciones siempre han tenido lazos con la izquierda, e incluso algunas nacieron de ella, por lo que el análisis clasista nunca ha desaparecido de su discurso, y ha sido constantemente explícito por sus líderes. Es más, se ha producido un recorrido de sus demandas: desde la clasista, que consideraba al indigenado como parte del proletariado, a la étnica, que reivindicaba preferencialmente la diferencia, y nuevamente a la clasista pero, lo que en un momento no logró dar identidad propia al movimiento indio, ni movilizarlos masivamente, se ha conjugado con la demanda étnica y ha dotado al movimiento indio de una fuerza que trasciende los límites étnicos. Solamente cuando las organizaciones empiezan a apelar a la solidaridad étnica y no exclusivamente a la de clase, se puede hablar de una organización y movilización de los indios en todo el país.

Otro elemento antagonista que incorpora el movimiento indio se refiere al cuestionamiento de la lógica dominante de una sociedad dependiente y periférica como la sociedad ecuatoriana. Las sociedades latinoamericanas han sido incorporadas a la economía mundial, de forma que se ha condenado a más de la mitad de su población a la total marginación social<sup>49</sup>. El paradigma de la modernización y el desarrollo aplicado en América Latina en aras de adaptarse a las necesidades de la evolución del capitalismo del centro implica, en el campo cultural, la homogeneización de todos los habitantes para insertarlos en el mercado, en calidad de productores-consumidores; por eso el empeño de “civilizar”, “modernizar” e “integrar” al indio; sin embargo, al cabo de décadas de aplicación de políticas integracionistas, siguen existiendo “rezagos pre-modernos” y, lo que es más, están siendo revalorizados desde los mismos indios como formas alternativas de desarrollo.

Al Tomar en cuenta que el desarrollo del capitalismo que opera a escala mundial, tiende no sólo a aprovechar los recursos de estos países “atrasados” en función de la búsqueda del bienestar de los países avanzados, sino que los excluye cada vez más de los beneficios materiales del desarrollo económico (Traverso Yépez, 1998), dicha alternativa es vista como una propuesta viable.

Todo lo dicho anteriormente explica por qué una lógica dominante que necesariamente se manifiesta en una forma global y omniabarcante, pero que se distribuye a través de diversas áreas del sistema y produce una gran variabilidad de lugares y actores del conflicto (...) requiere ir más allá del legado dualista del siglo XIX que oponía estructuras a representaciones, o sistemas a actores sociales (Giddens, 1984; Crozier y Friedberg, 1977). Es necesario volver a plantearse la acción social a partir del proceso por el cual su significado se construye en la interacción social (Neisser, 1976; Von Foerster, 1973; Watzlawick, 1984; Von Glazersfield, 1985). Son los actores sociales quienes producen el sentido de sus actos a través de las relaciones que entablan entre ellos. Pero la interacción nunca es un proceso completamente manifiesto, sino que depende del campo de oportunidades y constricciones que los actores observan y utilizan. La dominación y el poder no son realidades metafísicas que existan fuera de los juegos de los actores; son la expresión más sólida, permanente y desequilibrada de esos juegos. Por tanto, los conflictos actúan como señales que nos indican el carácter construido de la acción social y su tendencia a cristalizar en «estructuras» y «sistemas» (Melucci, 1994: 127).

### I.3. La identidad india

En este epígrafe se realizarán algunas aproximaciones teóricas al estudio de la identidad como proceso de construcción; a partir de éstas, se hará un recuento de las representaciones sobre los indios en la sociedad blanco-mestiza ecuatoriana.

#### I.3.1. La identidad como proceso de construcción

La abundante teorización sobre la identidad ahonda cada vez más en la diferenciación entre la llamada “identidad personal o individual” y la “identidad social o colectiva”; sin embargo, conforme más se estudia el tema, más tenues son sus límites y más ambiguas sus interpretaciones.

Un importante grupo de investigadores, especialmente desde la psicología y la psicología social, sostiene que la caracterización del ser humano se da en cuanto en él existe una identidad estable y continua, un núcleo<sup>50</sup>, que se mantiene a lo largo del tiempo. En esta perspectiva, la identidad está constituida por un conjunto de criterios de definición de un sujeto, así como de sentimientos de coherencia, unidad, valor, autonomía (Erickson, 1975: 37). En esta línea, Erik Erickson (1975: 42) llega a considerar la “alteridad” como elemento importante de la identidad, pero sólo en cuanto ésta cumple el papel de reconocer la continuidad y mismidad de los elementos constitutivos de ella<sup>51</sup>.

Los cambios vertiginosos que ha sufrido el mundo actual, con su expresión post-capitalista de la economía, y el rol fundamental de alta tecnología, han transformado radicalmente la forma de relacionarse entre las personas y de revelarse a los demás. Los medios de comunicación, especialmente la televisión y el internet, han multiplicado -de forma gigantesca- el número de relaciones a las que está expuesta una persona, enfrentándola a un sinnúmero de otras personas, representaciones, tiempos y espacios; este estado es el que Gergen (1992: 83) denomina “*multifrenia*”<sup>52</sup>. La relevancia que adquieren estas relaciones en la vida diaria les han dotado de significación, es decir, no son menos importantes para los individuos que las relaciones hechas cara a cara. La exposición de las personas a una gama de identidades diferentes a la suya ha hecho que construya la propia con fragmentos de las demás.

El grado en que alguien sustenta su identidad en su propia cultura se ha modificado sustancialmente. Como sostiene Gergen (1992: 222), “al ser



saturados por las relaciones somos colonizados por fragmentos de otros, y cada uno alberga cúmulos de posibilidades de relacionarse con el otro y reemplazarlo”.

Esta nueva dinámica de las relaciones ha dado lugar a la expresión no de una identidad sino de varias, cambiantes de acuerdo al contexto y las circunstancias. Entonces, el concepto de la identidad estable y continua a la que los seres humanos deben responder lo más fielmente es cuestionable; la pregunta que surge inmediatamente es: ¿cuál de esas manifestaciones de la identidad es la auténtica? Parece ser -como dice Gergen Kenneth- (1992: 119) que ninguna. La autenticidad es un concepto de la tradición científica occidental que se basa en la distinción sujeto-objeto, el primero como ente capaz de captar la realidad “el objeto”, que está allí, fuera del sujeto para ser aprehendida con este ejercicio se puede llegar a “conocer la verdad”. El grado de fidelidad que guarda la representación hecha por el sujeto y la realidad indican la autenticidad o no de la representación. Esa convergencia debe ser calificada por alguien o por un grupo, una autoridad, reconocida como tal. Pero ese alguien o ese grupo tienen sus propios intereses, sus propios valores y responde a una determinada cultura; por lo tanto, la autenticidad deviene una relación de poder.

La noción de identidad como entidad preexistente es superada por la reconstrucción social del yo y la construcción del yo -como autónoma y exclusiva de cada individuo- superada por la de un proceso socio histórico (Traverso, 1998: 20).

La identidad es un constructo social que se hace en la interrelación, en condiciones de tiempo y espacio específicas. En esa interrelación es fundamental la elaboración de las categorías “nosotros” y “ellos”; “yo” y el “otro”. Lo diferente, el “otro”, es una construcción social que se hace desde la pertenencia o no a un “nosotros”; si a esto agregamos la relación de poder, la diferencia se convierte en una jerarquización que da como consecuencia la discriminación y la exclusión.

Con estas consideraciones, parece obvio interrogarse acerca de ¿por qué se presume la existencia de un yo real y objetivamente reconocible, si todo parece indicar que él no existe? Gergen (1992: 131) responde a esta interrogante al asumir que las presunciones de verdad son construcciones sociales, es decir, expresiones de alguna convención colectiva que a la vez reflejan valores, posturas políticas, estilos de vida, intereses y formas de poder. La presunción de “verdad” respecto del yo es un constructo social, funcional a la lógica del mercado, cuyo presupuesto esencial es el individuo autónomo.

Al desaparecer el “yo auténtico”, queda montada la escena para la relación fraccionaria, construida en torno a un aspecto limitado del ser de cada uno, aumenta el apercibimiento de las distintas maneras en que se crea y se recrea la identidad personal en las relaciones. El sujeto se experimenta a sí mismo indirectamente, desde la perspectiva de los otros en el proceso de interacción social con los demás miembros del grupo al cual pertenece o de otro diferente. La preexistencia del grupo y la interacción social son pues elementos claves en la construcción de la identidad<sup>53</sup>.

Durante mucho tiempo los marcos de referencia para la identidad eran categorías más estables que las actuales, debido precisamente a la menor exposición de los individuos a la variedad de relaciones sociales. Actualmente, el desdibujamiento de los límites de la identidad ha llevado a aumentar la preocupación por ella y la búsqueda de autodefinición a través de elementos más o menos estables<sup>54</sup>.

Nuevamente cabe cuestionarse si esto ocurre en los países no desarrollados. En el intento de modernizar estas sociedades para adaptarlas a las necesidades del sistema capitalista mundial, el proceso de homogeneización no ha sido, por decirlo de algún modo, “natural”, producto del desarrollo del mercado y su cultura, sino intencionados, impulsados por el Estado y las élites. Entonces, los grupos llamados a integrarse -entre ellos los indios- han estado siempre asediados por el Estado y enfrentados a otras identidades y culturas; además, el acceso a los medios de comunicación y por tanto la exposición a otros espacios, tiempos, culturas e identidades, también se han generalizado en estas sociedades.

La identidad debería ser concebida, más bien, como un permanente proceso, recreado, sostenido y confrontado por los sujetos, en una práctica social, cognitiva y lingüística, en interacción o diálogo permanente con el contexto social.

Pocos parecen discutir todavía el carácter de constructo de la identidad; sin embargo, esto no quiere decir que se han agotado las interrogantes en torno a ella, perviven preguntas fundamentales como: ¿quiénes la construyen?, ¿cómo se construye?, y ¿para qué? Si consideramos que las características tecnológicas y comunicativas de la sociedad actual ponen a disposición incontables fuentes de explicación de la existencia, los seres humanos se individualizan a partir de la selección de algunos de ellos; aquí juegan un papel fundamental los elementos culturales.

Como Castells (1999: 28) lo sostiene: “La identidad es la fuente de sentido y experiencia para la gente”. Estas explicaciones se conforman en torno a

elementos primarios -bastante generales- que enmarcan a otros, compartidos por grupos más o menos extensos de personas, y que han pervivido a lo largo del tiempo y del espacio.

Para Castells (1999: 29) la identidad es: “El proceso de construcción de sentido atendiendo a un atributo cultural o a un conjunto de atributos culturales, al que se da prioridad sobre el resto de fuentes de sentido”. El profesor catalán sugiere una diferenciación entre las formas de identidad atendiendo a las relaciones de poder que subyacen en su construcción. Así, la identidad legitimadora, la identidad de resistencia y la identidad proyecto. La primera es impulsada por las élites dominantes, muchas veces a través del aparato estatal, para entender y racionalizar la dominación; la segunda, en cambio, constituye un espacio de supervivencia para el grupo estigmatizado o devaluado por la lógica de la dominación que resiste a partir del mantenimiento y, desarrollo de principios y valores diferentes a los dominantes; la identidad proyecto, en cambio, a partir de material cultural propio, o incluso de los valores de resistencia pretenden construir nuevas formas de relación social y buscan una transformación de la estructura social (Castells, 1999).

La importancia de la tipología anterior radica en los resultados; a cada construcción le corresponde una consecuencia diferente. La identidad legitimadora produce una sociedad civil<sup>55</sup>, entendida ésta como el conjunto de actores sociales que reproducen la identidad que legitima la dominación; la identidad de resistencia construye comunas o comunidades de resistencia colectiva y apela al material simbólico histórico-cultural. Por último, la identidad proyecto genera sujetos, en la acepción mencionada supra.

Como es de suponerse, empíricamente no se pueden establecer claramente las fronteras de estas construcciones, sino que aparecen superpuestas y en constante interconexión.

La construcción de la identidad se produce en espacios específicos, con fines analíticos. Estudiaremos algunos niveles de interrelación social en los que se construye la identidad: *el individual*, *el colectivo* y *el público*; éstos niveles no están delimitados claramente sino que se relacionan y confunden de forma estrecha.

Si se ha cuestionado el llamado núcleo de identidad, el mismo que generalmente es considerado propio de cada persona y permanente en el tiempo, entonces, ¿de qué está constituida la identidad individual? Como ya se dijo, en una sociedad en la cual las personas están expuestas a un sinnúmero de identidades de los “otros”, de cuyos fragmentos construyen la propia, la identidad de cada persona es un proceso dinámico, constituida por una multipli-

cidad de identidades o multiplicidad de fragmentos de los otros, lo que Gergen denomina “personalidad pastiche” y Louis Zurcher el “yo mudable”<sup>56</sup>. De estas identidades, de acuerdo a la relación en la que se encuentren, las personas privilegian una u otra.

La identidad colectiva se refiere a la definición de pertenencia a un grupo, dentro de los límites y actividades que éste desarrolla. Esta definición es fruto de un acuerdo entre sus miembros que con frecuencia permanece implícito.

Johnston, respecto de la identidad colectiva, dice:

Esta identidad está integrada por definiciones de la situación compartida por los miembros del grupo, y es el resultado de un proceso de negociación y laboriosos ajustes entre distintos elementos relacionados con los fines y medios de la acción colectiva y su relación con el entorno. A través de ese proceso de interacción, negociación y conflicto sobre las distintas definiciones de la situación, los miembros de un grupo construyen el sentido del «nosotros» que impulsa a los movimientos sociales (Johnston, et al., 1994: 17).

Esta definición podría inducir al error de que la identidad colectiva es una manifestación de las características estructurales de la sociedad, si bien puede responder a ella, es más el resultado de una acción conciente y autorreflexión individual.

La identidad pública de un grupo, en cambio, se construye en la interacción con personas ajenas al mismo, por las definiciones que del grupo hacen los órganos estatales, los adversarios y los medios de comunicación. Es decir, la identidad colectiva se convierte en pública en la interacción con personas o grupos que no son parte del movimiento, por las definiciones que de él hacen los organismos estatales, contramovimientos y medios de comunicación. La publicidad de la identidad sólo es clara en cuanto existe la presencia de un público o de una audiencia ante la cual se despliega la interrelación.

### ***1.3.1.1. La identidad étnica***

Para el estudio del movimiento indio ecuatoriano, es de vital importancia, el análisis de la variable étnica. Básicamente existen dos formas de entender la etnicidad: como una extensión del parentesco o como la creencia compartida de un origen común.

Para Smith (2000: 36), “el mito de un origen común y único en el tiempo y en el espacio es esencial para dotar de sentido a la comunidad étnica, ya que fija el punto fundacional de la historia del grupo y, por lo tanto, su individualidad”. Smith considera que las comunidades étnicas se constituyen gracias a la “sensación de continuidad”, a los “recuerdos compartidos” y la idea de un “destino colectivo”, es decir, se mantienen “merced a líneas de afinidad cultural encarnadas en mitos, recuerdos, símbolos, valores retenidos por una unidad cultural específica de la población”.

Weber llama grupos étnicos a los “grupos humanos que comparten la creencia subjetiva en una ascendencia común” (Apud Smith: 2000, 289); de hecho, lo que diferencia la pertenencia a un grupo de parentesco de la pertenencia a un grupo étnico es que, en este último caso, la identidad se presume.

Horowitz entiende a la etnicidad como un vínculo de parentesco muy extenso.

El lenguaje de la etnicidad es el lenguaje del parentesco. Ambos tienen un carácter adscriptivo; los vínculos étnicos tienen forma piramidal y se basan en vínculos familiares, y la etnicidad cubre las muy extendidas necesidades de familiaridad y comunalidad, de vínculos parecidos a los familiares, de apoyo emocional y ayuda mutua, así como de mediación en la resolución de disputas, necesidades todas ellas cubiertas en su día por el parentesco, pero elevadas a mayor escala (Apud Smith, 2000: 294).

En este trabajo se entenderá a las comunidades étnicas como “poblaciones humanas dotadas de nombre que comparten mitos sagrados sobre los ancestros, historias y culturas, mantienen una asociación con un territorio específico y un sentido de la solidaridad” (Smith, 2000: 336).

La etnicidad ha sido una fuente importante de identidad a lo largo de toda la historia de la humanidad; sin embargo, según Castells (1999), no constituye ya un elemento cultural suficiente para la construcción de una comunidad en la sociedad red, porque pierde significado fuera de su contexto histórico, que es precisamente el caso de la sociedad en este momento.

Sin embargo, la etnicidad puede ofrecer en primera instancia un espacio de resistencia, que genere un sentimiento de pertenencia e identidad cultural comunal; según Castells (1999: 83), para que esto suceda debe existir movilización social, donde se descubran los intereses y objetivos comunes y se dé nuevo sentido a la experiencia.

### I.3.2. Imágenes del indio en el Ecuador

Largo ha sido el debate en torno a la definición del indio. Las voces en el sentido de que es imposible definirlos han sido múltiples, bajo el argumento de que en el Ecuador todos son producto del mestizaje. Pero el intento de una definición choca con estos problemas sólo en cuanto se pretenden unas fronteras objetivas de la diferencia. La identificación del indio a través de lo que se consideran elementos objetivos: lengua, costumbre, vestido o territorio, cada vez presenta mayores dificultades, tanto por el desdibujamiento de sus límites producto de los cambios culturales, como también porque tales elementos objetivos siempre se han alimentado del intercambio; entonces, nunca antes y menos ahora son criterios totalmente válidos para definir al “otro”, en este caso al indio.

Es conveniente acotar que la relevancia que se ha dado a definir a los indios a partir de criterios objetivos es resultado de la elaboración de identidad del indio no desde sus mismos actores, sino desde los blanco-mestizos, proceso que derivó en una construcción de una idea de raza inferior que justificaba su sometimiento de siglos.

La elaboración de identidad de los indios ha sido hecha hasta hace muy poco exclusivamente por blanco-mestizos<sup>57</sup>, quienes detentan el poder económico y político del país. Sin embargo, esto no quiere decir que los indios no hayan puesto atención a dicha elaboración, sino que los espacios políticos, académicos y económicos en la sociedad ecuatoriana estuvieron cerrados para ellos y en el mejor de los casos semi-abiertos a sus “defensores”, generalmente blanco-mestizos.

En el Ecuador se agregan a las anteriores otras dificultades que hacen más difícil la definición del “indio”. Bajo este término se engloba una serie de grupos muy distintos entre sí, dispersos a lo largo de todo el país, con realidades, culturas y demandas muy diversas.

El encasillamiento de esta diversidad bajo el genérico indios es un legado de la conquista y la colonia, que pretendió un proyecto civilizador y evangelizador a todos los habitantes de América –sin distinciones de ningún tipo– que permitió restar su condición de humanidad, justificar su dominación e insertarlos en las empresas ibéricas especialmente económicas sin mayor dificultad.

Este hecho se mantuvo durante la República, básicamente, porque fue funcional a la construcción del Estado-nación y, posteriormente, a un proyecto desarrollista de la sociedad ecuatoriana. La generalización existe has-

ta la actualidad, especialmente en el discurso oficial que a cada momento ve en la diversidad de los grupos indios signos de división del movimiento. Sin embargo, los indios han encontrado puntos comunes en sus demandas que los han movilizado como un todo, ya sea la demanda étnica o las clasistas, que se reivindican políticamente con fuerza desde la década del noventa del siglo XX<sup>58</sup>.

Desde las organizaciones internacionales de Derechos Humanos, se han hecho esfuerzos para definir a los grupos indios o tribales en los países independientes. La Organización Internacional del Trabajo (OIT) se preocupó muy especialmente por este tema, a propósito de los procesos de descolonización de los países africanos y asiáticos.

En 1953, la OIT revisó varias definiciones y criterios utilizados por los gobiernos nacionales y los científicos sociales, y llegó a la conclusión de que no existía una definición única y universalmente válida de pueblos indígenas. En consecuencia, propuso una descripción provisional, simplemente como una “orientación empírica para la identificación de los grupos indígenas en países independientes” (Stavenhagen, 1996: 51), en la forma siguiente:

Personas Indígenas son los descendientes de la población aborigen que vivían en un país determinado en el momento de su colonización o conquista (o sucesivas conquistas) por algunos de los ancestros de los grupos no-indígenas que en el presente detentan el poder político y económico. En general, estos descendientes tienden a vivir más de conformidad con las instituciones sociales, económicas y culturales que existían antes de la colonización y conquista (...) que con la cultura de la nación a la cual pertenecen (Stavenhagen, 1996: 52).

Posteriormente, el Relator Especial del “Estudio del problema de la discriminación contra las poblaciones indígenas” de la ONU propone, para los propósitos de la acción internacional, la siguiente definición.

Son comunidades, pueblos y naciones indígenas los que, teniendo una continuidad histórica con las sociedades anteriores a la invasión y precoloniales que se desarrollaron en sus territorios, se consideran distintos de otros sectores de las sociedades que ahora prevalecen en esos territorios o en parte de ellos. Constituyen ahora sectores no dominantes de la sociedad y tienen la determinación de preservar, desarrollar y transmitir a futuras generaciones sus territorios ancestrales y su identidad étnica como base de su existencia continuada como pueblo, de acuerdo con sus propios patrones culturales, sus instituciones sociales y sus sistemas legales (Stavenhagen, 1996: 52-53).

El Convenio 169 de la OIT (107 revisado), aprobado en 1989, define a los indígenas en el literal b) del numeral 1 del artículo 1<sup>59</sup>:

b) considerados indígenas por el hecho de descender de poblaciones que habitaban en el país o en una región geográfica a la que pertenece el país en la época de la conquista o la colonización o del establecimiento de las actuales fronteras estatales y que, cualquiera que sea su situación jurídica, conservan todas sus propias instituciones sociales, económicas y políticas o parte de ellas (Convenio 169).

En el numeral 2 del artículo 1 complementa la definición con el criterio de la autoidentificación: 2.- “La conciencia de su identidad indígena o tribal deberá considerarse un criterio fundamental para determinar los grupos a los que se aplican las disposiciones del presente Convenio” (Convenio 169).

Como sostiene Rodolfo Stavenhagen (1996: 51), el problema de la definición de lo que son los pueblos indígenas está vinculado con frecuencia a la naturaleza de las relaciones entre el grupo, el Estado y otros grupos, y tiene que ver generalmente con el goce o la restricción de ciertos derechos. Esto puede aclarar de alguna manera las razones por las que existe tanta resistencia a discutir y profundizar el tema en el país.

Estas definiciones aportan elementos interesantes que deben ser mencionados: en primer lugar, se ve un progreso en la segunda y tercera definición respecto de la primera porque se habla de comunidades, pueblos y naciones en lugar de poblaciones; esto implica un recorrido hacia el reconocimiento de un grupo como sujeto potencial de derechos y obligaciones. Si bien se evidencia la relación entre la existencia de los pueblos indígenas y la conquista y colonia, no está ligada exclusivamente a ellas, pues se menciona también el establecimiento de las fronteras estatales actuales, es decir, se hace referencia a la construcción del Estado nación.

La dificultad que ha significado tratar de definir a los pueblos indios ha llevado a que los organismos internacionales libren esa cuestión a las mismas organizaciones o comunidades.

Las definiciones esbozadas anteriormente parten de la ciencia del Derecho y, por lo tanto, se ubican en el “deber ser”, en el nivel normativo-valorativo de la sociedad. Sin embargo, en el esfuerzo de reconocer o describir los procesos como “son” pueden hacerse otros acercamientos a este hecho. Para Jorge León (1992: 399) ser indígena no es una situación sino una condición<sup>60</sup>, más precisamente, es una relación social, de poder, como la de género.



En el caso que nos ocupa, la identidad de los indios y de los blanco-mestizos se construye, reconstruye y modifica mutuamente; la delimitación del “nosotros” implica la del “ellos” y se da desde los indios y desde los blanco-mestizos en un proceso siempre inacabado y de negociación constante. El aspecto substancial en esta dinámica étnica es el marcar diferencias y, en el caso ecuatoriano, construir sobre ellas exclusión y dominación.

Como ya se indicó, la elaboración de la identidad india en el Ecuador tiene dos vertientes: la realizada por los blanco-mestizos, dominadores y beneficiarios directos de ella y la hecha por los mismos indios; esta última solamente empieza a ser conocida a partir del aparecimiento en la escena política del movimiento indio como actor relevante. Si a esto agregamos que, dentro de la construcción de la identidad es elemento privilegiado el discurso y quienes han tenido acceso a su difusión han sido los sectores dominantes -no los indios- las ideas generalizadas sobre el indígena en la sociedad ecuatoriana son aquéllas producidas por los dominadores.

La elaboración de la identidad india desde los sectores dominantes, ha sido de carácter negativo, atribuye a los indios características de inferioridad que justificaron las políticas de asimilación y exclusión emprendidas por el Estado, en su intento de afianzar un proyecto de nación e ingresar en la pretendida modernización económica a través de la industrialización y la expansión del mercado interno.

Desde los distintos sectores del poder, especialmente el Estado, la Iglesia y los hacendados en la Sierra, se producen una serie de discursos sobre el indio que lo configura como un “otro” genérico, y pasa por alto las diferencias entre ellos, que termina atribuyéndoles características de raza en lo que Hernán Ibarra (1992: 345) llama una prolongación de la sociedad colonial de castas<sup>61</sup>.

De esos discursos sobre el indio se halla inundada la historia republicana del país, lo que evidencia que lo “indio” ha sido un “problema” constante. Un ejemplo de tales ideas respecto a los indios lo trae Hernán Ibarra (1992: 345) cuando recoge las expresiones aparecidas en algunos medios de comunicación escritos a finales de la década de los veinte, a propósito de una serie de levantamientos realizados en distintas partes de la región Andina ecuatoriana.

“Raza vencida y secularmente humillada” (El Día, 10-02-1928).

“Malos instintos de sus indios” (Ibid).

“Instinto salvaje en toda su fiera” (El Día, 12-01-1929).

“Raza lindante más con la escala inferior zoológica que con la de patronos y amos” (El Comercio, 07-02-1929).

“Una grande vergüenza nacional” (El Comercio, 16-04-1929).

“La pobre raza sufrida” (El Comercio, 16-09-1929).

“Existe en el trayecto una tribu de indígenas salvajes, los famosos salasacas, de cabello largo, tez bronceada, estatura alta, invencible rebeldía a la civilización e indomable agresividad contra toda empresa de vías de comunicación que atraviesen sus territorios. Estos bárbaros se opusieron siempre a la apertura de la carretera, resueltos firmemente a matar o morir” (El Día, 4-02-1928).

A estas ideas hay que agregar aquéllas relacionadas con la falta de capacidad de los indios para -por sí mismos- pensar sus demandas y reivindicarlas; constantemente se atribuyeron sus movilizaciones a la presencia de instigadores externos al movimiento<sup>62</sup>.

La elaboración por parte de los propios actores (los indios) sólo empieza a ser conocida de manera sistemática y pública desde comienzos de los noventa. Sin embargo, como sostiene uno de los dirigentes indios, ella no es tan reciente:

...hay larga cola, una larga historia, los pueblos indígenas hemos tenido que venir desarrollando, construyendo, de hecho, lo que sucede es que en la agenda interna del país, los debates en la agenda interna del país, han ido evolucionando, los esquemas mentales inclusive, la cultura política, una forma determinada de ver a los indios también ha ido cambiando, de la mano, concomitantemente a los debates en el contexto internacional... (Entrevista No. 9)

En esa construcción -destaca el entrevistado- la idea de “resistencia” no está como obstáculo al proyecto de progreso y civilización emprendido por el Estado a través de políticas de asimilación, sino como “deseo de libertad”, de respeto a las propias formas de ver el mundo y estilos de vida, que, por otra parte, les ha permitido sobrevivir en condiciones en que no podrían hacerlo por no ser parte del mercado y no modernizarse como consumidores.

Dados los resultados de exclusión y pobreza del modelo económico aplicado no sólo a Ecuador, sino a los países latinoamericanos, la revalorización que desde algunos sectores de la sociedad se hace de la identidad del indio tiene que ver, entre otras cosas, con el hecho de que han sido los únicos actores capaces de plantear un proyecto alternativo de desarrollo, en cuanto formas económicas poco vinculadas al mercado<sup>63</sup>. Se encuentra en marcha la reconstrucción de la identidad india transformándola en una nueva, positiva, que además desafía la sociedad ecuatoriana.

El movimiento indio ecuatoriano es heterogéneo y su análisis requiere se recojan los siguientes ejes de diferenciación en su interior, para evitar falsas generalizaciones: uno que dé cuenta de la organización económica de las nacionalidades, pueblos y comunidades indias, en un *continuum* que va, desde la economía natural organizada en torno a la caza, la pesca y la recolección, hasta la inserción completa de comunidades o de individuos al mercado en calidad de comerciantes, artesanos, técnicos, profesionistas, etc.<sup>64</sup>; otro de la forma de solidaridad, en un *continuum* que va, desde la apelación a determinadas creencias religiosas como fundamento de la solidaridad, hasta la apelación a la diferencia étnica compartida y, por último, la filiación política de sus organizaciones, en un *continuum* desde su adscripción a la izquierda y su declarado apolitismo.

#### **I.4. La construcción de la identidad política del movimiento indio ecuatoriano**

La irrupción del movimiento indio en la escena política ecuatoriana durante la década de los noventa del siglo XX significó un serio reto para las instituciones democráticas, de quienes reclama efectivos canales de representación y procesamiento de sus demandas. Hasta ese momento, el movimiento era percibido como un actor marginal, disperso, sin metas y demandas comunes y con poca capacidad de negociación con el Estado.

La fuerza y la organización del movimiento indio demostrado en la década de los noventa han obligado al Estado a sentarse en la mesa de negociaciones, elevando, por primera vez en la historia del país, la cuestión étnica a tema de la agenda política nacional. Esta transformación debe ser analizada con detenimiento.

Como se dijo ya, las principales preguntas que guían este trabajo son ¿cómo se produce ese cambio?, ¿cómo el movimiento indio ecuatoriano se convierte, de un actor social marginal, en uno político relevante? Para intentar responder se analizarán las principales movilizaciones de las que ha sido protagonista el movimiento indio en la década del noventa, a la luz de las hipótesis expuestas en la introducción.

La transformación de la identidad india se analizará desde una perspectiva constructivista, que la considera como un proceso social y construido en un determinado contexto histórico, donde juegan un papel fundamental el lenguaje y la interacción humana.

Las movilizaciones realizadas en la década de los noventa por el movimiento indio, serán abordadas en este trabajo desde dos perspectivas: por una parte, se analizará cómo se producen estas movilizaciones, para cuya explicación se utilizarán los conceptos de “construcción social de la protesta”, “formación” y “movilización del consenso” propuestos por Bert Klandermans (1988, 1994); por otra, se estudiará cómo se relacionan las identidades y sus cambios con las movilizaciones; en este caso se recurrirá a la noción de “procesos de construcción de marcos”<sup>65</sup> trabajado principalmente por Robert Benford y David Snow (1986, 1988, 1992, 1994), Sidney Tarrow (1994), Scott Hunt (1994), entre otros. Ambos enfoques están íntimamente ligados.

La construcción social de la protesta se realiza en los diversos niveles de construcción del significado (Klandermans, 1994: 191)<sup>66</sup> en la interacción social y política (Tarrow, 1994: 210). “La interpretación de los acontecimientos, comunicaciones e información se realiza en el contexto de relaciones interpersonales. Las creencias que se forman en esta interacción son forzosamente creencias compartidas o colectivas” (Klandermans, 1994: 191).

Los estudios contemporáneos sobre movimientos sociales recurren con frecuencia a la noción de “creencias colectivas” para ofrecer una explicación del éxito de la acción colectiva, en la medida que los elementos implicados en esta última sean parte o se adapten a las primeras<sup>67</sup>.

Las creencias colectivas conforman lo que Tarrow (1994: 210) llama “el baúl de herramientas cultural” en el que los promotores de los movimientos elaboran “marcos” para la movilización. Las organizaciones y los organizadores de los movimientos sociales tienen que encontrar símbolos que resulten conocidos para movilizar a las personas, mantener el movimiento y/o transformar lo que no les es favorable. No sólo adaptan los significados a partir de símbolos tradicionales, sino que los orientan a la acción apelando a la cultura de la población “objetivo” y combinándolos con sus propios valores y fines.

Los símbolos escogidos deben mediar óptimamente entre los “sustratos culturales de los grupos a los que apelan, las fuentes de la cultura oficial y los militantes de sus movimientos” (Tarrow, 1994: 214).

Pero “los símbolos culturales no están inmediatamente disponibles como símbolos de movilización, sino que requieren la intervención de un agente para convertirse en marcos de acción colectiva” (Tarrow, 1994: 232). Puede suceder que, como en el caso ecuatoriano, los símbolos culturales hayan estado presentes desde hace siglos, pero es “el entretejido de nuevos materiales en una matriz cultural lo que produce marcos de acción colectiva en expansión” (Tarrow, 1994: 232).

Las creencias colectivas, que en un momento dado convergen espontáneamente acerca de un significado relevante para la acción, constituyen lo que Klandermans (1994: 188) llama la “formación del consenso”. Sin embargo, la coincidencia de las percepciones sobre una situación no desemboca en la acción colectiva, ni ofrecen “pistas” sobre el camino a seguir; es necesario introducir intentos deliberados de difundir esos puntos vista entre la población que potencialmente se movilizará; esto se conoce con el nombre de “movilización del consenso”<sup>68</sup>.

La movilización del consenso es una cuestión de “política simbólica”, una lucha por saber qué definición sobre la realidad prevalece (Klandermans, 1994: 204). Cada actor concurre a la esfera pública con un grupo de creencias propias y forma un espacio de alianzas y conflictos denominado “campo pluriorganizativo” (Klandermans, 1994: 206).

La construcción social de la protesta tiene lugar en el contexto de ese campo en una comunidad. Es ahí donde se interpretan las injusticias, se definen los medios y las oportunidades para la acción, se identifican a los oponentes, se deciden las estrategias y se evalúan los resultados. Estas interpretaciones y evaluaciones son generalmente discutibles; cada uno de los actores sociales puede poner en tela de juicio las interpretaciones de los otros (Klandermans, 1994: 214).

Existe un elemento mediador entre oportunidad, organización y acción, a saber, los significados compartidos y conceptos por medio de los cuales la gente tiende a definir la situación.

Resulta imprescindible que las personas, como mínimo, se sientan agraviadas por una situación determinada y crean que la acción colectiva puede contribuir a solucionar esa situación. Faltando algunas de estas dos percepciones resulta altamente improbable que la gente se movilice aunque cuente con la oportunidad para hacerlo. A su vez, la presencia o ausencia de este tipo de percepción se debe a una compleja dinámica de psicología social que algunos colegas (Snow y otros 1986; Snow y Benfort, 1988) denominan procesos enmarcadores (McAdam, McCarthy, Zald, 1999: 26-27).

El proceso enmarcador hace referencia a “los esfuerzos estratégicos conscientes realizados por grupos de personas en orden a forjar formas compartidas de considerar el mundo y a sí mismas que legitimen y muevan a la acción colectiva” (McAdam, McCarthy, Zald, 1999: 27).

Las estrategias de movilización cristalizan en cuanto se logra hacer coincidir el marco elaborado con las creencias colectivas del grupo al cual se dirige. Al momento de la movilización del consenso, los organizadores del movimiento tienen como tarea fundamental adaptar esos marcos a las creencias culturales de sus grupos “objetivo”, con el fin de lograr movilizarlos; esto es lo que Hunt, Benford y Snow denominan “alineamiento de marcos”. Hunt, et al. escriben: “Los procesos de alineamiento de marcos pueden considerarse como estrategias de discurso con las que se intenta producir el alineamiento de las identidades individuales y colectivas” (1994: 231).

El marco, en palabras de Snow y Benford, es “un esquema interpretativo que simplifica y condensa el «mundo de ahí fuera» puntuando y codificando selectivamente objetos, situaciones, acontecimientos, experiencias y secuencias de acciones dentro del entorno presente o pasado de cada uno” (Apud Tarrow, 1994: 214).

Los marcos “subrayan y adornan la gravedad y la injusticia de una situación social o redefinen como injusto o inmoral lo que previamente era considerado desafortunado, aunque tolerable” (Snow y Benford, Apud Tarrow, 1994: 215). Pero además, “actúan como base para la atribución y articulación de los significados” (Hunt, et al, 1994: 227-228).

Entendidos de esta forma, los marcos de referencia para la acción colectiva concentran la atención en una situación particular considerada como problemática, producen una atribución de su responsabilidad a determinadas personas o hechos y articulan propuestas para conseguir el cambio deseado. Hunt, Snow y Benford (1994: 227) sugieren que ello requiere tres tareas fundamentales: la creación de marcos de diagnóstico, de pronóstico y de motivación<sup>69</sup>.

Los marcos de diagnóstico “identifican algunos acontecimientos o situaciones como problemáticas y necesitadas de cambios, y por eso señalan a ciertos agentes sociales como los responsables”. El marco de pronóstico “establece un plan para corregir esa situación problemática y especifican para ello qué debería hacerse y quién tendrá que hacerlo, es decir: los objetivos específicos, las tácticas y estrategias a seguir”. Sin embargo, estas definiciones no producen automáticamente la movilización colectiva; es necesario que los potenciales participantes desarrollen “un conjunto de razones apremiantes e irresistibles para proceder así. El marco generador de motivación aborda esta necesidad” (Hunt, et al., 1994: 228-229).

De manera transversal a todo el proceso de elaboración de marcos y construcción social de la protesta se realiza la creación de marcos delimitado-

res o identitarios, que “sitúan a la propia organización en el espacio y el tiempo con relación a otros grupos” (Hunt, et al., 1994: 234).

Puede suceder, además, que la difusión de los marcos genere una extensión de las manifestaciones en las que se involucra a una serie de protagonistas diferentes a los iniciales, en el punto álgido del ciclo de protesta. Las acciones de todos suelen enmarcarse en un “marco maestro” que desempeña el papel de “un «paquete ideológico» capaz de contener toda una variedad de reivindicaciones específicas, algunas de ellas conflictivas” (Gamson, apud Tarrow, 1994: 228).

Hunt, Benford y Snow han sido los teóricos más destacados en desarrollar los conceptos de marcos; según ellos, “los procesos de creación de marcos de referencia no sólo establecen las conexiones ideológicas entre individuos y grupos, sino que también *proponen, refuerzan y adornan identidades*”<sup>70</sup> (1994: 222).

Si parte de la identidad colectiva son la gama de características destacadas que la organización del movimiento admite o imputa a otros conjuntos de actores, entonces la “construcción y afirmación de identidades se puede enlazar claramente con los procesos de creación de marcos de referencia” (Hunt, et al. 1994: 222).

Para el análisis de las conexiones entre construcción de identidades y construcción de marcos, los autores proponen el estudio de las demandas de los miembros de las organizaciones de los movimientos sociales sobre los grupos o individuos de actores destacados. Sugieren que esas demandas se agrupan en torno a tres conjuntos de identidades que ellos denominan “campos de identidad”<sup>71</sup>: el de los protagonistas, de los antagonistas y de las audiencias.

El campo de identidad de los protagonistas se compone de una serie de significados atribuidos a la identidad de los individuos o grupos destinados a convertirse en los defensores de la causa del movimiento. El campo de identidad de los antagonistas consiste en una serie de atribuciones de identidad a individuos y grupos que se oponen al movimiento. Y el de la audiencia está constituido por los conjuntos de atribuciones de identidad a individuos y grupos a los que se supone imparciales o bien observadores no comprometidos y que pueden reaccionar ante las actividades del movimiento, o informar sobre ellas a otros (Hunt, et al., 1994: 237-240).

La identidad se construye en la interrelación, pero los procesos por los cuales esto sucede todavía aparecen como difusos, Hunt, Benford y Snow (1994: 221-228), en un esfuerzo analítico para estudiarlos, proveen un modelo, considerando que la construcción de identidades es inherente a la creación

de marcos de referencia<sup>72</sup>. Para estos estudiosos, las identidades tanto colectivas como individuales, se promueven en la acción colectiva en dos momentos: en la participación durante la propia acción colectiva y en los procesos de creación de marcos de referencia.

La creación de marcos de referencia responde a una acción voluntaria de los actores implicados; sin embargo, al relacionarse con los marcos de otros, se modifican y adaptan<sup>73</sup>.

Si la identidad no puede ser considerada como un conjunto de elementos que se mantienen en el tiempo y hace identificable a una persona o un grupo, utilizar el concepto de identidad colectiva para explicar un proceso de construcción y no un núcleo estable, parece a primera vista contradictorio, pues lo que permite identificar a un actor social o político es la unidad con la que actúa y la permanencia de ciertos elementos en el tiempo que le hacen distinto a los demás.

Melucci (1984), ha planteado la siguiente solución a este problema: la identidad colectiva es un concepto, una herramienta analítica y no un dato o una esencia; el concepto de “identidad colectiva” desde una perspectiva constructivista<sup>74</sup> hace referencia a esos elementos que permiten a los actores sociales actuar como unidad, delimitar los temas sobre los que se movilizan y mantener el control sobre su propia acción. En este sentido plantea:

One cannot treat collective identity as a «thing», as the monolithic unity of the subject; it must, instead, be conceived as a system of relations and representations. Collective identity takes the form of a field containing a system of vectors in tension. These vectors constantly seek to establish an equilibrium between the various axes of collective action, and between identification declared by the actor and the identification given by the rest of the society (Melucci, 1984: 6).

Para Melucci, la identidad colectiva existe en cuanto un actor tiene capacidad auto-reflexiva, es decir, es capaz de reconocer los efectos de sus acciones y de identificar alguna noción de causalidad y pertenencia, cuando se atribuye los efectos de sus acciones (Melucci, 1984: 73). Pero además, en cuanto la identidad es relacional, debería existir un mínimo grado de reciprocidad de reconocimiento entre los actores.

A collective actor cannot construct its identity independently of its recognition (...) by other social and political actors. In order to act, any



collective actor makes the basic assumption that its distinction from other actors is constantly acknowledged by them, if only in the extreme form of denial (Melucci, 1984: 73).

El reconocimiento realizado por los actores diferentes al movimiento, entraña para el, una fuente de conflictos constante, crea una tensión entre la identificación que hacen del movimiento los demás actores y la que tiene él mismo. Por lo tanto, abre un espacio de negociación de la identidad en el interior del movimiento y hacia fuera, en la esfera pública.

El concepto de identidad colectiva es una herramienta analítica que designa un sistema de relaciones de poder y representaciones, campo en el que se manifiestan vectores en tensión que dotan de continuidad y permanencia al movimiento, establecen los límites del actor respecto de otros, regulan la membresía de individuos y los elementos a través de los cuales un miembro se autorreconoce y es reconocido como parte de ese movimiento. El contenido de esta identidad es temporal y varía de acuerdo al tipo de grupo del que se trate.

La identidad colectiva india tiene un carácter étnico, es decir, su manifestación se produce con relación a situaciones económicas, sociales y políticas determinadas que generan procesos colectivos de racionalización en torno a la definición del “yo” y del “otro”, así como del “nosotros” y del “ellos” conforme a una apelación de un origen común<sup>75</sup>.

Esta identidad puede convertirse en política, cuando los actores asumen por sí mismos la construcción de un proyecto colectivo de futuro y de la definición del “nosotros” frente al “ellos” a través de la autoafirmación y la revalorización de lo propio y la toma de conciencia ciudadana, lo que implica un discurso y estrategia contra (hegemónica).

Con estas consideraciones, lo que se buscará dilucidar es qué tipos de conflictos, tensiones y negociaciones pueden ser observados durante el proceso de construcción y mantenimiento del movimiento indio como un actor importante políticamente.

El movimiento indio ecuatoriano, durante la década del noventa ha sido percibido como actor unificado, con distintos momentos de negociación público-política de su identidad; con prevalencia de ciertos elementos sobre otros, de acuerdo al contexto. Estos nuevos elementos integrados a su identidad colectiva<sup>76</sup>, los cambios en el contexto, o sea, la Estructura de Oportunidad Política, y el desarrollo de las organizaciones del movimiento, nos permiten hablar de un cambio cualitativo en la participación del movimiento indio en la arena política ecuatoriana.

La historia, las estructuras sociales y los condicionantes culturales determinan el trabajo interpretativo de los actores de los movimientos sociales. La forma en que «estas realidades» condicionan el trabajo interpretativo depende, sin embargo, de la forma en que estos actores perciban la historia, las estructuras sociales y los condicionantes culturales (Hunt, et al. 1994: 245).

## Notas

- 1 En este trabajo se entiende por conflicto la oposición entre varios actores por acceder a un bien considerado como valioso.
- 2 Desde el interaccionismo simbólico, sus principales exponentes son: Joseph Gusfield, Ralph Turner y Herbert Blumer. Este enfoque se interesaba por los procesos espontáneos de aprendizaje social y la creación de nuevas normas durante el comportamiento colectivo. El funcionalismo estructural (Talcott Parsons) explica el surgimiento de movimientos sociales en función de las tensiones (*strains*) originadas en el desarrollo desigual de los varios subsistemas de acción que constituyen un sistema social o una sociedad moderna diferenciada (Riechmanm, et al., 1994: 17)
- 3 Como aquélla entre las clases sociales, una contradicción antagónica, en cuanto sus intereses básicos, son irreconciliables.
- 4 Esta teoría hace una diferencia fundamental entre la acción institucional y la no institucional; la primera es aquélla realizada a través de las instituciones políticas reconocidas en la sociedad como tales; la segunda, al margen de ellas.
- 5 Por privación relativa se entiende la “inconsistencia de estatus” como, por ejemplo, el ejercicio de una profesión que proporciona ingresos y estatus social mediocres en relación con el largo período de formación que requirió.
- 6 Entre éstos pueden contarse los movimientos feministas contemporáneos, el movimiento ecologista, los movimientos pacifistas, por los derechos civiles, por los derechos de las minorías, entre otros.
- 7 En el presente trabajo se entenderá este término en su acepción estrictamente cultural, como una representación concreta relacionada por una tradición en un contexto cultural determinado, con una idea o una realidad mental o moral, con una significación específica.
- 8 El enfoque de la identidad afirma que la aparición de los nuevos movimientos tiene que ver con transformaciones fundamentales de las sociedades industriales avanzadas que cuestionan la esencia de la identidad y la evidencian como un proceso construido. Muchos de estos sociólogos europeos subrayan que los activistas de estos movimientos y las líneas de conflicto social (*cleavages*) en torno a las cuales se estructuran los movimientos son diferentes de los que había en los movimientos de la sociedad industrial clásica. El enfoque de redes o *network approach* sostiene que los movimientos sociales son manifestaciones de redes socioespaciales latentes, cuyo elemento aglutinador son las comunidades de valores. Las redes subsisten durante largos períodos de tiempo y pueden activarse en una coyuntura favorable a la movilización. El enfoque cognitivo considera a los movimientos sociales como formas de actividad mediante las cuales las

personas crean identidades, pues los movimientos sociales son espacios públicos temporales, de creación colectiva que proveen a las sociedades de ideas, identidades e incluso ideales.

- 9 Todas las teorías que han servido como base para los análisis sociales y/o políticos en los países no desarrollados son de carácter eurocentrista y pretenden generalizaciones omniabarcantes a pesar de esto, es válido el esfuerzo por adaptarlas a las realidades de estos países, siempre y cuando se hagan explícitas las diferencias.
- 10 Los países llamados del tercer mundo y en especial los latinoamericanos tienen conflictos que supuestamente debieron ser superados con la modernización. Un claro ejemplo de ellos es el “problema” de los indios o indígenas, que conservan formas de producción material orientadas exclusivamente a la subsistencia y no se han modernizado como consumidores. Así mismo, hasta la actualidad no se han logrado llevar a buen término los procesos de modernización e industrialización de los países del Sur.
- 11 Este término, muy difuso en su conceptualización, designa en este trabajo la etapa que atraviesa el capitalismo tardío caracterizada por la concentración del poder económico y político y por el predominio de las finanzas y la especulación sobre la industria y la producción. Este hecho económico ha generado también sus vertientes culturales, caracterizadas por la homogeneización y la tecnologización.
- 12 La evolución de la economía a nivel mundial requiere una nueva forma de relación centro-periferia, en la que el fundamento de las economías de la periferia deben ir alejándose de la exclusiva explotación de los recursos naturales y la mano de obra barata e incorporar avances tecnológicos que las hagan competitivas a nivel internacional.
- 13 El sujeto, para Touraine, es el “esfuerzo del individuo por ser actor, por obrar sobre su ambiente y crear de este modo su propia individuación a la que [da] el nombre de subjetivación porque se vuelve la concreta valorización de un objetivo. Sólo el individuo —que puede ser un actor colectivo— ya no en cuanto consumidor o partícipe de cualquier tipo de organización, sino en cuanto sujeto, vale decir, en su voluntad de individuación, puede constituir el principio de mediación entre el mundo de la instrumentalidad y el de la identidad.” (1997: 60). “Denomino sujeto al deseo de ser individuo, de crear una historia personal, de otorgar sentido a todo el ámbito de las experiencias de la vida individual (...). La transformación de los individuos en sujetos es el resultado de la combinación necesaria de dos afirmaciones: la de los individuos contra las comunidades y la de los individuos contra el mercado” (Touraine, apud Castells, 1999: 32).
- 14 “La sociedad red (...) se caracteriza por la globalización de las actividades económicas decisivas desde el punto de vista estratégico, por su forma de organización en redes, por la flexibilidad e inestabilidad del trabajo y su individualización, por una cultura de la virtualidad real construida mediante un sistema de medios de comunicación omnipresentes, interconectados y diversificados, y por la transformación de los cimientos materiales de la vida, el espacio y el tiempo, mediante la constitución de un espacio de flujos y del tiempo atemporal, como expresiones de las actividades dominantes y de las élites gobernantes” (Castells, 1999: 23)
- 15 Entendida la nación, en este caso, como el grupo de personas relacionadas ancestralmente que comparten historia, lengua y territorio. O como “comunidades culturales construidas en las mentes de los pueblos y la memoria colectiva por el hecho de compartir la historia y los proyectos políticos” (Castells, 1999: 73).

- 16 En este contexto, la identidad colectiva apela a un conjunto de valores compartidos que sirve para impulsar la acción, esto, por otro lado, facilita la solidaridad a través de las redes sociales que a un nivel medio enlazan al individuo con la acción colectiva. Estos valores compartidos permiten el planteamiento de objetivos y medios más o menos comunes.
- 17 Varios autores, entre ellos Tarrow (1994: 22) y Melucci (1984: 30-35), han desarrollado la idea del “desafío” que deben plantear los movimientos sociales a la sociedad, a sus oponentes o al Estado, como parte constitutiva del movimiento social.
- 18 Esto es más evidente en países latinoamericanos donde la crisis económica reclama soluciones eficaces que no pueden ser procesadas por el sistema político. Un claro ejemplo de ello lo tenemos en Ecuador; en la última década, la crisis económica ha repercutido directamente en la estabilidad del sistema político.
- 19 Por ejemplo, los movimientos de mujeres o los de *new age*, que confrontan el poder a nivel micro, en el mundo cotidiano.
- 20 Melucci entiende por crisis la ruptura de los mecanismos de funcionamiento y de agregación en una sociedad dada.
- 21 Por conflicto se entiende, como ya se dijo, una lucha entre dos o más actores que buscan apropiarse de recursos que ellos consideran valiosos.
- 22 Los grupos dominantes en la sociedad tienden a negar la existencia de conflictos que envuelven producción y apropiación de los recursos sociales.
- 23 Melucci los denomina “límites de compatibilidad del sistema” y los define como los rangos de variabilidad en estados sistémicos que permiten al sistema mantener su estructura.
- 24 La modularidad se entiende como la capacidad de una forma de acción colectiva para ser utilizada por una variedad de agentes sociales contra una gama de objetivos, ya sea por sí misma o en combinación de otras formas. El ejemplo típico son las huelgas, las marchas, las ocupaciones pacíficas, etc.
- 25 Doug McAdam reconoce tres aspectos que han contribuido a oscurecer el concepto de EOP: 1) La delimitación o no de una oportunidad política; 2) Las distintas dimensiones de las que se compone una *oportunidad política*; 3) Las variables dependientes a las que también se ha aplicado el concepto.
- 26 A pesar de que estos autores señalan el riesgo de convertir a la noción de Estructura de Oportunidad Política en omnicompreensiva, incluyen dentro de ella la dimensión cultural (1996 y 1999).
- 27 Véase Tarrow (1994: 156), Kriesi (1996: 160) y Gamson y Meyer (1996: 276-281).
- 28 La etnicidad describe la forma cómo se delimitan los límites étnicos, cómo se construye el “nosotros” frente al “ellos”. La movilización de la etnicidad, generalmente impulsada por el nacionalismo, plantea un proyecto político (Nagel, 1986: 98 y ss).
- 29 Primeros luchadores, que inician la acción colectiva abriendo oportunidades para quienes se adhieran posteriormente, así como también abren un espacio político para la interacción entre el movimiento, los opositores y el Estado.
- 30 Según Charles Tilly (1986), el repertorio de confrontación es la totalidad de los medios de que dispone un grupo para plantear exigencias de distinto tipo a diferentes individuos o grupos.

- 31 Las organizaciones indias están en un proceso de revalorización del término “indio” frente al de indígena, por considerar a este último como acuñado desde los órganos estatales para implementar políticas de asimilación (indigenismo oficial); en este trabajo se utilizarán los términos indio e indígena como sinónimos para facilitar su comprensión, puesto que largamente en el país se ha utilizado en los estudios sobre el tema el término indígena antes que indio. Además, en los últimos años han emprendido una campaña por la sustitución del genérico *indios*, por el nombre de cada una de las nacionalidades a la que pertenecen: otavalos, cayambis, caranquis, etc.
- 32 Como sostiene Blanca Muratorio en *Imágenes e Imagineros: Representaciones de los indígenas ecuatorianos, siglos XIX y XX*, Blanca Muratorio (Ed), FLACSO, sede Ecuador, 1994, Quito-Ecuador: El término “blanco-mestizo” aunque no muy feliz, es aceptado entre los académicos andinistas para referirse a la categoría social de la población culturalmente diferente a la indígena y negra (1994: 21).
- 33 Esta integración se hace en dos vertientes: por un lado, con un proyecto cultural-simbólico del “mestizaje” y, por otro, político-económico de la modernización.
- 34 La izquierda también la ha criticado por “contribuir” a la fragmentación de la unidad del movimiento popular, mal que “comparten” con las demandas de género, ecológicas, etc.
- 35 Un ejemplo de este análisis lo encontramos en Alicia Ibarra: *Los indígenas y el Estado en el Ecuador*, 1992, Abya-Yala, Quito-Ecuador.
- 36 La cuestión de la definición y membresía como indio es un tema muy debatido, que será ampliado en los capítulos siguientes.
- 37 Hay diferencias sustanciales entre los indios de la región amazónica, quienes tienen organizaciones sociales y culturales que corresponden a un tipo de sociedad cuya principal actividad económica es la pesca, la caza y un escaso acceso al mercado; los indios de la región interandina quienes, en cambio, han accedido al mercado como campesinos pobres, y los indios de la región costera, conformados por migrantes de la región interandina que se desempeñan en las ciudades de la Costa como comerciantes informales y algunas comunidades que comparten las características de los indios de la región amazónica.
- 38 Existe una ala del movimiento indígena organizada en torno a la religión evangélica.
- 39 En el campo político la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE) ha tenido una importancia vital en la década de los noventa como principal portavoz de los indios, ella agrupa a organizaciones de primer y segundo grado, de las regiones andina, amazónica y de la costa; su organización responde a una división territorial por comunidades, provincias y regiones. Por otro lado, está la Federación Ecuatoriana de Indígenas Evangélicos (FEINE) que agrupa a una serie de organizaciones evangélicas y la Federación Nacional de Organizaciones Campesinas, Indígenas y Negras (FENOCIN), antes FENOC. Tradicionalmente se han encargado de especificar sus diferencias, aunque, en el levantamiento indígena ocurrido entre enero y febrero de 2001 contó con la participación conjunta de estas tres organizaciones, las más importantes del movimiento indio.
- 40 En el siguiente capítulo se tratará con más detenimiento las categorías de “nacionalidad”, “pueblo” y “comunidad”. Por el largo debate que encierran no es pertinente hacerlo aquí.

- 41 Es una concepción generalmente aceptada que existen sociedades tradicionales y modernas y que la modernización consiste en “integrar” al progreso a las sociedades tradicionales.
- 42 Los levantamientos eran formas de protesta propias de las haciendas y, por lo tanto, tenían importancia local. Su origen se remonta a la colonia. A pesar de que en la actualidad las movilizaciones indias tienen carácter nacional, se ha mantenido este nombre para identificarlas.
- 43 Muchos analistas han caracterizado al movimiento indio como “formas políticas incipientes” que derivarían en algún momento en la formación de partidos políticos que contendrían al movimiento. Han aparecido partidos políticos desde las organizaciones indias, como Amauta Jatun (ya desaparecido) y Pachakutik; pero la anunciada cooperación del movimiento social no se ha dado y más bien tales expresiones políticas (partidos) se ven y presentan como parte de las organizaciones sociales indias.
- 44 Para Bourdieu (1991), el “habitus” es un “sistema de disposiciones duraderas y transferibles, estructuras predisuestas para funcionar como estructuras estructurantes, es decir, como principios generadores y organizadores de prácticas y representaciones que pueden estar objetivamente adaptadas a su fin sin suponer la búsqueda consciente de fines y el dominio expreso de las operaciones necesarias para alcanzarlos, objetivamente «reguladas» y «regulares», sin ser el producto de la obediencia a reglas, y, a la vez, que todo esto, colectivamente orquestadas sin ser producto de la acción organizadora de un director de orquesta”. El habitus se manifiesta en la disposición corporal del individuo a disposiciones asimiladas como consecuencia de un código común de conducta y patrones similares de crianza.
- 45 Más bien se ha caracterizado a éstas sociedades altamente estamentales como divididas en castas.
- 46 Un conflicto es antagónico cuando sus demandas atacan la lógica del sistema.
- 47 Como la identificación, es decir, la integración a los códigos dominantes, en el caso estudiado, a la cultura blanco-mestiza y a la “nación” ecuatoriana o la separación, la exclusión y el aislamiento. Es decir, tolerancia y aceptación de lo igual y exclusión de lo diferente
- 48 Aunque la demanda por la plurinacionalidad es central a la expresión del movimiento indio en la década de los noventa, las demandas originadas en un análisis clasista, compartida con otros actores sociales ecuatorianos, ha estado siempre presente y ha sido la que ha movilizado a sectores de los “blanco-mestizos” en solidaridad con los indios.
- 49 Según los datos del Informe Anual del Banco Mundial de 1997, para 1995 Ecuador, tenía al 60% de su población bajo la línea de pobreza y de éstos, el 30, 4% estaban en la extrema pobreza, es decir, vivían con menos de un dólar al día. El informe de Unicef correspondiente al año de 1999 sostiene que en Ecuador existen ocho millones de pobres, lo cual, en una población de alrededor de doce millones de habitantes, representa el 70%.
- 50 Muchos denominan a éste núcleo como *core identity*, el que estaría constituido por elementos objetivos como la “raza”, la lengua, las costumbres, etc.
- 51 Erickson hace una diferencia entre la identidad personal y la identidad del yo; la primera estaría planteada en términos objetivos, es decir, características o representaciones de uno u otro tipo, y la identidad del yo está constituida, además de la identidad

- personal, por la conciencia propia y el reconocimiento de la comunidad inmediata de esa identidad.
- 52 Término con el que designa Gergen la escisión del individuo en una multiplicidad de investiduras de su yo. Este estado es “resultado de la colonización del yo y de los afanes de éste por sacar partidos de las posibilidades que le ofrecen las tecnologías de la relación” (Gergen Kenneth, 1992)
  - 53 En el proceso de construcción tiene vital importancia la elaboración discursiva y las formas de expresión del sujeto social que vinculan el funcionamiento psicológico humano y los acontecimientos sociales que se influyen mutuamente.
  - 54 Un ejemplo de esto lo podemos encontrar en las apelaciones cada vez más frecuentes a la identidad étnica y el resurgimiento de los nacionalismos.
  - 55 Generalmente se ha asociado a la noción de sociedad civil una connotación positiva; por ello, la afirmación hecha puede resultar sorprendente; sin embargo, en la concepción original de Gramsci, se reconoce el carácter de aparato ideológico de la dominación, a la vez que su cercanía y arraigo entre la gente.
  - 56 Para este sociólogo, el “yo” como objeto debe ser sustituido por el yo como proceso abierto a una multiplicidad de experiencias y caracterizado por la tolerancia y la flexibilidad.
  - 57 Si se quieren más elementos al respecto se puede revisar Blanca Muratorio: *Imaginario e imagineros: Representaciones de los indígenas ecuatorianos. Siglo XIX y XX*, Flacso, 1994, Quito-Ecuador. También se puede revisar el artículo de Hernán Ibarra: “La identidad devaluada de los «modern indians»” en *Indios: Una reflexión sobre el levantamiento indígena de 1990*, Primera edición 1991, Abya-Yala, Quito-Ecuador.
  - 58 Por demanda étnica se entiende aquella vinculada al reclamo del reconocimiento de una serie de derechos culturales y políticos. Principalmente aquéllos relacionados con la autodeterminación de los grupos indígenas. Los indios ecuatorianos han traducido la demanda por la autodeterminación en el pedido de reconocimiento como “nacionalidades” y “pueblos”.
  - 59 El propósito de este artículo en el convenio no es definir a los pueblos indígenas sino delimitar el ámbito de aplicación.
  - 60 Según León, una situación tiene definidos caracteres que pueden cambiar de un momento a otro y dejar de ser la situación primera. Una condición perdura a través de las diversas situaciones.
  - 61 En la legislación colonial las castas hacían referencia a grupos mestizos de origen negro o indígena. La identificación por castas tiene origen, según Hernán Ibarra, en la república de los indios y la república de los españoles, cada una con su organización y reglas de funcionamiento, pero que luego derivaron en toda América Latina en una consideración racial de superioridad e inferioridad en una sociedad altamente estamental.
  - 62 Muchas de estas imágenes sobre los indios existen todavía en la sociedad ecuatoriana y fueron reavivadas a partir de las movilizaciones de la década de los noventa, como se verá en detalle en el capítulo II y IV.
  - 63 Especialmente de la izquierda ecuatoriana, que tras la evidencia del colapso del socialismo real no ha encontrado “utopías” alternativas que aglutinen consensos y movilicen a las personas.

- 64 Un claro ejemplo de esto último lo encontramos en los Otavalos, pueblo que vive en la sierra norte del país y que han desarrollado como actividad económica principal el comercio de artesanías en todo el mundo.
- 65 El sociólogo David Snow y sus colaboradores han adoptado y reelaborado el concepto de “marco” propuesto por Erving Goffman en 1974.
- 66 La construcción del significado se realiza, para Klandermans, en los siguientes niveles: a) el del discurso público y la formación y transformación de identidades colectivas; b) el de la comunicación persuasiva durante las campañas de movilización por parte de los organizadores del movimiento, contramovimiento, entre otros; c) el de la concienciación durante los episodios de protesta. La construcción del significado precede a la acción colectiva, pero a su vez ésta condiciona el proceso de construcción del significado.
- 67 Los investigadores han llamado de distintas formas a las “creencias colectivas”. Moscovici utiliza el concepto de “representaciones sociales” para hacer referencia a “un universo socialmente determinado de opiniones o creencias sobre el entorno social o material”. Wilderneers y Leirman, el concepto de “mundos vida” (tomado de Habermas) para referirse a “Un marco de referencia que da significado a las aspiraciones y acciones de las personas (un conjunto de) perspectivas que se dan por supuestas, se transmiten culturalmente y se organizan por medio de la comunicación”. Oberschal denomina “mundo pensamiento” a “una estructura de clasificaciones y distinciones a través de la cual la información se sitúa en un marco de referencia, se procesa y se presenta nuevamente disponible en conjunto de significados estructurados para el pensamiento y la acción” (Klandermans, 1994: 192).
- 68 Posteriormente, Klandermans (1994) diferencia entre “movilización del consenso en el contexto del potencial de movilización” existente en una sociedad dada y “en el de la movilización para la protesta”.
- 69 Tiene relación con la idea de “liberación cognitiva”, pues en ella se da fundamental importancia a las ideas y a la cultura.
- 70 Cursivas agregadas.
- 71 Los campos de identidad son los espacios públicos relacionales en los que se atribuyen y negocian identidades de individuos y grupos.
- 72 Estos especialistas hacen notar la desconexión formal en la investigación sobre movimientos sociales entre los conceptos de “creación de marcos” y “construcción de identidad”, a pesar de que ambos han guiado parte de los estudios al respecto.
- 73 La mayoría de estos marcos se caracterizan por reconstruir aspectos del pasado.
- 74 Como se explicó ya, la identidad desde esta perspectiva no se considera un grupo de datos esenciales sino un proceso en construcción y por tanto relacional y dinámico.
- 75 La identidad colectiva étnica deviene en “comunidad imaginada” construida a partir de la biologización de las características culturales, la invención de las tradiciones, la territorialización de los espacios y la temporalización mitologizante del pasado, elementos que objetivados terminan convirtiéndose en marcadores étnicos (Anderson: 1991).
- 76 Una serie de elementos positivos que se presentan en conflicto -básicamente cultural- con aquellos elementos de preponderancia negativa que constituyeron la atribución identitaria colectiva hecha desde los distintos lugares del poder, incluido el Estado sobre los indios. En este sentido es de vital importancia lo dicho por Melucci, respecto de situar la identidad colectiva de un actor en el momento de su autorreflexión y reconocimiento por parte de otros actores.



## *Capítulo II*

# **APROXIMACIÓN HISTÓRICA**

### **II.1. La herencia colonial**

Amplia ha sido la discusión sobre la conquista española, la colonia y sus efectos en América Latina; por esta razón, muchos han proclamado la inutilidad de volver sobre el tema o denunciado el grado de resentimiento que ello denota. Sin embargo, el hecho de la conquista y la colonia y, más que todo, sus reconstrucciones simbólicas, son elementos fundamentales para entender la dinámica y el proceso del movimiento indio no sólo ecuatoriano, sino regional, en la década de los noventa<sup>1</sup>.

En el discurso de los dirigentes indios constantemente se hacen referencias a la conquista, no como un elemento secundario, sino como el inicio de su lucha. Al respecto, un dirigente indio nacional, que fue entrevistado sostiene:

...si hay un antes de y después de, ése es justamente la invasión europea a nuestro país, seguida de la lucha a no someterse a estas estructuras políticas ajenas o, inclusive dentro ya de esas estructuras impuestas a sangre y fuego, ha habido también el permanente protagonismo por defender los espacios, los más mínimos espacios de soberanía, los más elementales que suponen que se pueda tener la lengua propia de uno, el poder tener un espacio físico mínimo, y el poder defender los espacios ancestrales... (Entrevista No. 9)

El máximo dirigente de la CONAZE, importante organización de indios amazónicos, al relatar la llegada de misioneros evangélicos, hace más o menos 50 años, a su comunidad, da cuenta de la importancia de la memoria de la conquista<sup>2</sup>:

...para hacer un trato, lo que sea, porque había una historia bien metida en la cabeza, cuando capturaron a Atahualpa, hicieron por buena manera, después le

pidieron tanto y después lo mataron, eso estaba lleno, lleno la cabeza, si pasa eso, entonces, dijeron ellos, acabamos antes de llegar bastantes, si empieza a llegar bastantes, entonces reunimos todos y caemos hasta ellos, hasta donde ellos podían aguantar, entonces salió el otro, y no pasó nada... (Entrevista No. 3)

Tanto la conquista como la colonia dejan muchas instituciones y percepciones sobre los indios, que fueron refuncionalizadas por el naciente Estado-nación y por la nueva élite en el poder después de la Independencia de España, de forma tal que la condición de sometimiento del indio no varía perceptiblemente con la llegada de la República<sup>3</sup>.

El tratamiento de los pueblos indios como un todo genérico, deriva de la sociedad diferenciada por castas implementada en la Colonia, mantenida en la República bajo las elaboraciones racistas del siglo XIX, proceso que acabó definiendo al indio como “raza inferior”<sup>4</sup>.

La identidad negativa del indio fue una elaboración del mundo criollo, para justificar una estructura social jerárquica, a pesar de que regía la igualdad ante la ley, especialmente después de la abolición del tributo en 1857, que facilitó la ocultación de la dominación étnica<sup>5</sup>.

Instituciones como el concertaje y la hacienda, establecidas tempranamente en la Colonia, se mantienen hasta muy entrado el siglo XX y son espacios constantes de conflicto<sup>6</sup>. La hacienda en la sierra ecuatoriana -durante la colonia- alcanzó una fuerza mucho mayor que en otros países, más del 50% de los indígenas vivía en las haciendas.

En la Amazonía, por otro lado, se mantuvieron las llamadas reducciones y centros poblados, que eran formas de colonización con las cuales los españoles intentaron poblar esta zona del país.

Estas instituciones y las representaciones sobre el indio hechas en los distintos centros de poder: Estado, iglesia, hacendado<sup>7</sup>, traen consecuencias negativas para el reconocimiento y el respeto de los pueblos indios. En palabras de Ileana Almeida (1992: 297), la más grave fue:

La negación de la historia de los pueblos indios. Se ignoraron los resultados de sus largas vidas en común, su devenir espiritual y social. (...) se pasaron por alto los logros que alcanzaron como resultado de su existencia de siglos, y que se expresaba ya en vinculaciones sociales y en organización. Los pueblos indígenas perdieron el derecho a gobernar su destino, a proyectar su desarrollo, a determinar estrategias y prioridades, a sentir complacencia con sus éxitos y triunfos y reflexionar sobre sus errores. Es decir, los pueblos indios perdieron su soberanía.

A pesar de que la historia oficial no recoge, sino muy esporádicamente, la presencia de los pueblos indios en el desarrollo económico, social y cultural de los países latinoamericanos, ellos han estado siempre formando parte de esa dinámica y de muy especial manera al momento de reclamar su reconocimiento y sus derechos.

Se pueden encontrar en todo el período colonial múltiples sublevaciones protagonizadas por indios. Segundo Moreno (1992: 10) distingue tres etapas: la primera correspondiente al siglo XVI, cuando los enfrentamientos eran expresiones de la “contienda general” que había causado la invasión europea o acciones defensivas contra la conquista. Las sublevaciones de la segunda etapa, que corresponde al siglo XVII, se producen en las “zonas fronterizas de conquista”, generalmente la selva, o, en la región Andina contra los abusos de las instituciones coloniales. La tercera etapa se extiende desde el siglo XVIII hasta la República, y se caracteriza por una proliferación de sublevaciones indígenas. En los años treinta del siglo XVIII, se registra un incremento de las protestas en toda la zona andina; una de las más importantes es la de Tupak Amaru Kodorkanki, que mostró la fuerza que podía tener la organización de los indios y estuvo a punto de arrebatarse al rey de España el sur de la sierra peruana (Almeida Ileana, 1992: 298-299). Todas estas rebeliones constituyeron una tradición de rebeldía mantenida hasta la actualidad.

Las dos primeras etapas de las sublevaciones indias estaban ligadas estrechamente a la consolidación de la conquista, una vez afianzada ésta; después de alrededor de doscientos años, las rebeliones se enfocaron en contra de las instituciones estatales de opresión como las mitas, los obrajes, etc.<sup>8</sup> Las más importantes de ellas, según los datos aportados por Moreno (1992: 18-19) son las realizadas en 1764 en contra de la mita, por parte de los indios forasteros de Riobamba, la cual “inicia un proceso de conscientización en la población indígena, sobre su miseria, maltrato, falta de tierras y opresión”; además, presenta una propuesta de “reorganización de señorío étnico anterior a ambas conquistas (la española y la incaica)”<sup>9</sup> y la de 1777 contra el despojo de tierras, que además planteó una propuesta de redistribución de la misma.

En la última etapa, se puede observar un cambio cualitativo en las protestas indígenas, las cuales, aunque mantienen una dinámica zonal y no llegan a convertirse en procesos nacionales, llevan consigo el germen de la “conciencia étnica diferenciada” y asumen la tarea de construir su propio destino mediante propuestas políticas al Estado y sus representantes zonales.

## II.2. La etapa republicana

El análisis de Guerrero (1994: 228) explica cómo los criollos se sirvieron del discurso sobre el indio para llevar adelante una estrategia política en su lucha por la Independencia: al deslegitimar la dominación colonial en cuanto opresiva a los dueños primigenios de tierras americanas, diferenciando a los españoles (chapetones) conquistadores y a los criollos nacidos en América y erigirse en defensores de los dominados: los indios.

Con la promesa de liberar al indio de su opresión e igualarlo en derechos con los demás ciudadanos que formarían parte del nuevo Estado, se logra adhesión a las guerras de independencia de grupos campesinos e indios, pero, una vez triunfante la empresa independentista, los criollos mantuvieron la sociedad estratificada de la colonia, y recrearon la diferencia a través del mismo Estado y del despliegue ideológico de la Iglesia, quien además era uno de los principales terratenientes<sup>10</sup>.

La diferenciación entre vencedores y vencidos –propia de los procesos de conquista y coloniaje– era un hecho incuestionable en la conciencia de la sociedad de principios de la República, a tal punto, que la administración de la diferencia étnica era directa -un hecho público- a través de los censos y los tributos. El indio era tal, porque era tributario y así aparecía en los censos. Cuando desaparece este mecanismo de identificación-diferenciación, se reinventan los términos de la dominación étnica; los criollos, dueños de la tierra y además poseedores del poder político, se adhieren al paradigma del mestizaje, originado en las elaboraciones teóricas sobre la raza, que no es un proceso entre iguales, dadas las características de la sociedad colonial, sino entre vencedores y vencidos, superiores e inferiores, blancos e indios. El mestizo es el punto medio en la transformación del indio en blanco.

### II.2.1. El indio como tributario (1830-1857)

Guerrero (1994: 201) distingue tres fases de lo que denomina la “administración étnica”<sup>11</sup> que adoptó el Estado, después de la independencia: una primera etapa comprendida entre (1830-1857) está caracterizada porque el Estado administra “directamente” a la población indígena como un “hecho público”, a través de la vigencia del tributo, que identificaba a quienes eran indios por los censos elaborados con ayuda de las propias autoridades indíge-

nas<sup>12</sup>. El tributo hace que el Estado reconozca una existencia particular del indio, el tributario, pero además es una categoría clasificatoria que rige un proceso de identificación étnica que separa a los blancos-criollos de los indios (Guerrero, 1994: 203).

La construcción del Estado-nación, proyecto político de las élites criollas en el poder, tomado de la tradición ilustrada europea, legitima la nación blanco-mestiza, que se convierte en nación opresora y deja fuera el sistema y funcionamiento de los pueblos indios a quienes convierte en nación oprimida (Almeida Ileana, 1992: 302). Este proceso desconoció cualquier reivindicación india profunda, pues ello hubiere significado trastocar algunas importantes fibras del poder económico en sus manos<sup>13</sup>. En palabras de Crain (1941: 46):

La construcción social de la identidad nacional ecuatoriana fue racista en su concepción y el yo-nacional fue definido como blanco y/o mestizo. Los indios y los negros fueron la antítesis de la civilización, eran los salvajes. Basado en el rechazo de cualquier identificación con los grupos autóctonos ecuatorianos, la identidad nacional ecuatoriana fue frecuentemente modelada de acuerdo al modelo europeo y su orientación social fue hacia fuera (Apud Traverso Yépez, 1998: 113).

Por otro lado, en los países latinoamericanos en general, los límites de la nación a la cual pretendía representar el Estado siempre fueron difusos, no respondieron a una mínima elaboración anterior. En el Ecuador, por ejemplo, se aglutinaron tres regiones muy diferenciadas, económica, social y políticamente: Quito, Guayaquil y Cuenca. Tanto así que, antes de decidir conformar el Ecuador, se pensaron varias formas alternativas, desde integrarlo como Departamento del Sur a Colombia; Departamento del Norte al Perú; Confederar a las tres regiones: Quito, Guayaquil y Cuenca o declarar repúblicas independientes a cada una.

## II.2.2. La ocultación del indio (1857- mediados del siglo XX)

En la segunda etapa comprendida entre mediados del siglo XIX y mediados del siglo XX, “la *administración étnica* adopta la modalidad de un hecho antes *privado* que *público estatal*” (Guerrero, 1994: 201), puesto que es entregada a los poderes regionales conformados por las haciendas, la Iglesia pa-

roquial, los Concejos Municipales y los funcionarios del Estado. En este entramado juegan un papel fundamental los mediadores étnicos<sup>14</sup> y los vínculos personales entre los indios y la gente del pueblo o de la capital, que lo representan ante el Estado.

Con la eliminación del tributo en 1857, los indios desaparecen de los códigos, leyes, principios y regulaciones del Estado. El Estado delega tácitamente la potestad de administración étnica a las formaciones locales de dominación, especialmente la hacienda. Para Guerrero (1994: 215), sólo esta ocultación del indio hace posible la construcción de su imagen política, en cuanto implica una estrategia y unos objetivos<sup>15</sup>.

Distingue dos esfuerzos en este sentido: el primero, expresado en la obra *Resumen de la Historia Oficial*, de Pedro Fermín Cevallos, conservador progresista que plantea la necesidad de civilizar al indio<sup>16</sup>. Guerrero encuentra que la obra de Cevallos tiende un nexo entre raza, población y sociedad; la raza tiene un impacto sobre las características de la población, y estas últimas condicionan las posibilidades de civilización y de progreso de la sociedad (Guerrero, 1994: 219). Es decir, la inferioridad de la raza india ha hecho que la sociedad ecuatoriana, conformada mayoritariamente por indios y mestizos, tenga ciertos rasgos negativos que hacen más difícil el progreso. Estas consideraciones llevaron al planteamiento de la “civilización” del indio como tarea del Estado.

La segunda elaboración discursiva sobre el indio aparece en la obra de Abelardo Moncayo, liberal, quien denuncia la situación de los indios concier-tos. El resultado, en este caso, según Guerrero, es el cuestionamiento a las principales instituciones conservadoras: la hacienda y la iglesia, mediante el señalamiento de las causas de las condiciones de vida de los indios y sus culpables: los hacendados y la iglesia. Los liberales cuestionan el poder de estas instituciones, ganan legitimación y se erigen en los defensores de los indios.

Las imágenes anteriores, analizadas por Guerrero (1994), se refieren principalmente al indio de la Sierra, se podría argumentar que la primera, basada en la relación raza, sociedad y civilización comprende a los indios amazónicos y de la Costa; sin embargo, la imagen de éstos en la sociedad blanco-mestiza tiene un elemento adicional, ya mencionado por Hernán Ibarra (1992), es la categorización de “salvaje”, por su vinculación a la economía natural y la dificultad de hacerlo objeto de las políticas públicas.

Desde los indios, son las sublevaciones los sucesos que permiten la elaboración de sus propias imágenes. La más importante rebelión se produce en 1871, en la provincia de Chimborazo, liderada por Fernando Daquile-

ma. La construcción de varias obras públicas en la época de García Moreno (1859-1875) movilizó a una gran población indígena para la prestación de servicios gratuitos en ellas, como parte de su obligación por la disposición de los trabajos públicos comunitarios (trabajo subsidiario). Esto generó una serie de resistencias en los indios, que llegaron incluso al alzamiento armado de Daquilema.

La sublevación de Fernando Daquilema retoma las cosas en el punto que quedaron las anteriores, y avanza respecto de ellas; “además del rechazo a las imposiciones estatales, plantearon (...) reivindicaciones étnicas y cuestionaron la legitimidad de los mecanismos estatales de extracción del excedente productivo” (Moreno, 1992: 22). Daquilema es proyectado desde los mismos indios como el “representante indígena capaz de instaurar un modelo de gobierno tradicional” (Moreno, 1992: 22). A partir de entonces, los levantamientos indios en contra de los abusos se hicieron frecuentes, hasta llegar a un grado de movilización generalizado en los años inmediatamente anteriores a la Reforma Agraria.

Al tiempo que esto sucede con el indio, paralelamente empiezan a hacerse más evidentes las diferencias dentro de la nación “blanco-mestiza”, especialmente en términos económicos; a finales del siglo XIX, el desarrollo económico era muy diferenciado entre la Costa -cuyo centro económico era Guayaquil- y la Sierra, que giraba en torno a Quito. En Guayaquil había surgido una élite agro-exportadora que se benefició de la producción y la exportación del cacao, lo que sembró las bases para el desarrollo posterior del liberalismo ecuatoriano<sup>17</sup>. En la Sierra se mantenían preponderantemente los esquemas tradicionales de producción agrícola, básicamente destinada al consumo interno y la producción textil (Muratorio, 1994: 121). Todas estas actividades económicas se estructuraban en torno a la mano de obra india, ya sea como asalariados o como conciertos.

Las diferencias dentro del país y la vinculación del Ecuador al mercado mundial a través de la exportación de cacao, hacen necesario un proyecto de modernización que rearticule las dispersas regiones del país y permita su adecuación a las nuevas exigencias del desarrollo capitalista mundial.

Estas fueron las premisas que guiaron el gobierno de García Moreno (1860-1875), quien en el marco de un Estado oligárquico, emprende la modernización del país, centraliza la administración, construye una red vial elemental, implementa un ejército nacional y una educación masiva a cargo de la Iglesia católica (Traverso Yépez, 1998: 115).

Con el advenimiento del liberalismo (1895), se emprende la anunciada “liberación” del indio. Uno de los primeros decretos liberales fue la abolición del trabajo subsidiario<sup>18</sup>; de los servicios gratuitos de los familiares de los indios a los curas y hacendados; posteriormente, se regula un jornal mínimo y la posibilidad de que el indio rescinda el contrato del concertaje con el pago de la deuda y, por último, saca el control de la institución del concertaje y las deudas del ámbito de poder privado (hacendado) y lo sitúa en las autoridades estatales, especialmente en el Teniente Político, a quien se le encarga el control de la liquidación de la deuda (Guerrero, 1991)<sup>19</sup>.

Pero la intermediación de los indios frente al Estado continúa, a través de

mediadores étnicos privados y públicos del bando progresista (del teniente político al tinterillo, pasando por los compadres de pueblo o de la capital), un conjunto de agentes sociales blanco-mestizos habla y escribe en nombre del indio en términos de su opresión, degradación y civilización. Del sujeto indio parece provenir una voz (Guerrero, 1994: 240).

Este nuevo contexto agrega elementos sobresalientes a la construcción de los indios como sujetos sociales y políticos, los indios tienen voz, no propia, pero ante el Estado, pueden hacerse oír. La construcción de las imágenes del indio llevada a cabo a finales del siglo XIX y la incorporación del Estado como protector de indios deriva en lo que Guerrero (1994: 236) llama la “representación *ventrílocua*” del indio, la voz del indio es puesta en la lógica del Estado por un ventrílocuo, un intermediario social, que conoce los códigos estatales y regionales de poder (Guerrero, 1994: 242) y puede traducir las demandas étnicas<sup>20</sup>.

Como bien destaca Hernán Ibarra (1992: 330), uno de los intermediarios étnicos de más trascendencia en la Sierra es *el tinterillo*, aunque no reconocido legalmente, es quien canaliza y hace posibles algunas de las reclamaciones legales de comuneros respecto de la tierra, en cuanto traduce éstas en una lógica jurídica frente al Estado. Los conflictos hacienda-comuneros que surgen en esta época trascienden el ámbito de lo privado y sólo llegan a los órganos estatales gracias a la acción de los intermediarios<sup>21</sup>.

La necesidad de una persona ajena al indio para que éste se haga escuchar justificó y acentuó la idea de un indígena “incapaz” y constituye parte importante de la representación del indio en la sociedad blanco-mestiza, especialmente en el Estado y las élites políticas y económicas.



El liberalismo introdujo además la discusión sobre el concertaje. Interesaba deslegitimar el poder de los terratenientes —especialmente en la Sierra y el de la Iglesia, que además compartía la condición de latifundista.

Como sostiene Guerrero (1991: 45-85), la versión jurídica del concertaje, manejada por los liberales e incluso hasta ahora en algunos ámbitos, adolece de imprecisiones importantes. Según ésta, la preponderancia y el sometimiento del indio que implicaba el concertaje para la agricultura, en las haciendas, especialmente de la Sierra, se debía al endeudamiento y a la imposibilidad del concierto de pagar al momento de ser requerido a tal efecto, situación agravada por la prisión por deudas, mecanismo legal existente para compeler a los deudores a pagar. Bajo esta premisa, al eliminar la prisión por deudas, el eje del concertaje era atacado y, por tanto, era posible que los indios abandonasen las haciendas.

Sin embargo, a pesar de la eliminación de la prisión por deudas en 1918, el concertaje se mantiene más o menos intacto hasta mediados del siglo XX. Para Guerrero (1991: 263), las relaciones, especialmente económicas, que estaban muy intrincadas con las sociales entre hacendado y conciertos, generan “procedimientos estructurales de dominación y explotación” que se mantuvieron hasta hace apenas tres décadas y explican mejor las razones por las que se mantuvo el concertaje a pesar de la eliminación de la prisión por deudas.

El principal mecanismo estructural —según Guerrero— era el control sobre un “fondo de reproducción temporal”. Es decir, los hacendados tenían que hacerse cargo del ciclo de reproducción de sus conciertos y éstos trabajaban en la hacienda porque el hacendado les proveía de ese fondo. Esto deslindaba la deuda de los conciertos del trabajo en la hacienda. Era la necesidad de la reproducción doméstica lo que obligaba al concierto a trabajar y la necesidad del hacendado de tener conciertos que trabajen, la que le obligaba a hacerse cargo de ellos a través de las entregas de pedazos de tierra, materiales para casas, comida, vestuario, gastos de matrimonios, etc., lo que constituía la deuda<sup>22</sup>.

A finales del siglo XIX, mientras la Costa vivía el auge cacaotero y la Sierra, la expansión del mercado interno, en la Amazonía se instalaba la explotación del caucho, materia prima necesaria para la naciente industria automotriz europea. Con esto se introdujo en la región formas de propiedad de la tierra, como la hacienda, se concertó a indios en ellas y se difundieron formas de trabajo basadas en la sobreexplotación, el endeudamiento y la violencia (Ruiz, 1992: 455). Las duras condiciones de trabajo en las que se obtenía el látex obligó a los indios amazónicos a levantarse o a fugar, lo que ha contribuido a la imagen del indio “salvaje” referida anteriormente.

El “ecuatoriano” fue trabajosamente definido en el curso del siglo XIX, la “nación ecuatoriana” representa los intereses y la cultura criolla, que traducida en una categorización racialista se convierte en “blanca”, herencia de la cultura europea española que pretende la integración y la construcción de la nación a través del mestizaje, da cabida entonces dentro de su proyecto al “mestizo”, como el camino a recorrer por el indio o el negro para integrarse a la nación. Lo blanco-mestizo es percibido entonces como opuesto a lo indio<sup>23</sup>.

Por otra parte, las constantes avanzadas del Perú por la frontera Este “obligan” al gobierno liberal de Eloy Alfaro (1901-1905) a emprender la colonización, la militarización y la legalización de las tierras en la Amazonía<sup>24</sup>. Se emprendía un proceso de “civilización” a través de la construcción del ferrocarril hasta la Amazonía, la entrega de títulos de propiedad a algunos pueblos indígenas y el impulso de la colonización civil y militar de la zona<sup>25</sup>.

En la segunda década del siglo XX inicia la explotación petrolera. En 1921 se concede a *Leonard Corporation* una gran extensión de tierra en la Amazonía para la búsqueda de petróleo a cambio de la construcción de un camino que conectara a esta región con la Sierra. Así mismo, con una reforma a la Ley Especial de Oriente se permite nuevamente el ingreso de las misiones a la Amazonía lo cual -según Lucy Ruiz (1991: 457)- es un factor que facilita la explotación petrolera, pues los mapas hechos por los misioneros sirvieron para las compañías petroleras que ingresaban en el Oriente en busca de petróleo, y viceversa<sup>26</sup>. Años más tarde ingresa el Instituto Lingüístico de Verano, misión evangélica que llega a cumplir con un papel civilizatorio que facilite la explotación petrolera<sup>27</sup>.

Las empresas petroleras reclutaron la fuerza de trabajo de los indios; su primera estrategia fue atraer a los quichuas que estaban conciertos en las haciendas del caucho, pagándoles la deuda de “patronazgo” (Ruiz, 1991: 457).

Paralelamente a todos estos acontecimientos, se va gestando el indigenismo ecuatoriano. La publicación del libro *El Indio Ecuatoriano*, de Pío Jaramillo Alvarado, en 1922, le da inicio. Este texto se alimenta de los temores que generan los fantasmas de las revoluciones (Mexicana en 1910 y Rusa en 1917) y del naciente discurso socialista.

La extensión cuantitativa del conflicto hacienda-comunidad, especialmente en la Sierra norte y centro del país, obligan a considerar el tema indígena como importante. Los terratenientes de la Sierra que habían introducido cierta modernización a sus haciendas, a través de sus propios intelectuales, apoyan el discurso ya elaborado sobre la necesidad de modernizar y civilizar al indio; de crear en ellos hábitos de trabajo, pero a la vez siguen mantenien-

do su contrapuesto, el de la incapacidad e inferioridad del indio, condición previa para la aplicación del primero (Ibarra Hernán, 1991: 341).

La Revolución Juliana de 1925 introduce la idea de la función social de la propiedad, originada en el naciente pensamiento socialista y el liberalismo humanitario. Aparecen los partidos de izquierda, como el socialista y el comunista, que introducen una nueva figura que contribuye a elaborar el discurso sobre el indio, “el instigador” o “agitador”, militante de izquierda que tenía la misión de organizar a los oprimidos del agro. La sombra del agitador forma parte importante en los discursos sobre el indio desde ese entonces hasta la actualidad.

En 1949 la Shell, que había venido trabajando en la Amazonía por varios años, anunció su salida del país aduciendo que no había petróleo; esto hizo que los indios, quienes se habían vinculado laboralmente a las petroleras, tengan que buscar otros espacios laborales, iniciando un proceso de migración hacia la Costa. Todos los cambios operados en la Amazonía, especialmente la sedentarización, aumentaron la presión sobre los recursos naturales, y condujeron al desequilibrio de la histórica relación cultura-naturaleza (Ruiz, 1991: 471).

El paradigma de la modernización, la constitución de un mercado interno, la ampliación del aparato estatal, la inserción del país en el sistema capitalista mundial, imponen la tarea fundamental de transformar el agro mediante la modernización de las haciendas y la colonización de las áreas tropicales para ampliar la frontera agrícola. Con estos propósitos se realizan dos reformas agrarias: una en 1964 y otra en 1973-74.

En 1964 el Estado entrega en concesión extensos territorios de la Amazonía a la Texaco Gulf para la explotación petrolera y con ello inicia la llegada de las multinacionales del petróleo, la devastación del equilibrio ecológico y la pauperización de la población de la zona<sup>28</sup>.

### ***II.2.2.1. Las reformas agrarias***

En las últimas décadas el país ha experimentado una serie de cambios políticos y sociales en el deseo de modernizarse. En los años sesenta con la crisis del modelo agro-exportador, se impulsa la industrialización vía sustitución de importaciones. La modernización, en este contexto, se planteaba a través de la transformación del agro, a la que estaba ligada la mayoría de la población indígena; este proyecto contaba con el consenso internacional<sup>29</sup>.

La Junta Militar que gobernaba el país, en 1964, expide la primera Ley de Reforma Agraria que elimina el régimen de huasipungo y de arrimados, y otros arreglos precapitalistas, conocidos con el nombre de precarismo<sup>30</sup>. La eliminación de las formas precaristas de trabajo no se produce en la Costa con esta Ley, sino con el decreto 1001 de 1970, que prohibió este sistema en el cultivo de arroz<sup>31</sup> (Cevallos, 1989: 26).

La Ley de 1964 establecía el derecho de los precaristas de recibir títulos sobre las tierras que trabajaban. Se entregaron -según Velasco- 17.000 parcelas que oscilaban entre 3,5 hectáreas cada una (Apud Cevallos, 1989: 26), generalmente estas tierras eran de menor calidad que la de los huasipungos y estaban ubicadas en las zonas más altas, a veces, incluso en los páramos (Vega, 1998: 237). Esta ley significó para muchos indígenas de la Sierra el despojo de la tierra que trabajaban y, a cambio, la entrega de otras inútiles e improductivas.

Las disposiciones más importantes en torno a la distribución de la tierra eran las referidas al tamaño máximo de la propiedad para no ser expropiada, que se situó en 2.500 hectáreas en la Costa y 800 en la Sierra, a las que podían añadirse otras 1.000 hectáreas de páramo. Sin embargo, ninguna de las haciendas fue expropiada únicamente por esta razón. Pero lo que es más ilustrativo respecto de los verdaderos objetivos de la Reforma Agraria es que la redistribución de la tierra estuvo dirigida solamente a las haciendas que pertenecían a la Iglesia católica, entregadas al voluntariado estatal y a las que eran de la Asistencia Social.

Al igual que en la Sierra con la reforma de 1964, el decreto 1001 tampoco reformó significativamente la distribución de la tierra en la Costa, más bien se advierte, por los largos procesos que implicó hacer efectiva la redistribución, que el objetivo fue la generalización de relaciones asalariadas en la agricultura<sup>32</sup> (Cevallos, 1989: 29).

A la necesidad de la burguesía ecuatoriana de modernizar el país se suma la lucha de los sectores sociales indígenas y campesinos. Ya desde 1944 la FEI, Federación Ecuatoriana de Indios, célula del Partido Comunista, planteaba: “la liquidación del huasipungo y otras formas de servidumbre semif feudales” (*Historia de la Nacionalidad y Pueblos Quichuas del Ecuador*, 1998: 23-24). En esta época el sector indígena se organiza, especialmente en la Sierra norte, como parte de las organizaciones sindicales.

La introducción de formas capitalistas al agro no tuvo el éxito deseado; en muchas haciendas se mantenían las formas pre-capitalistas de relación e inclusive se combinaban con las formas de trabajo asalariado. Como sostiene Alicia Ibarra (1987: 64-65), la reforma fue limitada y afectó básicamente a la Sie-

rra ecuatoriana. Según los datos citados por Ibarra, la cantidad de tierra entregada por colonización supera en más del 100% a la entregada vía reforma agraria, además de que la extensión por unidad es de un promedio de 30 hectáreas, mientras que por reforma agraria era de 3, 5 hectáreas<sup>33</sup> (ver Anexo 1).

La Reforma Agraria no afecta los intereses de los grandes terratenientes; una vez más, la falta de autonomía del sistema político respecto del económico impide una aplicación eficaz de la reforma, especialmente en lo que tiene que ver con la redistribución de la tierra. Las tierras afectadas son aquellas pertenecientes a la Asistencia Pública y la Iglesia, que además tenían escasa productividad.

Las haciendas en manos privadas atravesaban por dos situaciones diferentes, por un lado estaban aquellas que, por su vinculación –generalmente geográfica– a los mercados internos más grandes, habían empezado ya un proceso de modernización mediante la sustitución del régimen precarista y la introducción de algunos avances tecnológicos; en estos casos, la Reforma Agraria se hizo sin mayores conflictos, pues los terratenientes veían con buenos ojos trasladar su capital a la ciudad. Por otro, estaban aquellas haciendas que seguían viendo en el concertaje y otras formas de trabajo precarista la única forma de acumulación capitalista; en estos casos, la redistribución de la tierra se hizo de forma conflictiva y tras un largo proceso de reivindicaciones indias (Moreno, 1992: 29-30).

El proyecto económico y político modernizador que se pretendió impulsar en el país choca con la incapacidad del grupo dominante, lo que ocasiona una crisis de representación política que evidencia las contradicciones dentro de la élite. Esto dio origen a un nuevo intento de modernización liderado por los militares, quienes toman el poder en 1972 e instauran el desarrollismo a través del fortalecimiento del Estado y la reforma del agro, propuestas posibles sólo gracias a las rentas petroleras<sup>34</sup> (Ibarra Alicia, 1987: 61).

Al mismo tiempo, las organizaciones campesinas como la Federación Ecuatoriana de Indios FEI, la Federación Nacional de Organizaciones Campesinas, FENOC, y las propiamente indígenas, como la ECUARUNARI Ecuador Runacunapac Riccharimui, presionan por una verdadera Reforma Agraria que mejore la distribución de la tierra<sup>35</sup>.

Durante el régimen militar de Guillermo Rodríguez Lara, se expidió la segunda Ley de Reforma Agraria, en 1973. A pesar de que en el preámbulo de dicha Ley se reconoce como objetivos primordiales una redistribución de la tierra y de los ingresos y un incremento de la producción agrícola, esto no se

produce y más bien, como lo sostiene Cevallos (1989: 30), las provisiones de la ley sugieren que el fomento de la producción era su objetivo primordial.

La Ley de Reforma Agraria de 1973 establecía una serie de disposiciones para alentar el incremento de la productividad sirviéndose de la figura de la expropiación; ésta procedía cuando: a) la productividad era deficiente, lo que se medía con los siguientes criterios: al menos el 80% de la tierra cultivable debía ser aprovechada eficientemente; la productividad debía llegar a los promedios establecidos por el Estado para esa zona<sup>36</sup>; la hacienda debía estar equipada con la infraestructura física necesaria para su utilización económica; b) la administración directa del dueño; c) su ubicación en áreas de gran presión demográfica<sup>37</sup>; d) haciendas que no conservan adecuadamente los recursos naturales y e) haciendas que violan las leyes laborales (Cevallos, 1989: 31-32).

Todas estas disposiciones, pero especialmente aquéllas que sancionaban la utilización ineficiente de la tierra, nunca fueron aplicadas, ya sea por las presiones de los terratenientes o por la falta de voluntad política de los gobiernos de turno. La acción redistributiva se concretó casi exclusivamente a la titulación de tierras que habían sido ya invadidas por los campesinos, después de haber sido abandonadas por sus dueños (Cevallos, 1989: 33).

A partir de 1973, los gobiernos inician la aplicación de una política de fomento agropecuario, facilitada por el incremento de las rentas de la explotación del petróleo dirigida especialmente a la provisión de crédito subsidiado, de asistencia técnica, infraestructura, etc. para el agro<sup>38</sup>. Sin embargo, como lo demuestra Cevallos (1989: 35-39), la mayoría de los recursos se dirigió a incrementar el aparato estatal relacionado con la agricultura y a beneficiar a grandes y medianos propietarios.

En 1974 la concentración de tierras indicaba que el 2% de propiedades mayores a 500 hectáreas controlaban el 48% de la superficie agrícola del país; en tanto que las propiedades menores de 5 hectáreas, que representaban el 66, 9% del total, controlaban únicamente el 6, 8% de la superficie (Ibarra Alicia, 1987: 66).

Las dos reformas agrarias implementadas en el Ecuador en 1964 y 1973-74 no implicaron una real redistribución de la tierra; más bien estaban dirigidas -según aparece de sus resultados- a eliminar las formas precarias de trabajo y a modernizar el agro dentro de un proyecto desarrollista del país.

Con el retorno a la democracia en 1979, las políticas públicas encaminadas a la redistribución de la tierra se cerraron y, en cambio, se intensificaron aquéllas cuya finalidad era la de fomentar el desarrollo agropecuario.

En 1979 se inicia una campaña desde el Banco Central para proveer créditos dirigidos a pequeños productores a través del Fondo de Desarrollo Rural Marginal (FODERUMA), pero, lo destinado a este fondo representaba apenas el 5% del crédito total que facilitó el Banco Central en ese período y, de ese porcentaje, la mayoría fue entregado a medianos propietarios (Cevallos, 1989: 37). En suma:

el crecimiento de los gastos del Estado durante el *boom* petrolero, benefició principalmente a los medianos y grandes terratenientes. El petróleo generó servicios estatales subsidiados en el sector agrícola que hicieron poco por la pobreza rural y probablemente acentuaron la desigualdad rural (Cevallos, 1989: 38).

Al mismo tiempo, desde 1970 se impulsó la colonización, con el fin de ampliar la frontera agrícola<sup>39</sup>. Los gobiernos militares de esta década la encaminaron especialmente a la Amazonía, pues creían que era la mejor forma de conservar la integridad territorial; con este propósito se expide en 1977 la Ley de Colonización de la Región Amazónica y, con ella, se crea el Instituto Nacional de Colonización de la Región Amazónica (INCRAE).

Cevallos (1989: 44-46) subraya las diferencias entre las extensiones totales de tierra entregadas por colonización y redistribución. Entre 1964 y 1985, apenas el 5, 4% de la tierra agrícola fue redistribuida; en valores absolutos quinientas veinte mil hectáreas, mientras que por colonización se entregaron más de dos millones quinientas mil hectáreas. Con lo cual, la Reforma Agraria fue un proceso incompleto y poco eficiente que dio como resultado la minifundización del agro y la baja productividad de las áreas cultivadas.

### II.3. Las organizaciones

Desde la Colonia existieron formas de agrupación propias de los indios, originadas inclusive en las concentraciones impuestas por los colonizadores; por ejemplo, las reducciones y la misma hacienda, en esos espacios que bien podrían llamarse de resistencia, se recrea la vida indígena.

Durante el primer siglo de vida republicana se mantiene el esquema colonial, aunque las protestas indias responden más bien a una organización local, las demandas tienen un carácter más amplio, que trasciende el reclamo de hechos o condiciones específicas y particulares y empiezan a cuestionar la discriminación y el abandono del Estado.

Ya para la década de los cuarenta del siglo XX, aparecen las primeras organizaciones indias ligadas a la izquierda; en 1944 se crea la FEI, Federación Ecuatoriana de Indios, que es hasta hoy el ala campesina de la CTE, Confederación de Trabajadores Ecuatorianos, bajo una concepción exclusivamente clasista, donde lo étnico no aparece; para la CTE, el indígena tenía que pasar por un proceso de proletarización para ser verdadero agente revolucionario (León, 1992: 381).

El Estado y la sociedad blanco-mestiza ecuatoriana plantearon su proyecto histórico sobre la negación del indio; la primera etapa de la organización indígena sigue negando esta condición subsumiéndola a la de clase.

Las organizaciones campesinas, donde está incluido lo indígena, buscan entonces, en una lógica de estructura de clases, acceder a los privilegios que brinda la “ciudadanía” que otros ya tienen, es decir, su demanda es de igualdad. Es solamente, lo que León denomina (1992: 383) el “conflicto étnico” lo que traslada la demanda desde la igualdad a la reafirmación y la valoración de la diferencia<sup>40</sup>.

Los múltiples cambios introducidos en la sociedad ecuatoriana en las décadas de los sesenta y setenta amenazan la subsistencia de los indios como colectivo, obligando a su organización; esto coincide con la exigencia del Estado y otros agentes externos, como iglesias o agencias de desarrollo de que los indígenas se organicen para ser beneficiarios de entregas de tierra o servicios estatales, entonces proliferan las comunas, las cooperativas, las pre-cooperativas, las asociaciones y los centros; esto permite a los indígenas reagruparse y convierte a la comunidad en el espacio de reproducción económica, política y social, sustentada no en las Leyes sino en la costumbre, y llegan a considerar al Estado más bien como ente de segunda o tercera instancia<sup>41</sup>.

Jorge León considera que el conflicto étnico -que alimenta la forma de organización actual del movimiento indio- pudo haberse solucionado con un proceso efectivo de asimilación, pero “el modo en que se han alimentado los privilegios en la sociedad, y la vitalidad económica, social y cultural de los pueblos indígenas, en particular en las comunidades y en el aislamiento de la misma hacienda, han alimentado la diferencia y el conflicto étnicos” (1991: 383).

El problema que enfrenta el indio es entonces cómo convertirse en actor directo de estos cambios, cómo entrar en el mundo de los “otros” así, se presenta una necesidad de redefinirse, frente al otro, como también de redefinir al otro; es lo que León (1991: 385) denomina “demanda de identidad”. Esta demanda permite el surgimiento de organizaciones indias que paulatina-



mente se alejan y diferencian de las campesinas y de los partidos de izquierda. Sin que ello signifique que se abandonen sus lineamientos ideológicos.

A pesar de haber respondido en un inicio a una forma de organización sindical, las organizaciones indígenas fueron adquiriendo modalidades propias de funcionamiento; las más características son, por ejemplo, la forma de adhesión-afiliación, los mecanismos de decisión y la alternabilidad de sus dirigentes.

La adhesión a las organizaciones indígenas no se hace mediante la afiliación, sino por la participación activa, por lo que la membresía tiene límites bastante inestables, puede cambiar de una movilización a otra. Las dirigencias en las organizaciones de segundo y tercer grado se eligen entre los representantes nombrados para tal efecto en las comunidades, el grado de renovación de sus dirigentes es alto en comparación con las otras organizaciones sociales, como los sindicatos<sup>42</sup>. Al nivel comunal, pero también organizacional de segundo y tercer grado, la forma de decisión ha sido el consenso antes que la decisión de los elegidos. El consenso ha llevado a una constante interacción con las bases en la toma de decisiones y la decisión por mayoría dinamiza las decisiones de las organizaciones regionales y nacionales; sin embargo, incluso en éstas se pone especial énfasis en el logro de acuerdos consensuados.

Por último, la organización india ha incursionado en la arena política institucional; en los años ochenta constituyeron el movimiento político Amauta Jatari, ahora desaparecido, y en 1995 el Movimiento de Unidad Plurinacional Pachakutik - Nuevo País.

### **II.3.1. Las comunidades y las comunas**

Se utiliza el término “comunidad” para designar a las células sociales básicas de indígenas donde las relaciones se dan principalmente con base en el parentesco. Las comunidades responden a la pervivencia de la forma de organización social anterior a la colonia y a la organización hacendaria. En los lugares en los que el régimen de hacienda fue generalizado, como en la Sierra, las comunidades se mantienen en el interior y el exterior de los límites hacendatarios y diferencian a los indios de hacienda de los indios forasteros o libres. Sobre ellas se han creado las comunas, cooperativas, asociaciones, etc.

Las comunas fueron creadas por la Ley de Organización y Régimen de las Comunas en 1937. El art. 1 establece:

Art. 1.- Todo centro poblado que no tenga categoría de Parroquia que exista en la actualidad o que se estableciere en el futuro, y que es conocido con el nombre de Caserío, Anejo, Barrio Partido, Comunidad, Parcialidad o cualquiera otra designación, llevará el nombre de “Comuna”, a más del nombre propio con el que ha existido o se fundare.

Como lo indica el propio texto de la ley, todo centro poblado -que podía ser una comunidad- menor a una parroquia se convertía en comuna para fines de relación con el Estado. La misma ley establece los órganos de gobierno que regirán la comuna: la Asamblea General y el Cabildo, órgano de decisión y de ejecución y administración, respectivamente. Se puede decir que la comuna es parte de la división político administrativa del Ecuador en el sector rural<sup>43</sup>.

En 1937 se dicta el Estatuto Jurídico de las Comunidades Campesinas, que aunque no señala lo que se entenderá por ellas, establece algunas regulaciones<sup>44</sup>:

Art. 1.- Declárase que las Comunidades Campesinas tienen derecho a la existencia y a desenvolverse social y económicamente bajo el amparo y la protección del Estado.

(...) Art. 3.- El poder público adoptará las medidas necesarias para transformar a las Comunidades en Cooperativas de Producción

La relación que se establece a través de estas normas entre comunidad y Estado tiene que ver principalmente con la política de fomentar la producción. El acceso a los servicios estatales estaba canalizado por la acción de la dirigencia de la comuna.

### **II.3.2. La Federación shuar**

La primera organización indígena que se conoce en su versión moderna es la Federación Shuar, de la Amazonía ecuatoriana, nace en 1961, agrupa a 263 centros shuaras y se sirve de la ya existente asociación local de Centros Jíbaros. Este proceso es impulsado por los misioneros salesianos<sup>45</sup>.

La colonización es percibida entre quienes habitan la Amazonía como una amenaza a la vida, pues implica no sólo un desmedro de su territorio, sino también una agresión al equilibrio ecológico. En primera instancia, la Federación impulsó propuestas para la adjudicación de tierras individualmen-

te, pero este mecanismo resultó muy frágil para garantizar los territorios shuar; entonces se promovió el reconocimiento comunal de tierras, no sin la resistencia del Estado.

La Federación Shuar tempranamente estableció vínculos con agentes externos, especialmente organizaciones internacionales y el Estado, lo que le permitió negociar y tomar el control de muchos de los proyectos dirigidos a su población, tecnificando a un grupo de shuaras, los que posteriormente asumieron la dirección de los programas; uno de los más ilustrativos es el de educación bilingüe a través de un sistema de escuelas radiofónicas<sup>46</sup>.

A decir de León (1991: 391-392), los procesos de cambio vividos e introducidos en los pueblos shuar, como, por ejemplo, la implantación de la ganadería para definir los límites territoriales y la vinculación al mercado laboral, no parece amenazar sustancialmente su supervivencia colectiva, “han incorporado los cambios”. Lo ocurrido con la federación shuar es “un caso de modernización con mantenimiento étnico en un contexto de grandes cambios estructurales e históricos, para una población de cazadores recolectores, que pasa rápidamente a una sedentarización, que incluye la salarización y relaciones con el capital monopólico, industrial e internacionalizado”.

La afirmación de la identidad en los shuaras es un proceso bastante consolidado; esto puede explicarse en parte porque más a menudo las comunidades amazónicas no han estado sujetas a la relación hacendaria y al mercado.

### **II.3.3. La Ecuarunari**

La Ecuador Runacunapac Riccharimui (ECUARUNARI), “Despertar de los indios ecuatorianos”, nace en 1972, también de la mano de misioneros católicos; pretende la agrupación de los pueblos de la nacionalidad quichua del Ecuador, en un inicio se conformó por representantes de la más variada índole de organizaciones de base: cooperativas, comités barriales, asociaciones, comunas, etc. de las provincias serranas con mayor población india: Chimborazo, Cotopaxi, Bolívar, Cañar, Pichincha, Imbabura, y aparece ya una tendencia por la reivindicación étnica. Como hace notar León (1991: 393), desde su nombre significa una autoafirmación, la utilización del término “runa”, que quiere decir hombre, ser humano, es una revalorización de la identidad en un contexto social en el que esa misma palabra ha sido utilizada peyorativamente para designar al indio<sup>47</sup>.

En su primer momento está muy ligada al sector progresista de la Iglesia, que busca la formación de una organización exclusivamente de indios, pero de corte “sindical”; posteriormente, su vinculación con la izquierda le permite secularizarse, pero en cambio, su identidad como representante de una base india se ve afectada, pues su discurso clasista no convoca ni aglutina a sus principales representados: los indios. Por otra parte, constantemente la organización enfrentó la reticencia de un buen sector de la izquierda para aceptar la demanda étnica como importante.

La ECUARUNARI poco a poco ha ido ganando legitimidad como representante de la nacionalidad quichua, aunque nunca ha logrado aglutinar a todos los pueblos de la Sierra; sin embargo, es clara en su objetivo; conjuntamente con la CONFENIAE organizan el Consejo de Coordinación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador, CONACNIE, que en 1986 cumplirá su cometido de crear una organización de tercer grado con carácter nacional que aglutine a todas las organizaciones indias del país, la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador, CONAIE.

Esta organización ha podido fortalecerse e iniciar un largo proceso de capacitación política a sus bases, lo que les permite tener un grupo de intelectuales jóvenes muy bien capacitados.

#### **II.3.4. La CONFENIAE**

La iniciativa de los Shuar fue tomada como modelo en otros pueblos de la Amazonía; así, en 1973, los quichuas de Napo organizan la Federación de Organizaciones Indígenas del Napo (FOIN); la Federación de Organizaciones Indígenas de Sucumbíos (FOISE) en 1978; la Organización de Pueblos Indígenas de Pastaza (OPIP) en 1979 (Ruiz: 1992)<sup>48</sup>.

En 1980 se crea la CONFENIAE, Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Amazonía Ecuatoriana, que aglutina a las organizaciones indígenas de esta región. Esta organización nace en el contexto de la democratización del país, cuando a los indígenas se les reconoció el derecho a voto<sup>49</sup>.

#### **II.3.5. La FEINE**

La Federación de Indígenas Evangélicos nace en 1980, aglutina a varias organizaciones de distintas denominaciones evangélicas. Tienen una repre-

sentación importante en ciertas provincias del país, principalmente en las de mayor presencia indígena: Chimborazo, Cotopaxi e Imbabura, y en las de la Amazonía. En algunas provincias de la Sierra, fue la presencia de la iglesia evangélica la que presionó a los clérigos católicos a acercarse a los indígenas y promover su organización.

Su participación en la política más bien ha sido escasa, pero, en los últimos años, han hecho presencia pública. En principio no se disputan las bases con la CONAIE, sino que sus acciones se superponen. Como ellos lo manifiestan, su labor ha estado principalmente dirigida a desarrollar proyectos productivos para las comunidades en las que trabajan, antes que a las reivindicaciones políticas.

Tradicionalmente la CONAIE ha tenido una serie de resistencias respecto de la FEINE, por no adoptar una línea política más dura. Sin embargo, en el levantamiento indígena de enero-febrero de 2001, la FEINE formó, junto con la CONAIE y la FENOCIN, un frente único.

### **II.3.6. La CONAIE**

La CONFENIAE y la ECUARUNARI conforman en 1986 la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador, CONAIE, bajo el planteamiento de que son nacionalidades en busca de un espacio dentro del Estado ecuatoriano.

La CONAIE, en su afán de adquirir presencia nacional, organiza la Coordinadora de Organizaciones Indígenas de la Costa Ecuatoriana (COICE), para aglutinar a los indígenas de esta región que han tenido poca experiencia organizacional.

El carácter nacional y la demanda étnica de la CONAIE logran la adhesión de muchas organizaciones que antes no apoyaron a la organización indígena, por considerar que estaba ligada a los partidos políticos. Al margen de la CONAIE han quedado pocas organizaciones indígenas y más bien la tendencia ha sido a aglutinarse.

La CONAIE ha tenido presencia pública importante, especialmente a partir de 1990, cuando organizó y lideró el primer levantamiento indio nacional, que significó la presencia de los indios y sus organizaciones en la escena política.

El hecho de aglutinar a una diversidad de organizaciones indias ha ocasionado no pocas divergencias dentro de la CONAIE. Las disputas tienen

varios ejes de tensión, pero principalmente se pueden resumir en dos: Amazonía-Sierra e ideología de izquierda-apolitismo. En el eje regional, las organizaciones amazónicas se oponen a una “quichuización” del movimiento, aduciendo que constantemente los quichuas de la Sierra han ocupado los cargos más importantes de la CONAIE. Desde las organizaciones de la Sierra se acusa a las amazónicas de tener una política meramente instrumental, que les hace apoyar a cualquier partido, sentando las bases para una relación clientelar de los políticos con los pueblos indios y haciéndoles proclives a la corrupción<sup>50</sup>.

En el eje ideológico las contradicciones se expresan en dos posiciones: aquella que encuentra la alianza con otros sectores populares y la izquierda, no sólo como estratégica sino políticamente adecuada y quienes la ven como perjudicial para el movimiento, y reclaman más autonomía respecto de la izquierda. Esta diferencia tiene menos connotación regional; sin embargo, quienes defienden la primera propuesta representan mayoritariamente a los pueblos de la Sierra, mientras que quienes la rechazan están primordialmente ubicados en la Amazonia.

Esa misma heterogeneidad que ha causado una serie de conflictos en la CONAIE también ha servido para dotarle de cierto “estilo político”, que favorece el diálogo y la negociación para la resolución de los problemas, no sólo dentro sino también con otros sectores afines.

### II.3.7. PACHAKUTIK

En 1993, la CONAIE, en Asamblea Nacional, decide participar electoralmente con un movimiento político y candidatos propios; así inicia la conformación del movimiento político “Unidad Plurinacional Pachakutik-Nuevo País”. Entra en la escena política partidista a partir de 1995 con miras a participar en la elección presidencial de 1996 (*Informe Político. Congreso Nacional de Unidad Plurinacional Pachakutik Nuevo País*, 1999: 1). A pesar de que participó en las elecciones de 1996, solamente tuvo una estructura orgánica en 1997; mientras tanto, sus directrices eran dictadas por la CONAIE.

Su línea ideológica responde a los planteamientos de la izquierda, por ello guarda estrechas relaciones con los partidos políticos de esta línea. Los principios básicos en torno a los cuales se estructura, según aparece del Documento del *Informe Político* del Primer Congreso Nacional de Pachakutik, realizado en agosto de 1999, se pueden concretar en los siguientes: la demo-

cracia participativa, la plurinacionalidad, el control de la corrupción, la economía solidaria, entre otros<sup>51</sup>.

Durante el corto tiempo que ha permanecido en la política electoral y parlamentaria ha sido un actor importante. En 1996 participan en la contienda presidencial con candidato propio –no indígena- quien obtiene resultados muy favorables, el tercer lugar; obtienen ocho legisladores, setenta y cinco autoridades locales y doce alcaldías. En 1999 vuelven a participar en las elecciones y logran un cuarto lugar con el candidato presidencial y seis diputados (*Informe Político. Congreso Nacional de Unidad Plurinacional Pachakutik Nuevo País*, 1999: 3).

Este movimiento político tiene su base electoral principal en la Sierra, pero su presencia se reduce a provincias que aportan poco a la votación nacional, lo cual les da fortaleza en las elecciones locales pero debilidad en las contiendas nacionales<sup>52</sup>.

Pachakutik en un principio concitó las adhesiones de casi todas las organizaciones indígenas existentes; sin embargo, poco a poco se ha ido identificando como parte de la CONAIE. Así lo manifiesta un dirigente de la Federación de Indígenas Evangélicos, FEINE al ser entrevistado al respecto.

...nosotros hemos apoyado inclusive en sus inicios a Pachakutik, cuando se creó, pero es decir nuestros planteamientos tienen oídos sordos, y creo que tienen razón porque Pachakutik, se debe a la CONAIE, y ahí le dicen, mira esto va o esto no va... (Entrevista No. 10).

El papel de Pachakutik en el parlamento ha tenido altibajos, pero se ha constituido en uno de los partidos minoritarios con mayor capacidad de presión desde la oposición.

En resumen, las más importantes organizaciones indígenas de segundo y tercer grado pueden aglutinarse en el siguiente cuadro.

**Cuadro N° 2**  
**Organizaciones indígenas de segundo y tercer grado**

AÑO	ORGANIZACIÓN	VINCULADA A
1944	Federación Ecuatoriana de Indios (FEI)	Partido Comunista
1961	Federación Shuar	Iglesia católica.
1972	Ecuador Runacunapac Riccharimui (ECUARUNARI)	Iglesia católica-Partidos de izquierda
1980	Confederación de Nacionalidades Indias de la Amazonía Ecuatoriana (CONFENIAE)	Organizaciones indígenas
1980	Federación de Indígenas Evangélicos (FEINE)	Iglesia evangélica
1986	Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador	ECUARUNARI-COFENIAE
1990	Confederación de Nacionalidades indígenas de la Costa Ecuatoriana (COICE)	CONAIE
1993	Pachakutik	CONAIE

Elaboración Personal

Fte. CONAIE

## II.4. Las demandas

Las demandas indígenas como tales sólo aparecen con el fortalecimiento de sus organizaciones locales y su proliferación, aunque fraccionaria a nivel nacional, a partir de la segunda mitad del siglo XX.

Las reivindicaciones indias del siglo XVIII y XIX se expresaban en términos locales y principalmente cuestionan las relaciones de poder a ese nivel, en las que tiene poca importancia el Estado. Posteriormente -y en el mismo siglo XIX- las demandas empiezan a expresarse en términos étnicos contra la opresión, la discriminación y el olvido del Estado. Pero sólo cuando la organización india se fortalece, las demandas adquieren otra dimensión, se plantean directamente al Estado y al sistema político institucional.

A continuación se revisarán cuáles han sido las principales demandas indígenas a partir de la segunda mitad del siglo XX.



### II.4.1. La lucha por la tierra

Las organizaciones indias, en su expresión actual, nacen en la época de modernización del país, 1964-1979, ligadas en un principio a las reivindicaciones campesinas, a las formas organizativas sindicales, a los partidos de izquierda revolucionaria y al sector progresista de la iglesia católica<sup>53</sup>.

Durante este período la demanda principal es el acceso a la tierra para la agricultura y la expulsión de las compañías extranjeras -especialmente estadounidenses- de cultivos de frutas tropicales en la Costa (Chiriboga, 1987: 87). Pero además, se exige la ampliación de servicios estatales, el mejoramiento de los beneficios laborales de los campesinos asalariados y la detención del proceso de colonización (Ibarra Alicia, 1987: 143).

Las respuestas legales desde el Estado fueron la expedición de las dos Leyes de Reforma Agraria (1964 y 1973-1974), la rescisión de los contratos con la *Fruit Company*; el fomento de la producción dirigido especialmente a grandes y medianos propietarios y un impulso de la colonización a la Amazonía, con el argumento de que con eso se podría defender el territorio ecuatoriano de las invasiones peruanas y aliviar la presión demográfica en la Sierra.

Para esta lucha por la tierra -y en parte por el requerimiento del mismo Estado- se constituyeron organizaciones campesinas de diversa índole, a nivel local: las cooperativas, asociaciones de trabajadores, comunas, colonias, etc., y a nivel cantonal y provincial: las uniones cantonales y provinciales adscritas a las federaciones campesinas nacionales (Chiriboga, 1987: 88)<sup>54</sup>.

La lucha por la tierra permitió a los indios, especialmente en la Sierra, traspasar las fronteras de la organización de primer grado, que fue generalmente aplastada con represión, a otras de segundo y tercer grado, que de alguna manera pudieran defender los intereses de los indígenas frente a los órganos estatales.

En la Amazonía, la lucha por la tierra tiene una connotación de defensa del territorio, se caracteriza por la oposición a la colonización, a la explotación petrolera y de otros recursos naturales y al turismo ejercido como monopolio de ciertas empresas, en cuanto atentan contra su medio ambiente y forma de vida.

Algunos grupos indígenas de la Costa plantean sus reivindicaciones por la tierra más o menos en los mismos términos que en la Amazonía, por compartir similares condiciones de vida, afectadas por la ampliación de la frontera agrícola y por la explotación de los recursos naturales (Ibarra Alicia, 1987: 158-159)<sup>55</sup>.

A partir de la segunda mitad de la década del setenta, las organizaciones campesinas se diferencian ampliamente de las indígenas, pues las primeras buscan acceder y participar en los proyectos de desarrollo impulsados desde el Estado, mientras que las indígenas plantean una mejor redistribución de la tierra y el respeto a su cultura<sup>56</sup>.

En un primer momento de lucha por la tierra, las organizaciones de la Sierra surgieron aliadas y dentro del esquema de las propuestas clasistas campesinas con la finalidad de obtener una redistribución de tierras más equitativa. En la Amazonía, ante los peligros que representaban para su medio ambiente, ya sea con la colonización o la explotación de recursos naturales, nacen junto a las misiones católicas que realizaban su trabajo en la región. En el primer caso, la tierra es básicamente requerida en cuanto medio de reproducción social y económica; en el segundo, como territorio perteneciente a un pueblo. La coincidencia de estas dos perspectivas sobre la tierra fue procesada en el interior del movimiento y dieron como resultado las propuestas respecto al territorio impulsadas políticamente en la década del noventa.

Para quienes hacen parte del movimiento indio, la lucha por la tierra no se circunscribe a este período sino que continúa, ahora orientado a “reconstruir el territorio étnico de los pueblos indígenas, para que se vaya reconfigurando un espacio en donde puedan desarrollar ya no la familia simplemente como familia, sino como pueblos indígenas” (Vega, 1998: 237).

#### **II.4.2. La educación y cultura**

Muchos han sido los intentos por incorporar al indio a la educación y alfabetización, pero se podría juzgar inadecuadamente un hecho como éste, pues estos procesos siempre respondieron a las necesidades de la evolución del capitalismo y los intereses económicos y políticos de las élites.

Galo Ramón (1992: 362 y ss.) menciona varias propuestas de alfabetización impulsadas en un tiempo por los españoles y en otro por el Estado ecuatoriano. Durante el siglo XVI, una élite de caciques jóvenes fue alfabetizada en la escuela creada por los Dominicos con el fin de facilitar la dominación española que todavía no podía ejercerse directamente sobre los indios, sino a través de sus instituciones y autoridades.

En la época republicana, el Estado e iniciativas privadas iniciaron procesos de alfabetización dirigidos a los indios. En 1944 la Unión Nacional de Periodistas y la Liga Alfabetizadora Ecuatoriana emprendieron la hazaña, y

superaron “el escepticismo maximalista, la oposición de los terratenientes, la desidia estatal y el escaso interés mostrado por los indios” (Ramón, 1992: 362). Sin embargo, los impactos fueron muy pobres: para 1950, el 43, (75%) (posible subregistro de 10 puntos) de las personas mayores de 10 años censadas eran analfabetas, la situación para los indios era peor<sup>57</sup>. En los años cincuenta y sesenta del siglo XX, es la iglesia católica la que ejecuta programas de educación y alfabetización dirigidos a indígenas a través de la Misión Andina.

En 1956, en convenio con el Estado ecuatoriano llegan al país ciertas religiones protestantes que buscaban “favorecer la civilización del indio” y facilitar las empresas capitalistas; el ejemplo más ilustrativo es el Instituto Lingüístico de Verano que, con el objetivo de investigar las lenguas nativas inicia la educación bilingüe en el país. A los pocos años de su llegada, desde algunas organizaciones indias se denuncia la manipulación ideológica de que son objeto por parte de las misiones protestantes y se pide su expulsión<sup>58</sup>.

Tras una serie de campañas alfabetizadoras impulsadas por el Estado desde 1963 hasta 1979, la tasa de personas iletradas baja, del 48% al 21, 9%. Solamente en 1980, durante el gobierno de Jaime Roldós, se plantea un programa alfabetizador dirigido específicamente a los indios, en el que además se preveía su participación activa. Este proyecto es distorsionado después de su muerte y definitivamente estancado durante el gobierno de Febres Cordero. El gobierno de Rodrigo Borja inicia otra campaña en 1989, la cual ofrece la oportunidad a los indígenas de hacer propuestas e iniciar una acción sostenida con su propia gestión.

Para este momento, la principal reivindicación india al respecto era “hacerse cargo” de la alfabetización de sus pueblos, como piezas claves en los diseños y ejecución de los programas por implementarse. La Amazonía, con la CONFENIAE tenía una propuesta más bien conciliadora, buscaba mayor participación en los programas; en la Sierra, en cambio, se criticaba todo intento de educación desde el gobierno, por considerarlo aculturador.

La Federación Shuar, aprovechando el contexto, formó personal para copar con estas nuevas responsabilidades y funciones, y logró una implementación creativa y eficaz del programa de alfabetización, y suplicó la falta de recursos con una escuela radiofónica<sup>59</sup>.

Las organizaciones indígenas impulsan, después del relativo éxito del Plan nacional de alfabetización de 1981, una propuesta encaminada a obtener la educación intercultural bilingüe que se llevaría adelante por sus propios beneficiarios. Lo más importante dentro de esta demanda es que no sólo se busca la alfabetización y en la propia lengua, sino también que esa educación

transmita los valores de su cultura, lo que pasa necesariamente por una revalorización de sí mismos.

En 1988 el gobierno del Dr. Rodrigo Borja Cevallos (1988-1992) crea oficialmente la Educación Intercultural Bilingüe; quienes toman las riendas de este proceso son las propias organizaciones. No se puede hablar de éxito en su ejecución, principalmente por la falta de recursos asignados a la educación en el país y a la educación intercultural bilingüe en especial; sin embargo, ha permitido a muchos indígenas acceder a la educación.

### II.4.3. La autodeterminación y el contraproyecto indio

Las organizaciones indias, aun en su expresión campesina de los primeros momentos, no olvidaron la reivindicación étnica considerada como el derecho a conservar su cultura y su forma de vida. Esta demanda tenía sus expresiones máximas en la multiculturalidad y multietnicidad, posteriormente, con el convenio 169 de la OIT y las demandas de territorialidad de los indios amazónicos, se tradujo en el reclamo por la plurinacionalidad y la autodeterminación<sup>60</sup>.

Para adentrarse en el análisis de estas reivindicaciones son necesarias, en primer lugar, algunas precisiones terminológicas respecto de nación, nacionalismo, nacionalidad y autodeterminación.

Como muchos de los conceptos en ciencias sociales, éstos son definidos a veces contradictoriamente, en dependencia de la tradición teórica en la que se ubique cada autor.

Anthony Smith (2000) en su estudio *Nacionalismo y Modernidad: Un estudio crítico de las teorías recientes sobre naciones y nacionalismo*, hace una extensa panorámica sobre las diversas teorías que se han ocupado del estudio de las naciones y el nacionalismo. Smith encuentra dos “corrientes narrativas principales” sobre naciones y nacionalismo: modernismo y perennialismo (Smith, 2000: 283).

El perennialismo considera a la nación como perenne, ya sea como una continuidad entre las naciones modernas y los grupos étnicos premodernos, o la recurrencia de las identidades étnicas y nacionales con escasa o inexistente continuidad.

Desde este punto de vista la nación es “un grupo de gente que cree estar relacionada ancestralmente. Es el grupo más extenso que puede exigir lealtad a una persona (...) se podría decir que se trata de la familia en su máxima expresión”<sup>61</sup> (Connor, 1994). Y, el nacionalismo como “movimiento socio-polí-

tico basado en la creencia de la existencia de una entidad (nación), diferente de otra como un colectivo subjetivo con derechos políticos” (Beramendi, 1994).

Para el modernismo, en cambio, la nación es construida por el nacionalismo, es decir, inventada por una élite de intelectuales nacionalistas. Como sostiene Ramón Máiz (1997): “La nación es el producto, siempre dinámico e inacabado, de un proceso complejo de construcción social que tiene lugar, bajo el impulso del nacionalismo, en determinados contextos culturales y económicos”. El nacionalismo, según los modernistas, es:

Una ideología y un movimiento moderno que surgió a finales del siglo XVIII en Europa occidental y América del Norte y que, tras vivir su apogeo en las dos guerras mundiales está empezando su declive al ceder ante fuerzas globales que trascienden las fronteras de los Estados-nación (Smith, 2000: 26).

El paradigma del nacionalismo ampliamente aceptado hasta muy recientemente es el de la modernidad clásica, según la cual: “las naciones y el nacionalismo constituyen algo intrínseco a la naturaleza del mundo moderno y la revolución de la modernidad” (Smith, 2000: 29). Su formulación canónica es el modelo de la “construcción de las naciones”<sup>62</sup>.

Dentro de las formulaciones constructivistas más claras están las de Hobsbawm y Gellner, quienes plantean la tesis de que el nacionalismo es moderno, producto de una élite dominante<sup>63</sup> que, a través de “comunidades imaginadas” (Anderson, 1983) o “invenciones históricamente arbitrarias” (Gellner, 1983) construyen y/o legitiman el Estado-nación. Si se acepta la propuesta de que el nacionalismo está íntimamente relacionado con la construcción del estado-nación, resultaría paradójico que, en la actualidad, cuando dicho concepto está siendo cuestionado, teórica y empíricamente, haya un resurgimiento del nacionalismo<sup>64</sup>.

Castells propone redefinir tanto a la nación como al nacionalismo para entender su papel en la era de la información; para él, las naciones son “comunidades culturales construidas en las mentes de los pueblos y la memoria colectiva por el hecho de compartir la historia y los proyectos políticos” (Castells, 1999: 73); comunidades culturales, porque están enmarcadas en códigos específicos de autoidentificación cultural, tanto en las élites como en el pueblo.

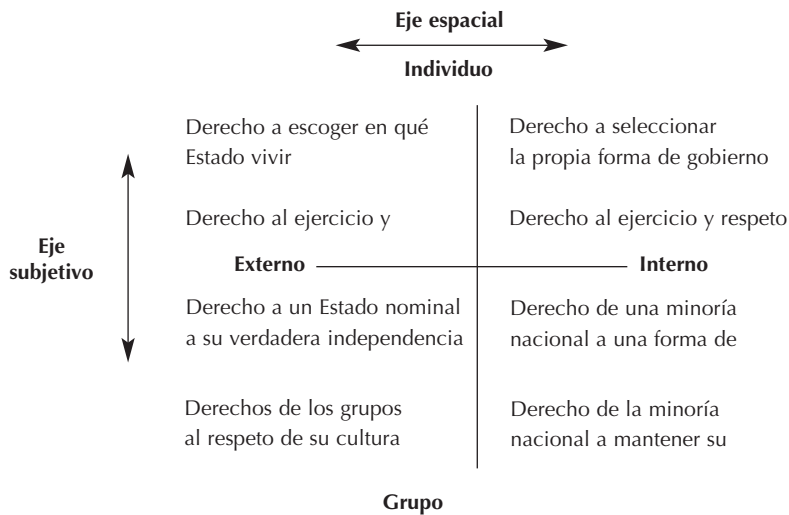
Pero ¿cuál es la relevancia de nación/nacionalismo en la identidad india? La etnicidad, como habíamos mencionado anteriormente, no siempre tiene una connotación política (Hobsbawm, 1994); sin embargo, puede llegar a tenerla cuando los rasgos culturales que establecen la diferencia étnica se politizan y reivindican la existencia de una comunidad ancestral: estamos ha-

blando de nacionalismo. Retomando a Castells (1999), cuando esa “nación” se moviliza políticamente por reivindicaciones “culturales”, construye identidad colectiva; ése ha sido uno de los trayectos del movimiento indio ecuatoriano, quizás el más importante. El presente trabajo utilizará el paradigma de la “construcción de las naciones” para hablar de naciones o nacionalismo.

Otro de los términos por ser delimitados es el de “nacionalidad”. La nacionalidad es entendida como el vínculo jurídico de pertenencia a una comunidad política, llamada Estado-nación. El reconocimiento de la plurinacionalidad se traduce en términos concretos en el derecho a la autodeterminación o autogobierno de los grupos que se autodefinen como naciones en el interior del país.

Siguiendo a Benyamin Neuberger (1994), se puede analizar la autodeterminación en torno a dos ejes: uno subjetivo: individuo-grupo, y otro espacial: externo-interno. El primero se refiere al sujeto titular del derecho, que puede ser un individuo o un colectivo; el otro, se establece en cuanto el sujeto pasivo del derecho, es decir, quien está obligado a respetarlo, sea la comunidad internacional o el Estado nacional<sup>65</sup>.

### Gráfico N° 3 Ejes de análisis del derecho a la autodeterminación



Elaboración personal.

Fte. Benyamin Neuberger (1994).

Para el caso que nos ocupa, nos interesa el cuadrante inferior derecho, que combina la dimensión interna con la de grupo. Es decir, dentro de un Estado existen minorías nacionales que buscan ciertos grados de autonomía del poder central, la representación en las principales instituciones del país y el derecho a desarrollar y mantener la cultura propia.

La interrogante que surge inmediatamente es ¿cómo delimitar el concepto de minoría nacional?; para responder se puede utilizar la definición propuesta por la ONU en su *Estudio del problema de la discriminación contra las poblaciones indígenas*:

Son comunidades, pueblos y naciones indígenas los que, teniendo una continuidad histórica con las sociedades anteriores a la invasión y precoloniales que se desarrollaron en sus territorios, se consideran distintos de otros sectores de las sociedades que ahora prevalecen en esos territorios o en parte de ellos. Constituyen ahora sectores no dominantes de la sociedad y tienen la determinación de preservar, desarrollar y transmitir a futuras generaciones sus territorios ancestrales y su identidad étnica como base de su existencia continuada como pueblo, de acuerdo con sus propios patrones culturales, sus instituciones sociales y sus sistemas legales (Stavenhagen, 1996: 52-53)

Sin embargo, respecto del tema minorías, no existe hasta el momento una definición generalmente aceptada, ni siquiera en el ámbito del Derecho Internacional.

Ahora bien, tradicionalmente se ha vinculado a la nación con un determinado territorio, en donde se reproduce socialmente el grupo que se cree ancestralmente relacionado. En el caso ecuatoriano, los diferentes conglomerados indios que se reclaman como naciones diferenciadas entre ellas y a su vez de la nación blanco-mestiza, tienen diferentes formas de relación con el territorio.

Los grupos indios ubicados en la Amazonía conservan desde hace siglos una relación cercana con lo que podría llamarse un territorio propio, debido a que el Estado siempre les fue lejano. Aunque los procesos de colonización y explotación de los recursos naturales redujeron los límites territoriales en los cuales se desenvolvían, sigue existiendo una clara noción territorial defendida no sólo frente al Estado y las empresas de extracción de los recursos naturales, sino también frente a las otras nacionalidades indias. El panorama en la Sierra cambia radicalmente, muchas de las comunidades que forman parte de la nacionalidad quichua que puebla esta región están conformadas tanto por indios como por mestizos.

La cuestión es entonces analizar en qué grado y de qué forma es aplicable la autodeterminación para cada uno de ellos. Más aun, si se toma en cuenta que la Constitución –como se verá más adelante– ha hecho reales avances con respecto al reconocimiento de derechos colectivos de los pueblos indios.

Las nociones de nacionalidad y territorialidad fueron un aporte de las organizaciones amazónicas, que desde hace mucho tiempo demandaban el reconocimiento de su territorio como derecho colectivo para los pueblos que habitan esta región. Como sostiene Lucy Ruiz (1992: 476), “la presencia del movimiento indígena de la Amazonía contribuyó a enriquecer y a dotar de mayor contenido a los planteamientos del movimiento étnico nacional”. En efecto, con la presentación del documento de la Organización de Pueblos Indígenas del Pastaza al Presidente Rodrigo Borja, en el levantamiento de 1990, se introducen por vez primera en el discurso indio estos dos términos.

La coincidencia entre el grado de desarrollo de las organizaciones indias, los múltiples instrumentos jurídicos internacionales, especialmente los de la OIT, y la movilización internacional a propósito del quinto centenario, permitieron un contexto favorable para la reivindicación del derecho a la autodeterminación de los pueblos indios. Aunque esta propuesta ha sido muy mal entendida y criticada no sólo desde fuera del movimiento, sino también dentro del mismo, ha sido la punta de lanza de la negociación con el Estado durante la década de los noventa<sup>66</sup>.

La incorporación del concepto de “nacionalidades” en el discurso de las organizaciones indias abrió un nuevo espacio de debate, que ha cuestionado seriamente las bases del Estado ecuatoriano pretendido como homogéneo.

La organización indígena, como lo sostiene Erwin Frank (1992: 503), ha sido muy eficaz al elegir este término como fundamento de su reivindicación, pues:

confronta conscientemente estas unidades «tribales», regionales y/o lingüísticas –de las cuales se considera representante– con otra «entidad» parecida, que es la «nación ecuatoriana». Con el enfrentamiento de estos dos tipos de «naciones» o «nacionalidades» a un solo nivel, la CONAIE ataca directamente (y muy eficazmente) tanto la autoimagen como el proyecto político de una mayoría de los ecuatorianos blanco mestizos.

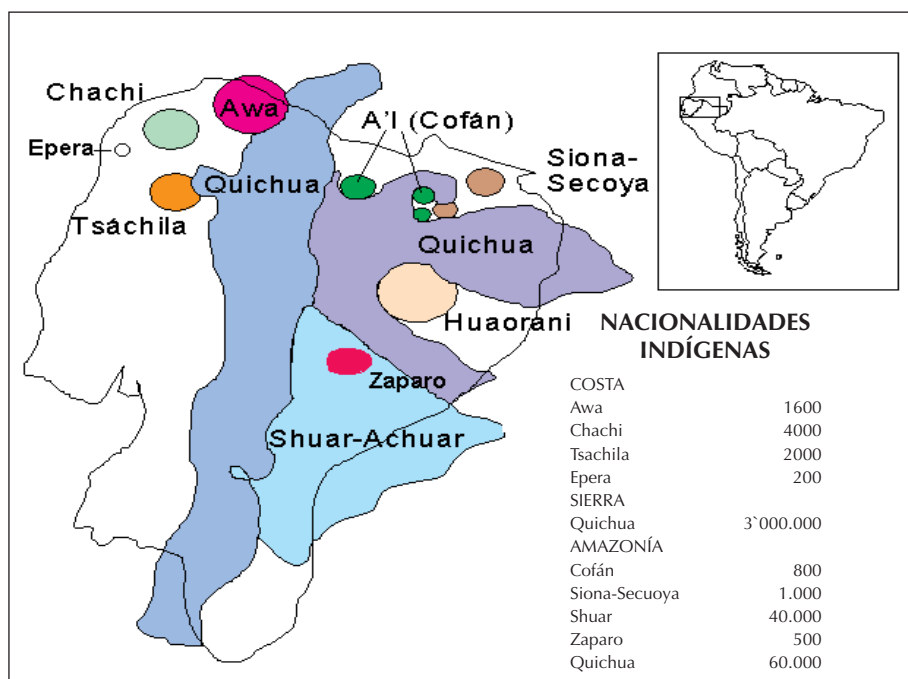
Las organizaciones indias están en un proceso de dar contenido a esta demanda; primero se ha diferenciado a las nacionalidades, de los pueblos; las primeras son entendidas como agrupaciones con raíces ancestrales, que comparten una historia, una cultura y un proyecto, y dentro de ellas están los pue-



blos como unidades más pequeñas. El concepto de pueblos ha sido básicamente introducido para poder incorporar a los distintos grupos de la nacionalidad quichua ubicados a lo largo de la Sierra ecuatoriana<sup>67</sup>.

Se reclaman como nacionalidades los siguientes grupos: Tsáchila, Achuar, Shuar, Secoya, Záparo, Awa, Huaorani, Chachi, Siona, Cofán, Epera y Quichua. Dentro de la nacionalidad quichua distribuida en toda la Sierra se cuentan los siguientes pueblos: Saraguro, Cañari, Puruhá, Waranka, Panzaleo, Chibuleo, Quito, Salasaca, Cayambi, Caranqui, Natabuela, Otavalo y Quichuas de la Amazonía, según lo muestran los Mapas No. 1 y 2 (CODENPE, Consejo de Desarrollo de las Nacionalidades y Pueblos del Ecuador, 1999: 2).

**Mapa N° 1**  
**Ubicación de las nacionalidades indias en territorio ecuatoriano**



Fte. CONAIE, *Las nacionalidades indígenas: Nuestro proceso organizativo*. 2ª: Edición, Quito, Abya Yala, 1989, pp 284. Los datos correspondientes a los Epera y Záparo fueron proporcionados en el CODENPE.

**Mapa N° 2**  
**Ubicación de los pueblos Quichuas en la serranía**  
**y Amazonía ecuatorianas**



Elaboración personal.  
Fte. Datos CODENPE.

Como lo sostiene una de las entrevistadas, hay distintas formas de la propuesta india del reconocimiento de las nacionalidades dentro del propio movimiento, pero ninguna de ellas tiende a la creación de un nuevo Estado.

...la propuesta de las nacionalidades es una propuesta real desde los indígenas, pero lo que sí es que la prensa ha dado una lectura distinta a la propuesta de la nacionalidad, las opiniones y la respuesta que se ha dado a esta propuesta, es la idea de separatismo, de crear otro Estado, otro Estado paralelo, pero las propuestas indígenas hasta este momento, de lo que yo sé, de lo que yo he percibido, de la parte que yo he estado vinculada a esos procesos, no incluye separatismo, lo que incluye es una propuesta de redefinición del Estado, una re-

definición que definitivamente es una redefinición cualitativa, no es únicamente que se reconozcan circunscripciones indígenas...(Entrevista No. 8)

Después de una larga lucha por el reconocimiento de la autodeterminación, la Constitución Política del Estado de 1998, elaborada en Asamblea Nacional Constituyente, establece algunos derechos relacionados con ella: la pluriculturalidad, la oficialización en ciertas regiones de los idiomas indios, el sistema jurisdiccional indio, las circunscripciones territoriales indias y otros derechos colectivos<sup>68</sup>.

El Art. 1 reconoce al Ecuador como pluricultural y multiétnico, a los idiomas quichua, shuar y otros ancestrales como oficiales para los pueblos indígenas. En el capítulo 5 de la Constitución, denominado “De los Derechos Colectivos”, se dedica la sección primera a los derechos de los pueblos indígenas y negros, reconociéndoles una amplia gama de derechos, que van desde el respeto a su cultura hasta el derecho a conservar sus territorios ancestrales. Quizás los artículos más ilustrativos de la magnitud de la reforma son los siguientes:

Art. 83.- Los pueblos indígenas, que se autodefinen como nacionalidades de raíces ancestrales, y los pueblos negros o afroecuatorianos, forman parte del Estado ecuatoriano, único e indivisible<sup>69</sup>.

Art. 191.- Las autoridades de los pueblos indígenas ejercerán funciones de justicia, aplicando normas y procedimientos propios para solución de conflictos internos de conformidad con sus costumbres o derecho consuetudinario, siempre que no sean contrarios a la Constitución y a las leyes. La ley hará compatibles aquellas funciones con las del sistema judicial nacional<sup>70</sup>.

Art. 224.- El territorio del Ecuador es indivisible. Para la administración del Estado y la representación política existirán provincias, cantones y parroquias. Habrá circunscripciones territoriales indígenas y afroecuatorianas que están establecidas por ley<sup>71</sup>.

El avance de la Constitución de 1998 respecto de las anteriores en el reconocimiento de los derechos de los pueblos indios es grande; sin embargo, todavía no se puede decir nada de su aplicación. Pues, en la tradición jurídica ecuatoriana, mientras no exista ley que regule el tema, la aplicación de las disposiciones constitucionales es imposible.

Desde los pueblos indios se está elaborando una serie de instrumentos jurídicos, especialmente leyes, que les permitan viabilizar los derechos otorgados por la Constitución.

La importancia de este tema no está directamente relacionado con la proporción de indígenas que existen en el país, pues, como se ha visto a lo largo de toda Latinoamérica, grupos relativamente pequeños de indios han sido capaces de negociar con el Estado sus derechos<sup>72</sup>. Más bien, tiene que ver con el real ejercicio de la democracia y el respeto a los Derechos Humanos.

Los datos respecto de cuántos son los indios en el Ecuador varían ostensiblemente; las fuentes oficiales y algunos analistas sostienen que su número oscila entre el 10% y 15% de la población total ecuatoriana; otros, como por ejemplo los informes de la OIT o el Banco Mundial<sup>73</sup>, consideran que la población india está entre el 30% y el 40% del total, datos con los que coinciden las organizaciones indias.

Las principales reivindicaciones del movimiento indio se pueden resumir en el cuadro No. 3.

**Cuadro N° 3**  
**Resumen de las demandas indias**

<b>Período</b>	<b>Demanda</b>	<b>Resultado</b>
1960-1974	Reforma Agraria	Leyes de Reforma Agraria de 1964 y 1973-1974.
1980-1982	Expulsión del Instituto Lingüístico de Verano	Decreto Ejecutivo 1159-1982.
1980-1988	Creación de Educación Intercultural Bilingüe	Decreto Ejecutivo de 1988.
1990	Derechos culturales, colectivos, autodeterminación y plurinacionalidad	Reconocimiento constitucional de la multiétnicidad, multiculturalidad (1994-1997 y 1998). Reconocimiento constitucional de derechos colectivos (1998). Reconocimiento constitucional de la oficialidad del idioma quichua (1998). Reconocimiento constitucional de las circunscripciones territoriales indígenas (1998). Reconocimiento constitucional del sistema jurisdiccional indígena (1998).

Elaboración personal.

## Notas

- 1 La “conmemoración” de los 500 años de la Conquista, en 1992, sirvió de marco para que las distintas organizaciones indias en diferentes países latinoamericanos promoviesen actos paralelos a los oficiales, para denunciar las deficientes condiciones de vida en las que se desenvolvían.
- 2 Si tomamos en cuenta la dispersión de los pueblos indios amazónicos, más manifiesta todavía hace 50 años, y la escasa vinculación que tuvieron y tienen al sistema oficial de educación, resulta sorprendente la nitidez del relato.
- 3 Conformada principalmente por “los criollos”, es decir hijos de españoles nacidos en tierras americanas, a quienes se había negado el acceso a cargos administrativos importantes, al ejército, a la iglesia y al comercio exterior, actividades éstas concentradas en manos de españoles (chapetones). Los criollos se habían apoderado de la tierra, de las minas y de las manufacturas.
- 4 Se diferenció durante la colonia la República de los españoles de la República de los indios; esta forma estamental de sociedad permitió justificar un proyecto civilizador y evangelizador a todos los habitantes de tierras americanas al pasar por alto la existencia de diferentes pueblos, culturas, etc. Por otra parte, las categorías de indio salvaje e indio civilizado con que se designaba hasta hace unos años a los indios de la Amazonía y a los de los Andes, respectivamente, son producto de la transformación moderna de lo que en la Colonia se conoció como los indios infieles e indios de reducción. Los primeros, aquéllos que habían eludido las políticas estatales, y los otros, los que estaban integrados a ellas (Ibarra Hernán, 1992: 331).
- 5 El tributo era un impuesto de capitación al que estaban sujetos todos los indios, mediante el cual eran declarados exentos del reclutamiento y otras cargas militares como el embargo de bestias para uso de la tropa (Hernán Ibarra, 1992: 325). Este impuesto definía al indio, se era indio porque se era tributario.
- 6 La Real Cédula del 24 de noviembre de 1601 manda que los indios se “concierten” con quien y por el tiempo que quisieren en lugares públicos (Guerrero, 1991). Esta institución reemplaza los repartimientos de indios. El concertaje se convirtió en la forma privilegiada de relación laboral especialmente en la Sierra, mediante la cual se ligaba de por vida al concierto (indio) y a su familia y descendencia a la hacienda a cambio de una parcela de tierra que cultivaba para su subsistencia y la provisión de un fondo en especie o dinero que se reputaba como deuda a ser devengada mediante el trabajo. La hacienda se constituye en los siglos XVII y XVIII. Puede definirse en términos económicos como una estructura de propiedad utilizada por los españoles para apropiarse de las tierras.
- 7 El hacendado o terrateniente es el propietario de la hacienda; este personaje es fundamental para entender la dinámica de las relaciones locales de poder, especialmente en la Sierra. Con un Estado débil, el poder se ejercía a nivel local en la Sierra, entre la trílogía Iglesia, hacendado y Estado. El hacendado, un blanco, estaba en la cúspide de la pirámide social, representaba el estatus económico, social y político.
- 8 Por mita se conocía al trabajo forzado que obligatoriamente debía prestar todo varón indígena comprendido entre los 18 y los 50 años de edad, por un período determinado y a cambio de un bajo salario en las minas, obras públicas, etc.

- 9 Moreno (1992) encuentra una relación directa entre la forma en que se llevó a cabo la Reforma Agraria en los ámbitos locales (el grado de modernización de los terratenientes) y la conflictividad de las provincias. Por ejemplo, señala que en la provincia de Chimborazo, cuya capital es Riobamba, los procesos de Reforma Agraria no fueron apoyados por los terratenientes, quienes todavía basaban su actividad económica en formas de explotación pre-capitalistas casi de forma exclusiva y tenían poca vinculación a los principales mercados internos. En estos lugares -afirma Moreno- las políticas de distribución de tierras fueron más el resultado de largas e intensas luchas desde los propios indígenas antes que el resultado de una política estatal o de la modernización de las fuerzas productivas.
- 10 Desde la primera Constitución de la República del Ecuador, en 1830, y en todas las demás a lo largo del siglo XIX, se señala a la religión católica como la religión oficial del Estado. La iglesia tuvo vital importancia en la “civilización” del indio, primero a través de la evangelización y luego a través de la educación.
- 11 Guerrero utiliza este término para referirse a la forma en que el Estado vincula a los indios a la administración pública después de la independencia.
- 12 Un primer intento por eliminar el tributo se hizo en 1821, cuando el Ecuador formaba parte de la Gran Colombia; luego fue restituido por el mismo Bolívar en 1828 y se mantuvo vigente hasta 1857.
- 13 Los criollos eran los principales terratenientes y por lo tanto se beneficiaban del trabajo de los indios en las haciendas.
- 14 Generalmente blanco-mestizos encargados de representar al indio ante los poderes estatales.
- 15 Para Guerrero, las imágenes del indio que se elaboraron a partir de la eliminación del tributo y con la llegada del Liberalismo son las únicas elaboraciones de imágenes políticas sobre el indio que se han hecho y que pervivieron intactas hasta mediados del siglo XX.
- 16 Obra publicada en 1870, declarada “texto oficial” en 1871 (Guerrero, 1994: 215).
- 17 La oligarquía terrateniente costeña, luego agro-exportadora, estuvo compuesta por inmigrantes recientes de origen variado, que ya se había establecido en 1830 y que para finales del siglo constituía un grupo bastante diferenciado de los terratenientes serranos. Era, en palabras de Blanca Muratorio (1994, 122), una sociedad “elitista y cosmopolita”.
- 18 El trabajo subsidiario consistía en la obligación del indio de trabajar gratuitamente en la construcción de infraestructura pública por algunos días al año. Aunque la norma legal no ordenaba específicamente al indio realizar estos trabajos, la costumbre había marcado que así fuera.
- 19 Hasta ese entonces el indio que se concertaba no podía dar por terminado el contrato, aunque tuviese pagada la deuda con la hacienda.
- 20 Antes de 1854 los indios necesitaban la intervención de un protector, curador de indígenas para realizar cualquier acto jurídico, condición que apuntalaba su existencia diferenciada. El 23 de noviembre de 1854 se elimina esta obligación mediante decreto.
- 21 El tinterillo, generalmente blanco-mestizo, conoce en alguna medida de leyes y códigos y tiene experiencia en desenvolverse en el entramado judicial.

- 22 Como bien señala Guerrero, el hacendado ejercía el monopolio de acopio y gestión del fondo en el marco ritual de la distribución desigual. Si se quiere ampliar sobre este tema se puede ver Guerrero Rafael: *La semántica de la dominación: el concertaje de indios*, 1991, Libri Mundi, Quito – Ecuador.
- 23 La sociedad ecuatoriana es una sociedad racista, que considera a lo “blanco-europeo” como superior; luego, en un punto intermedio, a lo mestizo, en cuanto portador de elementos de lo blanco y de lo indio y, en una escala inferior, lo indio, como ausencia de lo blanco. Sin embargo, en estos momentos se está transformando.
- 24 Los límites con el país del Sur nunca estuvieron bien demarcados y después de la separación de la Gran Colombia se agudizaron los conflictos por el territorio entre Ecuador y Perú.
- 25 Como ya se señaló en el capítulo anterior, el indio de la Amazonía mantenía e inclusive mantiene una relación con la naturaleza muy cercana, se considera parte de ella y no en oposición, lo que implicaba una noción diferente de territorio y territorialidad que nada tenía que ver con la forma de propiedad occidental de la tierra que traía la entrega de títulos incluso cuando se hacía colectivamente. Por otra parte, su economía natural, basada en la caza, pesca y recolección la constituía en pueblos nómadas, que fueron convertidos paulatinamente en pueblos dedicados, por lo menos en buena parte, a la agricultura.
- 26 Los misioneros josefinos, que se instalaron en Napo en 1922, dice Lucy Ruiz (1991: 457), “entraron por el camino hecho por la Leonard Exploration un año antes”.
- 27 El Instituto Lingüístico de Verano (ILV) ingresó al Ecuador en 1953, primero a la Amazonía y luego se introdujo en algunas regiones de la Sierra; esta organización protestante está establecida en más o menos 25 países, la mayoría del tercer mundo, su finalidad declarada es el estudio científico de las lenguas aborígenes y la traducción de la Biblia a ellas. Sin embargo, como Lucy Ruiz hace notar, los pueblos indios donde desplegó su acción el Instituto Lingüístico de Verano fueron posteriormente los lugares de mayor explotación petrolera.
- 28 Las transnacionales del petróleo ven en América Latina la posibilidad de reducir los costos de producción por las escasas o nulas regulaciones sobre protección al medio ambiente. Nada de lo que el Estado ecuatoriano ha hecho para aliviar el impacto ecológico ha arrojado buenos resultados. Por ejemplo, la política de parques nacionales y reserva forestal que prohíbe cualquier asentamiento en las zonas protegidas ha servido para garantizar territorios a las petroleras. Así mismo, el reconocimiento de ciertos territorios a pueblos indios de la Amazonía es solamente al nivel del suelo, mientras que el subsuelo sigue siendo del Estado, lo que en la práctica ha permitido a las petroleras y a las compañías de explotación minera destruir los suelos de los territorios indios.
- 29 La CEPAL en 1948, instaba ya a los gobiernos latinoamericanos a eliminar las formas de acumulación tradicional por no ser apropiadas para el desarrollo (Ibarra, Alicia, 1987: 60). En 1962 se llevó a cabo una reunión internacional de presidentes latinoamericanos en Punta del Este, Uruguay, con la asesoría de Estados Unidos, donde se decidió resolver los conflictos agrarios a través de reforma agraria (*Historia de la nacionalidad y los pueblos quichuas del Ecuador*, 1998: 30, 63).
- 30 Los huasipungos eran parcelas de tierra entregadas por el hacendado a los huasipungueros (trabajadores de la hacienda) en usufructo, junto con un teórico pequeño sa-

lario a cambio del trabajo en la hacienda. Este sistema se convirtió, en la práctica, en una forma de peonaje endeudado; mientras los hacendados les daban a sus trabajadores créditos contra sus futuros sueldos, haciéndoles además responsables por los animales que se perdían o morían o por las propiedades de la hacienda que se encontraban deterioradas.

- 31 El mismo que consistía en la entrega de una parcela de tierra al inquilino precarista, quien la cultivaba y entregaba por ella al hacendado de 300 á 600 libras de arroz molido por cada hectárea. Durante el tiempo que no era de cosecha, el campesino se veía en la necesidad de solicitar un préstamo, llamado “fomentador”, al hacendado, para poder subsistir, lo que originaba intereses usureros que debían ser pagados de contado al tiempo de la cosecha.
- 32 A pesar de esto, las relaciones asalariadas en la agricultura no fueron introducidas por la reforma agraria, algunos hacendados modernizantes de la Sierra habían ya empezado a establecer nuevas formas de relación con sus trabajadores, inclusive a partir de la entrega de tierras y, en la Costa, hace mucho tiempo que estaban más bien en franco proceso de generalización; la ley de reforma agraria y el decreto 1001 significan un impulso oficial -desde el Estado- a nuevas formas de relación social, pues en esta época el Estado asume el papel modernizador de la sociedad.
- 33 Para más información sobre estos datos se puede revisar Ibarra, Alicia, *Los indígenas y el Estado en el Ecuador* 1987, Abya-Yala, Quito, pp 64 y ss, y Cevallos, José Vicente, “Tierras y Campesinos”, *Ecuador Debate* No. 20, 1989, pp 24 y ss.
- 34 Por esta época, el capital financiero y bancario que había estado muy ligado a la actividad agro-exportadora empieza a tomar distancia de ella y se convierte en un sector dinámico de la economía del país.
- 35 La FENOC nace en 1971, y es el ala campesina de la Central Ecuatoriana de Obreros Católicos. La Ecuarunari nace en 1972, impulsada por misioneros católicos; todas estas organizaciones tendrán después un papel muy importante al momento de exigir que se cumplan las disposiciones de la ley, apoyando a los comuneros en los litigios legales, incluso llegan a establecerse asesorías jurídicas para el efecto.
- 36 Nunca se llegaron a establecer dichos promedios.
- 37 Situación que se presentaba cuando las poblaciones situadas en los límites de las haciendas eran grandes y no podían subsistir solamente dedicándose a las actividades agrícolas en las tierras que poseían.
- 38 Según datos recogidos por Cevallos (1989: 34), el precio del petróleo se incrementó, de 2, 5 dólares el barril en 1972, a 13, 90 en 1973, lo que significó un incremento en el valor de las exportaciones de 59 millones de dólares en 1972 a 609 millones en 1974.
- 39 Hasta este momento la colonización en el país se había hecho de forma espontánea, por ocupación de tierras generalmente; en la medida en que el Estado iba abriendo caminos, en sus límites se iban asentando los colonos.
- 40 Aunque no define lo que se entiende por conflicto étnico, con estos términos señala la oposición entre los indios que se autoidentifican como un colectivo diferente al resto de la sociedad ecuatoriana y que reclaman reconocimiento y derechos.
- 41 La eliminación de la hacienda, la intervención del Estado en la sociedad que cambia las relaciones de poder, haciendo que el terrateniente pierda su peso social y la entrada de



- los medios de comunicación, implican para el indígena una monetarización de su economía, un auge de la migración e inserción en la vida urbana.
- 42 Por este motivo, las organizaciones de segundo y tercer grado han impulsado como una actividad constante y primordial la capacitación a nuevos líderes.
  - 43 La Constitución vigente en el artículo 224 señala a las provincias, cantones, parroquias y circunscripciones territoriales indígenas o negras como parte de la división político-administrativa del Estado. Las circunscripciones indias son reconocidas en la Constitución sólo desde 1998 y no se han aplicado todavía por falta de ley. Cabe aclarar que las circunscripciones están pensadas en razón de la diferencia étnica y no de la organización del campo como lo están las comunas.
  - 44 Este estatuto fue derogado en 1939 y se lo volvió a poner en vigencia en 1944.
  - 45 Un centro en la región amazónica equivale a una comunidad en la Sierra; se crea en torno a la colonización que obliga al establecimiento de centros poblados para la adjudicación de tierra.
  - 46 En esto tuvo importancia el trabajo realizado por las misiones, las que formaron líderes de las propias comunidades para que se encarguen de la evangelización de sus pueblos, pero esos líderes se refuncionalizaron en virtud de las necesidades de sus respectivas comunidades y cumplieron otros papeles más relacionados con los procesos organizativos.
  - 47 La nacionalidad quichua tiene alrededor de 13 pueblos repartidos en toda la Sierra y en la Amazonía. La Sierra está poblada casi exclusivamente por quichuas (CODENPE, 1999).
  - 48 Esta federación se organiza en la que antes se denominaba Jatun Comuna Aguarico.
  - 49 La Constitución del Ecuador, aprobada en 1978, elimina la última limitación al ejercicio del sufragio, la condición de alfabetos, ello significó que al menos teóricamente los indígenas –cuya población era mayoritariamente analfabeta- tengan acceso al voto.
  - 50 Quizás una de las crisis más graves la vivió la CONAIE en 1997, durante el período presidencial de Abdalá Bucaram, cuando la división regional se manifestó violentamente.
  - 51 Han hecho importantes esfuerzos por controlar la corrupción, para lo cual han implementado una serie de mecanismos, como la firma de renunciaciones anticipadas por parte de quienes han sido electos para un cargo de representación y han emprendido una campaña bajo el lema: *ama llulla, ama shua y ama quilla*, no robar, no mentir y no ser ocioso.
  - 52 La Constitución y ley de elecciones ecuatorianas permiten la conformación de movimientos políticos y partidos políticos, tal distinción es solamente nominal.
  - 53 La filiación ideológica a la izquierda se mantiene en el movimiento indio, principalmente en sus organizaciones más representativas, como la CONAIE, la ECUARUNARI y algunas de carácter indígena-campesino. Las organizaciones amazónicas, especialmente la Federación Shuar, han defendido su “apolitismo”.
  - 54 Responden a un modelo sindical de organización que fue interrelacionándose con las formas más tradicionales de organización, especialmente indígena, y tiende esta última a prevalecer.
  - 55 Existen organizaciones de base, como comunas o centros, que se articularon en el ámbito local y/o regional en la Unión de cabildos Coayquer, Prefederación de Centros Chachis, Gobernación de los Colorados o Tsáchilas.

- 56 Sin embargo, algunas organizaciones indígenas participan en los programas impulsados por el Estado, especialmente el Fondo de Desarrollo Rural Marginal (FODERUMA).
- 57 Hay autores que presumen que para esta fecha el analfabetismo indio superaba el 80% y los pocos indígenas que habían acudido a la escuela apenas podían leer y escribir (un 20%).
- 58 El gobierno del Dr. Hurtado, mediante decreto 1159, da por terminado el convenio que el país mantenía con el Instituto Lingüístico de Verano; años más tarde el gobierno del Ing. León Febres Cordero intenta volver a firmar un convenio para el reingreso de misiones evangélicas, lo cual no prosperó, principalmente por la oposición de las organizaciones.
- 59 La formación de este personal, hecha en primera instancia por las misiones, ayudó posteriormente a alejarse de ellas, la dependencia que en un principio tenía la Federación de los misioneros para el manejo de proyectos se suplió en cuanto los primeros líderes se alfabetizaron y adquirieron experiencia.
- 60 La Federación Shuar, ya en 1976 reclamaba la declaratoria de territorios propios de los pueblos indios de la Amazonía.
- 61 Tanto las citas de Connor como de Beramendi son traducciones personales de Beramendi, Justo; Máiz, Ramón; Nuñez, Xosé (Edit), *Nationalism in Europe: Past and Present*, Universidad Santiago de Compostela, Santiago de Compostela, 1994.
- 62 Esta tradición teórica tuvo gran importancia en la década de los sesenta del siglo XX, debido a los procesos de descolonización en Asia y Africa. Posteriormente ha sido reformulada por Ernest Gellner desde la versión socio-cultural; Michael Hechter con el modelo socioeconómico del colonialismo interno; Charles Tilly, Anthony Giddens y John Breuilly, con las explicaciones en clave política; las versiones ideológicas de Elie Kedourie y las aportaciones de Hobsbawm y Anderson.
- 63 Estudiosos como Hobsbawm reconocen la posibilidad del nacionalismo como un movimiento de abajo hacia arriba, pero en este caso lo denominan proto-nacionalismo, por considerar que la nación sólo aparece con el Estado-nación.
- 64 Hobsbawm (1992) explica ese resurgimiento por la pervivencia de conflictos nacionales no resueltos en el proceso de construcción del Estado-nación.
- 65 Los derechos colectivos de los pueblos; según Kymlicka, se pueden dividir en autodeterminación o autogobierno, derechos poliétnicos, apoyo legal y financiero para prácticas asociadas a grupos étnicos, derecho de representación en las principales instituciones del Estado.
- 66 Entre los más importantes se cuentan: la Declaración Universal de los Derechos Humanos, los pactos internacionales del Sistema de la ONU, la Declaración Americana de los Derechos y Deberes del Hombre, la Carta Internacional Americana sobre Derechos Humanos y, especialmente, la Convención para la Prevención y sanción del delito de genocidio, Convención Internacional sobre la eliminación de todas las formas de discriminación racial, Convención Interamericana relativa a los Congresos Indigenistas Interamericanos y al Instituto Indigenista Interamericano, Proyecto de declaración universal sobre los derechos indígenas, Declaración Universal de los Derechos de los pueblos, etc.
- 67 Existe poca información respecto del origen del término “nacionalidad” en el discurso indígena; hay quienes sostienen que acompañó a las agrupaciones indias desde la colo-

nia, cuando se llamaba a los diferentes pueblos indios “naciones” para diferenciarlos entre sí; otros, encuentran en la relación con la Iglesia católica dicho origen, sin embargo, no existe evidencia empírica al respecto y no pasan de ser meras especulaciones.

- 68 Después de la caída del Gobierno de Abdalá Bucarám, en 1997, se llevó adelante una Asamblea Constituyente; ésta fue una de las demandas de las organizaciones sociales. Esta Asamblea elaboró una nueva Constitución, que es la que en la actualidad rige al país.
- 69 La propia Constitución utiliza el término nacionalidades para referirse a los grupos indios situándolos en un plano de igualdad con la nación ecuatoriana.
- 70 Aunque la Constitución consagra el principio de unidad jurisdiccional reconoce, por otro lado, un sistema judicial para los indios, es decir, existe “pluralismo jurídico”.
- 71 No existe todavía ley al respecto.
- 72 Por ejemplo, los Mapuches en Chile, los indios colombianos, los Tawhuaka en Honduras, etc.
- 73 Fte. OIT-Banco Mundial, año 1987, Apud, Franke Wilmer, *The indigenous voice in worlds politics*, 1993, pp 217-218.



### *Capítulo III*

## **LA ESTRUCTURA DE OPORTUNIDAD POLÍTICA**

### **III.1. El contexto latinoamericano**

El presente capítulo utilizará, con fines analíticos, un concepto amplio de la Estructura de Oportunidad Política, que incluye la dimensión cultural, el factor internacional y las condiciones económicas del país. Si bien es cierto, este no es el concepto mayoritariamente aceptado, sin embargo, en varios estudios se ha identificado la influencia de estos otros factores en la apertura o el cierre de las oportunidades para la acción.

La emergencia de los movimientos indígenas como nuevos actores sociales y políticos en América Latina se da en un contexto mundial y regional específico. Toda una serie de factores inciden en los movimientos sociales de las últimas décadas: el cambio en las estructuras globales económicas y socio-políticas que afectan a los sistemas de producción y reproducción social; la crisis de los paradigmas tradicionales, ocasionada por el fin de la guerra fría; la cercanía con los Estados Unidos, que ha hecho de América Latina destinataria de una serie de políticas externas de este país con el fin de asegurar su hegemonía en la región; la coyuntura de la celebración del “Quinto Centenario del Descubrimiento de América”; el desarrollo de los derechos humanos de la llamada tercera generación, dentro de los que tienen especial importancia los derechos de los pueblos indígenas y la proliferación de políticas internacionales de protección a las poblaciones indias y minorías étnicas.

A continuación se estudiará brevemente cada uno de ellos, en lo que pueden haber influido en el desarrollo del movimiento indio en el Ecuador.

### III.1.1. Las transformaciones estructurales

Los cambios en las estructuras de producción y reproducción social que, por un lado, han trasladado el centro del poder del manejo de los recursos materiales al de los bienes simbólicos y, por otro, han evidenciado los límites del progreso en la crisis ecológica y en la extensión de la pobreza, han afectado también a las sociedades periféricas por dos vías: la cultura y la economía.

La exposición a una gran cantidad de información descontextualizada, producto y a la vez generadora de una cultura homogeneizante, provoca desalineamientos, en los hasta hace poco estables componentes de la identidad, haciendo resurgir la necesidad de identificarse con elementos más continuos, como, por ejemplo, la etnicidad.

En el caso de los pueblos indígenas, la revaloración de la identidad étnica se hace más notoria cuando muchas comunidades han modificado radicalmente sus tradiciones y formas de vida, con las migraciones temporales o definitivas a las grandes ciudades o al extranjero, la modificación de su relación con la naturaleza, o la exposición a los medios de comunicación de masas. Es precisamente la constatación de la disminución de oportunidades de supervivencia como grupos diferenciados la que lleva a cuestionar ciertos valores fundamentales de la cultura hegemónica, como el individualismo extremo y la sobreexplotación de la naturaleza. Se desarrolla entonces un discurso contra-hegemónico.

La emergencia de nuevos sujetos sociales y políticos coincide con la crisis de los paradigmas ideológicos tradicionales derivada del fin de la guerra fría. Los polos ideológicos fuertes ya no son suficientes para la expresión de conflictos que involucran cuestiones que trascienden lo material y se sitúan más bien en el nivel cultural. Según Stavenhagen (1996: 12-13), surge una nueva ideología global en torno a la defensa de los derechos humanos individuales y colectivos.

Por otra parte, la internacionalización de la economía, basada en la formación de un mercado global emancipado de las regulaciones estatales de cada nación, requiere de una nueva relación centro-periferia, donde la forma de Estado proteccionista a lo externo e intervencionista a lo interno da paso a un Estado aperturista en lo externo y abstencionista en lo interno que mejore los niveles de competitividad internacional. Sin embargo, las democracias latinoamericanas enfrentan el desafío de la adecuación de sus economías al en-

torno mundial, con el riesgo de una desintegración social provocada por las graves consecuencias sociales de una política económica agresiva, situación avivada por la falta de autonomía del sistema económico y el sistema político.

El modelo de desarrollo económico imperante en América Latina hasta inicios de los ochenta, basado en la industrialización por sustitución de importaciones, tiene serias dificultades para reproducirse y mantenerse en un contexto de liberalización de las tasas de interés, la quiebra del proteccionismo comercial, el debilitamiento de las instituciones reguladores del empleo y salarios y las tendencias de la acumulación de capital.

Pese a los planes de ajuste implementados en la mayoría de países de la región, salvo Chile, ningún otro país parece haber iniciado el despegue definitivo. El Ecuador ha hecho este proceso de forma tardía y, según sostiene Alfredo Mancero (1998: 35), “ha dado muestras de regresión hacia el viejo régimen agro-exportador de comienzos del siglo XX”.

Mancero señala tres posibles factores que inciden en este retroceso: la forma del discurso que adopta el debate; la debilidad institucional y los desafíos tanto económicos como políticos que tuvo que enfrentar la transición democrática. Considera que los términos del debate se sustentan todavía en dos posiciones superficiales que plantean una sola opción entre Estado y mercado; por un lado, están quienes consideran que el Estado debe seguir manteniendo la intervención en el mercado como única forma de garantizar el reparto más equitativo de los frutos, y por otro, quienes sostienen que la intervención estatal debe suprimirse por completo. El primer discurso elude al tema de la nueva relación centro-periferia que impone el cambio tecnológico y la internacionalización de la economía; el segundo, ha centrado la crítica al intervencionismo del Estado, en la protección laboral y la dotación de servicios públicos exclusivamente.

La transición democrática en momentos de crisis económica -como sucedió en Ecuador- requiere enfrentar dos retos: la consolidación de las instituciones democráticas y el crecimiento económico. Debido a que las políticas dirigidas a alcanzar esta última meta generan descontento social que no puede ser canalizado adecuadamente por instituciones democráticas débiles, los gobiernos se mueven entre la inestabilidad de las incipientes instituciones democráticas y el peligro de una crisis económica más profunda. Para Mancero, (1998), el éxito en la aplicación de políticas de ajuste está directamente relacionado con la fortaleza de los gobiernos frente a la oposición<sup>1</sup>, la eficacia de la administración pública y la persistencia de la crisis económica. Sin embargo, ve a esta última como el factor gravitante para la elección de una polí-

tica de *shock* o el gradualismo. El Ecuador, hasta mediados de los noventa, aplicó el gradualismo precisamente por la debilidad del gobierno frente a la oposición y la “latencia”<sup>2</sup> de la crisis económica; en la segunda mitad de los noventa se recurrió a medidas de *shock* a pesar de la debilidad del sistema político, con nefastas consecuencias sobre su estabilidad (Mancero, 1996: 35-36).

A estos factores habría que agregar los rezagos de las implementaciones anteriores de los modelos de desarrollo. La primera división internacional del trabajo produjo un intercambio entre una economía especializada en la explotación de recursos naturales y otra especializada en la fabricación de bienes industriales; el modelo periférico que se adaptó a estas necesidades industriales fue el agro-exportador de inicios del siglo XX, su forma de acumulación capitalista fue espontánea, basada en las ventajas naturales y en la mano de obra barata.

Las luchas políticas en el interior del país no logran la constitución de un proyecto de Estado nacional, ni permiten la profundización de las ideas del liberalismo propias del mercado y presionan con lógicas locales sobre el Estado para la dotación de recursos. Los cambios tecnológicos aplicados a partir de los años treinta que inician la era fordista del capitalismo, imponen -según Mancero (1998: 29)- “tres innovaciones nacionales para ampliar mercados internos y la difusión de tecnologías”; multiplicación de los vínculos laborales, contratación colectiva para asegurar la estabilidad en el empleo e inversión y aumento de la capacidad de consumo como resultado del aumento de la productividad.

Esta nueva etapa de la economía inició la segunda división internacional del trabajo, caracterizada por el traslado de la tecnología del centro a la periferia; para ello, se organizó el funcionamiento de las “matrices” en el centro y de las “filiales” en la periferia; las primeras, de carácter directivo y las otras ejecutivas; esto hizo necesaria la participación del Estado para garantizar la infraestructura mínima de la producción; el modelo adoptado es el de industrialización por sustitución de importaciones.

El Estado asume la configuración de una mano de obra libre de las relaciones tradicionales, lista a vincularse al mercado. En los años sesenta la disciplina industrial y la difusión técnica la realiza el Estado, implementa los llamados “pactos populistas”<sup>3</sup>,

coaliciones políticas amplias con empresarios, trabajadores urbanos, propietarios de la tierra no vinculados a la exportación de bienes primarios, tecnoburocratas, militares y civiles para impulsar alguna estrategia de modernización con intervencionismo estatal (Mancero, 1998: 37).



En este momento, si bien el Estado logra configurar un proyecto nacional común, representado en el modelo de modernización por sustitución de importaciones, no logra superar las lógicas locales ni la forma primaria de acumulación capitalista. Con el retorno a la democracia, las demandas nuevamente se dirigen al Estado y las medidas de ajuste obligan a la élite política a retomar la comunicación populista con el electorado, e implementa el populismo macroeconómico.

Según Mancero, “las prácticas de populismo económico de mediados de los ochenta fue la mejor forma de contener el proceso de ajuste y volver al antiguo régimen, agro-minero-exportador de principios de siglo” (1998: 38). Con las primeras caídas de los ingresos de divisas y ante la necesidad de recaudar ingresos para el fisco, se incentivan las exportaciones tradicionales y los tributos indirectos.

A pesar de las múltiples medidas de ajuste aplicadas por todos los gobiernos, las reformas económicas han sido discontinuas y superficiales; sólo algunos países han logrado reformas de largo alcance, generalmente bajo gobiernos autoritarios. El Ecuador solamente ha podido reformar las áreas comercial, financiera y monetaria<sup>4</sup>, las que menor resistencia encuentran en los actores sociales.

La implementación de las medidas que tienden a des-regular el mercado pueden ser adoptadas con relativa facilidad; sin embargo, la transformación económica real depende en gran medida de la serie de reformas posteriores, como la reforma tributaria, las privatizaciones de las empresas públicas, la supervisión de la banca y la flexibilización laboral racional; son éstas las que requieren gobiernos con capacidad de negociación y consenso. Precisamente, la acumulación del déficit social desde inicios de los programas de ajuste, el aumento del desempleo y de la pobreza, generan un déficit social que deben enfrentar los gobiernos que buscan profundizar las reformas, más cuando se enfrentan a una débil institucionalidad democrática, caen en los riesgos del ejercicio populista de la economía, cosa que ha ocurrido en el Ecuador desde mediados de los ochenta.

Las políticas de ajuste buscan mejorar la acumulación de capital pero ponen poca atención en la distribución de la riqueza, lo que, dada la tendencia de la acumulación del capital, agranda la brecha social. Las condiciones de vida de los habitantes ecuatorianos ha desmejorado desde el *boom* petrolero que facilitó la implementación del Estado desarrollista. El Ecuador registra uno de los índices de crecimiento económico per capita más bajos de Améri-

ca del Sur, aunque se sitúa a nivel medio bajo, según el indicador de Desarrollo Humano de las Naciones Unidas a nivel mundial.

Según el índice Gini o de Concentración de Ingreso<sup>5</sup>, no registra cambios significativos desde 1975 hasta 1990; sin embargo, alcanza un drástico deterioro hacia 1995, acentuado en el nivel urbano. Por tramos de ingreso se puede observar que, mientras en 1975 el 40% de los hogares más pobres recibían el 17% del ingreso, en 1995 apenas recibe el 9%; en cambio el 20% de los hogares de más altos ingresos pasa del 48% en 1975 al 62% en 1995 (Banco Mundial, 1997).

El 40% de los hogares de ingresos más bajos a nivel rural captan en 1975 un ingreso de 4, 5%; hacia 1995 el 8, 1%. Pero esta redistribución se opera desde los sectores medios, de los que disminuye su captación del ingreso del 35, 8% al 31, 5% (Banco Mundial, 1997).

A nivel nacional total, en 1995 el 20% de los hogares de más altos ingresos captaba el 63% de los ingresos y el 80% restante, el 37%; de estos últimos, el 40% de los hogares más pobres sólo el 8% de ingresos (Banco Mundial, 1997).

Según estimaciones de 1995, la mitad de la población es pobre (56%) y una quinta parte es indigente, el mayor problema está en el campo; el número de indigentes en el campo excede el doble de sus similares en las ciudades (Ruíz, 1998: 66) (Banco Mundial, 1997).

El Índice de Desarrollo Humano mide tres variables: la esperanza de vida, el nivel de alfabetismo y PIB real per cápita. El Ecuador ha mostrado desde 1960 una mejora al respecto, producto de las políticas desarrollistas del Estado. Sin embargo, la dura crisis económica que soporta desde la segunda mitad de los noventa ha significado una baja importante en este campo.

### **III.1.2. Las políticas de Estados Unidos para América Latina**

Ha sido tradicional la influencia política y económica de los Estados Unidos en América Latina. Ya en 1823, a través de la llamada “Doctrina Monroe”, que apelaba a una misión civilizadora en la región, los Estados Unidos intervinieron directamente en algunos países latinoamericanos. Luego aparecieron las políticas del “Gran Garrote” y la del “Buen Vecino”, ambas inauguradas a principios del siglo XX.

Durante la guerra fría, las más importantes políticas de intervención fueron la “Alianza para el Progreso” en la administración Kennedy, encami-

nada a frenar el “contagio” cubano, que posteriormente se convirtió en la doctrina de la “Seguridad Nacional” con contenido exclusivamente anticomunista. Luego, Jimmy Carter impulsa los llamados “enfoques trilateralistas” con la promoción de los derechos humanos y las “democracias viables” y, por último, Ronald Reagan interviene a través del fomento de conflictos de “baja intensidad”.

Hasta hace poco, Ecuador no fue objetivo económico ni político de los Estados Unidos, pues su incipiente mercado no atraía los intereses norteamericanos, ni tampoco se encontraba bajo el área de influencia de la “revolución cubana”. Sin embargo, el papel de “policía internacional” que se autoatribuyó Estados Unidos hizo a las políticas norteamericanas un factor gravitante en el desenvolvimiento político latinoamericano en general y en los últimos años del Ecuador en particular<sup>6</sup>.

En la actualidad, la extensión del conflicto guerrillero y el narcotráfico en Colombia han convertido al Ecuador en destinatario de políticas militaristas norteamericanas<sup>7</sup>. La implementación del “Plan Colombia” está extendiendo el conflicto colombiano a las zonas ecuatorianas más cercanas, que además son las más deprimidas económicamente.

### **III.1.3. La protección internacional a los derechos indígenas**

En este acápite se tratarán tanto la evolución de los documentos internacionales de derechos humanos que protegen directa o indirectamente los derechos de los indígenas, como las políticas de organismos intergubernamentales o internacionales y de las Organizaciones no Gubernamentales destinadas a este mismo propósito.

Como sostiene Stavenhagen (1996: 47) la preocupación del Derecho Internacional<sup>8</sup> por la situación y la protección de los pueblos indígenas ha sido lenta, desigual y reciente<sup>9</sup>. En los últimos años los indígenas han llegado a ser objeto del establecimiento de normas internacionales, lo que demuestra que la comunidad internacional tiende a reconocer a estos pueblos como objeto y, posiblemente, como sujeto de derecho.

Las normas internacionales sobre derechos humanos están ocupándose cada vez más por los derechos de los pueblos indígenas, lo que expresa un recorrido en el énfasis de los derechos universales individuales a los derechos humanos colectivos (Stavenhagen, 1996: 48).

El Convenio 169 de la OIT, Convenio sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes, es uno de los hitos en este recorrido<sup>10</sup>. En primer lugar se refiere a los pueblos en el interior de países independientes, no a aquéllos en procesos de descolonización; en segundo lugar, habla ya no de poblaciones –en el sentido de agregación de individuos- sino de pueblos, con derechos como tales<sup>11</sup>. Este convenio fue adoptado en la 76ª reunión de la Organización Internacional del Trabajo, el 27 de junio de 1989; aquí se reformó el Convenio 107, adoptado en 1957, denominado Convenio sobre los derechos de las poblaciones indígenas, tribales y semitribales.

El Convenio 107 es básicamente asimilacionista e integracionista. El artículo 2, por ejemplo, decía:

1.- Incumbirá principalmente a los gobiernos desarrollar programas coordinados o sistemáticos con miras a la protección de las poblaciones en cuestión y a su integración progresista en la vida de sus respectivos países.

Ante las múltiples críticas de las organizaciones indígenas, la OIT empezó un proceso de revisión del Convenio 107, que culminó en 1989 con la adopción del Convenio 169 (revisión del 107). Este instrumento da un salto fundamental en el enfoque; deja de considerar el tema indígena como asunto interno de los Estados; garantiza el derecho de estos pueblos a mantener su territorio y sus formas de organización social, cultural, política y jurídica y atribuye un papel fundamental a los propios pueblos indios en su autoidentificación.

Las movilizaciones de la última década del siglo XX en Ecuador estuvieron influenciadas por la coyuntura del “Quinto Centenario del Descubrimiento de América”, lo que concitó el reclamo indio y el lanzamiento en 1990 de la “Campaña Continental de los 500 años de resistencia Indígena y Popular” y el desarrollo internacional de documentos sobre la situación y los derechos indígenas, especialmente el Convenio 169 de la OIT ya mencionado.

En julio de 1990 se realiza en Quito una reunión de representantes de ciento veinte “naciones indias”, para llevar a cabo una reunión y posterior declaración sobre los actos preparatorios de la campaña continental de los 500 años. Esta declaración rechaza la celebración del quinto centenario de la conquista; realza la lucha indígena y la resistencia y, por otra parte, reclama una serie de reivindicaciones: “el pleno ejercicio de la autodeterminación”, que se expresa como “plena autonomía para los pueblos indios”, pues sin gobierno indio y sin control de sus territorios, no puede existir autonomía; reclaman para sí el reconocimiento de sus sistemas jurídicos; la conservación de los re-

cursos naturales y la defensa de la cultura en todas sus expresiones (*Declaración de Quito*, 1990: 2, 3 y 4).

El Convenio 169 y la serie de documentos que se habían elaborado internacionalmente hasta esa fecha sobre pueblos indígenas, especialmente en América Latina, fueron terreno fértil para hablar de pueblos o naciones dentro del Ecuador y para sustentar en un marco jurídico la movilización.

Son importantes también las llamadas Declaraciones de Barbados I y II, de 1971 y 1977, las cuales denotan -en palabras de Moreno (1992: 82)- “una ruptura radical con el etnocentrismo de Occidente”. Ambos documentos -aunque más el primero- son elaborados por mestizos, mayoritariamente antropólogos que hacen un punto de inflexión y dan un nuevo rumbo al tratamiento de lo indio<sup>12</sup>.

El documento Declaración de Barbados I: Por la liberación del indígena, de 1971, analiza:

las responsabilidades del Estado, de las misiones religiosas y de los antropólogos, y se acusa al Estado de genocidio y etnocidio, y a la Iglesia de este último delito (...). Quizás lo más significativo, sin embargo, es la reivindicación del derecho del indígena a protagonizar su propia lucha liberadora y al desarrollo de la autogestión, como protagonista de su destino (Moreno, 1992: 82).

En el II encuentro de Barbados, en 1977, al que ya asistieron algunos líderes indígenas, se profundizó en las relaciones estratégicas nacionales e internacionales con sectores afines: clases, grupos étnicos, etc. y el perfeccionamiento de la solidaridad. “De vital interés fue el tema de «la autodeterminación», la que planteó formas específicas de autogestión y autonomía política en contextos históricos y nacionales específicos” (Moreno, 1992: 83).

Por otra parte, desde 1982 se viene trabajando en un proyecto de Declaración de Derechos de los pueblos indígenas de la ONU<sup>13</sup>. Según Stavenhagen (1997: 50-51)

Esta declaración se encuentra aún en forma de proyecto y no hay seguridad de que sea adoptada por los varios órganos de las Naciones Unidas, sin modificaciones, pero es importante señalar que por primera vez un documento de la ONU de este tipo refleja las propuestas y sugerencias aportadas por numerosas organizaciones indígenas a lo largo de cinco años de sesiones del Grupo de Trabajo.<sup>14</sup>

El Consejo Mundial de los Pueblos Indígenas, una organización no gubernamental, ha insistido en que la ONU reconozca a los indígenas como naciones distintas dentro de un Estado, exigiendo que el derecho de definir quién es y quién no es una persona indígena deberá dejarse a los propios indígenas (Stavenhagen, 1996: 53).

Las normas del Derecho Internacional que amparan a los indígenas tienen su antecedente y complemento en los múltiples documentos internacionales destinados a defender los derechos humanos en general. En este campo, son importantes, la Declaración Universal de los Derechos Humanos, de 1948; la Convención para la Prevención y Sanción del Delito de Genocidio, de 1948<sup>15</sup>; la Convención Internacional sobre la Eliminación de todas las formas de Discriminación Racial, de 1965; el Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos y el Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales, adoptados en 1966 y con vigor a partir de 1976. Estos dos últimos documentos tienen carácter vinculante con los Estados, es decir, obligan a su cumplimiento; ambos reconocen el derecho de los pueblos a la autodeterminación y, el último, dedica expresamente un acápite a los derechos de personas pertenecientes a minorías étnicas. Se puede notar que los instrumentos internacionales han hecho un recorrido de menor a mayor en el reconocimiento de los derechos indígenas.

En los primeros años, los manifiestos indígenas recordaban al público en general la subordinación histórica de los indios y su pobreza secular, y, reclamaban a los gobiernos algún tipo de retribución y justicia históricas. Al mismo tiempo, un tema persistente en muchos de estos documentos fue la idealización del pasado indígena pre-colonial, (...), a la vez que se describía a las culturas indígenas precolombinas como moralmente superiores a la llamada civilización occidental. En años posteriores, las demandas planteadas por las organizaciones indígenas se ha enfocado más a problemas específicos tales como la tierra, el crédito agrícola, la educación, la salud (...), etc. Problemas de cuya solución se hace responsables a los gobiernos (...). Más recientemente, a las demandas socio-económicas concretas se han agregado llamados a la autonomía y a la autodeterminación. La identidad étnica se ha vuelto un punto nodal de muchas de estas organizaciones, la preocupación por el medio ambiente es un tema de primordial importancia, especialmente en las tierras bajas amazónicas, y cada vez con mayor frecuencia piden cambios en la legislación y el cumplimiento de instrumentos jurídicos internacionales<sup>16</sup> (Stavenhagen, 1997: 18).

La participación de las organizaciones indias en la mayoría de foros internacionales de elaboración de instrumentos jurídicos, permitieron adoptar un discurso en términos de derechos, muy de acuerdo con la cultura hegemónica.

Los organismos intergubernamentales, como la Organización de Naciones Unidas, ONU, y la Organización de Estados Americanos, OEA, han creado a partir del fin de la Segunda Guerra Mundial una serie de comités, comisiones y mesas de trabajo sobre derechos humanos en general y derechos indígenas en particular. Quizás las más importantes han sido: el Grupo de Trabajo sobre Poblaciones Indígenas, para cuya financiación se ha creado el Fondo de Contribuciones Voluntarias para las Poblaciones Indígenas de las Naciones Unidas, de 1985; el Estudio del Problema de la Discriminación contra las Poblaciones Indígenas, en 1983, que presentó el proyecto de la “Declaración Universal de los Derechos de los Pueblos Indígenas, el Comité de Derechos Humanos de la ONU de 1985; la Comisión Interamericana de Derechos Humanos, de 1954. También tienen alguna influencia en las políticas nacionales las resoluciones de los Congresos Indigenistas Interamericanos.

Tanto la ONU como la OEA han implementado una serie de programas y proyectos de cooperación para el desarrollo, mediante la financiación a políticas gubernamentales o a ONG's. Ejemplos de esto los tenemos en el trabajo realizado por el Alto Comisionado de las Naciones Unidas para el Desarrollo, PNUD; la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura, UNESCO; el Fondo Internacional de Desarrollo Agrícola, FAO; la Organización Panamericana de la Salud, OPS, entre otros.

En América Latina existe toda una serie de entidades autónomas de carácter regional y supranacional destinadas a la protección de los derechos de los pueblos indígenas: el Parlamento Amazónico, el Parlamento Andino, el Parlamento Latinoamericano y el Parlamento Indígena de América Latina.

Los organismos multilaterales, como el Banco Mundial y el Banco Interamericano de Desarrollo, han dirigido estrategias de desarrollo a este sector, también bajo la modalidad de financiación de programas y proyectos.

Pero también algunos gobiernos del norte han encontrado en el apoyo financiero la forma de cooperar con el desarrollo a través de las ONG's locales e internacionales. Los países que más han apoyado los diferentes proyectos de desarrollo indígena en el Ecuador son: Estados Unidos, con la Agencia de los Estados Unidos para el Desarrollo Internacional, USAID; la Sociedad Alemana para la Cooperación Técnica, GTZ; la Agencia Canadiense de Desarrollo Internacional, ACDI; la Agencia Noruega para el Desarrollo,

ANP, Internacional y la Agencia de Cooperación Española, AECI; todas ellas han financiado, entre otros, los proyectos destinados al desarrollo de los pueblos indígenas, y llegaron en algunos casos a abarrotar los espacios y causar conflictos. En la ciudad de Otavalo, por ejemplo, funcionan más de doscientos proyectos con dos pueblos (otavalo y cayambis). Sin embargo, las luchas indígenas han encontrado un apoyo importante en el financiamiento extranjero y en el papel de las organizaciones u ONG's de derechos humanos en el interior del país.

### ***III.1.3.1. El Convenio 169 de la OIT***

La importancia que tuvo la demanda de la ratificación del Convenio 169 (107 revisado) durante las movilizaciones de 1990, 1992 y 1997 en el Ecuador, hacen necesario su análisis más detenido. Su ratificación fue una aspiración largamente acariciada por las organizaciones indias en el país.

Si bien es cierto que este Convenio no reconoce expresamente el derecho a la autodeterminación de los pueblos indios, sí establece un grupo importante de derechos colectivos. Este convenio consta de diez partes y cuarenta y cuatro artículos que en su parte esencial recogen:

La Parte I, denominada “Política General”, se refiere al ámbito de aplicación y establece que el convenio se aplicará a los pueblos tribales<sup>17</sup> o indígenas<sup>18</sup> en países independientes; a la conciencia de su propia identidad como determinante para la aplicación del Convenio; a la obligación del Estado de emprender junto con los pueblos indígenas o tribales acciones para proteger los derechos de los pueblos y el respeto a su integridad; a la serie de derechos específicos que les corresponden como pueblos<sup>19</sup>, además de aquéllos que les asisten como individuos al igual que al resto de personas.

La Parte II, denominada “Tierras”, incluye explícitamente la noción de territorios en el término tierras; reconoce la obligación del Estado de respetar la relación entre las tierras y los pueblos tribales o indígenas; declara el derecho de posesión y propiedad sobre las tierras que tradicionalmente han ocupado; obliga al Estado a que garantice mediante programas agrarios condiciones necesarias para la subsistencia.

La Parte III y IV: “Contratación y Condiciones del Empleo” y “Formación Profesional, artesanía e industrias rurales”: obliga a los Estados a adoptar medidas necesarias para evitar la discriminación en la contratación y el



desempeño laborales y a garantizar el acceso a la formación artesanal, a la asistencia técnica y financiera.

La Parte V: “Seguridad Social y Salud”: declara que es deber del Estado extender la seguridad social y la salud a los pueblos indígenas y tribales. La Parte VI: “Educación y medios de Comunicación”: obliga al Estado a reconocer los medios de comunicación e instituciones educativas propias; a elaborar programas educativos conjuntamente con los pueblos interesados, respetando su cultura; a impartir la educación en la lengua propia y tomar las medidas para que aprendan la lengua oficial.

La Parte VII se refiere a la facilitación de los contactos entre pueblos indígenas fronterizos. La parte VIII, a la creación de instituciones y medios para llevar adelante los programas dirigidos a estos pueblos. Las Partes IX y X son disposiciones generales y relativas a la ratificación y la entrada en vigencia del convenio.

Todos los derechos reconocidos en este instrumento tienen como sujeto pasivo al Estado, es decir, cualquier miembro de estos pueblos o los pueblos mismos pueden exigir su cumplimiento al Estado; sin embargo, los mecanismos procedimentales de exigibilidad están escasamente desarrollados.

Este convenio ha sido ratificado por muy pocos países a nivel mundial, situación que se explica principalmente porque, al reconocer como sujeto activo de derechos no sólo al individuo perteneciente a estos pueblos, sino también los pueblos como tales, le disputa un espacio de poder al propio Estado, problema evidente en el caso del derecho al territorio y a la conservación de los recursos naturales.

En Ecuador éste es un tema central; la mayoría de recursos que genera el país se derivan de la explotación petrolera realizada en la zona de la Amazonía, región poblada por varias nacionalidades indígenas. El reconocimiento de territorios a estas nacionalidades pondría en serio peligro la explotación petrolera, minera y maderera realizada en esta región, máxime si tomamos en cuenta la resistencia de la población a estas empresas por las catástrofes ecológicas que han causado en la zona. Pero además, existe una reticencia a aceptar ciertos derechos indígenas, como el del sistema propio de educación, salud y justicia, a pesar de que la reducción del Estado y las políticas neoliberales que han recortado el gasto social han trasladado cada vez más estas actividades al sector privado.

Por otra parte, las Naciones Unidas han declarado a 1993 como el “Año internacional de los Pueblos Indígenas” y la “Década de los Pueblos Indígenas” a partir de 1995. Tanto las Naciones Unidas como la Organización de Es-

tados Americanos están preparando declaraciones internacionales sobre los derechos de los pueblos indígenas; ambas consolidan la tendencia de considerar a los pueblos como sujetos de derechos.

## **III.2. El sistema político ecuatoriano**

En este apartado se analizarán las variables del sistema político que facilitaron las movilizaciones indias de la década de los noventa: la fortaleza del Estado, la relación Ejecutivo-Legislativo, el grado de apertura de los gobiernos para la participación ciudadana, el sistema de partidos y los cambios de las alianzas y divisiones entre las élites.

### **III.2.1. La fuerza del Estado**

La centralidad del Estado ecuatoriano en el modelo desarrollista de los años sesenta y setenta le convierten en “el principal productor de sociedad” (Sánchez Parga, apud Burbano de Lara, 1998: 11). El Estado, al impulsar los cambios frente a la sociedad terrateniente, se convierte en el referente del cambio y la política. Pero, si tomamos en cuenta que en estas dos décadas el cambio fue impulsado por gobiernos militares, se puede concluir que el “fortalecimiento del Estado se da a costa de un debilitamiento de las instituciones democráticas” (Burbano de Lara, 1998: 11).

La política organizada desde el Estado participa de su lógica autoritaria, totalizante, no hay lugar para el disenso ni para el consenso. El Estado se convierte en el eje de la acción política y, esta última, tiende a su conquista, a través de elecciones o golpes. Los actores políticos principales -los partidos políticos- se encuentran en un espacio que les deja poco margen de acción y les sitúa, como opositores al Estado o en lucha electoral por acceder a su control. El gobierno no es una mediación entre el Estado y el sistema político, sino el control del Estado.

La centralidad del Estado ecuatoriano en la política lleva a la centralización de poderes, que organiza al país en dos ejes. El primero, regional, entre Quito-Guayaquil, Quito es el centro del poder político, en cuanto sede de los poderes Ejecutivo, Legislativo y Judicial y demás órganos estatales; en cambio, Guayaquil lo es del poder económico: las industrias, las exportaciones, etc., constantemente entran en conflicto, pues la representación de los intereses económicos se traduce en el campo político con un ejercicio regio-

nal de la política con partidos políticos que responden a una lógica regional. El segundo eje está entre ciudad-campo; la concentración de las entidades estatales en las ciudades discrimina el acceso de los habitantes del campo a los servicios públicos.

El Estado ha sido, en cuanto a concentración del poder, un referente simbólico de la débil unidad nacional ecuatoriana, pero debido a su achicamiento de los últimos años, su papel como tal tiende a desaparecer y descubre una sociedad fragmentada y heterogénea.

El significado del Estado para los pueblos indios es distinto al de la sociedad en general, y diferenciado para los diversos pueblos y nacionalidades. El Estado delegó durante mucho tiempo, aunque en diferentes grados, la gestión de la diferencia étnica. Hasta 1857, esa diferencia era un hecho público, el Estado contaba con la realidad india; a partir de la abolición del tributo en 1857, se invisibiliza la diferencia étnica y su gestión se realiza a nivel privado y el Estado simplemente olvida lo indio. Con la revolución liberal y el desacreditamiento de la Iglesia, el Estado agrega un elemento a la gestión étnica, el funcionario público, que junto con el hacendado y la Iglesia ejercen el poder local. La presencia del Estado —a través del funcionario— requiere de otra mediación, el interlocutor, el representante del indio.

El proyecto civilizador tiene distintas connotaciones según se trate de los indios de la Amazonía o de la Sierra y, así mismo, se sirve de diferentes medios, según sean unos u otros. Los indios de la Amazonía tienen que ser civilizados para poder realizar efectivamente la explotación de los recursos naturales; los de la Sierra en cuanto deben convertirse en mano de obra asalariada y ampliar el mercado como consumidores. Para el primer caso se utiliza la acción de la Iglesia, ya sea evangélica o católica; para el segundo, la del mismo Estado, por medio de las políticas públicas.

El Estado, para los indígenas de la Sierra y de la Amazonía, se ve como algo lejano y ajeno; en la Amazonía, su presencia sólo se ha concretado a través del ejército y la policía, por ser zonas fronterizas en conflicto<sup>20</sup>. En la Sierra, hasta mediados del siglo XX, desde la eliminación del tributo (1857), la administración étnica se libró a las fuerzas privadas, con escasa participación del Estado. Solamente a partir del surgimiento de organizaciones indígenas importantes en los años sesenta y setenta y la transformación del agro a través de las reformas agrarias, el Estado se ve obligado a retomar directamente la administración étnica, pero en este momento con interlocutores indios.

### III.2.2. El tipo de régimen

Mucho se ha discutido acerca de si existe o no relación entre el tipo de régimen y la protesta o violencia étnica<sup>21</sup>. Matthew Cleary (2000: 1131) señala que hay una correlación entre la democracia entendida en la existencia de instituciones democráticas, su adecuado funcionamiento y la expresión no violenta de la protesta étnica. La democracia según Cleary, reduce la posibilidad de rebelión. Pero ésta no debe ser considerada sólo en su legitimidad sino también en su eficacia, especialmente en lo que Cleary denomina *reponsive regime*, entendida como la responsabilidad del gobierno. Aunque los regímenes democráticos suelen ser más responsables que los no democráticos, es la consolidación y la funcionalidad de las instituciones lo que fortalece la responsabilidad del régimen.

Sin embargo, la funcionalidad de las instituciones democráticas en el Ecuador, como se detallará más adelante, ha sido muy deficiente, a pesar de lo cual la protesta étnica no ha sido violenta. Para Cleary (2000: 1140 y ss.), la razón está en la relación de las organizaciones indígenas con el Estado. Más frecuentemente que en otros países de América Latina con población étnica diferenciada, en Ecuador, los canales del diálogo entre las organizaciones indígenas y el Estado están abiertos.

A primera vista esto es cierto, pero no ha sido una concesión del Estado, sino un logro de la organización indígena, más bien, *muy a pesar* del Estado. Tal vez hay razones más gravitantes sobre el hecho de la expresión no violenta del conflicto étnico, una de ellas tiene que ver con el factor económico -también reconocido por Cleary- pues para armarse o alzarse en armas son necesarios recursos económicos, los que no están a disposición de los indígenas ecuatorianos, secularmente sumidos en la pobreza. Por otra parte, los líderes indígenas que han reavivado los mitos y símbolos culturales para la movilización recurrieron a la idea de “la resistencia pacífica” como fundamental dentro de su discurso. Así mismo, se podría mencionar la moderada represión desde el Estado a la movilización étnica, salvo períodos específicos (1984-1988; 1996-1997 y 2000-2001). Sin embargo, no deja de ser una amenaza real que el conflicto étnico ecuatoriano se torne violento.

La redemocratización del Ecuador en 1978-1979 significó una apertura política para los indígenas, pues, con la Constitución de este año, se eliminó la última restricción para el voto y el alfabetismo, que afectaba mayoritariamente al sector rural, eminentemente indígena. Así mismo, las institucio-

nes político-democráticas, como los partidos políticos, sistemas electorales, etc., desde ese entonces incluyen a los indios en sus propuestas.

### **III.2.3. El presidencialismo y las relaciones ejecutivo-legislativo**

Las dos formas más generalizadas de organizar las relaciones entre ejecutivo y legislativo son el presidencialismo y el parlamentarismo. Shugart y Mainwaring (1997: 14) distinguen dos características definitorias del presidencialismo: “the chief executive (president) is popularly elected” y “the terms of office of both president and assembly are fixed”, en oposición al parlamentarismo donde “the chief executive (prime minister) is not popularly elected but instead is elected by parliament” y los “terms of office are not fixed”.

La elección directa del presidente y la legislatura por separado en el presidencialismo dan origen a lo que los autores denominan “doble legitimidad”; ambos poderes reclaman ser depositarios de la voluntad popular, lo que en tiempos de crisis puede provocar pugnas de poderes.

Puede ocurrir que el partido del Presidente no cuente con una mayoría parlamentaria que facilite el gobierno, como ha sido la tendencia en el Ecuador. Lo que además se veía agravado con las elecciones de “medio período”<sup>22</sup> que se convirtieron en una forma de castigar o premiar al Presidente de la República y a su partido. Generalmente, dados los resultados de la gestión gubernamental, estas elecciones disminuyeron la presencia del partido presidencial en la Legislatura.

Como lo muestra el cuadro No. 4, el partido del Presidente no tiene en ningún caso mayoría absoluta en el Congreso, y sólo en los años de 1979 y 1988 el porcentaje de escaños supera el 40%, y llega a los extremos de 1984 y 1994, en los que el porcentaje de los escaños del partido presidencial es apenas del 12%, 7% y 3, 8% respectivamente.

A decir de Andrés Mejía Acosta, contrariamente a lo que esperaban sus mentores, la reforma de 1983 que reduce el período de los diputados provinciales de cuatro a dos años e instaura las elecciones de medio período “provocó mayor inestabilidad y fragmentación”, pues se convirtieron en “un pretexto a disposición de los partidos y los electores para castigar el desempeño del gobierno de turno y generaron un terreno fértil para el apareamiento de partidos opositores que han obstaculizado la gestión del Presidente” (Mejía Acosta, 1998: 23).

**Cuadro N° 4**  
**Porcentaje de escaños alcanzado por el partido del Presidente**  
**desde 1979 hasta 1997**

Año	Partido del Presidente	% de escaños	Partido más grande en congreso	% de escaños
1979*	CFP	44,9%	CFP	44,9%
1984*	PSC	12,7%	ID	33,8%
1986	PSC	19,7%	ID	23,9%
1988*	ID	41,6%	ID	41,6%
1990	ID	19,4%	PSC	22,2%
1992*	PUR	15,6%	PSC	27,2%
1994	PUR	3,8%	PSC	31,7%
1996	PRE	23,2%	PSC	32,9%

\* Elecciones presidenciales.

Elaboración personal.

Fte. Andrés Mejía Acosta 1998 e informes del Tribunal Supremo Electoral.

Para superar el “escollo” de la oposición en el Congreso, los presidentes han recurrido a múltiples mecanismos, incluidos los ilegales, pero las alianzas logradas han sido frágiles y efímeras.

La rigidez del período, tanto del Presidente como de los Legisladores, ha sido considerada como una de las explicaciones de las constantes crisis que han derivado en soluciones no democráticas. A diferencia del parlamentarismo, el presidencialismo no ofrece la posibilidad de disolver la Asamblea y adelantar elecciones, ni el voto de censura al gabinete<sup>23</sup>.

Muchos autores señalan que las dificultades por las que atraviesa la democracia en América Latina se deben a “los débiles arreglos institucionales que genera el presidencialismo”. Estos argumentos se han apoyado en numerosos datos estadísticos; sin embargo, algunas de las relaciones que se establecen entre la quiebra de la democracia y el presidencialismo son espurias. Shugart y Mainwaring sugieren que el parlamentarismo es más frecuente que el presidencialismo en sociedades que tienen “better background conditions for democracy”,<sup>24</sup> entonces, la correlación entre presidencialismo y poca duración de la democracia podría haber resultado de una selección desviada de la muestra antes que de las debilidades o fortalezas institucionales del diseño (Shugart y Mainwaring, 1997: 19).

Debido a las constantes pugnas de poder, en Ecuador se ha pensado como posible alternativa la adopción de un sistema parlamentario en lugar de uno presidencial<sup>25</sup>, argumentando que: 1) la rigidez del período de gobierno

en el presidencialismo es menos favorable a la democracia, frente a la flexibilidad ofrecida por el parlamentarismo con el voto de censura y la disolución, que facilitarían la resolución de las crisis; 2) los cortos períodos para los cuales son elegidos los presidentes dan a la política un tinte de urgencia y discontinuidad; 3) el presidencialismo tiene una lógica de “el ganador se lleva todo” que no brinda incentivos para la colaboración de los partidos políticos que no ganaron y 4) la elección directa del Presidente posibilita la elección de *outsiders* sin experiencia en la política. Un claro ejemplo de esto es el Presidente actual, Lucio Gutiérrez.

Pero la existencia de una determinada cultura política y la constancia de las crisis económicas hacen intuir que la suplantación completa de un sistema por otro no necesariamente traerá consecuencias positivas. La disolución de la Asamblea y el voto de censura generarían una mayor inestabilidad política y económica, manifestada por un constante cambio de gabinete, disolución de la Asamblea y elecciones adelantadas. La lógica atribuida al presidencialismo de que el ganador se lleva todo es más propia de los sistemas bipartidistas, pero en sistemas multipartidistas, especialmente cuando el partido del Presidente no es mayoritario en el Congreso, como en el caso ecuatoriano, siempre se deben negociar alianzas. Por último, la elección de personas con poca experiencia tampoco podría ser superada por el parlamentarismo; la deslegitimación que han sufrido los partidos y los políticos en el país más bien acentúan la tendencia a buscar fuera de estos espacios a los representantes; a esto se debe agregar que las instituciones más desacreditadas son el Congreso y los partidos políticos, lo que sugiere que una propuesta de sustituir el presidencialismo por el parlamentarismo no tendrá apoyo ciudadano.

### ***III.2.3.1. Los poderes del Presidente***

La evolución que han tenido los sistemas presidencialistas con la adaptación de elementos propios del parlamentarismo (como la capacidad legislativa y el veto del Presidente) hacen pensar que la diferencia fundamental se encuentra en el grado de concentración de poderes legislativos en el Ejecutivo.

Shugart y Mainwaring (1997: 41) proponen un modelo analítico para estudiar la fuerza del Presidente con base en dos variables: los poderes legislativos y los poderes partidistas que concentra el Ejecutivo. Ellos distinguen dos tipos de poder legislativo en el Presidente: los *proactive powers* y los *reactive powers*. Los primeros son aquéllos que permiten al Presidente establecer un nue-

vo *status quo*, el ejemplo más claro se expresa en el *decree power*. Los otros son aquéllos que permiten al Presidente defender el *status quo*; contra los intentos de cambiarlo por parte de la función legislativa, por ejemplo, el veto.

Los poderes partidistas permiten al Presidente influir en el proceso de legislación y son producto de la correlación de fuerzas y alianzas entre el partido presidencial y los demás partidos representados en el Congreso; las variables más importantes –según Shugart y Mainwaring– se refieren al funcionamiento del sistema de partidos, especialmente el grado de fragmentación y la disciplina partidaria.

### *Proactive Powers*

El más común de estos poderes es la facultad del Presidente para legislar mediante decretos. La Constitución ecuatoriana<sup>26</sup> posibilita al Presidente de la República la promulgación de una nueva ley como “Decreto-Ley”, cuando el Congreso no haya aprobado, modificado o negado en el plazo de treinta días, un proyecto enviado por el Ejecutivo calificado de “urgente” en materia económica. El Congreso, según la normativa constitucional, tiene la posibilidad de derogar o modificar el Decreto-Ley en cualquier tiempo; mientras eso no ocurra, la promulgación del Decreto-Ley (en el Registro Oficial) le da carácter de ley, con todas sus prerrogativas<sup>27</sup>.

En Ecuador ha sido común que los presidentes abusen de esta facultad, enviando varios proyectos de ley calificados de urgentes en materia económica, con lo que abarrotan el Congreso, impiden su tratamiento. Esto llevó a que la Constitución actual introdujera varias disposiciones encaminadas a frenar el abuso; por ejemplo, se amplió el plazo para el tratamiento en el Congreso de los proyectos “urgentés” en materia económica, de quince a treinta días.

Otra forma de poder proactivo, es la facultad atribuida al Presidente de someter a consulta popular una reforma constitucional o cualquier otra cuestión que -a su juicio- se considere de “trascendental importancia” para el país. Los resultados de la consulta serán publicados, según el texto constitucional, en el Registro Oficial después de ser proclamados por el Tribunal Electoral. La interpretación de estas disposiciones constitucionales indica que el Presidente puede legislar sin la intervención del Congreso Nacional, si es que obtiene la mayoría absoluta en la consulta popular. Hasta el momento se han realizado en el período democrático en el país varias consultas populares, pero su implementación ha tenido serios contratiempos<sup>28</sup>.



### *Reactive Powers*

El más importante de estos poderes es el “veto”; la facultad del Presidente de objetar total o parcialmente una ley que le es remitida desde el Congreso para su sanción.

El veto total significa que el proyecto sólo podrá volver a ser tratado por el Congreso dentro de un año, a partir de la objeción presidencial. El Presidente puede condenar, durante al menos ese tiempo, al archivo, un asunto que no le interesa que se convierta en nueva legislación. Respecto de la Constitución de 1978, se nota un reforzamiento del poder reactivo del Presidente; anteriormente, el Congreso Nacional, en caso de objeción total, podía, con el voto de las dos terceras partes de sus miembros, pedir al Presidente que sometiera el asunto en cuestión a consulta popular, pudiendo, en teoría, desarticular el veto.

Si el veto es parcial, el Legislativo tiene que volver a discutirlo y allanarse a las objeciones o ratificar el primer proyecto. En ambos casos -dice la Constitución- se enviará la ley para su promulgación en el Registro Oficial. En este caso, la nueva Constitución ha reforzado al Legislativo; ya no se requiere, como anteriormente, el voto de las dos terceras partes de los miembros del Congreso -cosa difícil de alcanzar en un sistema multipartidista- para aceptar el veto o ratificar el primer proyecto, sino solamente una mayoría relativa de los asistentes a la sesión en la que se discute el asunto.

Tanto en el caso de los poderes proactivos, pero especialmente en el de los reactivos, la nueva Constitución ha reforzado la concentración de poderes en el Presidente, reduciendo más el espacio del Congreso Nacional en la arena política. Las reformas hechas pretendían superar el estancamiento de todo el sistema político que ocasionan las constantes pugnas de poder, con el reforzamiento del Ejecutivo, pero los resultados no han sido los previstos.

### *Otros poderes*

En la Constitución ecuatoriana podemos encontrar una serie de facultades presidenciales distintas a las ya mencionadas, que no son estrictamente poderes legislativos, pero están relacionados con la formulación y la aplicación de la ley, mas tampoco constituyen las facultades ejecutivas propiamente dichas.

El Presidente tiene la prerrogativa para formular la proforma presupuestaria, aunque puede ser modificada por el Congreso; este último no puede incrementar el monto ni de los ingresos ni de los egresos; si el Legislativo no se pronuncia sobre la proforma hasta en 90 días, la propuesta del Presidente entra en vigencia por autoridad de la ley. La iniciativa de Ley exclusiva del Presidente es para materias como impuestos, aumento de gasto público y reforma de la división político-administrativa del país.

La facultad de declarar “estado de emergencia” por agresión externa, catástrofes naturales, guerra internacional o grave conmoción interna; en estas circunstancias el Presidente asume una serie de atribuciones y puede incluso limitar o suspender el goce de ciertos derechos fundamentales. Nuevamente en este caso, los presidentes han abusado de esta facultad, manteniendo al país en largos períodos de “emergencia”. La Constitución actual, precisamente para evitar este riesgo, ha facultado al Congreso Nacional a revocar tal declaratoria.

El estudio realizado por Shugart y Mainwaring (1997) sobre los regímenes presidenciales en América Latina señala al Ecuador como uno de los países en los que el Presidente tiene más poderes legislativos, lo que obviamente restringe los del Congreso. Si bien es cierto que este análisis fue hecho antes de la vigencia de la nueva Carta Política del Estado, las reformas introducidas por ésta no han cambiado radicalmente la situación: el Presidente sigue concentrando fuertes poderes legislativos, como el veto, el Decreto-Ley, la iniciativa para llamar a consulta popular, la iniciativa de ley exclusiva para algunas materias, entre otras.

**Cuadro N° 5**  
**Resumen de los poderes legislativos y administrativos del Presidente**

<b>Proactive Powers</b>	<b>Reactive Powers</b>
<ul style="list-style-type: none"> <li>• Decretos-leyes</li> <li>• Consulta popular para reformar leyes</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Veto total</li> <li>• Veto parcial</li> </ul>
<b>Otros poderes legislativos</b>	<b>Poderes ejecutivos</b>
<ul style="list-style-type: none"> <li>• Formulación de presupuesto</li> <li>• Iniciativa exclusiva de ley en ciertas materias</li> <li>• Declaración del estado de emergencia</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Representación internacional</li> <li>• Administración y gestión</li> <li>• Jefatura de las Fuerzas Armadas</li> <li>• Reglamentación de las leyes</li> </ul>

Elaboración propia.

### III.2.3.2. La debilidad del partido presidencial y las alianzas

La condición de co-legislador del Presidente sin un bloque mayoritario en el Congreso y con un sistema de partidos -en términos de Sartori (1980)- de “pluralismo polarizado” e “incipientemente institucionalizado”, según lo han denominado Mainwaring y Scully (1997), han hecho de las pugnas de poderes una constante de la vida democrática ecuatoriana, generando en no pocas ocasiones un verdadero estancamiento político. Pues el partido del Presidente solamente ha logrado mayoría importante en el Congreso en 1979 y 1988, con el 44, 9% y el 41, 6%; en los demás casos, ha sido un partido diferente el que ha tenido mayoría.

Ningún partido, desde el retorno a la democracia, ha tenido mayoría absoluta en el Congreso; las mayorías relativas del CFP e ID en 1979 y 1988 no produjeron la colaboración entre Legislativo y Ejecutivo, como cabría esperar. En el primer caso -como lo sostiene Burbano de Lara (1998a: 93)- “la mayoría oficial terminó por convertirse en opositora” y, en el segundo, la presencia en el Parlamento facilitó la labor del Ejecutivo los dos primeros años; luego, por los resultados de las elecciones de medio período, nuevamente la acción gubernamental se vio obstaculizada. En muchas ocasiones el Ecuador ha tenido un gobierno de minoría, teniendo que acudir a la formación de alianzas que, dada la configuración del sistema de partidos ecuatoriano, han sido inestables y coyunturales.

Para entender la dinámica Ejecutivo-Legislativo, es necesario el análisis de la relación entre el gobierno y el sistema de partidos. Felipe Burbano de Lara (1998<sup>a</sup>), en su estudio *Pugna de Poderes: Presidencialismo y Partidos en el Ecuador: 1979-1997*, analiza la correlación de fuerzas en el Congreso a través de las coaliciones o alianzas para la elección de las dignidades del Legislativo; la conformación de las Comisiones del Plenario Legislativo y las designaciones de los miembros de los órganos de control (Corte Suprema de Justicia y Tribunal Supremo Electoral), que se realizan cada año en el interior del Congreso<sup>29</sup>. Nosotros retomaremos los datos sobre alianzas para la elección de dignidades.

#### *Período 1979-1984*

Las primeras elecciones del período de redemocratización realizadas en 1979 llevan a la Presidencia de la República al Abogado Jaime Roldós Aguilera, de Concentración de Fuerzas Populares (CFP).

El CFP tuvo una amplia ventaja en las elecciones presidenciales, y obtuvo en segunda vuelta cerca del 61% de los votos emitidos, frente a un 28,1% de Sixto Durán Ballén. En las elecciones parlamentarias obtuvo el 44,9% de los escaños. Sin duda fue el partido más grande del Congreso.

**Cuadro N° 6**  
**Estructura partidaria del Congreso en 1979**

<b>Partido político</b>	<b>Nº Diputados</b>	<b>% Escaños</b>
CFP Concentración de Fuerzas Populares	31	44,9
ID Izquierda Democrática	14	20,3
PCE Partido Conservador Ecuatoriano	9	13
PLR Partido Liberal Radical Ecuatoriano	4	5,8
PSC Partido Social Cristiano	3	4,3
CID Coalición Institucionalista Demócrata	3	4,3
PNR Partido Nacionalista Revolucionario	2	2,9
MPD Movimiento Popular Democrático	1	1,5
PV Partido Velasquista	1	1,5
PUDP Partido Unión Demócrata Popular	1	1,5
<b>Total:10</b>	<b>69</b>	<b>100</b>

Elaboración personal.

Fte. Datos del Congreso Nacional y Tribunal Supremo Electoral.

Sin embargo, a pocos meses de iniciarse el gobierno del CFP sus principales líderes, el Presidente de la República y el Presidente del Congreso se distanciaron, y se instauró una larga pugna de poderes.

Este período vio el surgimiento de varias alianzas y rupturas en el Congreso, que debilitaron al partido del Ejecutivo. Quizás la característica más importante de este tiempo fue la masiva desafiliación de diputados del CFP –partido del Presidente– en el primer año de gobierno se perdieron 17 diputados. Ante esta situación, se formó el llamado Grupo Roldosista (GR), compuesto de 12 diputados para apoyar al Presidente. En 1979 las dignidades del Congreso recaen en el grupo cefepista, con una mayoría apoyada por los partidos CFP, PLRE, PCE y CDI. Para el año 1980, el Gobierno logra alianzas con la ID, GR, y DP logra una mayoría para la designación de autoridades legislativas, y recae la presidencia en la ID. En 1981 la alianza se forma entre la ID, GR y DP, nuevamente la ID tiene la presidencia del Congreso y el GR la vicepresidencia. En 1982 el grupo del ejecutivo GR opta por una nueva estrategia

y se alía con el CFP, hasta ese entonces en franco distanciamiento; también hace acercamientos con la DP y PD a través de alianzas bilaterales; la presidencia del Legislativo para este año es del CFP, y la vicepresidencia, del GR. En 1983, mediante otro acuerdo con el PD y GR, el gobierno logra obtener la presidencia y la vicepresidencia del Congreso (Burbano de Lara, 1998a: 44-49).

Burbano de Lara (1998a: 49) señala que este período se caracterizó por alianzas inestables, fruto de una oposición permanente de los partidos de derecha y de la débil “solidaridad ideológica” entre los partidos de centro izquierda e izquierda.

### *Período 1984-1988*

En 1984 llega a la presidencia de la República el candidato del Partido Social Cristiano, León Febres Cordero, con el 51, 54%, frente al 48, 46% de Rodrigo Borja, de la Izquierda Democrática. Después de una hábil campaña electoral basada en estrategias populistas, adelantó al otro candidato que había obtenido ventaja en la primera vuelta.

**Cuadro N° 7**  
**Estructura partidaria del Congreso en 1984**

Partido político	Nº Diputados	% Escaños
ID Izquierda Democrática	24	33,8
PSC Partido Social Cristiano	9	12,6
CFP Concentración de Fuerzas Populares	7	9,9
FRA Frente Radical Alfarista	6	8,5
PD Partido Demócrata	5	7
DP Democracia Popular	4	5,6
PLR Partido Liberal Radical Ecuatoriano	4	5,6
MPD Movimiento Popular Democrático	3	4,3
PRE Partido Roldosista Ecuatoriano	3	4,3
FADI Frente Amplio de Izquierda	2	2,8
PCE Partido Conservador Ecuatoriano	2	2,8
PNR Partido Nacionalista Radical	1	1,4
PSE Partido Socialista Ecuatoriano	1	1,4
TOTAL: 13	71	100

Elaboración personal.

Fte. Datos del Congreso Nacional y Tribunal Supremo Electoral.

La elección simultánea de diputados con la primera vuelta presidencial favoreció a la Izquierda Democrática, partido del otro candidato, que obtuvo el 34% de los escaños frente al Partido Social Cristiano, con apenas el 12,6% de escaños.

La Conformación de este Congreso trae importantes novedades; por un lado, el número de diputados aumenta de 69 a 71; se fortalece la nueva derecha con el Partido Social Cristiano liderado por León Febres Cordero, y por otro, la importancia del CFP disminuye sustancialmente. Según Burbano de Lara (1998a: 27):

El hecho reviste gran significación política e histórica. Mientras CFP era un partido de corte populista, el PSC emerge como un partido con un fuerte componente oligárquico, pero con un discurso económico orientado hacia la modernización neoliberal (...) El proyecto modernizador pasa a ser una iniciativa de los propios grupos oligárquicos de la Costa.

El gobierno inició su trabajo con una férrea oposición del llamado Bloque Progresista, conformado por la ID, PD, DP, FADI, MPD, PSE y PRE, grupo que obtuvo la presidencia del Congreso para la ID y la vicepresidencia para el PD. En 1985, le toca el turno al gobierno que forma mayoría con FRN, CFP, FRA y obtienen la presidencia el CFP, y la vicepresidencia, el FRA. Para 1986 se consolida el bloque progresista y la presidencia es para la ID y la vicepresidencia, para el PSE (Burbano de Lara, 1998a: 28-35).

En enero de 1987 el Presidente de la República es secuestrado por un grupo de militares en la base aérea de Taura, como respuesta al encarcelamiento de Frank Vargas, quien un año antes se sublevó contra el primer mandatario. Ante este hecho, la oposición solicita la renuncia del Presidente, con el fin de sortear la crisis política, propuesta que no es aceptada.

### *Período 1988-1992*

En 1988 se eligió para Presidente de la República a Rodrigo Borja Cevallos, del partido Izquierda Democrática, ID, quien obtuvo el 54% de los votos en segunda vuelta<sup>30</sup>, logrando su partido en el Congreso el 42,3% de los escaños.

**Cuadro N° 8**  
**Estructura partidaria del Congreso en 1986**

<b>Partido político</b>	<b>Nº Diputados</b>	<b>% Escaños</b>
ID Izquierda Democrática	17	24
PSC Partido Social Cristiano	14	19,7
CFP Concentración de Fuerzas Populares	7	9,9
PSE Partido Socialista Ecuatoriano	6	8,4
DP Democracia Popular	5	7
FRA Frente Radical Alfarista	4	5,6
PRE Partido Roldosista Ecuatoriano	4	5,6
MPD Movimiento Popular Democrático	4	5,6
PLR Partido Liberal Radical Ecuatoriano	3	4,2
FADI Frente Amplio de Izquierda	3	4,2
PD Partido Demócrata	2	2,8
PCE Partido Conservador Ecuatoriano	1	1,5
PCD Pueblo, Cambio y Democracia	1	1,5
Total: 13	71	100

Elaboración personal.

Fte. Datos del Congreso Nacional y Tribunal Supremo Electoral.

**Cuadro N° 9**  
**Estructura partidaria del Congreso en 1988**

<b>Partido político</b>	<b>Nº Diputados</b>	<b>% Escaños</b>
ID. Izquierda Democrática	30	42,3
PRE. Partido Roldosista Ecuatoriano	8	11,3
PSC. Partido Social Cristiano	8	11,3
DP. Democracia Popular	7	9,8
CFP. Concentración de Fuerzas Populares	6	8,5
PSE. Partido Socialista Ecuatoriano	4	5,6
FRA. Frente Radical Alfarista	2	2,8
FADI. Frente Amplio de Izquierda	2	2,8
MPD. Movimiento Popular Democrático	2	2,8
PCE. Partido Conservador Ecuatoriano	1	1,4
PLR. Partido Liberal Radical Ecuatoriano	1	1,4
Total: 11	71	100

Elaboración personal.

Fte. Datos del Congreso Nacional y Tribunal Supremo Electoral.

Como se puede observar, con mucho el partido más grande del Congreso es la Izquierda Democrática; estuvo seguido por el Partido Roldosista Ecuatoriano, PRE, partido al que, además, pertenecía el segundo candidato más votado en la primera vuelta, Abdalá Bucaram<sup>31</sup>.

El partido del Presidente, en 1988, al ser mayoritario tuvo la posibilidad de buscar y hacer alianza con otros partidos de la misma tendencia; estableció una coalición con la DP y el FADI, lo que le permitió tener el control del 55% del total de escaños del Congreso. Dicha alianza permitió que la presidencia del Congreso recayera en la DP, y la vicepresidencia, en la ID. Durante el primer momento las relaciones Ejecutivo-Legislativo se dieron de forma más o menos fluida.

Las elecciones de medio período, que renovaban el Congreso en un 85%, debían realizarse –como de hecho lo fueron– el 17 de junio de 1990, a pocos días del primer levantamiento indígena nacional. La imagen democrática que pretendió dar el candidato y luego Presidente Rodrigo Borja, que le fuera tan útil cuando lideraba la oposición desde el Congreso a Febres Cordero<sup>32</sup>, fue puesta a prueba con el levantamiento. Y es uno de los factores que explica la “tolerancia” del gobierno a las movilizaciones.

Éstas fueron las condiciones políticas, que podrían calificarse de “apertura democrática”, en las que se organizó y se produjo la movilización india. El gobierno había manifestado desde su posesión que daría prioridad al tratamiento de la cuestión indígena y de hecho se formó una Comisión Presidencial de la República para asuntos indígenas, se agilizó la personería jurídica de la CONAIE, que había sido detenida por el gobierno anterior, y se iniciaron los diálogos, principalmente con esta organización.

Según Ortiz (1992: 107-110), hubo una clara voluntad política del gobierno de atender las necesidades de los indígenas. “Se descongeló la reforma agraria” y se hicieron entrega de tierras, principalmente a comunidades del Oriente; se creó el Sistema Nacional de Educación Bilingüe, la que se pretendía fuese dirigida por los propios indígenas; por eso, el levantamiento “sorprendió” al gobierno “que más había hecho por ellos”.

Luego del levantamiento, en pleno proceso de negociaciones, se realizaron las elecciones de medio período, y el Congreso quedó conformado como lo muestra el cuadro No. 10.



**Cuadro Nº 10**  
**Estructura partidaria del Congreso en 1990**

Partido político	Nº Diputados	% Escaños
PSC. Partido Social Cristiano	16	22,2
ID. Izquierda Democrática	14	19,4
PRE. Partido Roldosista Ecuatoriano	13	18
PSE. Partido Socialista Ecuatoriano	8	11,1
DP. Democracia Popular	7	9,7
PCE. Partido Conservador Ecuatoriano	3	4,2
PLR. Partido Liberal Radical Ecuatoriano	3	4,2
CFP. Concentración de Fuerzas Populares	3	4,2
FRA. Frente Radical Alfariista	2	2,8
FADI. Frente Amplio de Izquierda	2	2,8
MPD. Movimiento Popular Democrático	1	1,4
Total: 11	72	100

Elaboración personal.

Fte. Datos del Congreso Nacional y Tribunal Supremo Electoral.

El número de congresistas aumentó de 71 a 72. El partido del Presidente (Izquierda Democrática) sufrió un grave retroceso, obtuvo solamente el 19,4% de los escaños, frente a un 42,3% de las elecciones anteriores; en cambio, la oposición, liderada por el partido Social Cristiano, obtuvo una clara mejoría, y obtuvo el 22,2%, frente a un 11,3% de las elecciones de 1988.

El gobierno no pudo lograr el apoyo del Congreso, la oposición, en cambio, hizo una alianza entre PSC, PRE, CFP y PLRE, lo que le permitió obtener las dignidades del Congreso para sus filas; la presidencia recayó en el CFP, y la vicepresidencia, en el PLRE, a pesar de que esos partidos solo representaban el 4,2% de los escaños. Esta elección no se hizo de forma regular, por lo que al poco tiempo se destituyó al Presidente del Congreso, gracias a una alianza entre ID, PP, PSE, PCE, FADI, que se hacía llamar el Bloque de los Dignos; en esta ocasión la presidencia del Congreso fue para el PSE. En 1991 la presidencia fue para el FRA, partido minoritario que apenas tenía el 2,8% de los escaños; con el apoyo de la ID, FRA, CFP, PLRE y la vicepresidencia fue para el PSE, que representaba el 11% de los escaños. En este año las elecciones volvieron a tener un dejo de ilegitimidad, se hicieron de forma irregular, hubo tres votaciones con siete candidatos y en ningún caso y ningún candidato logró obtener mayoría para ganar.

Ante esta situación tuvo que fijarse nueva fecha para la elección; nuevamente no se obtuvo mayoría y se volvió a empezar de cero. En esta ocasión, se declinaron algunas candidaturas y se logró nombrar dignidades. El plenario de las comisiones legislativas tuvo más o menos la misma correlación de fuerzas que el año 1990 (Burbano de Lara, 1998a: 65 y ss).

### *Período 1992-1996*

Para 1992 gana las elecciones el arquitecto Sixto Durán Ballén, del Partido Unión Republicana, PUR, formado recientemente -de una escisión del Partido Social Cristiano, PSC- con el objetivo de llevar a la Presidencia a su líder, Sixto Durán Ballén, quien obtiene el 57% frente a Jaime Nebot, su ex coideario, quien alcanzó el 42% de los votos. El partido presidencial (PUR) obtuvo en el Congreso el 15, 6% de los escaños.

El PUR formó alianza electoral con el Partido Conservador; esta coalición se mantuvo dentro del Congreso al menos el primer año, por lo que el bloque que apoyaba al Presidente desde el Congreso constituyó el 22% de los escaños. La designación de las autoridades del Congreso, y de otros organismos por realizarse el 10 de Agosto nuevamente estaba rodeada de incertidum-

**Cuadro N° 11**  
**Estructura partidaria del Congreso en 1992**

<b>Partido político</b>	<b>Nº Diputados</b>	<b>% Escaños</b>
PSC. Partido Social Cristiano	21	27,3
PRE. Partido Roldosista Ecuatoriano	15	19,5
PUR. Partido Unidad Republicana	12	15,6
ID. Izquierda Democrática	8	10,4
DP. Democracia Popular	6	7,8
PCE. Partido Conservador Ecuatoriano	5	6,4
MPD. Movimiento Popular Democrático	3	3,9
PSE. Partido Socialista Ecuatoriano	2	2,6
PLR. Partido Liberal Radical Ecuatoriano	2	2,6
FRA. Frente Radical Alfarista	1	1,3
CFP. Concentración de Fuerzas Populares	1	1,3
LN. Liberación Nacional	1	1,3
Total: 12	77	100

Elaboración personal.

Fte. Datos del Congreso Nacional y Tribunal Supremo Electoral.

bre; se manejaban 5 precandidatos y, tras varias negociaciones, la presidencia le correspondió a la Democracia Popular, y la vicepresidencia, al Partido Roldosista Ecuatoriano, con el apoyo de la DP, PRE, PUR, ID, PCE, MPD, FRA, PLRE, LN, CFP.

A los dos meses de posesionado el nuevo gobierno, en Octubre de 1992, se produce el segundo levantamiento indígena y toma al gobierno por sorpresa, pues no existió ningún pronunciamiento, ni acercamiento anterior al levantamiento; ello explica por qué el Gobierno estuvo reducido prácticamente a espectador durante las movilizaciones.

En 1993 la presidencia del Congreso es para el PLRE, que apenas contaba con el 2, 6% de los escaños; el candidato fue apoyado por PSC, ID, MPD, DP y parte del PRE.

En el año 1994, se realizan las elecciones de medio período; prácticamente desaparece el PUR –el partido del Presidente- sin embargo, el otro partido de la alianza de gobierno, PCE, obtuvo un repunte, con el 8% de escaños frente al 6, 4% del año anterior. El número de diputados se eleva a 77.

El PSC inicia negociaciones con el PRE, CFP, PLR, FRA, LN para llevar a la presidencia del Congreso a un miembro de su partido, y a la vicepresidencia, al PRE, como en efecto aconteció.

**Cuadro Nº 12**  
**Estructura partidaria del Congreso en 1994**

Partido político	Nº Diputados	% Escaños
PSC. Partido Social Cristiano	26	34
PRE. Partido Roldosista Ecuatoriano	11	14
MPD. Movimiento Popular Democrático	8	10,4
ID. Izquierda Democrática	7	9
PCE. Partido Conservador Ecuatoriano	7	9
DP. Democracia Popular	6	8
PUR. Partido Unidad Republicana	2	2,6
APRE. Acción Popular Revolucionaria	2	2,6
PSE. Partido Socialista Ecuatoriano	2	2,6
PLR. Partido Liberal Radical Ecuatoriano	2	2,6
FRA. Frente Radical Alfárista	2	2,6
LN. Liberación Nacional	1	1,3
CFP. Concentración de Fuerzas Populares	1	1,3
Total: 13	77	100

Elaboración personal.

Fte. Datos del Congreso Nacional y Tribunal Supremo Electoral.

El año 1995 fue crítico para el país; inicia el conflicto bélico con el Perú, las denuncias de corrupción y la política de privatizaciones se recrudecen en este año. Tras las acusaciones hechas por el Vicepresidente de la República sobre “corrupción en el Congreso”<sup>33</sup>, en clara referencia al PSC, este último propone su enjuiciamiento político y el Congreso lo destituyó de su cargo.

A pesar de las gestiones hechas desde el PSC para captar la presidencia, ésta recayó en el FRA, que apenas tenía el 1, 3% de escaños y, la vicepresidencia correspondió a la ID, con una representación del 9%. Esta elección se logró con el apoyo de PRE, ID, MPD, PCE, PSE, APRE, DP y 7 desafiados.

### *Período 1996-1997*

Tras una campaña fuertemente populista obtiene la Presidencia de la República el abogado Abdalá Bucaram del Partido Roldosista Ecuatoriano PRE, con el 54% de la votación, frente a Jaime Nebot, del PSC, con el 46%. Las reformas electorales que habían sido introducidas permitieron la participación de candidatos independientes y la posibilidad de formación de alianzas electorales. Cuatro de los nueve candidatos presidenciales eran independientes.

Otra de las novedades de esta elección es la presencia del Movimiento de Unidad Plurinacional Pachakutik Nuevo País, identificado con el sector indígena del país; a pesar de ser la primera vez que incursiona en la lid política, obtuvieron importantes resultados. El tercer lugar para la candidatura presidencial con el 20% de la votación, y el cuarto lugar en las votaciones para el Congreso.

El Congreso queda configurado, como lo muestra el Cuadro No. 13; la primera fuerza política es el Partido Social Cristiano, con el 33% de los escaños, seguido del Partido Roldosista, con el 23, 3%. La constante oposición entre estas dos tiendas políticas hacía predecir un alejamiento entre el Ejecutivo y el Legislativo que no tardó en llegar. En esta ocasión diez partidos obtuvieron alguna representación en el Congreso Nacional.

Las dignidades del Congreso recayeron en el FRA e ID, con el apoyo de PRE, DP, PCE, CFP, LP y cuatro desafiados. Como se puede observar, el gobierno intentó formar una coalición favorable en el Congreso que le permitiese hacer frente a su principal opositor, el PSC. Si bien esto se logró para la elección de dignidades del Legislativo, el PSC “consolidó su presencia en el Plenario Legislativo” (Burbano de Lara, 1998a: 83); Pachakutik, en cambio, fue excluido de esta repartición.

La actuación del Presidente y su equipo en los seis meses de gestión, caracterizadas por el saqueo a los fondos públicos; el culto a la personalidad de su líder; amenaza a los medios de comunicación y a los movimientos sociales; desarticulación de los sindicatos públicos, etc., llevaron al país al caos y, tras las movilizaciones de febrero de 1997, el Congreso cesó al Presidente en sus funciones a través de la aplicación de un cuestionado artículo de la Constitución vigente en ese momento. Luego nombró a Fabián Alarcón Presidente encargado por 18 meses, tras los cuales debía llamarse a elecciones. Para ello se conformó una alianza entre PSC, DP, Pachakutik, MPD e ID.

Para el 8 de febrero Ecuador tenía 3 presidentes: Abdalá Bucaram, Fabián Alarcón elegido por el Congreso, y Rosalía Arteaga, Vicepresidenta de Abdalá Bucaram, que reclamaba el derecho de sustituirlo. Después de una serie de gestiones realizadas por varios líderes políticos se acordó que Alarcón renunciara y se encargó la Presidencia a Arteaga, para que luego el Congreso volviera a elegir. El 11 de febrero el Congreso ratificó a Fabián Alarcón en el cargo de Presidente Interino. Apenas hecha la nueva elección, se procedió a renovar las autoridades en el interior del Congreso y a reorganizar el Plenario y los órganos de control.

El PSC cooptó la presidencia del Congreso, con el apoyo de DP, Pachakutik, FRA, PLR y PCE y diez desafiliados. Como sostiene Burbano de Lara (1998a: 85):

**Cuadro Nº 13**  
**Estructura partidaria del Congreso en 1996**

Partido político	Nº Diputados	% Escaños
PSC. Partido Social Cristiano	27	33,3
PRE. Partido Roldosista Ecuatoriano	19	23,4
DP. Democracia Popular	12	14,8
MUPPNP. Pachakutik-Nuevo País	8	9,8
ID. Izquierda Democrática	4	4,9
FRA. Frente Radical Alfarista	3	3,7
PC. Partido Conservador	2	2,5
MPD. Movimiento Popular Democrático	2	2,5
LP. Liberación Provincial Independientes	2	2,5
CFP. Concentración de Fuerzas Populares	2	2,5
Total: 10	81	100

Elaboración personal.

Fte. Datos del Congreso Nacional y Tribunal Supremo Electoral.

varios hechos se registraron en esta votación: primero, los desafiliados jugaron nuevamente un rol decisivo en la votación; segundo, las divisiones entre los partidos que destituyeron a Bucaram se evidenciaron (...); tercero, el PRE adoptó una actitud errática que anunciaba su desmoronamiento posterior, cuarto, es probable que el acuerdo entre PSC y la DP se inició en ese momento.

La reestructuración del plenario se hizo varios meses después; se descalificó a 17 diputados acusados de corrupción durante el gobierno de Bucaram y se llenaron los puestos dejados por éstos en el plenario; los beneficiados fueron la DP, Pachakutik y PSC. Luego, se reestructuraron el Tribunal Supremo Electoral y la Corte Suprema de Justicia, que llevaron a PSC y DP a ocupar estos espacios, excluyendo a Pachakutik.

En agosto de 1997, el candidato del PSC fue electo presidente del Congreso de entre cinco candidaturas, en binomio con la DP. La repartición del plenario beneficia al PSC, a la DP y a los diputados desafiliados en perjuicio de Pachakutik, MPD e ID. Éstas eran las circunstancias del país en febrero y octubre de 1997, cuando se llevaron a cabo las movilizaciones.

La endémica debilidad del partido del Presidente en el Congreso Nacional hace que su labor sea frecuentemente obstaculizada. De los datos analizados, se puede concluir -en términos de Shugart y Mainwaring (1997)- que los poderes partidarios del Presidente son débiles.

### ***III.2.3.3. La apertura de los gobiernos a la participación ciudadana***

El resurgimiento de las movilizaciones indias en América Latina coincide con los procesos de transición democrática. El Ecuador retorna a la democracia en 1979, con una nueva Constitución que fue aprobada por referéndum, la cual ha regido la mayor parte del período democrático.

La Constitución de 1979 elimina la última restricción para el goce de los derechos políticos: el alfabetismo; esta limitación afectaba principalmente a los indígenas; para inicios de los ochenta el analfabetismo se concentraba en el campo y afectaba más o menos a la mitad de su población<sup>34</sup>. La incorporación de una gran masa indígena al mercado electoral dotó a sus organizaciones de capacidad de negociación con los principales actores del sistema político: los partidos políticos y los gobernantes necesitaban un mediador.

La Constitución de la República de 1978 no recoge ninguna regulación respecto de los derechos indígenas; más bien el reconocimiento se ha hecho

de forma posterior, mediante constantes reformas constitucionales y de forma más pronunciada en la Constitución actual, elaborada en 1998.

La igualación de los indígenas ante la ley, producida con la eliminación de las restricciones al ejercicio de los derechos políticos abrió la puerta para su participación política, pero su concreción dependió también del grado de autoritarismo que imprimieran los distintos presidentes de la República a su gestión gubernamental.

A pesar de que se han producido elecciones más o menos regulares desde 1979, las dificultades del sistema político han sido evidentes a la hora de incorporar a los ciudadanos a la vida política. El Ecuador ha sufrido la acción de gobiernos altamente autoritarios elegidos en las urnas: en 1984, con León Febres Cordero, del Partido Social Cristiano, y en 1997, con Abdalá Bucaram, del partido Roldosista Ecuatoriano. La crisis institucional de 1997 no ha podido ser superada hasta la actualidad. En escasos siete años el Ecuador ha tenido 6 Presidentes de la República, de los cuales sólo tres han sido elegidos, y una Junta de Gobierno.

Los gobiernos 1990 y 1992, años de movilizaciones indígenas, podrían calificarse de moderada apertura a la participación social. En 1990, Rodrigo Borja intentó imprimir un sesgo de tolerancia a su gobierno, pues el gobierno de León Febres Cordero, su antecesor, fue altamente autoritario, siendo precisamente la imagen contraria; la que llevó a Borja a la Presidencia. El gobierno de Sixto Durán Ballén (1992-1996) tampoco tuvo un sesgo autoritario y, es más, durante las fechas del levantamiento de 1992, transcurría en el país un período de “tregua política” propiciado por el mismo gobierno. Para 1997, las cosas fueron distintas, el grado de autoritarismo y corrupción del Presidente Abdalá Bucaram y sus allegados originó una verdadera crisis institucional de grandes proporciones que movilizó a todos los sectores sociales, entre ellos los indígenas.

### **III.2.4. El sistema de partidos y la división de las élites**

Por sistema de partidos se entiende “un conjunto de interacciones normadas en la competencia entre partidos” (Mainwaring y Scully, 1997: 92). Por partido político, a “cualquier grupo político que se presenta en elecciones y es capaz de colocar a través de elecciones candidatos para cargos públicos” (Sartori, 1992: 92).

El estudio de los sistemas de partidos en América Latina ha experimentado a lo largo del tiempo muchas e importantes variaciones. Los planteamientos analíticos primigenios reconocieron ya la importancia del número de partidos en la configuración del sistema de partidos. El número de partidos como variable explicativa no ha perdido importancia hasta la actualidad. Sin embargo, la forma de contar los partidos ha experimentado cambios.

Las clasificaciones de los sistemas de partidos con base en el número son criticadas por Sartori (1992: 160), quien más bien sugiere una tipologización que combina el criterio numérico y la polarización ideológica. El criterio numérico, como reconoce Sartori, es relevante para reflejar el grado de fragmentación/segmentación que presenta un sistema de partidos, y el de polarización, para identificar el tipo de competencia partidaria.

El número de partidos de un sistema con las normas de Sartori puede ser identificado con más o menos precisión, aunque siempre existirá un elemento subjetivo, proveniente de quien cuenta los partidos. Lackso y Taagapera introducen una fórmula matemática para contar los partidos que da mayor precisión al número, “el número efectivo de partidos”<sup>35</sup>. Ésta se ha constituido en la forma más usada para contar los partidos.

Para Sartori (1992), el pluralismo se manifiesta en la fragmentación del sistema de partidos y la polarización en el tipo de competencia entre ellos, que puede ser centrípeta o centrífuga. La competencia partidaria en el primer caso tiende a llevar al centro a los partidos; en cambio, en la competencia centrífuga los partidos tienden a los extremos. Para Sartori, son sistemas de pluralismo polarizado aquéllos en los que el grado de fragmentación es alto y la competencia es centrífuga. La variable de la polarización es fundamental para la relación sistema de partidos y eficiencia de la democracia (Sartori, 1992: 448)<sup>36</sup>.

Scott Mainwaring y Timothy Scully (1997) proponen un modelo alternativo para el análisis del sistema de partidos en América Latina. El modelo propuesto por ellos parte de la consideración de que la propuesta sartoriana, es básicamente aplicable y está pensada en términos de las democracias estables. Desde este punto de vista plantean que, si bien el criterio numérico sigue conservando su importancia, adquiere mayor relevancia el grado de institucionalización de los sistemas de partidos. Por institucionalización entienden el proceso por el cual las organizaciones y los procedimientos adquieren valor y estabilidad.

Esta dimensión de análisis se propone como un *continuum*, cuyos valores más bajos responden a un sistema de partidos incipiente, y los valores más altos, a un sistema de partidos institucionalizado.



El modelo de Mainwaring y Scully (1997) tiene cuatro variables: la estabilidad en la competencia intrapartidaria; el enraizamiento de los partidos en la sociedad; la legitimidad de los partidos por parte de los actores políticos más relevantes y la autonomía e independencia de las organizaciones partidarias en relación con los líderes personalistas<sup>37</sup>.

De los datos aportados por estos investigadores, se deduce que Ecuador está dentro del grupo de países con sistemas de partidos menos institucionalizados, junto con Brasil, Perú y Bolivia. El sistema de partidos ecuatoriano ha sido calificado como de “institucionalización incipiente” (Mainwaring y Scully, 1997: 100) y, según Burbano de Lara (1998a: 21), corresponde a la tipología de “pluralismo polarizado” de Sartori.

Según Mainwaring y Scully (1997), el sistema de partidos ecuatoriano es poco institucionalizado porque: a) no existe estabilidad en la competencia entre partidos, lo que se manifiesta en la alta volatilidad registrada entre elecciones; b) no tienen raíces en la sociedad, los intereses organizados están débilmente vinculados con los partidos políticos; c) la aceptación de los partidos como instituciones legítimas para decidir quién gobierna frente a la personalidad del líder es de menor importancia que en otros contextos y d) las organizaciones partidistas son débiles y prevalece el personalismo.

Burbano de Lara (1998a: 23-24) caracteriza al sistema ecuatoriano como de un pluralismo polarizado, y considera: a) que las prácticas y comportamientos políticos de todos los partidos han contribuido a deslegitimar su acción frente a la sociedad, especialmente porque funcionan bajo lo que denomina la “lógica de la oposición”, es decir, que los partidos se alinean “en contra de” o a “favor de” el gobierno de turno. Tomando en cuenta que colaborar con el gobierno puede significar una derrota electoral posterior, los partidos del Congreso son poco proclives a pactar, y hacen inexistente una cultura de alianzas; b) en el Congreso se dan con frecuencia las “oposiciones multipolares”, muchas veces, la distancia ideológica entre los opositores es mayor que la de algunos de ellos frente al gobierno; c) no existe un “eje vertebrador moderno” que estructure los partidos políticos, situación que se agrava con la presencia del populismo y d) la política electoral ecuatoriana se caracteriza por la “superoferta”, que hace difícil el acuerdo con el Legislativo, puesto que este último se considera a sí mismo “el supervisor” del Ejecutivo.

En el período analizado, solamente el gobierno de Jaime Roldós, en 1979, y el de Rodrigo Borja, entre 1988 y 1990, tuvieron mayoría relativa en el Congreso; en los demás casos, fue otro el partido mayoritario en el Congreso, el que además generalmente lideró la oposición. Durante el período com-

prendido entre 1984-1988 el gobierno soportó una oposición polar, con el Bloque Progresista. En los años 1991, 1992, 1994 y 1996 el Ejecutivo se vio enfrentado a una oposición multipolar del Congreso. En 1991 la ID enfrentó la oposición en el Congreso de DP y PSC; en 1992, el PUR la oposición de MPD y PSC; en 1994, el PUR la oposición del PRE y PSC, y en 1996, el PRE, la oposición de PSC y Pachakutik. Aunque suelen formarse bloques de desafiados en el interior del Congreso, que se presentan a sí mismos como independientes del gobierno y la oposición, terminan adhiriéndose a uno de estos grupos.

Desde 1988 hasta 1997, como promedio han sido 12 las organizaciones políticas representadas en el Congreso; de éstas, una media de 6 han obtenido el 5% o menos de los escaños.

Como consecuencia de esta aguda fragmentación, las negociaciones para alcanzar los votos suficientes para elegir a un candidato determinado (en el Congreso) han tenido que llevarse a cabo –simultáneamente– con un promedio de 7 agrupaciones cada año (Burbano de Lara, 1998a: 92).

Esta primera aproximación nos lleva a plantear la hipótesis de que el Ejecutivo debe negociar alianzas para cualquier decisión en que esté implicado el Congreso, con un promedio de 7 agrupaciones simultáneamente.

Por otra parte, la débil disciplina partidaria genera constantes desafiliaciones dentro del Congreso, que en ocasiones han sobrepasado el 20% de los escaños representados, como ocurrió en 1993, cuando alcanzó el 27%. Los diputados desafiliados constituyen una “impredecible” votación, con lo que vuelven inestables e inciertas las decisiones en el interior del Congreso. A esto, se suman las elecciones de medio período que, al renovar la mayor parte del Congreso y dado el desgaste del gobierno, generalmente refuerzan a los partidos de oposición (Burbano de Lara, 1998a: 94).

En estas circunstancias el papel de los partidos pequeños es fundamental a la hora de tomar decisiones. Durante el período de Febres Cordero, el FRA y el CFP, partidos minoritarios, apoyaron indistintamente al gobierno o a la oposición. En agosto de 1990 el denominado Bloque de los Dignos, conformado de 5 diputados pertenecientes a dos partidos, avalaron la irregular elección del Presidente del Congreso; dos meses más tarde, ese mismo bloque apoyó la destitución del Presidente a quien ellos apoyaron. En 1993 un diputado perteneciente a un partido con apenas 2 curules fue elegido Presidente del Congreso gracias también al apoyo de partidos pequeños y un desafiado. En 1994 nuevamente un partido con dos escaños ocupó la presidencia del Congreso, gracias al apoyo de varios partidos minoritarios. En 1995 fue, en

cambio, el bloque de desafiados el que determinó que un partido con dos escaños volviese a ocupar la presidencia del Congreso.

La importancia de los partidos menores se puede constatar con su presencia constante en la presidencia y la vicepresidencia del Congreso. De las 20 elecciones realizadas dentro del Congreso hasta 1997, por seis ocasiones ocupa la presidencia un miembro de un partido mayoritario en el Congreso (1979, 1984, 1986, 1987, 1994 y 1997). En ese mismo período el FRA obtiene tres veces la presidencia, siendo un partido con un porcentaje de escaños que fluctúa entre el 2%, 6% y 3, 6%.

En nueve de las veinte elecciones estudiadas ocupa la presidencia del Congreso un partido con menos del 10% de los escaños. Para las elecciones de la vicepresidencia del Congreso, por nueve ocasiones, ocupa el cargo un partido con menos del 10% de los escaños, llegan, en un caso, tan sólo a representar el 1,4% y, en una ocasión, obtiene la vicepresidencia un independiente.

**Cuadro N° 14**  
**Porcentaje de escaños de los partidos que obtuvieron la presidencia**  
**y la vicepresidencia en el Congreso entre 1979-1997**

Año	Partido de presidencia	% Escaños	Partido en la vicepresidencia	% Escaños
1979	CFP	44,9	PCE	13
1980	ID	20,2	PCE	12
1981	ID	17	GR	17
1982	CFP	17	GR	17
1983	CFP	9	CFP	9
1984	ID	34,7	PD	5,8
1985	CFP	13	FRA	7
1986	ID	24	PSE	8
1987	ID	24	PSE	8
1988	DP	9,8	ID	42
1989	DP	9,8	ID	42
1990a	CFP	4,2	PRL	1,4
1990b	PSE	11,1		
1991	FRA	2,7	PSE	11,1
1992	DP	7,8	PRE	19,4
1993	PLR	2,6	DESAFILIADO	
1994	PSC	34	PRE	14,2
1995	FRA	2,6	ID	9
1996	FRA	3,6	ID	9
1997	PSC	32	ID	4,8

Elaboración personal.

Fte. *Cordes Gobernabilidad* No. 7, 1998 y Tribunal Supremo Electoral.

La presencia de desafiliados dentro del Congreso ha sido importante al momento de conformación de alianzas, ya sea gubernamentales o de oposición, a cambio de entrega de dinero, aprobación de proyectos de ley o inclusión en el Plenario. El mayor número de desafiliados en el Congreso se registra en los años 1993, 1995 y 1997. Llegan en los años 1993 y 1997 a sobrepasar el 20% de los escaños representados (Burbano de Lara, 1998a: 95).

### ***III.2.4.1. La fragmentación partidista***

Varios estudiosos (Alcántara, 1997; Mainwaring y Scully, 1997; Murillo y Vásquez, 1992, entre otros) coinciden en señalar al sistema de partidos ecuatoriano como altamente fragmentado, lo que Sartori (1992) llama un “multi-partidismo extremo”. La explicación de este fenómeno desde luego es multi-causal, pero parecen tener relevancia la heterogeneidad cultural y social del país y, la forma “de hacer política de aquellos líderes que se han separado de los partidos para crear espacios propios de participación” (Wray, 1998: 29).

La proliferación de partidos políticos y su persistencia, a pesar de las múltiples reformas encaminadas a reducir su número, hacen pensar que este hecho puede responder a la heterogeneidad cultural y social del país. Sin embargo, esto sólo explicaría, y parcialmente, el mantenimiento del sistema de partidos en los esquemas arriba anotados, no el surgimiento de más partidos, pues la heterogeneidad cultural y social, traducida en clivajes -según Rokan (1972)- cristalizan al momento de la formación del Estado nación, es decir, no son susceptibles de ampliarse o reducirse en espacios cortos de tiempo, como sí es posible, en cambio, que aparezcan y desaparezcan los partidos políticos.

El número de agrupaciones políticas que entre 1988 y 1997 han logrado obtener representación en el Congreso ha variado entre 10 y 13<sup>38</sup>. Para calcular cuál es la fragmentación de un sistema de partidos se utiliza el índice de fragmentación<sup>39</sup> que mide la:

relación existente entre el número de partidos y su tamaño así como la competitividad interpartidista (...) el valor mínimo, cero, delata la existencia de una única opción partidista y, por consiguiente, la ausencia de competencia. El valor máximo, uno, indica que hay tantas opciones partidistas como casos. El valor intermedio (0, 5) traduce la existencia de dos partidos (Alcántara, 1997: 13).

**Cuadro Nº 15**  
**Índices de fragmentación en el Legislativo desde 1988-1996**

Año	# efectivo de partidos <sup>40</sup>	Índice de fragmentación
1988	4,40	0,77
1990	6,75	0,85
1992	6,2	0,83
1994	5,8	0,82
1996	5	0,80

Elaboración personal.

Fte. Datos Tribunal Supremo Electoral y Congreso Nacional.

Como se puede observar, el número efectivo de partidos es igual o mayor a 5, salvo en 1988; y el índice de fragmentación, excepto en 1988, es igual o mayor a 0,80. De acuerdo a los datos aportados por Manuel Alcántara (1997: 13) para trece países latinoamericanos, Ecuador, junto con Guatemala, Chile y Brasil, tiene un número efectivo de partidos mayor a 4, mientras que El Salvador, República Dominicana, Uruguay y Bolivia, un número efectivo de partidos entre 2,40 y 4, y el grupo conformado por Colombia, Costa Rica, Honduras, México y Paraguay, con un número efectivo menor a 2,40. Tendencias similares se observan en los índices de fragmentación.

Muchos de los partidos que han aparecido en escena en el Ecuador han nacido de las disidencias de partidos ya existentes, con el claro objetivo de sus líderes de servirse del partido exclusivamente para acceder al poder, por lo que desaparecen en poco tiempo. Ejemplo de lo dicho son la Coalición Institucionalista Demócrata, Partido Pueblo Cambio y Democracia, Partido Asaad Bucarám, Partido Unidad Republicana, Liberación Nacional, etc. Quizás el caso más extremo es el del Partido Unidad Republicana, que nació de la separación de sectores serranos del Partido Social Cristiano en 1991 y que, en 1992, llevó a Sixto Durán Ballén a la Presidencia de la República, con un apoyo en el Congreso del 15,6%, que se convirtió en 1994 en apenas el 3, 8% y, al poco tiempo, desapareció.

**Cuadro Nº 16**  
**Número de partidos que han participado en las elecciones**  
**para Presidente de la República entre 1978-1996**

Año	Nº de partidos
1979	6
1984	9
1988	10
1992	12
1996	9

Elaboración propia.

Fte. Tribunal Supremo Electoral.

**Cuadro Nº 17**  
**Número de partidos que han logrado representación en el Congreso**  
**1979-1996**

Año	Nº de partidos
1979	10
1984	13
1986	13
1988	11
1990	11
1992	12
1994	14
1996	11

Elaboración propia.

Fte. Congreso Nacional.

Como se puede observar en los cuadros 16 y 17, el promedio de número de partidos que han participado en las elecciones presidenciales desde el regreso a la democracia en 1979 es de 9, 2, mientras que el promedio de partidos que obtuvo representación en el Congreso en ese mismo período es de 11, 8. En 1992 llegaron a presentarse doce partidos a la candidatura presidencial, y en 1994, catorce partidos a obtener alguna representación en el Congreso.

#### ***III.2.4.2. La representatividad de los partidos políticos***

La respuesta sobre ¿qué es la representación? se mueve entre la representación que basa su acción en las instrucciones explícitas de los electores, siendo cualquier desviación una traición, y aquella en la que los electores ni

siquiera tienen el derecho a exigir el cumplimiento de las promesas electorales. Los grados de representación de un sistema de partidos están entre estos dos puntos, la pregunta que cabe, entonces, cuestiona acerca de la calidad de la representación. La representación, según Mejía Acosta (1998: 5), exige: “que la actitud del representante refleje el sentir de la población a la que representa, es decir, que sea sensible a sus intereses antes de conciliar posiciones con los demás actores políticos, quienes, a su vez, también velan por sus propios intereses”.

El “sentir” ciudadano se expresa en democracia a través de la libre elección de los representantes; en la capacidad de los ciudadanos de elegir informadamente. Pero este hecho; está mediado por una serie de relaciones de poder que involucran a otros actores: los grupos económicos, los medios de comunicación y otras agrupaciones.

En una democracia como la ecuatoriana, que corresponde enteramente a la caracterizada por O'Donnell como delegativa, los ciudadanos carecen de la facultad de solicitar y exigir que se cumplan los ofrecimientos de campaña, lo cual hace que el gobernante se sienta con total capacidad para gobernar de acuerdo a su criterio, de espaldas a la sociedad. Estaríamos en el extremo inferior de la representación: la independencia del representante de los representados. Este tipo de representación aleja cada vez más a los partidos políticos de la sociedad, y les resta legitimidad como mediadores entre la ciudadanía y el gobierno, reduciendo al mínimo la facultad de los ciudadanos de pedir cuentas de la gestión realizada por los políticos.

Los partidos políticos ecuatorianos atraviesan por lo que se ha llamado “crisis de representatividad”, en la que no sólo los ciudadanos no se sienten representados en sus intereses y demandas por los partidos políticos, sino que consideran que ellos y el Congreso son los agentes más corruptos de la política y los principales causantes de las crisis políticas (e incluso económicas) que afectan al Ecuador<sup>41</sup>.

Los partidos políticos, al alejarse cada vez más de sus electores, fuerzan a estos últimos a movilizar mecanismos diferentes a los ofrecidos por el sistema político para reclamar sus demandas, cayendo repetidas veces en las redes clientelares que los propios partidos y el Estado impulsan. Han sido en estos últimos años las organizaciones ciudadanas y sociales las que han canalizado las demandas de los diferentes grupos. Esto no quiere decir que este tipo de organización vaya a reemplazar a los partidos políticos; sin embargo, han venido cumpliendo una de las funciones que les corresponde a los partidos, la de representar ante el Estado las demandas sociales<sup>42</sup>.

### III.3. Aliados importantes y grado de represión

Las movilizaciones sociales requieren una serie de acuerdos y consensos que faciliten la acción y den a los potenciales seguidores un ambiente de relativa seguridad; en ese sentido son importantes, tanto los aliados que puedan conseguirse, especialmente si éstos son fuertes, y el grado de represión, considerado tanto en el recuerdo que se pueda tener de él en manifestaciones anteriores, como en las políticas actuales.

#### III.3.1. Los aliados

Se pueden distinguir dos momentos en las alianzas del movimiento indio. El primero, circunscrito a los años de formación y fortalecimiento de su expresión moderna, y el segundo, constituido por las alianzas estratégicas del movimiento a la hora de las movilizaciones.

Desde los años treinta, la organización del agro fue objetivo de los partidos políticos de extrema izquierda, su acción incidió en la forma de organización indígena; de hecho, la mayoría de organizaciones tuvieron en sus primeros años formas sindicales urbanas, que al imbricarse con las propias formas indígenas han ido modificándose. Éste fue además el primer acercamiento de los indios a la formación de líderes propios con objetivos liberadores hacia su propio pueblo.

Otro de los aliados en su proceso formativo fue un sector de la Iglesia católica, la llamada “Iglesia Popular”, que basada en los principios de la Teología de la Liberación apoya y promueve la organización social como camino de liberación.

Para la Teología de la Liberación la causa de los males sociales se encuentra en el sistema capitalista, al cual hay que combatir desde una perspectiva cristiana, que “evite tanto el engaño de un discurso puramente religioso como la violencia de las reivindicaciones sociales” (Espinosa, 1992: 187). Su relación con el marxismo es estrecha, pues utiliza su método de interpretación de los fenómenos sociales, pero no acepta la filosofía que explica todo a través de la materia. La forma como debe llevarse adelante la liberación es a través de la organización y la participación de los pobres en las denominadas “comunidades eclesiales de base”, pero la liberación social según esta doctrina estará acompañada de un cambio individual, la conversión personal.



Dos documentos son fundamentales para entender el compromiso de un sector de la Iglesia católica con los pobres: El documento de Medellín (1968) y el documento de Puebla (1979), ambos elaborados por la Conferencia Episcopal Latinoamericana en su segunda y tercera reunión. Estos documentos retoman -según Espinosa (1992: 186)- la lucha contra el pecado social, identificado como la “violencia institucionalizada” y la “injusticia institucionalizada”.

En Ecuador tuvo vital importancia la presencia de obispos comprometidos con la causa de los pobres; el más claro exponente fue monseñor Leonidas Proaño, obispo de la diócesis de Riobamba, quien con valentía y coherencia llevó a la práctica el discurso de la liberación en el lugar mismo de la opresión, la provincia de Chimborazo<sup>43</sup>. La acción de Proaño sentó las bases de una verdadera “escuela” que ha tenido importantes seguidores y presencia trascendental a la hora de apoyar a la movilización social.

Como se puede intuir, su posición generó resistencias dentro de la jerarquía eclesial; sin embargo, su gestión logró instaurar dentro de la misma estructura de la Iglesia el “Departamento de la Pastoral Indígena”, que se ha encargado de elaborar e implementar las políticas de la Iglesia católica hacia el indigenado.

En un segundo momento, el papel de este sector de la Iglesia como aliado fue trascendental para el éxito de las movilizaciones. Este tema se analizará con más detenimiento en el siguiente capítulo.

Un tercer aliado; han sido las ONG’s. Es pertinente distinguir las ONG’s de desarrollo, que han apoyado financieramente a las organizaciones indias y han facilitado recursos materiales utilizados posteriormente para las movilizaciones, de aquéllas cuya colaboración ha sido, además de financiera, política, como por ejemplo las ecológicas y de derechos humanos.

Las ONG’s de desarrollo han permitido a los líderes indios acercarse a procedimientos técnicos de manejo de proyectos, y les han dotado de experiencia en el manejo eficaz de los recursos. Las ONG’s de derechos humanos y ecológicas han aportado principalmente nuevos elementos para el discurso indígena: la conservación ambiental y el marco de los derechos.

Las movilizaciones de los noventa protagonizadas por los indios tuvieron el apoyo selectivo de estos actores; en 1990, por ejemplo, la Iglesia Popular, especialmente la de Riobamba, colabora cercanamente con el movimiento, que fue percibida como protagonista del mismo: colaboraron también ONG’s y organizaciones populares. En 1992, aunque el apoyo de la Iglesia sigue, no es en la magnitud del levantamiento anterior, y en esta ocasión surge

con fuerza el apoyo de ONG's ecológicas y de derechos humanos. Para 1997 el apoyo fundamental proviene de las organizaciones populares y ONG's de derechos humanos.

### III.3.2. Grado de represión de los gobiernos

A pesar de que la vida republicana ecuatoriana ha estado plagada de gobiernos no democráticos, no ha tenido que soportar regímenes altamente represivos, como sí lo han hecho otras naciones latinoamericanas. Los militares ecuatorianos, en el poder o fuera de él, han sido moderadamente represivos.

En lo que va de la democratización, el gobierno más represivo fue el liderado por León Febres Cordero (1984-1988); durante este tiempo, como pocas veces en el Ecuador, hubo persecuciones, muertes, ejecuciones y desapariciones<sup>44</sup>. Aunque este gobierno tuvo que afrontar una importante reacción social, principalmente como respuesta a las políticas económicas de *shock*, la participación de los indios en ellas fue escasa.

En 1990, Rodrigo Borja, Presidente durante el levantamiento indio, aplicó en los primeros momentos una política tolerante, respecto a la acción política indígena. Sin embargo, emprendió una estrategia a largo plazo de desmovilización a través del ejército, que fue posteriormente profundizada y mantenida por el gobierno de Sixto Durán Ballén. Esta estrategia consistía en la militarización de las zonas indígenas más conflictivas, a través de la ejecución por parte de los militares de proyectos de desarrollo. Pero esta misma cercanía de los militares con los indígenas creó una nueva relación, que pocas veces tiene manifestaciones violentas, e inclusive en 2000 se materializó en colaboración para el Golpe de Estado<sup>45</sup>.

### III.4. La cultura política ecuatoriana

Durante mucho tiempo, se pensó que los problemas por los que ha venido atravesando el sistema político ecuatoriano eran resultados exclusivamente de los malos diseños institucionales, específicamente aquéllos relacionados con el presidencialismo. Esta tendencia se manifiesta nítidamente en las constantes reformulaciones constitucionales realizadas a lo largo de la vida republicana del Ecuador. Al país le han regido, desde 1830, 18 Constituciones diferentes, muchas de ellas con breves períodos de existencia y otras reforma-

das al poco tiempo de vigencia<sup>46</sup>. Este mismo proceso da cuenta de que los cambios en el diseño institucional no fueron suficientes para garantizar la democracia y la gobernabilidad del país.

Parece ser -como sostiene Touraine (1994: 243)- que es en la cultura y no en las instituciones donde hay que encontrar el fundamento de la democracia. En este sentido, el estudio de la cultura política ha ido adquiriendo relevancia como posible fuente de explicaciones de los vaivenes del sistema político democrático en el Ecuador.

Como lo hacen notar varios autores, la noción de cultura política es difusa y polisémica, “carece de fundamentación teórica y ello dificulta su análisis empírico” (Lechner, apud Burbano de Lara, 1998: 3). Sin embargo, esto no niega la existencia del fenómeno.

Por cultura política se puede entender: “los valores, principios, éticas pragmáticas, que orientan las conductas de los actores y norman la relación entre ellos” (Burbano de Lara, 1998: 3). O, “las orientaciones colectivas frente a los temas políticos; esas orientaciones cristalizan en «identidades» y «estilos» de «hacer política»” (Lechner, apud Burbano de Lara, 1998: 3). Para Almond y Verba (1989: 179):

El término cultura política se refiere a orientaciones específicamente políticas, posturas relativas al sistema político y sus diferentes elementos, así como actitudes relacionadas con la función de uno mismo dentro de dicho sistema (...). Es un conjunto de orientaciones relacionadas con un sistema especial de objetos y procesos sociales.

En definitiva, las representaciones sobre la política y sus objetos, y la práctica o estilos de hacer política, conforman la cultura política. En el presente acápite se hará una revisión de los elementos sobresalientes de la cultura política ecuatoriana, especialmente aquéllos que han dificultado la práctica democrática, que junto con las variables anteriormente analizadas integran el escenario en el que se han expresado las movilizaciones indias de la década de los noventa del siglo XX. La estrecha vinculación de la cultura política con el sistema político hace necesario referirse a la democracia.

La discusión sobre la democracia y sus definiciones trascienden el objeto de estudio de este trabajo; sin embargo, reconociendo la dimensión institucional que la define como libre elección, a intervalos regulares de gobernantes por los gobernados, denominada Poliarquía por Dahl (1989) sin la cual no existe<sup>47</sup>. En esta investigación se considerará a la democracia dentro

de las tres dimensiones propuestas por Touraine (1994): el Estado de derecho, la ciudadanía y la representatividad del sistema político y sus principales actores.

En un Estado de derecho la ley limita el ejercicio del poder, señalando, por un lado, quiénes han de gobernar y los procedimientos a través de cuáles han de hacerlo y, por otro, consagrando un grupo de derechos y garantías que le son reconocidos a los individuos, los que en circunstancias normales el Estado no puede desconocer.

El Estado de derecho supone, por un lado, en los actores sociales y políticos, el reconocimiento de la superioridad de la ley, como principal forma de relación social, lo que implica su generalidad y universalidad<sup>48</sup>. Y por otro, la adecuación del poder y del propio sistema jurídico a la garantía de los derechos fundamentales.

Como se discutirá más adelante, en el Ecuador la forma más importante de relación social -que se expresa también en la esfera política- no es la ley, sino la “relación personalizada”. Es común que se elaboren leyes destinadas a regular situaciones específicas o intereses particulares, de grupos y personas, aplicándose en forma selectiva y privilegiada; esto ha ocasionado una deslegitimación de la ley como forma de organización social y política, dando preeminencia a otras formas que instituyen la inestabilidad y la incertidumbre en las relaciones.

La ciudadanía -para Touraine (1994: 65)- es la conciencia de pertenencia a una comunidad política: el Estado-nación; este vínculo con el Estado supone una cultura e historia compartidas. Desde este punto de vista, la ciudadanía, según Alain Touraine, puede ser considerada en:

forma más general como el derecho de «membership» o de pertenencia a una comunidad que se traduce en derechos y garantías y por tanto diferencias reconocidas por quienes no pertenecen a esa comunidad (Touraine, 1994: 146).

La ciudadanía como referencia a una comunidad nacional choca con varios problemas: por un lado, el grado de unidad de los países que es diverso, lo que muchas veces ha implicado, especialmente en países como el Ecuador, que el Estado -principal agente modernizador- busque la unidad nacional a través del desconocimiento y la asimilación de las minorías; por otro, la noción de ciudadanía es una elaboración abstracta, que pretende a los individuos descontextualizados y, sólo en esa medida, iguales entre sí<sup>49</sup>. La crítica feminista y marxista sobre la noción de ciudadanía de la democracia liberal

pone sobre el tapete la invisibilización de las desigualdades, la discriminación y la legitimación de privilegios<sup>50</sup>.

La representatividad de los gobernantes se refiere a la mediación realizada por el sistema político a través de sus principales actores; los partidos políticos, que canalizan los intereses privados y los llevan hasta el Estado. Esto requiere que los partidos deben mantener relaciones estrechas, aunque no identificarse, con los actores sociales. Sin embargo, parece ser que cada vez crece más la incapacidad de los partidos políticos para recoger las demandas sociales<sup>51</sup>. Según Touraine (1994: 123), la explicación de esto se encuentra no tanto en que haya cambiado la dependencia entre los actores sociales y los políticos, sino que la naturaleza de las demandas sociales se ha transformado, pues ya no corresponden ni exclusiva, ni primordialmente a la categoría del conflicto de clase y los partidos políticos no han asimilado el cambio<sup>52</sup>.

Si no existe una vinculación entre las demandas de los actores sociales y los actores políticos se produce la partidocracia, es decir, el sistema político no tiene más fin que la generación de su propio poder. Para Touraine (1994: 127):

la corrupción más peligrosa para la democracia es la que ha permitido a los partidos políticos acumular recursos tan considerables y tan independientes de la contribución voluntaria de sus miembros que garantiza el éxito de cierto número de ellos, riéndose de este modo del principio de libre elección de los dirigentes por los elegidos.

La facultad de expresar y canalizar las demandas sociales de los partidos políticos en el Ecuador es escasa. El número de conflictos socialmente relevantes que llegan hasta el Congreso para ser resueltos es mínimo con relación a aquéllos que buscan al Ejecutivo, no como representante de un partido político, sino como quien ejerce el gobierno y tiene capacidad de respuesta.

Las tres dimensiones analizadas por Touraine permiten identificar al Estado, al sistema político y a la sociedad civil como espacios diferenciados<sup>53</sup>. El sistema político es el lugar de la democracia, pero para ello debe tener autonomía tanto de la sociedad civil y del Estado. La democracia -según Touraine (1994: 93)- concierne a la sociedad política, “pero se define a un tiempo por la autonomía de ésta y por su papel de *mediación* entre el Estado y la sociedad civil”. Cuando la sociedad política se confunde con el Estado o con la sociedad civil, la democracia no tiene espacio, bien porque puede llevar a subordinar la multiplicidad de intereses sociales a la acción unificadora del Es-

tado, como en los regímenes totalitarios, o porque el orden político y jurídico sería una reproducción de los intereses económicos dominantes.

El sistema político, además, tiene -para Touraine- un papel democratizador, a través del cual se intentarían limitar las desigualdades y los conflictos de intereses que se manifiestan en el sistema económico, sin llegar nunca a confundirse con él<sup>54</sup>.

Lo que lleva a definir la democracia no por oposición a la sociedad de masas, sino como un esfuerzo para ascender del consumo individual de bienes mercantiles a elecciones sociales que cuestionen unas relaciones de poder y unos principios éticos (Touraine, 1994: 251 y ss).

La autonomía y el papel mediador del sistema político respecto de la sociedad civil dan como resultado que el Estado, en última instancia, sea legitimado por la sociedad civil, en una lógica de abajo hacia arriba, de la sociedad civil hacia el sistema político y de ahí hacia el Estado (Touraine; 1994: 95)<sup>55</sup>.

La limitación del poder a través del respeto a los derechos fundamentales resiste a un Estado autoritario o totalitario; la representatividad de los gobernantes, a la reducción de la sociedad a un conjunto de mercados, y la ciudadanía, a la obsesión de la idea comunitaria<sup>56</sup>.

Touraine (1994: 66) señala que las tres dimensiones de la democracia, antes mencionadas son parte o remiten a un principio más general, consistente “en la ausencia de un principio central de poder y de legitimación. El rechazo de toda *esencialidad* del poder es indispensable para la democracia”.

La tensión manifestada en el sistema democrático liberal, entre la reducción de los ciudadanos al papel de consumidores políticos atomizados y la defensa de la identidad particular como reserva de un espacio propio, pone en peligro la democracia por ambos lados, ya sea como perpetuación de las dominaciones económicas y la desigualdad, o el desate de guerras civiles a nombre de la identidad. De ahí que Touraine (1994: 300) encuentre como definitorio de la democracia la comprensión del otro no en una simple combinación de unidad y diversidad, sino a través de un proceso de “subjetivación”<sup>57</sup>.

El problema de la comprensión del otro, en la sociedad ecuatoriana, tiene su expresión más conflictiva en la cuestión étnica. Andrés Guerrero (Apud Burbano de Lara, 1998: 27) denomina “matrices de clasificación binaria” a la forma en que la cultura política ecuatoriana ha asumido el “problema indio”, la cual permitió construir la noción de blanco-mestizo en un extremo e indio en el otro, en una relación de poder racista que atribuyó al primero superioridad sobre el segundo. La diferencia se crea y recrea como desigualdad.

La entrada del movimiento indio en la arena política ecuatoriana reclama para sí, ante la sociedad entera y principalmente ante el Estado, el reconocimiento de la capacidad para ser sus propios constructores e incluso sus propios gobernantes. Pero ¿cómo van a procesarse las demandas indias en el sistema político democrático ecuatoriano? Es la pregunta central.

En primer lugar cabe mencionar que la democracia ecuatoriana<sup>58</sup> se encuadra en lo que O'Donnel llama democracia delegativa, entendiendo por ella: "la autorización que recibe quien gana la elección para gobernar el país como le parezca y en la medida en que las relaciones de poder así lo permitan, hasta el final de su mandato" (O'Donnel, 1992: 10)<sup>59</sup>. El Presidente y su gabinete, apelan a la mayoría que los eligió "delegativamente", creen estar facultados para sobreponerse a otras instituciones democráticas o incluso a algunos mecanismos democráticos, produciéndose un aislamiento -del Presidente y su equipo- de las demás instituciones democráticas, desembocando con bastante frecuencia en pugnas de poder<sup>60</sup>.

El Presidente se convierte en el depositario de la delegación para gobernar, lo que difumina la obligación de rendir cuentas (*accountability*)<sup>61</sup>, especialmente la horizontal, que se realiza entre las diferentes instituciones democráticas, como el Congreso, el Poder Judicial y otros órganos de control; estas instituciones en la democracia delegativa aparecen como obstáculos para el ejercicio del poder.

La Constitución ecuatoriana establece la posibilidad de juicio político como forma de *accountability* sobre el Ejecutivo por parte del Congreso, pero restringe su ejercicio, estableciendo una mayoría cualificada (las dos terceras partes de los miembros del Congreso), para proceder a la censura y destitución. Desde la redemocratización (1979), no se ha destituido a ningún Presidente vía juicio político, debido no sólo a la dificultad de obtener una votación de las dos terceras partes de los miembros del Congreso<sup>62</sup>, en un sistema de multipartidismo polarizado, sino principalmente porque existía una suerte de protección del "orden democrático" (traducida en el "respeto" a las autoridades elegidas) al tratar de conservar al Presidente en su cargo. Generalmente quienes han sido enjuiciados políticamente son los ministros, pero incluso esta posibilidad está seriamente acortada por la Constitución, la que prevé la posibilidad de mantener en el cargo al ministro censurado y destituido según el criterio del Presidente de la República (art. 130, No. 9 inciso cuarto).

El Poder Judicial, encargado también de exigir *accountability*, ha sido endémicamente débil en este tema, por ser espacio de cuotas políticas, llegando sus miembros a estar claramente identificados con los partidos políticos<sup>63</sup>.

Inclusive por varias ocasiones la Corte Suprema ha sido reestructurada para facilitar la impunidad de actos de corrupción de los gobernantes. Otra institución de control, el Tribunal Constitucional, es conformado por el Congreso; en tales circunstancias su capacidad real de ejercer *accountability* depende de la correlación de fuerzas de los partidos políticos representados. Precisamente, debido a la imposibilidad de pedir cuentas a los gobernantes, se crearon la Defensoría del Pueblo y la Comisión del Control Cívico de la Corrupción, que no tienen sino capacidad de sanción moral en el primer caso, o de instrucción judicial en el segundo. En definitiva la *accountability* horizontal en el país es nula.

La sustitución de la representación por la delegación implica que quienes delegan se vinculen a la política exclusivamente en elecciones y como ciudadanos pasivos, es decir, la delegación, en términos de O'Donnel, resta a los ciudadanos la facultad de esperar y exigir que los gobernantes cumplan con sus ofrecimientos electorales<sup>64</sup>.

La coincidencia de este tipo de democracia con las crisis económicas que han asolado al Ecuador en las últimas dos décadas generó una necesidad de políticas urgentes que, al evadir la discusión en el Congreso, por cualquier método, tienen alta probabilidad de cometer lo que O'Donnel (1992: 13) llama “errores groseros”.

El movimiento indio ha planteado serios retos a la democracia ecuatoriana, ha denunciado los contenidos excluyentes y homogeneizadores de la noción de ciudadanía, que en Ecuador, como lo reconocen varios investigadores (Burbano de Lara, 1998; Simón Pachano, 1996; Andrés Guerrero, 1997; entre otros), se convirtió en un proyecto civilizador tendiente a la eliminación y la asimilación completa de la diferencia étnica, dando como resultado el establecimiento de relaciones de desigualdad<sup>65</sup>. Por otra parte, ha generado el temor en algunos sectores de que las demandas indias se conviertan en fundamentalistas: que busquen ante todo la preservación de una identidad única, ancestral y en antagonismo con la blanco-mestiza, lo que implicaría, en su manifestación extrema, la homogeneización de los grupos indios en el interior del movimiento y un racismo “al revés” contra los blanco-mestizos.

Sin embargo, dichos temores más bien responden a la campaña de desinformación que sobre el tema han liderado ciertos grupos económicos y políticos, que se niegan a discutir la cuestión étnica seriamente.

Las dirigencias indias se han preocupado de hacer expresa constantemente su característica de diversidad y pluralismo; sin embargo, la construcción del “nosotros” implica siempre la de “ellos”, delimitando un espacio pro-



pio y ajeno. Esta tensión intrínseca en el proceso de construcción de la identidad en ocasiones se manifiesta de forma violenta, más aun si es que la respuesta desde el poder es la negación, el desprecio o la implementación de relaciones clientelares<sup>66</sup>.

La presencia de las organizaciones indias como interlocutoras directas con el Estado a partir de la década de los sesenta y setenta y su importancia contundente en la política, evidenciada en la década de los noventa; la evolución de sus demandas y su puesta en escena en la política trae una serie de interrogantes: ¿qué significa para el Estado y la unidad nacional que él reclama, la existencia de gobiernos prácticamente autónomos en ciertas nacionalidades o pueblos indios como la gobernación de los Tsáchilas reconocida hace ya varias décadas<sup>67</sup>, el parlamento de Guamote<sup>68</sup> o las formas de gobierno de las nacionalidades indias de la Amazonía?<sup>69</sup> En muchos de estos territorios, especialmente en la Amazonía, el Estado nunca estuvo presente y, en el mejor de los casos, delegó su gestión a terceros: iglesias, hacendados, petroleras, madereras, militares y empresas turísticas. Es ahora, cuando el reclamo se vuelve político, que el Estado reclama su espacio en estos lugares, pero su escasa capacidad de acción, especialmente por la falta de recursos y la reducción del aparato estatal, ambas necesidades impuestas por la política neoliberal adoptada, no garantizan un mínimo de eficacia en su intervención.

¿Qué significa para el Estado ecuatoriano que esa obligación impuesta por Ley en los años treinta, que obligaba al agro a organizarse para acceder a la tierra o a servicios básicos, haya gestado una dinámica propia e independiente de la función asignada y ahora muestre sus fortalezas a través de la institucionalización de sus formas de gobierno, los Consejos Directivos, cabildos<sup>70</sup>, etc.?

¿Qué significa para el Estado ecuatoriano el reclamo de una administración de justicia propia; del reconocimiento de un sistema jurídico penal y, en algunos casos, incluso civil<sup>71</sup>, el que se está plasmando en la elaboración de varios proyectos de ley desde los propios indios? ¿Cuáles son las implicaciones de los paulatinos reconocimientos en las constituciones de los derechos colectivos de los indios?<sup>72</sup>, etc. Todas éstas son preguntas a las que el Gobierno ecuatoriano actual y los posteriores tienen que dar respuestas y la sociedad ecuatoriana aprender por lo menos a visibilizarlas.

Con la finalidad de aportar luces a estas interrogantes, a continuación se analizarán las principales características de la cultura política ecuatoriana que han incidido en la nula eficacia de los diseños institucionales.

### III.4.1. El déficit de las reglas<sup>73</sup>

Una de las características generalmente atribuidas a la cultura política ecuatoriana es su funcionamiento “más allá” de los marcos institucionales, desconociendo la intermediación del sistema político (Burbano de Lara, 1998: 4).

La democracia como forma institucional supone que el acceso y el ejercicio del poder político estén institucionalizados. Por institucionalización de la democracia se entiende el establecimiento de un pacto sobre las reglas del juego político. El pacto (democrático) sobre las reglas no excluye el conflicto; todo lo contrario, lo supone, por eso es necesario<sup>74</sup>.

Las reglas cumplen un doble papel: primero, delimitan lo político señalando cuáles son las cuestiones sustanciales sobre las que se basa la lucha política<sup>75</sup>, y establecen los procedimientos a través de los cuales se procesarán esas luchas y, segundo, generan un efecto vinculante entre los actores políticos, lo que quiere decir que quienes participan en la política asumen, reconocen y aplican esas normas, situando a todos en un plano de igualdad, inscribiendo a la lucha política en una “ética del reconocimiento mutuo”.

En el Ecuador, debido a su alta heterogeneidad social y económica, la exclusión de ciertos intereses de la política es notoria y hace al sistema muy vulnerable. Además, los actores políticos no han logrado acuerdo sobre lo que constituye o es materia del ámbito político y su definición sigue siendo materia de confrontación, llegando a cuestionar fácilmente los términos del pacto. Esto se agrava en épocas de crisis económica, cuando los actores sociales son potencialmente movilizables y los principales actores políticos prefieren cómodamente actuar su papel de opositores a los gobiernos, que les reditúa más electoralmente.

La inestabilidad y la temporalidad de las reglas produce un efecto de deslegitimación del pacto democrático y desvanece su efecto vinculante, incitando a los propios actores políticos a irrespetarlo y a buscar ya no otro compromiso, sino la imposición de sus propios valores u opiniones, desconociendo al otro. A la larga, esto ocasiona una deslegitimación de la democracia en los valores atribuidos a ella como intrínsecos.

Nos encontramos con que cada actor, de un modo más o menos arbitrario, radicaliza a tal extremo sus propios valores y creencias, que pone en peligro de manera sistemática las «reglas constitutivas» de la democracia. [...], el problema que se le plantea a la democracia ecuatoriana es cómo conciliar el despliegue de «identidades diferenciadas» –las «reglas normativas» de las que habla

Portantiero- con la idea de un «orden político» que asegure un espacio colectivo de reconocimiento mutuo (Burbano de Lara, 1998: 7).

En efecto, un país muy heterogéneo social y económicamente, en que se ha institucionalizado no el pacto sobre las reglas de juego político y su efecto vinculante, sino más bien su constante rompimiento; los actores políticos instrumentalizan el pacto y lo someten a sus intereses, utilizándolo como chantaje frente al otro. Esto ha producido lo que Pachano (1996: 50) llama informalización de la política, entendiendo por esto el ejercicio de ella fuera de las instituciones formales.

Los aspectos más ilustrativos de este proceso se manifiestan en el personalismo, el populismo y el clientelismo. Los movimientos sociales y los grupos de interés buscan la satisfacción de sus demandas directamente en el Ejecutivo, desconociendo el papel mediador del Congreso y los partidos políticos; esto facilita la respuesta clientelar del gobierno, respecto de los sectores menos favorecidos y, corporativa, hacia los grupos dominantes.

En el caso de los indios, la situación se mantiene más o menos en los mismos términos; a pesar de tener un partido político que proclama su representación, la capacidad de éste para poner en la agenda política los temas indígenas es reducida, lo que no ocurre con otros asuntos, como los económicos, en los cuales forma bloque con los demás partidos de izquierda<sup>76</sup>. Las organizaciones indígenas, por tanto, no han visto que el Congreso y los partidos sean una forma de canalizar sus demandas<sup>77</sup>, sino que buscan directamente negociar con el poder Ejecutivo, cuya capacidad de respuesta es mayor.

Dado este contexto, surge la interrogante respecto de las causas de esta falta de acuerdo sobre las reglas y el desconocimiento de su efecto vinculante. Una parte de la explicación ha sido atribuida a los malos diseños institucionales, pero la respuesta no se reduce a esta afirmación; tiene connotaciones más profundas. Por una parte, refleja los vicios de una política personalista y paternalista, fomentada desde el propio Estado y los partidos políticos, aprovechando ciertos rasgos culturales, como una inacabada concepción de la idea de ciudadanía y los llamados “rezagos” de una cultura “pre-moderna”, pero ésta también es una respuesta a medias.

En términos de Nestor García Canclini (1992), la cultura latinoamericana, antes de ser una que no acaba de modernizarse, es aquella en la que concurren “temporalidades múltiples” que han desarrollado su propia dinámica de interrelación, y parece poco probable que terminen modernizándose en el esquema del norte desarrollado<sup>78</sup>. Esto hace pensar que el problema en este

ámbito no se reduce a buenos diseños institucionales, ni a terminar de incorporar el concepto y noción de ciudadanía como expresión política de la modernidad, sino que pone en el centro de la discusión las relaciones y tensiones que se producen en la heterogeneidad multitemporal de las sociedades latinoamericanas (García Canclini, 1992: 15).

La noción liberal de ciudadanía, la comunidad e identidad colectiva, la ley, la relación personalista, la cultura de masas, la alta tecnología, los medios de comunicación masiva, los intereses de los grupos hegemónicos y los de los menos favorecidos, concurren también en el espacio de la política y desarrollan sus propias dinámicas de relación. Éste es el espacio ecuatoriano.

### **III.4.2. La ausencia de la noción de ciudadanía**

La organización moderna del mundo en Estados-naciones, y la secularización de la política, convirtiéndola en una instancia integradora entre la vida individual y colectiva, hacen necesaria la generación de un vínculo político que permita esa mediación del sistema político y articule al individuo con el Estado; este nexo es la ciudadanía.

La ciudadanía, además de una relación política con el Estado, ha sido entendida como el reconocimiento formal de una serie de derechos de las personas. Ninguno de los intentos modernizadores lograron incorporar en la cultura política ecuatoriana la noción moderna de ciudadanía en sus dimensiones política y jurídica.

El punto de arranque de la modernidad en el Ecuador se podría ubicar históricamente a finales del siglo pasado con la Revolución Liberal, cuyo discurso pretendía la separación del poder político y la iglesia; la secularización de la sociedad con la incorporación de la racionalidad para la superación de lo tradicional y la transformación de las relaciones en un mercado<sup>79</sup>. Sin embargo, el liberalismo no cumplió su cometido, según Burbano de Lara (1998: 16),

se puede interpretar la Revolución liberal como una fórmula limitada de secularización de la política al ámbito de la organización institucional del Estado, pero sin una expresión clara a nivel de la sociedad como para hablar de un cuestionamiento radical y profundo de las tradiciones católicas. Los límites de la Revolución Liberal pueden verse en las pocas transformaciones sociales y políticas que produjo en la sociedad serrana, y en especial en la estructura hacendaria, cuyas raíces coloniales, remiten a una tradición aristocrática, católica y de discriminación racial.

Es generalmente aceptado que las olas de modernización impulsadas en América Latina no cumplieron totalmente sus propósitos y, por tanto, condenaron a estos países a un retraso respecto de la modernización que se llevó a cabo en las metrópolis. En este sentido, la modernidad en América Latina sería un proyecto inacabado.

García Canclini (1992: 15) sostiene que la modernización latinoamericana debe entenderse “más que como una fuerza ajena y dominante, que operaría por sustitución de lo tradicional y lo propio, como los intentos de renovación con que diversos sectores se hacen cargo de la *heterogeneidad multitemporal* de cada nación”. Desde este punto de vista, el liberalismo sería un intento de renovación de los sectores oligárquicos progresistas e intelectuales europeizados, emprendido a finales del siglo XIX y principios del XX. El liberalismo se constituye entonces en una forma en la que las élites afrontan las temporalidades diferentes que confluyen en el país y tratan de llevar adelante un proyecto de modernidad. Pero, ¿cuál es el objetivo del liberalismo?

Al igual que otros proyectos modernizadores, al hacerse cargo de la multitemporalidad, por un lado, emprende la modernización socio-económica para adaptarse a las necesidades del capitalismo mundial<sup>80</sup>: mano de obra asalariada, mercado incipiente, etc., y por otro, recrea la “distinción” que diferencia a los sectores hegemónicos del resto de la sociedad y legitima su dominación, al autoproclamarse portador de las ideas innovadoras -lo que los distingue- y al hacerse también partícipes de las tradiciones en su continuidad, especialmente de aquéllas favorables a la dominación<sup>81</sup>.

La modernización con expansión restringida del mercado, la democratización para las minorías, la renovación de las ideas con poca eficacia en los procesos sociales son “útiles a las clases dominantes para preservar su hegemonía, y a veces no tener que preocuparse por justificarla” (García Canclini, 1992: 67). Ni el liberalismo, ni los proyectos modernizadores posteriores, implican una sustitución de lo tradicional por lo nuevo, sino una nueva relación entre estas temporalidades.

La democratización de la política a través de la universalización de derechos civiles y políticos trajo consigo la incorporación de los sectores populares o las masas a la comunidad política Estado-nación. En Ecuador, en 1861, se elimina el requisito censitario y se establece el voto directo, pero quizás el primer grupo en ser incluido efectivamente a la ciudadanía política fueron las mujeres; en 1929 se otorga el derecho a voto de la mujer, y sólo en 1978 se incorpora a los analfabetos; sin embargo, todavía quedan excluidos del ejercicio político de la ciudadanía los menores de edad<sup>82</sup>.

En principio estas ampliaciones de la ciudadanía serían suficientes para la incorporación de las masas a la política, reduciéndolas a electores o, más bien dicho, a consumidoras políticas. En esta lógica, según sostienen muchos analistas, el principal problema en el Ecuador es que, en su cultura política, no se ha terminado de asumir la noción de individuo y, por tanto, tampoco la de igualdad ciudadana. Sánchez Parga (1991, 1995) asegura que la sociedad ecuatoriana no ha eliminado “la lógica comunal”, la que guía la acción social no por motivos racionales, sino por el sentimiento subjetivo de los partícipes de constituir un todo.

Para abordar esta cuestión es importante empezar por analizar ¿cómo se construyó la noción de ciudadanía? La pretendida universalización de derechos a través de la igualdad ante la ley que inauguraron las revoluciones liberales sólo es concebible con el artificio filosófico jurídico de la noción de ciudadanía. La ciudadanía es una abstracción del individuo, una liberación de los vínculos familiares y comunales, es decir, se descontextualiza y se atribuye autonomía al individuo. Como sostiene Burbano de Lara (1998: 17):

La noción de igualdad moderna requiere del individuo abstracto, esto es, de un sujeto descontextualizado, al que se considera más allá y por fuera de sus relaciones sociales, culturales, políticas. Solo en esa abstracción del individuo, la igualdad adquiere un sentido universal.

Si no se descontextualiza al individuo, la noción de igualdad no sería posible, pues al campo político se transmitirían las diferencias y desigualdades de los campos económico, social y cultural.

Esta universalización de los derechos necesita un principio de legitimación, que dé paso a la forma jurídica; ese principio es la apelación a una naturaleza racional común a todos los seres humanos, a partir de la cual se hacen acreedores a derechos que no pueden ser desconocidos a ninguno de ellos.

Pero ¿es posible formalizar a los individuos concretos en un tipo único de sujeto jurídico –ciudadano- cuando el sustento real no es homogéneo? El marxismo introduce la noción de clase social precisamente con el fin de recontextualizar al individuo, identificándolo en una red de relaciones de poder económico que lo explota y domina. El feminismo, por su parte, también reclama una recontextualización del individuo que permita visualizar las relaciones de poder, que en este caso, dominan y excluyen a la mujer<sup>83</sup>.

La situación con los indios es semejante; la abolición del tributo en 1857 invisibilizó su existencia como colectivo diferenciado; a pesar de que se amplió la ciudadanía, los indios eran considerados “ciudadanos especiales”, “ciudadanos miserables”, “incapaces”, que necesitaban -en términos de Guerrero (1994)- un ventrílocuo que hablara en su nombre; por otra parte, sólo en 1978 se elimina el requisito de ser alfabeto para el ejercicio de la ciudadanía; este impedimento excluyó por mucho tiempo a los indios del voto. Con la abolición del requisito de alfabetización para el ejercicio de los derechos políticos, se pretendió que los indios se igualaban ante la Ley frente a los blanco-mestizos.

Pero es precisamente la contraposición entre la igualdad formal y las desigualdades materiales: pobreza, discriminación, racismo, intolerancia, la que lleva al planteamiento de recontextualizar a los indios en las relaciones de poder cotidianas, para encontrar frente a blanco-mestizos y al Estado, igualdad de oportunidades, en una equiparación horizontal, que supere la impulsada hasta ahora mediante la civilización de los indios.

La ciudadanía en cuanto fue reconocida a un grupo de varones, blanco-mestizos, mayores de edad, con capacidad económica, tomó a este conjunto de atributos como referente del ciudadano, y el Estado emprendió un proyecto civilizador de sus contrarios: las mujeres, los indios, los menores de edad y los pobres, con el fin de convertirlos en ciudadanos.

La ciudadanía como abstracción filosófica-jurídica que iguala a los individuos descontextualizándolos incluyó desde su concepción varios principios de exclusión: lo pre-moderno o tradicional; la mujer; la incapacidad económica<sup>84</sup>; la minoría de edad<sup>85</sup>. Lo pre-moderno como límite externo de la ciudadanía fue su principal rival, lo tradicional, lo irracional se concretó en el caso ecuatoriano en el indio y su forma de vida, por lo que la ciudadanía se convierte en un proyecto civilizador. Como sostiene Burbano de Lara (1998: 27)

Las relaciones entre igualdad y diferencia dentro del concepto moderno de ciudadanía lejos de ser complementarias y armoniosas, como muchos creen, son muy problemáticas. El tema salta como central para la democracia y la política ecuatoriana a partir de la irrupción del movimiento indígena en la escena nacional, y de todos aquellos movimientos que construyen su identidad desde la diferencia (indios, mujeres, regiones). En el debate está en juego gran parte de la discusión política y filosófica entre la modernidad y la post-modernidad. El futuro de la democracia, en sociedades donde la diferencia es reivindicada cada vez con más fuerza, depende de la respuesta que se dé a este debate.

Algunos estudiosos (Sánchez Parga, por ejemplo,) señalan que el discurso de la diferencia sólo es posible a continuación de una ciudadanía política previa, que iguale en términos abstractos a los integrantes de la sociedad. Surge entonces la interrogante respecto de si la sociedad ecuatoriana, que no ha asumido la idea moderna de igualdad individual, pueda asumir el discurso de la diferencia.

Burbano de Lara (1998: 28) concreta la disyuntiva en que se encuentra el debate en los siguientes términos: “Lo que no está claro es si el tránsito de una ciudadanía pensada *desde la igualdad individual* hacia una *ciudadanía pensada desde las diferencias* es un proceso de continuidad o ruptura”. Si es un proceso de continuidad, en el Ecuador es imposible realizarlo, si es uno de ruptura, implica eliminar el “viejo régimen” y edificar el nuevo, cosa que generalmente se hace a través de prácticas no democráticas, es decir, con un nuevo principio de exclusión.

Hasta ahora, la modernidad ha hecho tabla rasa de lo “viejo” pretendiendo una sustitución absoluta por lo “nuevo”, degradando las prácticas antiguas y sus ejecutores a una condición inferior y estática, a ser superada. La lógica binaria rescatada por la modernidad desde la más clásica tradición occidental, que sirve de principio para la racionalidad instrumental, ha convertido el análisis de todos los estadios de la vida social en una dicotomía, que omite la pluralidad y obliga a una elección excluyente que siempre tiende a ver al “otro” como “peligroso” y “a ser eliminado”. “En este juego complejo, difícil, no resuelto entre igualdad, diferencia, desigualdad, se explica la débil tolerancia política de los ecuatorianos” (Burbano de Lara, 1998: 28).

Éstos no son los únicos cuestionamientos que se pueden hacer a la noción moderna de ciudadanía. La transformación de la sociedad actual, la importancia de la alta tecnología y los medios de comunicación, han convertido al ciudadano -ente político-participante- en consumidor dentro del mercado político<sup>86</sup>, lo que desde luego implica la despolitización de la ciudadanía, pues los medios de comunicación, al convertir “lo popular” en “popularidad”<sup>87</sup>, no sólo hacen efímeras las demandas, sino también las limitan a cierto rango de valores que incitan a los ciudadanos, a lo que García Canclini (1992: 241) llama “adhesión al orden”.

¿Cómo se combina el hecho de que en la sociedad ecuatoriana exista una ausencia de la noción de ciudadanía y que los movimientos sociales, entre ellos el indio, reclamen sus derechos en una lógica de apertura de la ciudadanía? ¿Cómo entender la reivindicación del ejercicio ciudadano sin pensar en un nuevo principio de exclusión? La noción de ciudadanía en su forma



liberal ha sido vaciada de contenido, ya sea porque ya no hay ciudadanos sino consumidores o porque sus límites al exterior están siendo bombardeados por quienes han sido endémicamente excluidos.

A pesar de que muchos sostengan que la ciudadanía sólo piensa la desigualdad y la exclusión, es necesario dotarla de un contenido nuevo, que sin dejar de ser el vínculo político entre la sociedad civil y el Estado tenga su razón de ser en un principio democratizador, que no invisibilise las desigualdades económicas y las relaciones de poder asimétricas en las que se desenvuelve un individuo, sino que intente superarlas, para lo que en primer lugar debe reconocerlas. Una forma social de ciudadanía que permita la mitigación de las desigualdades económicas<sup>88</sup> y un proceso de lo que Touraine (1994: 301) llama “subjetivación”<sup>89</sup> para comprender al otro, donde el eje central esté en la defensa de la libertad y la autonomía frente al Estado y al mercado.

Touraine (1994) encuentra en la defensa de la libertad y la autonomía la razón de ser del sujeto. Pero la libertad a la que se refiere no es aquélla que tiene un consumidor que sólo puede elegir entre las opciones y los valores que le son ofrecidos, o la de la defensa de la identidad aislada y cerrada que ve al otro como enemigo<sup>90</sup>, sino:

El sujeto se afirma de dos maneras complementarias y opuestas. De un lado es libertad, derrocamiento de los determinismos sociales y creación personal y colectiva de la sociedad; del otro, es resistencia del ser natural y cultural al poder que dirige la racionalización (Touraine, 1994: 300)

El “sujeto” dice Touraine, combina tres elementos: la resistencia a la dominación proveniente de los aparatos o del mercado, el amor de sí, o la autoafirmación que plantea la libertad como la condición principal de la felicidad y el reconocimiento de los demás como “sujetos”. La ciudadanía como un proceso de “subjetivación” no sólo individual, sino principalmente del otro, puede ser una forma de dotar de contenido democratizador a esta noción.

El hecho de que en el Ecuador la ciudadanía no se haya asumido hace el discurso modernizador más difuso y la realidad más compleja, pues, cuando se proclama que la relación con el Estado es la de ciudadanía y, sin embargo en la práctica se privilegian otras formas, se deslegitima su contenido y aparece evidente la distancia entre el discurso y la práctica. La noción de ciudadanía liberal lo que ha hecho es esconder los privilegios, las diferencias, generando un alto grado de incertidumbre en las relaciones sociales, antes que por la existencia de formas personalizadas de la relación, por la contradicción

con el discurso. Lo que se reclama es la eliminación de privilegios y la construcción de una ciudadanía sin exclusión.

### **III.4.3. La puesta en escena de lo popular**

García Canclini (1992: 193) sostiene que “lo popular” es, antes que un fenómeno empírico, una categoría construida y, por lo tanto, encierra relaciones de poder y conflictos de intereses que se ponen en escena de varias formas: la de los folcloristas y antropólogos para los museos<sup>91</sup>, la de los comunicólogos para los medios de comunicación<sup>92</sup> y la de los políticos y sociólogos para el Estado y los partidos políticos.

En la teatralización del pueblo opera un doble discurso; por un lado, interesa como principio legitimador del poder a través de la soberanía democrática y, por otro, es rechazado como lo opuesto a lo racional, como el lugar de lo “inculto”. Esta operación, según Martín Barbero, constituye una “inclusión abstracta y una exclusión concreta” (Cfr. García Canclini, 1992: 194 y Burbano de Lara, 1998: 21). La primera se realiza a nivel político y la segunda, a nivel socio-cultural.

La vitalidad del concepto pueblo en América Latina y las identidades políticas que de sus relaciones con el poder político se derivan son -según muchos analistas (Sánchez Parga: 1997)- las que han obstaculizado la ciudadanía de las sociedades latinoamericanas, favoreciendo formas de dominación política contrarias o al menos en conflicto con la democracia, como el populismo<sup>93</sup>. “En la figura del pueblo desaparece la noción de ciudadanía. La derrota del liberalismo por parte del populismo es también la victoria del pueblo sobre la ciudadanía” (Burbano de Lara, 1998: 25).

El discurso liberal incorpora al pueblo de manera contradictoria, lo define en términos negativos, como el lugar de todo aquello que debía ser superado por la modernidad: la tradición, la ignorancia, la irracionalidad; aunque al mismo tiempo le da el valor de principio legitimador del poder político. Esta aparente contradicción separa las connotaciones políticas y culturales del pueblo; políticamente el pueblo está incluido pero no puede ejercer el poder porque es ignorante, irracional, etc. Los liberales, entonces, se autoproclaman los representantes legitimados del pueblo.

García Canclini (1992) hace notar que la modernidad en América Latina no se manifestó en una lógica enteramente antagónica con lo tradicional, lo que produjo dos efectos: por un lado, los grupos hegemónicos adoptan

ciertas tradiciones que hacen pensar en una continuidad entre ellos y el pueblo, a la vez que les dan rasgos de distinción que se expresan en superioridad por ser los portadores de la innovación; y por otro, da paso a la construcción de estrategias inestables y diversas con que construyen las posiciones de los propios sectores subalternos.

La razón se convierte en “el instrumento de redención” manejado y controlado “por una élite”. En el Ecuador la manifestación más pura de este hecho es la relación del Estado y los indios; la élite en el poder político siempre ha impulsado el proyecto “civilizador” sobre ellos, a partir de la superioridad que se autoasignaban por ser los portadores del progreso.

El populismo, a diferencia del liberalismo, “recoge elementos de la lucha simbólica y cultural entre las mayorías excluidas de los beneficios del sistema y los pocos ciudadanos «cultos y de buenas costumbres» que están incluidos” (De la Torre, 1997: 65). Edifica el poder con el uso de la cultura, según García Canclini (1992: 245), “moderniza el folclor convirtiéndolo en fundamento del orden y del consenso, y a la vez, revierte la tendencia de hacer del pueblo un mero espectador”. El discurso populista reivindica al pueblo, lo hace depositario de virtudes y bondades, las que contraponen a sus contrarios, representados por la oligarquía; como la contraposición es de valores, convierte la política en lucha ética y moral total, divide a la sociedad en grupos antagónicos, en buenos y malos (De la Torre, 1997: 64-65).

El populismo escenifica lo popular como “reserva histórica” frente a los nuevos desafíos, pero a la vez, legitiman el orden que ellos administran y dan a los sectores populares la percepción de que el sistema los incluye y reconoce. El líder populista, no sólo dice representar al pueblo, se considera parte de él, haciendo propias sus costumbres y sus formas de ser, produce entonces la idea de que no es un representante del pueblo, que está diferenciado con él, sino el pueblo mismo<sup>94</sup>.

El “pueblo”, “lo popular”, es puesto en escena por los políticos para legitimar su papel de “ventrílocuos”; el liberalismo y el populismo realizan la misma operación; el primero mediante la autoproclamación de ser diferentes y por tanto mejores que el pueblo; y el segundo, en cambio, diciéndose ser el pueblo mismo y por tanto mejores que los otros, los que están en el poder, los enemigos. En ambos casos, los políticos se adjudican el derecho no de ser representantes del pueblo, sino de saber lo que piensa, lo que le conviene, de ser su voz y su voluntad, lo que significa reducir al pueblo a la incapacidad, a ser unos eternos menores de edad que necesitan alguien que piense, haga por ellos y, lo más peligroso, que sea su voluntad.

Estas prácticas en el Ecuador son comunes a todos los políticos, independientemente de su adscripción ideológica. Quienes se reclaman líderes democráticos para oponerse al populismo utilizan sus mismas tácticas para acceder el poder o para su ejercicio<sup>95</sup>. A raíz de la crisis institucional que vive el Ecuador desde 1997, las expresiones de esta forma de política son más comunes provocando la deslegitimación de las instituciones democráticas *per se*.

#### III.4.4. Las relaciones personalizadas de poder y el clientelismo

En el Ecuador, al igual que en muchos países de América Latina, conviven dos formas de relacionarse socialmente: a través del respeto a la ley y el ejercicio de los derechos ciudadanos y por medio de relaciones personalizadas que “transforman a los individuos en personas reconocidas e importantes dentro de la comunidad” (De la Torre, 1997: 63).

El Derecho no es visto como una normativa universal aplicable a todos, sino que es percibido como una forma de dominación que se aplica sólo a quienes no tienen poder. Quienes están en el poder o cerca de él utilizan la ley estratégicamente, para satisfacer sus intereses. En el Ecuador, en un cinismo extremo, ciertos grupos hegemónicos tienen la capacidad de movilizar toda la estructura jurídica, para cumplir sus propósitos particularistas. Este manejo del Derecho ya no es sólo social, sino también político, los partidos políticos han manejado directamente la administración de justicia, y los principales órganos de control reduciendo a nada la *accountability* horizontal.

La ley así percibida y ejercida genera una falta de credibilidad que hace que se le desprenda de su valor intrínseco como organizadora de la vida social y se le mire como una forma de dominación, buscando siempre evadir su acción.

Por otro lado, los pobres, los excluidos, se relacionan con el poder político a través de la búsqueda estratégica de un poderoso, que les proporcione, por lazos de amistad y lealtad, ciertos beneficios, que no se median ni relacionan con la ley. Así se genera la principal forma de relación política en Ecuador —el clientelismo. Todos los políticos, independientemente de su ideología, basan sus acciones en relaciones clientelares. Tradicionalmente, desde la antropología social, se ha definido al clientelismo como:

una relación de intercambio social de favores, recíproco y mutuamente beneficioso, entre dos personas. Intercambio que incorpora un momento de obli-

gación de conseguir bienes y favores por parte del patrón y de lealtad, voto y apoyo político en general por parte del cliente. Se trata, además, de una relación vertical, jerárquica, de dependencia, basada en la desigualdad y diferencia de poder y control de recursos (Máiz, 1994: 43).

Estas relaciones son particularizadas y difusas, es decir, el intercambio se da tomando en cuenta las características particulares de los actores sociales implicados. La mayoría de los estudios han profundizado en la relación diádica, cara a cara (patrón-cliente), del clientelismo.

Recientemente, los estudios hechos desde la ciencia política han enriquecido los análisis anteriores, permitiendo elaborar un concepto:

mucho menos descontextualizado y universalista que, perdiendo extensión y generalidad, cobra sin embargo mayor capacidad heurística y, en términos de morfología de la explicación proporciona inteligibilidad, centrándose en los mecanismos que conforman y originan la institución a explicar (Máiz, 1994: 190).

Al concepto tradicional de clientelismo se han añadido, con los nuevos análisis, otras dimensiones:

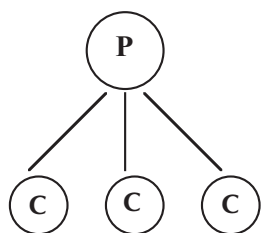
- Las relaciones clientelares son selectivas y competitivas; dada la naturaleza intermitente y arbitraria de la relación clientelar, se producen resentimientos y antagonismos sociales entre los excluidos de la red.
- La relación clientelar se compone de un juego simultáneo de dos tipos de recursos: los instrumentales: económicos y políticos, y los expresivos: lealtad y confianza.
- Supone un manejo estratégico de la escasez, se basa en el crédito antes que en la recompensa inmediata, generando incondicionalidad.
- La relación se organiza jerárquica y bilateralmente, entre individuos de diferente estatus, diluyendo la expectativa de grupo.
- La corrupción política se convierte en una forma fundamental del intercambio oculto.

La asociación diádica del clientelismo, al no poseer una base en la estructura social, “nace como una coalición a iniciativa del líder con fines particularísticos” (Máiz, 1994: 194). La relación clientelar tiene un carácter vertical (patrón-cliente) “excluyente de contactos y relaciones sustantivas horizon-

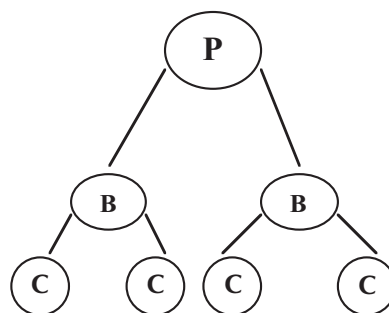
tales entre los clientes, pese a que éstos posean una misma condición sociopolítica, potencialmente generadora de intereses comunes” (Máiz, 1994: 195).

Las relaciones personalizadas de dominación dan a los poderosos la posibilidad de verse a sí mismos como protectores de los desamparados y, a éstos últimos, como incapaces, necesitados de un protector (De la Torre, 1997: 64). Estas relaciones mantienen un grado alto de arbitrariedad en quienes administran el “favor” que les convierte en jueces, al ser ellos quienes determinan a quién ayudar y por qué. El juego se resuelve la mayoría de las veces del lado del poder. Siguiendo a Máiz (1994: 214), las redes clientelares se pueden ilustrar como sigue:

**Gráfico N° 4**  
**Redes clientelares**



Grupo clientelar



Pirámide clientelar

Todo esto lleva no sólo a considerar los recursos y servicios que debe proporcionar el Estado como favores y no como derechos, sino también la relación social y el parentesco como méritos, lo que frente a la acción amparada en la ley y los derechos genera la corrupción. Como sostiene García Canciani (1992: 74):

El favor es antimoderno como la esclavitud, pero «más simpático» y susceptible de unirse al liberalismo por su ingrediente de arbitrio, por el juego fluido de estima y autoestima al que somete el interés material. Es verdad que, mientras la modernización europea se basa en la autonomía de la persona, la universalidad de la ley, la cultura desinteresada, la remuneración objetiva y su éti-

ca del trabajo, el favor practica la dependencia de la persona, la excepción a la regla, la cultura interesada y la remuneración a servicios personales.

La recreación de este reconocimiento mutuo: desamparados y protector, establece fueros que legitiman la distinción a cualquier nivel, estableciéndose siempre relaciones de jerarquía incluso entre personas que pertenecerían a un mismo estrato social, pero que han sido “distinguidas” con la relación con un poderoso. El problema se agrava aún más cuando las élites políticas ecuatorianas no hacen ningún esfuerzo por ocultar y menos superar tales formas de relación con la ley, legitimando su manipulación a todo nivel<sup>96</sup>.

Por otra parte, la ley en Ecuador cumple con su papel de asegurar los bienes jurídicos selectivamente. Es sorprendente constatar no sólo cómo la práctica del Derecho y su apelación tienen diferente eficacia al momento de proteger la propiedad o los derechos humanos, sino también, como en torno a los primeros todo el sistema jurídico se moviliza, la cárcel, los jueces, la policía. La mayoría de personas privadas de su libertad lo están por delitos contra la propiedad; la oficina de investigaciones de la policía destinada a estos delitos es la que con más agentes de investigación y recursos cuenta, los juzgados de lo penal están abarrotados de procesos por delitos contra la propiedad, etc. En cambio, la defensa de los derechos humanos tropieza con toda clase de inconvenientes. La ley entonces aparece como injusta y hecha para pasar sobre ella, no tiene que ser respetada.

Parecería ser que la ley se usa para que mucha gente no pueda cumplirla y esté fuera o al margen de la ley. Al estar fuera o al margen de ella los desamparados son presas de la manipulación y del abuso de las autoridades. Se necesitan padrinos o protectores para tratar de sortear las leyes. Los favores de éstos dan acceso a recursos y servicios que no son vistos como derechos” (De la Torre, 1997: 75)

El discurso en torno al derecho, como proceso democratizador, también es manipulado desde esta lógica, con el reconocimiento legal o formal de los derechos exigidos se silencia a quienes reclaman pero jamás se trabaja en el cumplimiento de ellos<sup>97</sup>. El Derecho se ha convertido en un mecanismo de dominación de lo más arbitrario, que cruza las relaciones cotidianas.

La búsqueda y la selección de un “padrino” es particularmente importante para los indios; se pretende con ello echar puentes con la ciudad, con el idioma castellano, con el Estado y sobre todo sortear de alguna forma la discriminación de que son objeto y la ley.

La expresión “la ley es para el de poncho”, muy común en el Ecuador, sugiere la concurrencia de dos características de exclusión mínimas, necesarias para la aplicación de los rigores de la ley: ser pobre e indio. Sin embargo, parece ser que “el ser indio” –el de poncho– engloba la otra característica, ser pobre, que no aparece directamente en la frase antedicha. Es decir, el indio tiene como característica propia la pobreza; por lo tanto, no hace falta mencionarla. O, lo que es más, se es pobre porque se participa de una cultura pre-moderna propia del indio; esta operación deslinda la pobreza de las relaciones de poder sociales y la atribuye al “individuo mismo”, responsabilizándole exclusivamente por ella. Pero además, en una sociedad racista como la ecuatoriana, lo anterior se traduce en una aceptación de diversos grados de pobreza relacionados con la concentración de “características indias”.

La mayoría de los entrevistados coincide en las dificultades de acceso a la justicia no sólo por su costo y la utilización oficial del castellano, sino y principalmente por la discriminación de que son objeto. Frases como: “ir a las autoridades es perder el tiempo, más lo que se gasta y se pierde”; “salí culpable, sin tener culpa, yo pensé que diciendo la verdad uno salía libre”, “no se cree en la justicia, la gente indígena nadie quiere meterse en juicio, la gente tiene temor al juicio, no cree en la justicia, primero recursos económicos, segundo tiempo y tercero para perder el juicio, y como no sabemos bien el idioma, entonces las declaraciones siempre no sabemos”, etc., son comunes al referirse a la justicia oficial.

Para los indígenas el derecho –oficial– es visto como ajeno y peligroso, al cual siempre hay que evitar. Por otra parte, los pueblos indios han mantenido, durante siglos, formas más o menos estructuradas de sistemas jurídicos diferentes a los estatales, a través de los que han organizado su vida social, y que ahora, por los procesos de migración y de interrelación social más intensa, entran en conflicto. Todas estas características de la cultura política ecuatoriana han configurado la escasa predisposición al diálogo y al consenso en el país.

## Notas

- 1 Por oposición no solamente se entiende a la oposición política, sino también a la resistencia de los diferentes actores sociales a los cambios, directamente relacionada con su capacidad de organización social. El éxito de un gobierno al implementar los ajustes económicos depende –dice Mancero (1998)– de la difusión de mecanismos de interlocución que haya sido capaz de crear ese gobierno con la sociedad. En términos institu-



- cionales podríamos decir, de la capacidad de los partidos políticos de representar y ser intermediarios efectivos entre las demandas sociales y el gobierno.
- 2 Mancero (1998: 36) considera que las crisis ecuatorianas en el período por él analizado (hasta 1995), son “latentes”, es decir, no han alcanzado los extremos de déficit fiscal, inflación aguda y balanza de pagos desfavorable de otros países.
  - 3 Alfredo Mancero (1998: 37) distingue entre “estilos populistas”, “pacto populista” y “populismo macroeconómico”. El primero relacionado al discurso electoral de algunos políticos; el segundo referente a las coaliciones que impulsaron el modelo de modernización a través de la sustitución de importaciones, y el último, referente al manejo arbitrario desde el Estado de las variables macroeconómicas en busca de legitimidad política.
  - 4 La reforma comercial se concretó en la liberalización del mercado hacia el exterior, liberalización de los tipos de cambio y adopción de aranceles externos comunes entre grupos de países. La reforma financiera tendió a la eliminación de controles directos sobre la banca. En los últimos años, este panorama ha cambiado sustancialmente; en primer lugar, se cambió de moneda, sustituyendo el sucre por el dólar americano, lo que obviamente ha afectado a todas las áreas económicas del país, pero principalmente a la economía de subsistencia de ciertos sectores, entre ellos, el campesino. No cabe duda que esta política constituye una variable importante de análisis para nuestro tema; sin embargo, el período de tiempo tomado en cuenta para este estudio es anterior al momento de la dolarización. Por otra parte, la pretendida desregulación de la banca ocasionó una serie de crisis en el sistema financiero que obligaron al Estado a acudir nuevamente en su auxilio.
  - 5 Es una medida estadística que mide la desigualdad, varía entre 0 y 1; conforme su valor se acerca al 1, la desigualdad es mayor y corresponde a cero cuando existe equidad total.
  - 6 Esto se puede constatar en el papel fundamental jugado por el embajador estadounidense, Leslie Alexander, en 1997, cuando públicamente denunciara la corrupción generalizada del gobierno de Abdalá Bucaram y prácticamente apoyara las protestas en su contra.
  - 7 En 1999, el gobierno de Jamil Mahuad firma un convenio bilateral con los Estados Unidos a través del cual cede una base militar ecuatoriana en la ciudad de Manta para que sea utilizada como centro de operaciones militares en el llamado “Plan Colombia”, destinado a enfrentar “el narcotráfico” en Colombia.
  - 8 Los instrumentos del Derecho Internacional son de distinta índole; algunos tienen efectos vinculantes, es decir, obligan a los Estados que los suscriben llegando a sancionarlos por incumplimiento; otros, sin tener efectos vinculantes, son de tal “contundencia moral” que obligan moralmente a los Estados a cumplirlos, como, por ejemplo, las declaraciones sobre Derechos Humanos y, por último, algunos no son sino recomendaciones y no obligan a los Estados.
  - 9 Se pueden encontrar antecedentes de la preocupación por los pueblos indígenas en la Sociedad de Naciones y en la ONU en sus inicios, pero estos esfuerzos se limitaron a “tomar nota” de la existencia de pueblos indígenas, sobre todo en los territorios coloniales.
  - 10 Existen otros documentos anteriores que, si bien no tienen por objeto específicamente los derechos de los pueblos indígenas, establecen una serie de derechos que los protege: la Declaración Universal de los Derechos Humanos, las convenciones para la san-

ción del delito de genocidio, pasando por la Carta de Derechos económicos y sociales, hasta las resoluciones, estudios o mesas de trabajo que tratan la discriminación o los derechos indígenas. Pero, generalmente, la legislación internacional sobre derechos de los pueblos se elaboró con el fin de regular las situaciones de descolonización, producidas a partir de la década de los cincuenta; el convenio 169 de la OIT se preocupa por legislar, en cambio, las relaciones entre pueblos dentro de los estados independientes.

- 11 Aunque este documento habla de pueblos, aclara que el término para la aplicación del convenio no se interpretará de forma que pueda tener implicaciones en el derecho internacional.
- 12 En 1940 se reunió el primer Congreso Indigenista Interamericano y, si bien declaró su respeto por la personalidad y la cultura indígenas, también promovió la idea de la integración nacional y la asimilación de los indígenas a la cultura nacional respectiva.
- 13 Se pensaba que fuera adoptada antes de 1992, pero no fue posible y se sigue discutiendo hasta la actualidad.
- 14 El Proyecto de “Declaración Universal sobre Derechos Indígenas” contiene los siguientes temas: Parte I) Sobre los derechos humanos universales en general; Parte II) Sobre derechos culturales y étnicos colectivos, incluso la protección contra el etnocidio; Parte III) Sobre derechos a la tierra y los recursos; Parte IV) derechos económicos y sociales, incluso el mantenimiento de las estructuras económicas y los modos de vida tradicionales.
- 15 Esta declaración se elaboró principalmente con la intención de evitar nuevamente un genocidio como el sufrido por los judíos bajo el nacionalsocialismo alemán; sin embargo, ha permitido acudir a ella para reclamar por los derechos de otras minorías étnicas, objeto de políticas genocidas.
- 16 La descripción que hace Stavenhagen del recorrido de las demandas indias calza bastante bien al proceso ecuatoriano.
- 17 Se considera pueblo tribal a aquél cuyas condiciones económicas, sociales y culturales les distinguen de los demás pueblos que habitan en el país y que se rige con normas propias o legislación especial.
- 18 Son pueblos indígenas aquéllos que descienden de los habitantes de una región antes de la colonización o del establecimiento de las actuales fronteras.
- 19 Los derechos que se reconocen específicamente a estos pueblos son: el derecho a ser consultados por el Estado en todos los asuntos que los involucren; a respetar y mantener sus propias culturas; a tomar en cuenta en la legislación en general, pero especialmente en la penal, sus sistemas, creencias y costumbres; a garantizar el goce de derechos que tiene el resto de la sociedad a respetar sus vinculaciones con el medio ambiente. Para mayor información, se puede revisar el Anexo 2.
- 20 Tanto territorial con el Perú, como de seguridad por la guerrilla, los paramilitares y el narcotráfico colombianos.
- 21 Según Matthew Cleary, se entiende a la violencia étnica: “as the use of lethal force against the state/majority group committed by any group with a salient ethnic identity for ends deemed to promote ethnic interest”.
- 22 Las elecciones de medio período se instituyeron en 1983 mediante reforma constitucional y renovaban el 85% del Congreso cada dos años; fueron suprimidas por la nueva Constitución.

- 23 Algunas constituciones como la peruana y la uruguaya, permiten la disolución de la Asamblea.
- 24 Shugart y Mainwaring encuentran, por ejemplo, una correlación entre la herencia colonial británica y la democracia.
- 25 Para la Asamblea Constituyente de 1997-1998 las organizaciones indígenas presentaron como propuesta un régimen semi-parlamentario que no fue adoptado.
- 26 La Constitución de 1978, que ha regido casi todo el período de redemocratización, también reconocía la facultad del Presidente para dictar “Decretos-Ley”.
- 27 No queda claro si ante la modificación o derogatoria del Decreto-Ley el Presidente puede vetar la propuesta. La Constitución anterior decía explícitamente que el Ejecutivo no tendrá la facultad de objetar.
- 28 Se distinguen dos formas de consulta popular: el plebiscito y el referéndum; en el primer caso, más bien se someten a consulta las acciones o políticas del gobierno, y en el segundo, un texto de ley, que inclusive puede ser constitucional. Las formas plebiscitarias de consulta no traen grandes complicaciones en términos jurídicos, es un pronunciamiento de aprobación o desaprobación del gobierno, pero un referéndum, que implica un texto legal, que incluso puede originar reformas importantes a otras leyes –según se ha podido constatar con la cuestión de la autonomía– sugiere que, ante todo, se debe contar con la voluntad política de dar al pronunciamiento hecho en la consulta la categoría de legislación.
- 29 En nuestro trabajo hemos tomado como base el estudio de Felipe Burbano de Lara (1998 a), el cual aparece como un trasfondo de nuestras afirmaciones.
- 30 En primera vuelta los dos candidatos más votados fueron Rodrigo Borja, con el 24, 48%, y Abdalá Bucaram, con 17, 61%.
- 31 El partido Izquierda Democrática se consolidó como opción política durante el gobierno de León Febres Cordero, a quien hizo oposición sistemática. El gobierno de Febres Cordero, ante la inminencia de la ganancia de la Izquierda Democrática, permitió el retorno del líder del PRE, Abdalá Bucaram, quien se encontraba exiliado en Panamá por escándalos de corrupción ligados a su gestión como Alcalde de Guayaquil; la intención fue reavivar el voto populista y dividir a la tendencia de centro izquierda e izquierda. Sin embargo, la conformación regional de las preferencias electorales hizo que más bien se debilitara la tendencia de derecha. El candidato populista obtuvo el 17% de las preferencias electorales y pudo terciar en la segunda vuelta.
- 32 El período presidencial de León Febres Cordero se caracterizó por un constante desconocimiento de los derechos humanos, se produjeron desapariciones, persecuciones políticas, etc.
- 33 El vicepresidente de la República denunció que un bloque parlamentario le pidió, a cambio de su apoyo a varias leyes, miles de millones de sucres para canalizarlas por obras a nivel seccional.
- 34 No existen datos exactos sobre la evolución de la alfabetización en Ecuador, pero como muestra pueden servir los aportados por Galo Ramón (1992: 362-363), los que indican que para 1950 el analfabetismo en el Ecuador rondaba el 50%, de los cuales, el 80% correspondía a la población indígena. Tras varias campañas de alfabetización impulsadas por los gobiernos y por instituciones privadas, en 1979 se logra un drástico descenso a nivel nacional a un 21, 9% pero los índices respecto a los indios rondan el 50%.

- 35 El número efectivo de partidos mediante esta fórmula se calcula dividiendo 1 por la sumatoria del cuadrado del porcentaje de votos de los partidos electorales o del porcentaje de escaños de los partidos en el Congreso. Cfr. Delgado, Irene: *El comportamiento electoral municipal español, 1979-1995*, primera edición, Madrid, CIS, 1997.
- 36 Sartori (1992) considera que un sistema de partidos altamente fragmentado no necesariamente presenta dificultades para el desenvolvimiento de la democracia. En cambio, la polarización ideológica producida por una competencia centrífuga, combinada con una alta fragmentación, puede traer problemas.
- 37 Para cada uno de estos criterios, proponen formas de operacionalización, para el primero, la volatilidad electoral a través del índice de Perdensen, que mide el cambio neto de la participación por bancas (o votos) de todos los partidos de una elección a otra. El segundo criterio lo mide a través de la congruencia del voto presidencial y del Congreso y por la durabilidad de los partidos políticos en el tiempo. Para los dos criterios restantes, Mainwaring y Scully utilizan técnicas de encuesta.
- 38 El número de partidos políticos electorales es siempre mayor, pues el sistema electoral tiene un efecto reductor.
- 39 El índice de fragmentación se calcula restando de 1 la sumatoria de los cuadrados de los porcentajes de votos o escaños obtenidos por los partidos.
- 40 El número efectivo de partidos se calcula dividiendo 1 por la sumatoria de los porcentajes de votos obtenidos o de escaños.
- 41 Las múltiples encuestas realizadas en el país, por CEDATOS, MARKET y otras empresas encuestadoras, muestran porcentajes que superan el 60% de rechazo hacia los partidos políticos, el Congreso y los políticos.
- 42 La literatura sobre el tema coincide en señalar como funciones de los partidos políticos: “conectar” la esfera ciudadana con la actividad del gobierno a través de la agregación y el reflejo de las demandas; ser medios de competencia y acceso legítimo al poder y servir como expresión de identidades.
- 43 La provincia de Chimborazo, con un alto porcentaje de población india, es étnicamente conflictiva, cuestión que se manifestó profundamente durante todo el proceso de lucha por la tierra. Hay quienes sostienen que esto sucedió porque la mayoría de las tierras de esta provincia pertenecían a hacendados particulares.
- 44 A este período corresponde la desmantelación de dos grupos guerrilleros importantes en el país: Alfaro Vive y Montoneros Patria Libre.
- 45 Los contactos entre indígenas de la CONAIE y ECUARUNARI con altos mandos del ejército era un secreto a voces antes del golpe, y no sólo, como posteriormente se dijo, con mandos medios.
- 46 11 de estas Constituciones han sido elaboradas con el fin de sustituir totalmente al orden jurídico anterior, aunque no pretendían refundar el Estado, buscaban reorganizarlo jurídicamente. Una de las propuestas para la formulación de la última Constitución contemplaba un cambio “cualitativo” del Estado al designarlo como plurinacional.
- 47 Robert Dahl, en *La democracia y sus críticos*, recoge los siguientes atributos de la poliarquía: autoridades públicas electas, elecciones libres y limpias, sufragio universal, derecho a competir por los cargos públicos, libertad de expresión, información alternativa y libertad de asociación (Dahl: *La Democracia y sus críticos*, México, Paidós, 1992).

- 48 La primera característica se refiere a que la ley no puede ser dictada para normar una situación específica; la norma debe cubrir el mayor número de casos posibles; la universalidad, en cambio, significa que a todas las personas que se encuentren en una misma situación se les aplicará la misma ley. Para aceptar la universalidad y la generalidad de la ley como características del Derecho, debemos entenderlo como una abstracción; descontextualizado de la realidad social, en la que priman las relaciones de poder asimétricas y en cuya virtud se establecen las normas jurídicas, para beneficiar o mantener el poder la mayoría de veces y, pocas, para contestarlo.
- 49 En América Latina en general y en particular en el Ecuador, ha sido el Estado y no el desarrollo de las fuerzas productivas el encargado de gestionar la modernización. El Estado busca la modernización socio-económica de la sociedad ecuatoriana de acuerdo a las necesidades del desarrollo económico de las metrópolis. Estas dos características suponen un desarrollo exógeno (Touraine, 1994) y expresado hacia fuera.
- 50 Este tema se volverá a discutir ampliamente en los siguientes epígrafes.
- 51 Se habla de una crisis de representatividad, básicamente manifestada en los crecientes índices de abstención electoral.
- 52 La penetración de los medios de comunicación social y su influencia en la generación de demandas han des-clasado la naturaleza de los conflictos y los partidos políticos no han asimilado esta transformación, ya que siguen planteando las demandas sociales exclusivamente en términos de clase o ideológicos.
- 53 Para Touraine el Estado se constituye de: “los poderes que elaboran y defienden la unidad de la sociedad nacional frente a las amenazas y a los problemas externos e internos, también frente a su pasado y a su futuro, es decir, a su continuidad histórica”. El sistema político: “tiene una función diferente, que consiste en elaborar la unidad a partir de la diversidad y, por consiguiente, en subordinar la unidad a las relaciones de fuerza que existen en el nivel de la sociedad civil, reconociendo el papel de los partidos políticos que se interponen entre los grupos de intereses y las clases y el Estado”. “La *sociedad civil* no se reduce a intereses económicos; es el terreno de los actores sociales, que son orientados a un tiempo por valores culturales y por relaciones sociales con frecuencia conflictivas” (1994: 94).
- 54 Este rol le corresponde al sistema político, puesto que el económico se organiza en torno a la búsqueda del mayor lucro, y obviamente nunca pretenderá la superación de las desigualdades; tampoco le corresponde al Estado, porque su lógica totalizadora y unificante puede subsumir la sociedad civil o porque, como sucede en América Latina, hay una obsesión por reducir el Estado y su intervención en la economía.
- 55 Alain Touraine, en *¿Qué es la democracia?*, sostiene enfáticamente que ella no es el poder del “pueblo”, porque en esta lógica la legitimidad desciende del Estado al sistema político y luego a la sociedad civil, pudiendo legitimar un Estado autoritario o incluso uno totalitario.
- 56 Si bien esta frase expresa la contraposición que suele hacerse entre la relación ciudadana y la comunitaria, el sentido que se le atribuye aquí no es el de anular la idea comunitaria, sino el de perseguirla como sustituta de la ciudadanía.
- 57 El tema de la subjetivación será tratado más adelante.

- 58 Si es que puede ser denominada como tal, después de un derrocamiento presidencial (1997) realizado en términos poco claros y de un golpe de Estado de unas pocas horas (2000).
- 59 O'Donnel define la democracia delegativa, en contraposición a la democracia representativa, aunque sostiene que son fuertemente mayoritarias, incluso más que las representativas, considera que no están dirigidas a convertirse en éstas últimas.
- 60 Como hace notar O'Donnel (1992: 11), la democracia delegativa es fuertemente mayoritaria, ha introducido mecanismos para "forzar" esa mayoría, como, por ejemplo, las elecciones a doble vuelta, para alcanzar legitimidad.
- 61 Shugart y Mainwaring (1995) distinguen además, la *electoral accountability* y la *identifiability*; la primera "describes the degree and means by which elected policymakers are electorally responsible to citizens"; la segunda, "refers to voters' ability to make an informed choice before elections based on their ability to assess the likely range of post-election governments".
- 62 Esta dificultad se manifestó claramente en 1997, cuando se intentó destituir vía juicio político a Abdalá Bucarán, propuesta que no cristalizó por la falta de votos necesarios para su destitución.
- 63 A pesar de las reformas introducidas en 1997 a la Constitución, recogidas también en la Constitución actual, que reconoce cargos vitalicios para los magistrados de la Corte Suprema y faculta al Pleno de la Corte a sustituir las vacantes, hay un efecto de inercia, que sigue vinculando a los Magistrados con los partidos políticos, como cuando se elegían en el Congreso. Lo mismo ocurre en los otros órganos de control, donde los votos se cuentan por partidos políticos.
- 64 La representación requiere una forma dinámica de la democracia, quienes representan tienen que buscar ser fieles a los intereses de sus representados, y a su vez, éstos últimos, deben tener la posibilidad de poder valorar cuáles serán los resultados del ejercicio del poder de sus elegidos, lo que Shugar y Mainwaring (1995: 33) denominan *identifiability*.
- 65 La noción de ciudadanía tiene que ser problematizada en dos vías, en su concepción filosófica: como abstracción sustentadora de la democracia liberal, y en su ejercicio práctico, es decir, las formas como se ha expresado en el país en contraposición con el discurso. A la primera se han hecho varios cuestionamientos, especialmente desde el marxismo, el feminismo y el multiculturalismo; de la segunda ha habido poca preocupación por el tema. Ambas serán discutidas en este trabajo.
- 66 Dentro de las organizaciones indias existe una minoría radical que propugna la exclusión de los blanco-mestizos del movimiento; sin embargo, no tiene presencia importante.
- 67 Ya en los años cuarenta se reconoció una gobernación para la nacionalidad india Tsáchila; si bien es cierto en la estructura político-administrativa del Estado corresponde a la categoría de las otras gobernaciones provinciales, ella se creó únicamente para los indios Tsáchilas. Esta gobernación tiene dinámicas muy diferenciadas de las otras gobernaciones; por ejemplo, tienen un Consejo de Gobernación conformado por varios miembros y no un gobernador como en las demás provincias (Entrevista No. 9).

- 68 Guamote, un pueblo de la nacionalidad quichua, ubicado en la Sierra ecuatoriana, tiene como forma de gobierno un parlamento. Esta forma de gobierno no está reconocida en la estructura del Estado como la gobernación Tsáchila.
- 69 Por ejemplo, la nacionalidad zápara, que fue estudiada para este trabajo, ubicada en la Amazonía, tiene una forma de gobierno propia, donde el jefe de la comunidad, junto con la Asamblea y el chamán (brujo de la comunidad, a veces también jefe) ejercen toda potestad gubernamental, incluida la administración de justicia.
- 70 Los cabildos son la forma de gobierno de las comunas, impuestas por ley desde finales de los años treinta para organizar y modernizar el agro. Estas formas tienen vital importancia en la Sierra.
- 71 En la comunidad de Balzaura, de la nacionalidad zápara, existe no sólo un derecho penal, sino también civil que regula los vínculos familiares, especialmente el matrimonio.
- 72 En 1978, se reconoce el voto a los analfabetos, en su mayoría campesinos indígenas; en 1994, se reconoce el carácter pluricultural y multiétnico del Estado y las diferentes lenguas indígenas; en 1998, se da la categoría de idiomas oficiales al Quichua y otras lenguas indígenas en los territorios indios, se reconoce un grupo de derechos colectivos, un sistema de administración de justicia propio y circunscripciones territoriales.
- 73 Término tomado de Felipe Burbano de Lara, (1998: 7) de su estudio "Cultura política y Democracia en el Ecuador", CORDES; *Proyecto Gobernabilidad*, No. 10.
- 74 La democracia, según Touraine, supone la existencia de conflictos insuperables.
- 75 Esta frontera demarca los límites no sólo al dentro sino también en el exterior identificando cuáles son los asuntos que quedarán fuera de la política y serán reducidos a las lógicas propias de la esfera económica.
- 76 Un claro ejemplo de esto se encuentra en los dos últimos períodos congresiles. Pachakutik ha tenido dos vicepresidencias del Congreso y ha formado mayorías temporales, pero fuertes, con otros partidos de izquierda, como oposición a los gobiernos en la discusión de reformas económicas importantes.
- 77 Todos los dirigentes indios entrevistados reconocen mayor eficiencia a una negociación con el Ejecutivo que con los partidos políticos, aluden que la capacidad de respuesta del Ejecutivo, aunque sea clientelar, es mayor que la de los congresistas.
- 78 García Canclini (1992: 13) plantea la cuestión en los siguientes términos: "En América Latina, donde las tradiciones aún no se han ido y la modernidad no acaba de llegar, dudamos si modernizarnos debe ser el principal objetivo como pregonan políticos, economistas y la publicidad de las nuevas tecnologías. Otros sectores (...), se preguntan si la modernización no se vuelve inaccesible para la mayoría. Y también es posible pensar que perdió sentido ser moderno en este tiempo en que las filosofías de la posmodernidad descalifican a los movimientos culturales que prometen utopías y auspician el progreso".
- 79 En este trabajo, *modernidad* remitirá a la etapa histórica; *modernización* al proceso socioeconómico que trata de ir construyendo la modernidad, y *modernismos*, a los proyectos culturales que renuevan las prácticas simbólicas con un sentido experimental o crítico (García Canclini, 1992: 19).
- 80 García Canclini (1992: 65) reconoce dos intentos más de modernización: uno en los años veinte y treinta de este siglo y otro en los años cuarenta-sesenta.

- 81 Contemporáneamente la relación se ha invertido, la “distinción” se hace por el reconocimiento de ciertas tradiciones en oposición a la masificación derivada de la difusión del consumo y su cultura —a través de los medios de comunicación.
- 82 Como lo hace notar Touraine (1994), los menores de edad, que no están dentro del ejercicio político de la ciudadanía, constituyen sin embargo un grupo muy importante para el mercado especialmente de bienes simbólicos, a través de los medios de comunicación y la alta tecnología.
- 83 Las teorías feministas denuncian la insuficiencia del reconocimiento de la igualdad jurídica entre hombres y mujeres, la igualdad ante la ley no es suficiente cuando en la práctica cotidiana se parte de una desigualdad material. Pues, si con esa desigualdad material se concurre al ejercicio de derechos iguales, resulta un ejercicio a medias o una sobrecarga de obligaciones para las mujeres. Entonces, es más bien el reconocimiento de esas desigualdades materiales las que permitirán un ejercicio equivalente de derechos a través de la equiparación de las condiciones materiales. Transversalmente a todo este proceso, se cierne el peligro de una equiparación vertical, es decir, partiendo de una consideración androcéntrica que considera al hombre como el referente de lo humano y, por lo tanto, establece una jerarquización que sitúa a los hombres como superiores y a las mujeres como inferiores, pretender la igualación de las mujeres a los hombres. Lo que se busca es una equiparación horizontal, entre personas diferentes (hombres y mujeres), es decir, que el ejercicio de la ciudadanía no excluya por ser diferentes a quienes quieren ser incluidos.
- 84 Los requisitos de capacidad económica y de ser varón fueron eliminados de las Constituciones y las leyes, pero la imagen de ciudadano a la que remite el Derecho es la que corresponde: a un individuo varón, blanco, adulto y de clase media. Tanto es así que, en el caso del Ecuador, por ejemplo, la percepción de la gente sobre el sistema de justicia lo señala como aplicable sólo a un grupo de personas: los pobres. “La ley es para el de poncho”, es interesante constatar que ese pobre al que se hace referencia es uno de características étnicas con “poncho”. El poncho constituye una de las tantas tradiciones españolas adaptadas por los indios, reivindicadas como propias y erigidas en símbolos de identidad.
- 85 La actual Constitución ecuatoriana elimina el requisito de edad para la ciudadanía, desde luego mantiene intactas las limitaciones para ejercer los derechos políticos, reconocidos a las personas mayores de 18 años. Ambos hechos han originado la adopción de la noción *ciudadanía social*, noción todavía muy difusa.
- 86 A nadie le resulta nuevo el constatar que “lo político” es cada vez más el resultado de elementos de un espectáculo, de una teatralización, donde el principal mediador con el público —los ciudadanos— son los medios de comunicación.
- 87 Néstor García Canclini (1992: 241) y Carlos de la Torre (1997: 67) hacen referencia a la transformación de lo popular a la popularidad realizada por los medios de comunicación, lo cual neutraliza lo político.
- 88 En el campo de los derechos humanos, se ha trabajado la idea de ciudadanía social, entendiéndola como aquella que dota a los ciudadanos de un Estado con la posibilidad de exigir de él el cumplimiento y la garantía de los derechos sociales y económicos.



- 89 “El proceso de subjetivación es pensado como la penetración del sujeto en el individuo. La libertad encierra como principio ético y político la resistencia a toda forma de dependencia personal, es una lucha por la autonomía individual” (Touraine, 1994: 209).
- 90 Touraine (1994: 268) señala que la ruptura que experimenta la sociedad actual entre la lógica de la racionalidad instrumental y la de la defensa de la identidad puede llegar a ser más profunda que la de clases, en la que se combatía por el reparto de los frutos, pero cuyas orientaciones culturales todos aceptaban.
- 91 Los antropólogos y los folcloristas han considerado “lo popular” como algo dado, preexistente, antes que los sujetos, interesan los objetos que lo representan. Se encuentra que los grupos populares –generalmente indígenas y campesinos– son los depositarios de tradiciones que los defenderán de los peligros de la modernidad. (García Canclini, 1992: 196 y ss).
- 92 Los medios de comunicación ponen en escena “lo popular” como lo que se vende masivamente, presuponen una sociedad de masas. Lo popular entonces deriva en “popularidad” que, además de constituir una forma temporal, anula la posibilidad del disenso, por constituir una adhesión a los valores mayoritarios y al orden. Tiene un resultado neutralizante útil para controlar la “susceptibilidad política del pueblo” (García Canclini, 1992: 241).
- 93 Se puede ver al respecto Sánchez Parga (1995) y (1997), *Lo público y la ciudadanía en la construcción de la democracia*, Quito, CAAP, ILDIS, y “Pueblo o Ciudadanos” *Ecuador Debate* No. 41; Burbano de Lara (1998), “Cultura política y democracia en el Ecuador”, *CORDES*, Quito; Carlos de la Torre (1997) “Los usos políticos de las categorías pueblo y democracia”; *Ecuador Debate* No. 41.
- 94 Como sostiene Carlos de la Torre (1997: 72), el principio de representación debe basarse en la no identidad entre el representante y los representados.
- 95 El derrocamiento de Abdalá Bucaram en 1997 es un ejemplo claro de la forma como los líderes que se reclaman democráticos son capaces, con menos –cinismo– quizás, de utilizar las mismas prácticas que la peor expresión del populismo que ellos mismos combatieron. Debido a que el Congreso se encontraba en receso y los únicos que podían llamar a un período extraordinario de sesiones eran el Presidente de la República (Abdalá Bucarán), el Presidente del Congreso (colaborador muy cercano del gobierno) o las dos terceras partes de los miembros del Congreso (número imposible de alcanzar porque se necesitaban los votos del partido del Presidente), se hizo un “arreglo” para que el Presidente del Poder Legislativo (quien después fue nombrado Presidente interino de la República) llamase a Congreso extraordinario, y puesto que era imposible alcanzar la mayoría cualificada necesaria para el juicio político, se “cesó” al Presidente de sus funciones por “incapacidad mental”, aprovechando una confusa disposición constitucional, por simple mayoría de votos, atentando contra toda lógica; nuevamente en “razón” de un vacío constitucional eligieron al Presidente del Congreso y no a la Vicepresidenta como sustituto de Abdalá Bucaram.
- 96 En los últimos años se han producido al menos dos graves quiebres del Estado de Derecho: uno producido en 1997, con el derrocamiento de Abdalá Bucaram, que amparándose en un vacío constitucional dio un mal maquillaje democrático a los intereses de muchos sectores de sacar al Presidente del poder. Lo propio ocurrió en agosto de 2000, con la designación del Presidente del Congreso, que flagrantemente ha violado la

Constitución por dos ocasiones, pero que en la primera vez contó con el repudio generalizado, y en la segunda con el olvido paulatino de todos. Coincide además que en la primera ocasión se designó como presidenta del Congreso a una mujer.

- 97 Un ejemplo claro de este hecho son todas las Constituciones latinoamericanas, que reconocen una gama amplísima de derechos sociales, económicos, culturales y colectivos que, todos saben, nunca serán cumplidos.

## *Capítulo IV*

# **LA TRANSFORMACIÓN DE LA IDENTIDAD INDIA Y LOS MARCOS DE MOVILIZACIÓN**

### **IV.1. La identidad fragmentaria y la multitemporalidad: los záparos y los Panzaleo<sup>1</sup>**

Como se ha dicho anteriormente, la identidad de los indios, en cuanto sistema de representaciones y relaciones, ha sido elaborada e impuesta desde el “otro”, el blanco-mestizo, quien además ha encontrado en las políticas estatales la mejor forma de superar al indio.

A partir de los años sesenta del siglo XX, pero con más fuerza en los años noventa, los indios reclaman para sí la construcción de su propia identidad. Este proceso ha traído una serie de cambios importantes en las imágenes del indio y en sus relaciones con el resto de la sociedad ecuatoriana, que tienen diversos grados y formas, de acuerdo al grupo indígena del que se trate.

A lo largo de todo este trabajo se ha intentado hacer explícita la diversidad y la diferencia que encierra el movimiento indio ecuatoriano; como se ha podido observar, las dinámicas de cada sector del movimiento responden a lógicas, realidades, cosmovisiones, proyectos y objetivos diferentes.

A continuación se analizará uno de los más importantes ejes de la diferenciación dentro del movimiento, el eje regional. Se ha escogido este en cuanto tiene más vinculaciones con las atribuciones identitarias hechas al movimiento.

El estudio se basa principalmente en las observaciones realizadas a dos comunidades: Balzaura y Sacha, ubicadas la primera en la región amazónica y la otra en la interandina, durante los meses de enero y septiembre de 2000, respectivamente.

Partiendo de la consideración de que la identidad es una construcción social que se elabora en la interrelación, en las páginas que siguen se pretende estudiar las conexiones existentes entre la identidad indígena y su entorno blanco-mestizo<sup>2</sup>. Para ello, se toma en cuenta la identidad blanco-mestiza no solamente como aquella perteneciente al otro grupo étnico en cuestión, sino aquella considerada como resultado final e ineludible de los procesos de homogeneización cultural y extensión del mercado.

#### **IV.1.1. La identidad construida desde los dominadores**

Las representaciones del indio elaboradas en el liberalismo se mantienen casi inmutables hasta mitad del siglo XX (Guerrero, 1994: 201); estas imágenes evocan un indio “miserable”, irracional y por tanto incapaz de valerse por sí mismo, con la necesidad de un “protector” o “redentor”. Cuando el paradigma de la modernización y el desarrollo económico empiezan a ser impulsados con fuerza por el Estado ecuatoriano, a la imagen anterior se agrega la necesidad de civilizar, transformar al indio, o sea, eliminarlo o superarlo.

La condición de “miserable”, “infeliz”, “incapaz” u “obstáculo para la modernización” es lo que permite identificar al indio desde el Estado y su administración. A pesar de que tempranamente se reconoce la ciudadanía para todas las personas que habitan en el Ecuador, el indio no comparte esa calidad, o más bien dicho, la comparte pero en una condición de inferioridad, la de ciudadano excluido o miserable.

Si el indio era inferior, incapaz de valerse por sí mismo, por su propia condición, necesitaba un protector; en el liberalismo el Estado se autoproclama como redentor de los indios<sup>3</sup>. Con la intervención del Estado, la administración de lo indio ejercida en forma regional por hacendados-iglesia<sup>4</sup> se extiende al funcionario estatal, el teniente político. El poder administrativo sobre los indios se comparte entre estos tres polos, de los cuales el más débil es el Estado, pues el teniente político es un funcionario del Ejecutivo parroquial, quien estaba inmerso en las relaciones de poder sociales y culturales locales, donde el hacendado ejercía una prominencia incuestionada.

En la Amazonía, el proceso es distinto, la administración étnica fue librada enteramente a las misiones católicas o evangélicas, pero las especiales características de dispersión y movilidad de los habitantes de la selva no permitieron que estas agencias desplieguen toda su capacidad “civilizadora”, ocasionando que se centraran en espacios o poblaciones de más fácil acceso o aque-

llas que se encontraban en los territorios cuyos recursos naturales iban a ser explotados. La presencia del Estado en esta región fue menos importante que en la Sierra, y la administración étnica se constituyó en una negociación directa entre pueblos indios y petroleras, madereras, iglesias y empresas turísticas.

Por otra parte, las relaciones en que estaban inmersos los pueblos indios, como sujetos colectivos, se dan en varios niveles, según se trate de un pueblo de la Sierra o de la Amazonía. Para la Sierra, las relaciones se dan entre indio-hacendado, indio-iglesia e indio-Estado. En el primer caso, en la Sierra principalmente existió una preponderancia del vínculo del concertaje<sup>5</sup>, que es a la vez una forma de dominación y explotación desde el hacendado hacia el indio y otra de sobrevivencia del indio que es proveído materialmente por el hacendado, claro está, en una reciprocidad desigual o asimétrica, en la que el indio da más de lo que recibe. La hacienda se constituye en lo que Ramón denomina un “pacto conflictivo” (1986: 83) donde el hacendado asume funciones de cacique, quien debe velar por “sus indios”<sup>6</sup>.

En el nivel indio-iglesia la relación respondió a la mantenida con los hacendados con la agregación de que, por su poder espiritual, los indios debían una serie de tributos, como los diezmos<sup>7</sup>. Por otro lado, la Iglesia fue considerada como la principal civilizadora del indio, especialmente a través de la educación, lo que fue terreno fértil para el establecimiento de una serie de relaciones de poder, en las que la Iglesia asumía el papel de *redentora* del “indio” y sus tendencias “naturales” a los vicios y otros males; pero así mismo gestó una alianza fuerte —en varias provincias— entre el sector progresista de la Iglesia y los indios.

En el nivel indio-Estado, a pesar de que existió una administración del indio por parte del Estado a través de sus funcionarios, la relación no es directa, está intermediada por el mediador étnico, en palabras de Guerrero (1994), el *ventrílocuo*<sup>8</sup>, que facilita dicha relación. La relación con el Estado abre una gama no explorada hasta entonces de mediaciones, a nivel muy local y, en un inicio, la ventriloquia se la hace a través del tinterillo; luego los voceros de los indios son los partidos políticos de izquierda, un sector de la Iglesia y las agencias de desarrollo.

En la Amazonía las relaciones con las petroleras y las demás empresas de explotación de recursos naturales se hacen directamente; a pesar de que el Estado<sup>9</sup> es quien autoriza la explotación de los recursos, las empresas deben abrir espacios de negociación con las comunidades indias, generalmente se “compran” los derechos de paso sobre el territorio indio. La relación con la Iglesia ya sea católica o evangélica siempre ha sido conflictiva e incluso vio-

lenta, las misiones en la Amazonía han sido las que han llevado adelante el proceso de transformación de los indios para convertirlos en personas “civilizadas”. La imagen del indio de la Amazonía ha sido considerada lejana a la sociedad en general.

Cotidianamente estas matrices de relación se mantienen; el individuo que se considera “no indio” se relaciona con el “indio” adoptando los elementos jerárquicos de la estructura social en la cual se encuentra inmerso, encontrando siempre como justificativo de esa diferencia elementos raciales.

Estas representaciones y relaciones están en la sociedad ecuatoriana y se mantienen más o menos intactas hasta el surgimiento de las primeras organizaciones indias en 1960, que cuestionan, aunque no totalmente, algunos de estos niveles de relación. La relación con la Iglesia, especialmente con un sector, cambia; el surgimiento de la Iglesia Progresista les permite una relación diferente con los indios, les ayuda a organizarse; esto implica un reto para el resto de la Iglesia, donde siempre han existido posiciones muy conservadoras.

Así mismo, la relación con el Estado empieza a cambiar, aparecen los propios portavoces de los indios, sus organizaciones que, de manera aislada y esporádica, en este momento son interlocutoras del Estado; se plantea una relación directa con él, la que será afianzada tres décadas después. La relación con los hacendados cambia radicalmente, con las reformas agrarias que eliminan definitivamente el concertaje. La relación con las empresas de explotación de los recursos naturales también se transforma, las negociaciones se hacen más difíciles, ya no basta hacerlo solamente con los líderes de la comunidad en cuestión, sino que entran en juego los intereses y posiciones de las organizaciones regionales, de los grupos ecologistas, etc.

El cambio en las relaciones con la Iglesia, el Estado, la hacienda, etc. no implican inmediatamente otro concomitante en las representaciones del indio, en la sociedad en general, las que más bien se reagrupan, explicitan y se readecuan para contraponerse, movilizarse e interrelacionarse con los nuevos elementos introducidos por las acciones y reivindicaciones indias, muy especialmente en la década de los noventa. Aparecen en la escena pública, por un lado, la identidad del indio que imperó en la sociedad ecuatoriana, construida exclusivamente por los dominadores y, por otro, la identidad que empezaba a ser construida por los propios indios.

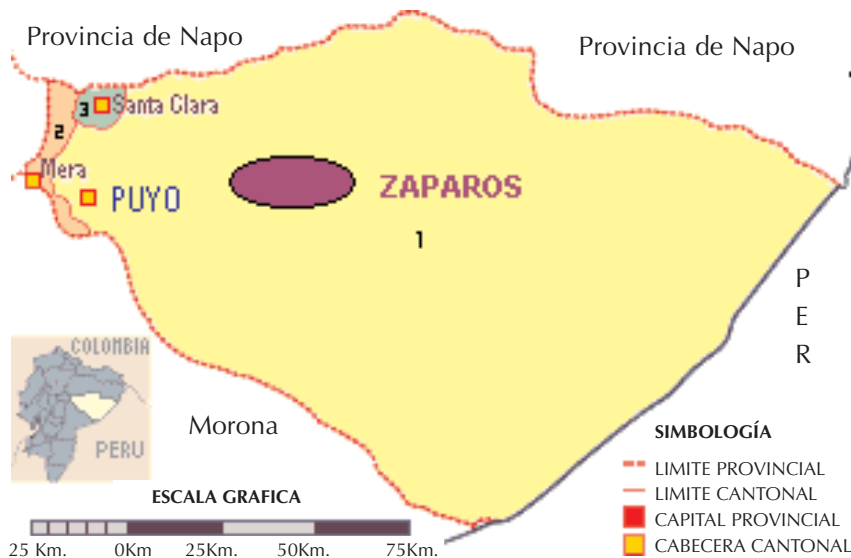
La consolidación de las organizaciones indias se lleva a cabo durante las tres décadas siguientes a 1960 y afianza también la identidad colectiva, se moviliza desde su identificación con el campesinado, como sector del proletaria-

do, a la autoafirmación como indios, diferenciados étnicamente de los blanco-mestizos, con un proyecto político propio no sólo para sí mismos, sino para el Ecuador entero.

#### IV.1.2. La nacionalidad Záparo: la comunidad de Balzura

La nacionalidad Záparo está ubicada en la provincia de Pastaza, en la región amazónica, compuesta de catorce comunidades, organizadas en la CONAZE, Confederación de la Nacionalidad Zápara del Ecuador, parte de la OPIP y CONFENIAE. Es una de las nacionalidades en peligro de desaparecer; los datos sobre cuántas personas son záparas son contradictorios, pero, según sus líderes, son alrededor de quinientas.

**Mapa No. 3**  
**Ubicación de los záparo en la provincia de Pastaza**



La provincia de Pastaza es una de las seis provincias amazónicas del Ecuador, tiene una superficie aproximada de treinta y cuatro mil kilómetros cuadrados, su capital es Puyo. En este territorio viven varias nacionalidades indias: Shuar, Achuar, Quichua y Záparo.

Su clima corresponde al húmedo tropical propio de la selva amazónica, su flora y fauna es abundante y muy variada, el suelo no es apto para la agricultura. Es una de las provincias más pobres del Ecuador, su actividad económica principal está ligada a la explotación de recursos naturales, especialmente petróleo, maderas, minerales y turismo. Su población es dispersa, su principal centro poblado es la ciudad de Puyo.

La nacionalidad záparo esta conformada por 14 pequeñas comunidades, de las cuales la más importante es Cobango, en esta última está ubicada la escuela. La única forma de ingreso es por vía aérea y quienes ofrecen este servicio pertenecen a lo que un día fue el Instituto Lingüístico de Verano, misioneros evangélicos extranjeros. El acceso es restringido.

#### ***IV.1.2.1. Organización económica y social***

La mayoría de comunidades ubicadas en la región amazónica están organizadas en torno a una economía natural, basada en la caza, la pesca, la recolección y la agricultura a pequeña escala. La división del trabajo se da principalmente en torno al sexo: los hombres cazan y pescan y las mujeres se encargan de cuidar el huerto y de la crianza de los niños. Los niños generalmente participan en las actividades de los adultos de acuerdo a su sexo.

Su vida es nómada, pero suelen permanecer en un mismo lugar por períodos largos, pueden ser 10 o más años, hasta que las reservas naturales de alimentos se hayan agotado; requieren por lo tanto grandes espacios para realizar sus actividades económicas. Sus relaciones comerciales se hacen principalmente entre las comunidades záparo, para lo cual utilizan el sistema del trueque; solamente cuando se relacionan con personas de la ciudad o los pueblos se utiliza el dinero.

En los últimos años, especialmente los jóvenes que han accedido a la educación comparten su vida entre la ciudad o el pueblo cercano y la comunidad. En las ciudades realizan sus actividades laborales en calidad de asalariados, aunque estas estancias son temporales, les han permitido acceder al manejo del dinero y demás relaciones mercantiles.



Las catorce comunidades tienen un jefe máximo. Cada comunidad cuenta con un jefe y un chamán; puede ocurrir que en una sola persona concurren las dos calidades. El jefe toma las decisiones administrativas y el chamán se encarga de aconsejarle y velar por el bienestar espiritual de los habitantes. Además de éstos, está la Asamblea General de la Comunidad.

El jefe de la comunidad básicamente está encargado de representar a su grupo frente a otras comunidades: en la organización indígena, en la ciudad o ante las autoridades gubernamentales. La Asamblea toma la mayoría de decisiones; el mecanismo utilizado es el consenso, todos los miembros de la comunidad se reúnen y tienen derecho de expresarse. Después de largas deliberaciones se toman las decisiones y se aplican o ejecutan comunitariamente.

Se rigen por un sistema jurídico propio basado en las costumbres; las normas son aplicadas por el jefe de la Comunidad, que generalmente es la persona más vieja. El sistema jurídico záparo tiene lo que podría denominarse un sistema penal y otro civil. El primero está caracterizado por penas severas e indiscutibles en la mayoría de los casos, se castigan principalmente: la brujería, los atentados contra las personas y los bienes, el adulterio y la vagancia. Casi todos los delitos se castigan con pena de muerte<sup>10</sup>. Los niños también son objeto de un sistema penal propio pero sus penas son más leves. El sistema civil básicamente regula la institución del matrimonio<sup>11</sup>.

#### ***IV.1.2.2. La cosmovisión y la religión***

Los záparo distinguen varios universos: el real, que es donde se desenvuelven en armonía con la naturaleza, de la cual se sienten parte; el mitológico, un mundo espiritual que rige todas las actividades de la selva, y la relación con el “otro”.

Se consideran a sí mismos parte de la naturaleza, cuyas relaciones siempre deben estar en equilibrio, lo que implica que el acceso a los recursos naturales debe estar limitado por sus propias necesidades. En esa medida se relacionan entre sí. La naturaleza les provee de todo lo necesario, desde la alimentación, vestido, hasta las medicinas.

El mundo mitológico es el de los espíritus, que tienen la función de guardar la naturaleza. El chamán realiza la comunicación con estos seres espirituales e indica si ellos han otorgado el permiso necesario para la actividad por realizarse. Los seres espirituales son dioses, sólo en cuanto gobiernan las fuerzas de la naturaleza, pues en ningún momento se plantea una relación con

ellos en forma de dominio; son más bien dimensiones diferentes de la realidad y por tanto requieren relaciones de respeto mutuo.

El chamán puede realizar estos contactos porque se ha preparado durante mucho tiempo. Generalmente es heredero del cargo, pero debe superar una serie de pruebas, que se suponen muestras de estar destinado a ser chamán desde la niñez. La prueba final se la hace con la bebida llamada *ayaguashca*; ésta es preparada con la planta del mismo nombre, un alucinógeno que permite al chamán “entrar en contacto con el mundo espiritual”.

Según relata un chamán, para su elección fue sometido a varias pruebas impuestas por otros chamanes, debió guardar celibato por un año, probar sus destrezas en la cacería y tener contacto con el mundo espiritual a través de una visión producida por la *ayaguashca*.

... Los chamanes más famosos tienen que hacer tomar la ayaguashca, me hicieron ciertas pruebas, primera prueba tomé y tuve que aguantar todo, en la segunda tome entonces ahí más o menos vi la visión, en la tercera ya tuve que ver una cosa más amplia, para ser un presidente, para dirigir a catorce comunidades, tiene que ser probado, de ser un buen cazador, si es posible, un requisito principal tiene que seguir la línea de un chamán, sino tiene que tomar la ayaguashca para ver la visión y entonces cuando yo tomé la tercera vez, la sabiduría de los espíritus llegan por medio de anacondas grandes, cuando uno esta acostumbrado a eso, uno puede gritar, puede saltar, si la anaconda viene a comer a uno, le come y pasa al otro lado y vienen tremendos jaguares a devorar a uno y pasan al otro lado y después cogen un fuerte machete grande parten a uno en dos partes y uno esta parado, cuando se está partiendo tu gritas, y aunque sea tienes que hacer todo lo posible de no gritar, entonces pasé esa prueba, después pude ver la visión, los requisitos cumplí, entonces me hicieron la prueba de la cacería, la prueba de hacer muchas cosas de sobrevivencia, entonces ya, está listo... (Entrevista No. 5)

El chamán además hace las funciones de médico en la comunidad, conoce las plantas medicinales y las administra. La enfermedad es considerada como producto de los malos espíritus o de la brujería. Casi todas las enfermedades se curan en la misma comunidad; solamente en casos de fracturas se acude al hospital.

La religión es animista, existen rituales de ofrenda y agradecimiento a los espíritus; sin embargo, la constante relación de las comunidades záparo con las misiones evangélicas ha generado la convivencia del animismo con un principio religioso cristiano. Aunque esta diferenciación principalmente está

en las élites<sup>12</sup>, cada vez y con mayor frecuencia se introduce en el resto de la comunidad; sin embargo, su lógica no es excluyente sino incluyente, no llegan en ningún momento a contraponerse. Para la mayoría de personas de la comunidad que no ha ingresado al sistema de educación formal o no ha estado en contacto con los misioneros existe una sola religiosidad y está relacionada con los chamanes y la naturaleza.

Las misiones evangélicas del Instituto Lingüístico de Verano establecieron sus oficinas en el pueblo denominado la Shell; desde allí emprendieron las tareas de investigación de las lenguas aborígenes y la evangelización. Esta última actividad congregó a muy pocas personas, se formaron misioneros laicos de cada comunidad, quienes posteriormente debían transmitir los conocimientos. Estas personas fueron separadas por varios años de sus comunidades y llevados al Puyo, la capital de la provincia. A pesar de que ingresaron al sistema escolar formal y realizaron estudios profundos de Teología, no sustituyeron sus creencias anteriores por otras nuevas, sino que las incorporaron.

...Lo que yo estudié tres años de teología parece que le vi, una está englobando a la otra, en el mundo teológico, la principal, de todo el mundo esta aquí es Dios, hay un solo Dios, de ahí los chamanes están aquí en este mundo, están ellos tratando de hacer sus cosas, de ver sus cosas, pero pasarse de eso no podemos por ejemplo resucitar un muerto, no podemos, porque eso solo lo puede hacer un Dios, entonces eso lo resumí de todo lo que me sucedió, porque yo lo experimenté (...) yo descubrí que aquí había un ser más fuerte, y aquí está el mundo y entonces este ser es un Dios y aquí esta cuidando al mundo. Hay algunos de las comunidades que creen en un solo Dios, otros no creen en Dios, creen en chamanes, muy pocas personas. (...) Los que creen en este tipo de vida de chamanismo, están más pegados, que aquí, esto es lo que cuida, pues los espíritus que hay en las lagunas, en muchos pantanos, yo reúno todo eso, lo respeto mucho... (Entrevista No. 5).

#### ***IV.1.2.3. La relación con el otro***

Los indios de esta nacionalidad se identifican primeramente como “záparos”, se consideran diferentes a los de otras nacionalidades e incluso identifican a algunas de ellas como sus enemigos: “...Los shuar y achuar son traicioneros de primera calidad, de primera categoría, te reciben como embajadores amigables y por atrás (...), en cambio, esta cultura nuestra hacen frente a frente...” (Entrevista No. 3)

La identificación como “indios” que comparten ciertas condiciones con otras nacionalidades no sólo amazónicas sino también serranas son menos explícitas que en la Sierra; se consideran indios también, pero más importante es la pertenencia a tal o cual nacionalidad<sup>13</sup>, y en esa medida se plantean sus reclamos.

...En primer lugar los záparos tenemos para tener una vida tranquila, tanto nuestras propias leyes, tanto civiles como penales todo eso, queremos que el gobierno reconozca nuestras leyes, que el gobierno para los que viven en la ciudad aplique su ley allá y nosotros que tengamos nuestras leyes penales y el derecho de aplicar nosotros mismos nuestras leyes mismas... (Entrevista No. 5)

Se podría decir que para el caso de los indios amazónicos la diferenciación indio-blanco-mestizo es menos necesaria, pues las relaciones con ellos son lejanas<sup>14</sup>. Sin embargo, cuando ella se da, recrea la imagen de indio = salvaje, frente a blanco-mestizo = civilizado.

La nacionalidad záparo, al igual que otras nacionalidades amazónicas recibieron tempranamente en el siglo XX la visita de las misiones religiosas<sup>15</sup> católicas y luego, a mediados del mismo, la presencia del Instituto Lingüístico de Verano, cuyo objetivo fundamental era emprender la “civilización” del indio para facilitar las extracciones petroleras y mineras. Con una propuesta de investigación de las lenguas vernáculas y la traducción de la Biblia a ellas. Con el respaldo de la Universidad de Oklahoma y una serie de privilegios del gobierno de Velasco Ibarra, el Instituto Lingüístico de Verano se establece en el Oriente ecuatoriano en 1956. Hasta los záparos llegan más o menos por los primeros años de los sesenta; el jefe de las catorce comunidades recuerda:

...Cuando la misión evangélica ingresó a la Comunidad donde no había pista, caminando (...) entonces alguien le dijo que estaba llegando persona extraña, escucharon y vieron en el camino, salieron y cuando vieron empezaron a desaparecer toditos de la comunidad por el miedo porque era una persona bien (...), y el misionero llegó y estaba viendo como loco con quien podía hablar, solo había perros y gallinas, tenía mucha gente rodeado para matarle, entonces alguien le dijo bueno esperamos un ratito más a ver si tiene alguna cosa, porque todo el mundo pensaba que viene a comer, a matar o hacer cualquier cosa (...), el misionero gritaba con su libro, imagínese desde la mañana hasta la noche y nadie le salió y entonces mi papá fue el jefe de la tribu, entonces mandó a mi hermano, mi hermano estaba practicando para el trono de mi papá, entonces le dijo, bueno vas a hacer una práctica, si te mata entonces le matamos, entonces el salió y vio (...) entonces al día siguiente salió mi padre

para hacer un trato (...) entonces él (misionero) trajo una avioneta de juguete, entonces cogió y dibujó una pista... (Entrevista No. 5).

Llama la atención que la primera necesidad era construir una pista de aterrizaje de avionetas en medio de la selva, como en efecto y con ayuda de los záparo se hizo.

...yo me acuerdo era un nuevo mundo, un nuevo amanecer cuando una avioneta de ese tipo aterrizaba, pero todos tuvimos que esconder, niños y adultos, era un ruido fatal que venía como bombardeo y destrucción era fatal y lo curioso cuando aterrizó esa avioneta trajeron helado, dulce y todo le repartieron a la gente y todo el mundo soplando para enfriar, pensaban que era caliente estaban soplando (...) y después del mismo avión trajeron cola (coca cola)... (Entrevista No. 5)

Al inicio, las comunicaciones entre los misioneros y las personas de la comunidad se hacían a través de un traductor, pero luego se optó por enseñar español a quienes pertenecían a la comunidad. Ese papel lo realizó quien ahora es el jefe de las catorce comunidades, cuando era un niño fue llevado hasta la casa de los misioneros, luego al Puyo para estudiar en la escuela, el colegio y tres años de Teología; se quedó fuera de su comunidad 10 años y posteriormente volvió.

...tuve que aprender forzosamente en el colegio el español, y cuando aprendí me sentí peor, yo sentí que estoy violando la ley de la tribu, pueda ser que cuando yo llegue me van a matar, ese temor tenía, (...) y cuando yo regresé la gente no me recibió decían que yo iba a cambiar el mundo, que yo iba a acabar el mundo, que no era digno de llegar... (Entrevista No. 5)

Las personas que dejan la comunidad lo hacen temporalmente y vuelven a ella, ya sea por períodos cortos o largos. La relación de los jefes de las comunidades y de las generaciones jóvenes con las ciudades ha creado un flujo de comunicación e información hacia las primeras que les permite tener noticias de lo que sucede fuera de su entorno, procesarlas, interpretarlas e incorporarlas.

Los contactos que se tienen con el "otro": la ciudad, el extranjero, a través de referencias personales, son incorporadas al mundo propio como atributo del "otro", se diferencia lo que es propio de lo que es ajeno; estas dos posiciones no se mezclan, son paralelas; sin embargo, se hace uso de ellas diferenciadamente, según el contexto.

...Cuando yo estoy aquí, tengo que aplicar mis propias leyes, mis propios sentimientos, mis propias...pero cuando estoy en la Shell tengo que saber leyes de afuera y no de acá, si yo hablo de todo esto nadie me va a creer, nadie me va a poner atención, entonces ese mundo profundo que yo conozco dentro de la selva comparto con alguno, algunos están interesados, pero si comparto el mundo de la ciudad a esta comunidad es como los que viven en la ciudad a ellos no les interesa la vida de la ciudad, entonces, yo lo aplico ciertas cosas que sirven para la comunidad y ciertas cosas que sirven para la ciudad... (Entrevista No. 5).

La relación de las organizaciones indígenas, especialmente las amazónicas, con las ONG's de preservación del ambiente y con las mismas misiones religiosas ha llevado a que varios de los jefes indios tengan que trasladarse a otros países, siendo también los portadores de las noticias sobre Europa y Estados Unidos hasta sus lugares de origen.

El "otro", para los indígenas de esta comunidad, es el indio que pertenece a otra nacionalidad, el colono que vive en la ciudad y que se autoidentifica como mestizo "civilizado" diferente al indio "salvaje" y, también, otro más lejano representado por los misioneros: "el greengo", europeo o estadounidense y, últimamente, voluntarios de ONG's.

Según uno de los jefes záparos entrevistados, las noticias sobre las ciudades o sobre el extranjero no modifican grandemente la vida de las personas de las comunidades, generalmente todos han tenido la necesidad de trasladarse por varias veces a la ciudad; sin embargo, los viejos quieren seguir viviendo como lo han hecho siempre porque consideran que el otro mundo es "lejano" o "peligroso"; los jóvenes conocen casi todos de primera mano las ciudades y pueblos y han incorporado ambas lógicas en su vida.

El relato de la experiencia de quienes han viajado fuera del país da cuenta de que la relación contraria, blanco-mestizo-indio, se da en otros términos.

...Cuando yo estuve en Alemania escuché que la mujer de Mijail Gorbachov que estaba en el hospital de Alemania, le dije que será bueno dar esta medicina esa curará rápido, yo estaba seguro que sí, y todos se reían, los alemanes se reían, decían que ellos tenían mucha tecnología y no podían curarle, y que en planta medicinal no podía curar, pero yo estaba seguro porque yo lo curé, una de cáncer de hueso de mi hermano, lo curamos con la misma planta (...) Cuando a mi me contaban de Europa, era una vida diferente, comida diferente, hora diferente, escuchaba lo que contaban, pero en Agosto llegué allá, estuve en Europa quince días, lo vi en la realidad, lo pisé, lo vi, lo pude palpar y

creer lo que tenía las cosas y decir bueno así es, cierto es. Yo creo que ustedes han hecho al revés mío, mucha gente cuando se le dice hay un árbol grandote, dice no, no hay muchos árboles tan grandes, si cuentas de anguila eléctrica, dicen no es mentira... (Entrevista No. 3)

#### IV.1.3. La nacionalidad quichua, los Panzaleos: la comunidad de Sacha (Cumbijín)

Sacha es una comunidad del pueblo Panzaleo, de la nacionalidad Quichua, en la provincia de Cotopaxi; está conformada por alrededor de doscientas cincuenta familias. Se organizó en torno a la ley de Comunas, como Comunidad de Cumbijín, la que se dividió posteriormente (13 de enero de 1981) en dos comunas: Cumbijín y Sacha.



Fte. [www.clikeando.com/mapas](http://www.clikeando.com/mapas)

La provincia de Cotopaxi se encuentra situada en la Sierra centro del país; tiene una superficie de alrededor de cinco mil cien kilómetros cuadrados, su capital es la ciudad de Latacunga. Tiene una importante población indígena<sup>16</sup>, perteneciente a la nacionalidad Quichua, repartida en varios pueblos. Su clima es frío y en algunas regiones corresponde al de los páramos. La principal actividad económica de la provincia es la agricultura y la ganadería.

#### IV.1.3. La organización económica y social

La mayoría de comunidades indígenas de la Sierra centro están dedicadas a la agricultura de subsistencia, con un pequeño excedente que es conducido al mercado. La reforma agraria llevó a una minifundización de la tierra que se ha acentuado con el sistema de herencia. Por regla general las unidades familiares poseen como máximo 5 hectáreas. La comunidad está organizada enteramente en torno al mercado y el dinero, por lo que su capacidad adquisitiva es muy baja.

Los habitantes de esta comuna o sus ascendientes estuvieron ligados con la hacienda “Cumbijín” en calidad de huasipungueros hasta la época de las reformas agrarias (1964-1974), cuando se organizaron como comuna para acceder a la misma. La tierra que les fue entregada producto de la reforma es sólo en parte de buena calidad, mayoritariamente corresponde a los altos páramos, más apta para la ganadería que para la agricultura.

Al igual que en casi toda la Sierra, en la comuna sachá conviven tanto blanco-mestizos e indios, todos campesinos pobres. A pesar de que la convivencia ha sido larga, ambos conglomerados recrean constantemente su diferencia.

Están enteramente incluidos en el sistema jurídico oficial, no poseen normas consuetudinarias que tengan calidad de derecho propio que puedan entrar en conflicto con las estatales, como sí es el caso de los indios amazónicos. El sistema penal, por ejemplo, es el estatal; los problemas jurídicos se resuelven litigiosamente en los juzgados de las ciudades. Precisamente por esta razón la presencia del *quishca*, es fundamental; esta persona hace la intermediación entre los indios y el sistema de justicia estatal.

En el aspecto político administrativo, están regidos con la ley de Comunas de 1937, tienen un Cabildo elegido por la Asamblea cada año, cuya directiva está conformada por un presidente, un vicepresidente y vocales. La Asamblea general de comuneros decide sobre las cuestiones referentes a la comuna,



que principalmente se refieren a la obtención de servicios públicos, inclusión o exclusión de algún comunero y sanciones administrativas. Las decisiones también se toman por consenso.

El papel del Cabildo está principalmente dirigido a obtener de las autoridades estatales servicios públicos para la comunidad: agua potable, electricidad, escuela, etc.

#### ***IV.1.3.2. La cosmovisión y la religión***

Los indígenas de la comuna comparten mayoritariamente con los mestizos el universo simbólico de campesinos pobres; sin embargo, para los mestizos, una seña de identidad es la diferencia con los indios, basada principalmente en la desigualdad económica. De hecho, los límites de la diferencia económica son muy cercanos a los de la diferencia étnica, aunque existen excepciones importantes.

Si bien para los indios la diferencia existe, ella sólo recrea su dominación; por lo tanto, no es utilizada tan frecuentemente como sí lo hacen los mestizos. Sin embargo, se nota en algunas personas -de la dirigencia especialmente- que la vinculación de los indios al movimiento indígena a la CONAIE ha dado una nueva dimensión a su diferencia étnica, sienten que la CONAIE es algo propio, que les representa y que su fuerza ha demostrado que los indios son capaces de organizarse y defender sus derechos.

La conquista, la colonia y la vinculación de los indios de la Sierra a la hacienda<sup>17</sup> les convirtió en los destinatarios de la evangelización católica. A nivel local, como se ha explicado ya, el poder estaba ejercido por el párroco, el hacendado y el funcionario público (cuando existía). La iglesia frecuentemente ha sido aliada de la explotación y la dominación del indígena, aprovechó su mano de obra barata para sus haciendas y además cobró una serie de impuestos en calidad de diezmos; hasta muy entrado el siglo XX, los párrocos cometían toda serie de atropellos en contra de los indios<sup>18</sup>.

La mayoría de indígenas asiste y participa en las celebraciones católicas, la relación con la Iglesia es lejana, siguen teniendo importancia los espíritus y la brujería, aunque en menor proporción que en la Amazonia. Los indígenas y mestizos de la comuna asisten con frecuencia a consultar a los “brujos” sobre sus dolencias<sup>19</sup>.

#### IV.1.3.3. La relación con el otro

Como es común en la mayoría de las comunidades indígenas de la Sierra, ésta es conformada tanto por personas que se autoidentifican como indios y por quienes lo hacen como blanco-mestizos. Los límites étnicos, como es obvio, son inestables y difusos, cambian de acuerdo a la situación. En el caso de la Sierra, la relación con el blanco-mestizo es de convivencia; sin embargo, en ese espacio micro se recrea cada día la diferencia.

En la fiesta de San Antonio, por ejemplo, que se celebra cada año en el mes de septiembre, hay prácticamente dos celebraciones: la de los indios y la de los mestizos de la misma comunidad, aunque se realice en el mismo día, la misma hora y el mismo lugar. Los padrinos de la celebración denominados “priostes”, son tanto indígenas como mestizos, cada grupo prepara su fiesta. Durante la celebración religiosa, cada quien se dispone de manera más o menos conciente en un sector diferente de la Iglesia.

En el festejo mismo, los indígenas hacen un grupo aparte del de los blanco-mestizos. Para estos últimos; entablar conversación con los indios es un signo de debilidad e irrespeto a sí mismo.

Los matrimonios interétnicos (mestizos-indios) son poco frecuentes. El contacto con los “otros”, en el caso de la Sierra, ha originado una diferenciación entre blanco-mestizos e indios. En este caso, la autopercepción de los indios de pertenecer a grupos diferentes (pueblos) no es fuente de conflictos entre ellos<sup>20</sup>, es más, se sienten cercanos entre sí por compartir historia y espacios de sometimiento<sup>21</sup>.

Los indios de hacienda estaban relacionados con los “blancos” españoles o ecuatorianos, dueños de la tierra, y esa relación era de sometimiento y jerarquía; posteriormente, cuando se formaron comunas de indios y blanco-mestizos, eran estos últimos quienes recreaban su diferencia étnica respecto de los indios con el fin de no ser doblemente sometidos.

A pesar de que tanto para el indígena como para el blanco-mestizo la diferencia significa una relación de poder en la cual se recrea la imagen de indio sometido y blanco-mestizo dominador, el indígena considera un insulto ser llamado *mishu* (mestizo), al igual que lo hace el blanco-mestizo cuando es llamado “indio”. Ambas palabras son un agravio, pero su significación es diferente. Para los mestizos ser calificado de “indio” es una pérdida de poder, una degradación, para los indios ser llamado *mishu* no es ganar en poder al ser igualado con el mestizo, sino identificarse con el lado “malo” del dominador.

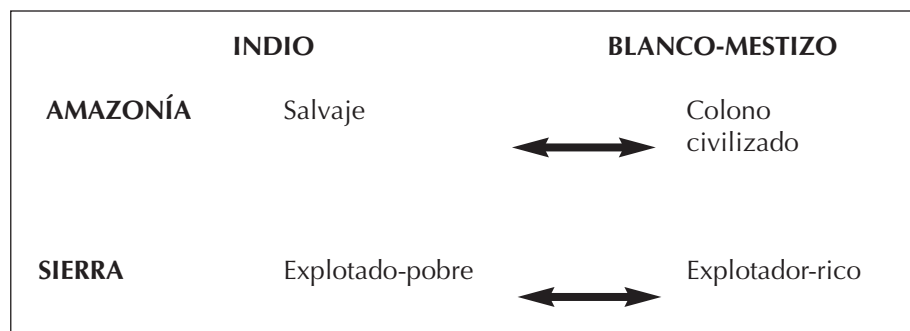
La grave crisis económica que atraviesa el campo ha obligado a muchos campesinos a cambiar la ciudad por otro país como destino de migración, mayoritariamente migran a España, y las relaciones con las personas que han viajado o cuando ellas vuelven han creado una nueva relación con el “otro”, uno más lejano: el europeo. Puede ser que todos estos procesos debiliten más las comunidades, y precisamente por eso, la necesidad de afirmarlas.

Como se puede apreciar, existen diferencias considerables entre los procesos de construcción identitaria de la Amazonía y de la Sierra ecuatorianas; en ambos, los indios se consideran diferentes de los blanco-mestizos, pero la relación entre indio amazónico y blanco-mestizo no necesariamente es de sumisión, como sí lo es, en cambio, en la Sierra. La razón estriba principalmente en la vinculación a la hacienda, más generalizada en la Sierra; aunque ella haya desaparecido, permanecen, al menos en latencia, las diferenciaciones que hacían posible la explotación del indio.

La forma diferenciada de relación con el blanco-mestizo entre las nacionalidades y pueblos indios de la Amazonía y de la Sierra ecuatorianas han generado dos matrices binarias de clasificación blanco-mestizo-indio, eje central de las representaciones sociales respecto de los indios: indio salvaje versus blanco-mestizo-civilizado para la Amazonía, e indio explotado-pobre frente a blanco-mestizo explotador-rico en la Sierra.

Así mismo, existe una diferencia fundamental entre el “otro” más importante a la hora de la identificación. Para los indios de la Amazonía el “otro”, sobre cuya negación se sustenta el “nosotros”, es otra nacionalidad india. En el caso de la Sierra, en cambio, el otro que permite la construcción de la identidad es el blanco-mestizo.

**Gráfico N° 5**  
**Matrices de clasificación binaria: indio-blanco mestizo**



Como se podrá ver en las páginas siguientes, estas atribuciones de identidad aparecen con fuerza durante las movilizaciones indias, especialmente en las primeras: 1990 y 1992.

## **IV.2. Las movilizaciones indias de 1990, 1992 y 1997 y los marcos movilizadores**

Las movilizaciones indígenas no son nuevas ni exclusivas de la última década del siglo XX; todo lo contrario, son una constante a lo largo de la historia latinoamericana en general y ecuatoriana en particular. Sin embargo, las características que revisten las movilizaciones de la década de los noventa, invitan a pensar que constituyen una nueva forma de expresión de las reivindicaciones indias.

Transcurridos más de diez años de la irrupción de las organizaciones indígenas en la vida política ecuatoriana, ellas mismas, el Estado y la sociedad se preguntan: ¿qué han significado todo este tiempo de “movilización permanente”?; ¿cómo han cambiado las percepciones de los ecuatorianos sobre los indios?, y ¿en qué han beneficiado a sus protagonistas? A la luz de las hipótesis planteadas, se intentará identificar cuáles son las transformaciones en la identidad imputada a los indios, para lo que se analizarán los discursos públicos sobre ellos, originados en sus organizaciones, el Gobierno y las audiencias<sup>22</sup> elaborados durante las principales movilizaciones realizadas en 1990, 1992 y 1997.

### **IV.2.1. La movilización de 1990: “El primer levantamiento indígena nacional”**

Esta movilización ha sido calificada por los analistas y por el mismo movimiento indio como aquella que marcó su presencia en la escena política ecuatoriana<sup>23</sup>. Sin embargo, el avance más significativo de las acciones del 90, estuvieron relacionadas, antes que con la toma de conciencia sobre la diferencia estructural –en términos étnicos– del Ecuador, con la visibilización de un conflicto, allí donde antes no existía ninguno.

El nivel de convocatoria del levantamiento fue general, participaron organizaciones indias, campesinas e incluso algunas que nunca antes habían tomado parte en protestas de estas características, como la FEINE<sup>24</sup>. Aunque en

los días del levantamiento se vio con asombro su desarrollo, no se tuvo idea de sus dimensiones hasta cuando la acción se mostró como parte de una estrategia a más largo plazo, durante los años posteriores.

#### **IV.2.1.1. Los hechos**

El 28 de mayo de 1990, alrededor de doscientas personas entre indígenas y campesinos tomaron pacíficamente la Iglesia de Santo Domingo, ubicada en el centro histórico de la ciudad de Quito. Los principales medios de prensa escrita de la ciudad (*El Comercio*, *Hoy*) informan sobre este acontecimiento al día siguiente, con pequeños artículos al respecto.

Pero, poco a poco y conforme transcurrían los días, los principales medios de prensa escrita del país, así como la radio y la televisión, fueron copando sus espacios estelares con noticias sobre el desarrollo del levantamiento indígena. Lo que parecía ser una protesta más, se convirtió en el “Primer Levantamiento Indígena Nacional”, que por su organización y contundencia sorprendió no sólo al gobierno y a las élites políticas, sino también a la sociedad en general.

El levantamiento, que se iniciara con la toma de la Iglesia de Santo Domingo<sup>25</sup>, fue el resultado de la coincidencia de dos procesos organizativos y movilizadores diferenciados dentro del movimiento indio, que tuvieron que alinearse y negociarse para devenir en el levantamiento: la lucha por la tierra llevada a cabo principalmente en cuatro provincias de la Sierra y el grupo de reivindicaciones más «políticas», para reformar el Estado y las leyes que venía sustentando la CONAIE (Miguel Llucio 1998: 199).

El reclamo por la tierra se había hecho, hasta ese entonces, a través de los canales jurídico institucionales: procesos de afectación en el IERAC, Instituto Ecuatoriano de Reforma Agraria y Colonización, y apelaciones a los Comités del mismo organismo<sup>26</sup>. Como manifiestan los dirigentes de la movilización, las respuestas del IERAC eran ineficaces y demoradas, existían trámites que llevaban hasta 10 años y no tenían solución. Generalmente en primera instancia se dictaba la afectación, fallo favorable a los indígenas, pero posteriormente, en los comités de apelaciones, se negaban las peticiones.

Ante esta realidad se conformó en la provincia de Chimborazo la Coordinadora de Movimientos de Tierras, que aglutinó 73 conflictos, que se convirtieron en reivindicación concreta durante el levantamiento. Estos conflictos se ubicaron a lo largo de las provincias de Chimborazo, Bolívar, Cotopaxi e Imbabura (Llucio, 1998: 200)<sup>27</sup>.

La inoperancia del IERAC obligó a los indígenas de la Sierra-centro a organizarse para llevar adelante medidas de presión<sup>28</sup>. Con este objetivo, se realizó una serie de “tomas” de las haciendas en conflicto, la primera de ellas se produjo en agosto de 1988<sup>29</sup>, en Chimborazo; luego se realizaron tomas de dependencias públicas en las provincias y posteriormente en Quito<sup>30</sup>.

Las “tomas” eran muy bien planificadas y respondían a decisiones ampliamente deliberadas, cuya estrategia consistía en presionar al hacendado o propietario y a las autoridades —especialmente al IERAC— para lograr el impulso del proceso legal (Llucio, 1998: 203). Estratégicamente se había decidido ir, de acciones pequeñas a nivel local, a acciones más grandes realizadas en la capital de la República.

La experiencia adquirida en la invasión del “espacio del otro”: haciendas, permitió a los indígenas planificar con antelación y con posibilidades de éxito la toma de la iglesia. Así lo reconoce Miguel LLucio (1998: 208): “La toma de la Iglesia la planificamos en noviembre de 1989 (...)”, es decir, con varios meses de anticipación.

Por otra parte, la CONAIE en su V Asamblea Nacional del 25 de Abril de 1990, realizada en Pujilí (Provincia de Cotopaxi), a la que habían asistido delegados de todas sus organizaciones filiales acordó “El levantamiento Indígena Nacional”, para los días 4, 5 y 6 de junio (Moreno, 1992: 65) (Macas, 1992: 30). Las demandas en este caso contemplaban, además de la cuestión de la tierra, la declaratoria del Estado ecuatoriano como plurinacional, reformas a varias leyes secundarias y algunas exenciones tributarias para las organizaciones y comunidades indias.

Quienes ocuparon la iglesia de Santo Domingo -miembros de la Coordinadora de Movimientos de Tierras- dirigieron una carta al Presidente de la República, en la que solicitaban un diálogo directo con él, para tratar asuntos relacionados con la situación agraria, la crisis económica, la declaratoria del Estado como plurinacional, entre otras; al mismo tiempo, propusieron una comisión mediadora integrada por el Arzobispo de Quito, el Obispo de Riobamba<sup>31</sup>, la Presidenta de la Comisión Ecuménica de Derechos Humanos (CEDHU) y la representante del Servicio Paz y Justicia para el Ecuador (SERPAJ); además, amenazaron con “un paro nacional para el 4, el 5 y el 6 de junio” si no se atendían sus requerimientos. (*El Comercio*, 29 de mayo, 1990).

Previamente a la ocupación, la Coordinadora había enviado a los medios de comunicación un “Manifiesto a la opinión pública” en el que denunciaban la difícil situación socio-económica por la que atraviesa el campo; la falta de atención de los organismos públicos, especialmente el IERAC y el Mi-

nisterio de Agricultura (MAG), los conflictos de tierra no resueltos, la preocupación por la deuda externa, entre otros.

La respuesta inicial del gobierno se enmarcó en dos líneas: una que menospreció e ignoró el movimiento, y otra, paternalista-clientelar, que pretendía solucionar el conflicto con la atención -entrega de obras de infraestructura- a unas pocas comunidades, sin plantearse una discusión global del tema<sup>32</sup>.

El gobierno ordenó un cerco policial a la Iglesia y se negó a dialogar mientras no se abandonaron las “actitudes de hecho”. Sin embargo, la radicalización de la protesta, las muestras de solidaridad de otras organizaciones<sup>33</sup>, le obligaron a tomar en serio el levantamiento y empezar los diálogos. Conforme lo anunciado y en vista que el gobierno no había dado señales de tener voluntad de iniciar el diálogo, once personas de las que se encontraban dentro de la Iglesia iniciaron una huelga de hambre, mientras, paralelamente, se multiplicaban las protestas en las provincias. Con mucha fuerza en las de Cotopaxi, Tungurahua, Bolívar y Chimborazo, con mediana intensidad en Imbabura, Pichincha, y esporádicamente en Cañar, Azuay y algunas regiones amazónicas, especialmente Napo y Pastaza. Inclusive la Federación de Comuneros del Guayas manifestó su solidaridad y amenazó con tomar medidas de hecho (*Hoy*, 8 de junio, 1990).

Obstaculización de carreteras, desabastecimiento de los mercados en las ciudades, concentraciones, marchas y actos esporádicos de violencia, fueron la tónica de las movilizaciones. A pesar de que los hechos de violencia fueron pocos, los medios de comunicación los cubrieron ampliamente, brindando la mejor oportunidad a los antagonistas del movimiento para la campaña de desprestigio que emprendieron posteriormente. Por la amplia difusión que tuvieron y su importancia estratégica se deben mencionar: el secuestro de 31 policías y militares y la agresión a los propietarios de la hacienda “El Charcón”<sup>34</sup>, ambos hechos ocurridos en la provincia de Chimborazo.

Por su parte, la CONAIE denunciaba la militarización de las carreteras y de ciertas comunidades, la muerte de un campesino a manos de la fuerza pública, también en la provincia de Chimborazo, así como la prohibición de pasar alimentos al interior del templo decretada por el Gobierno (*El Comercio*, 2 de junio, 1990) (*Hoy*, 3 de junio de 1990).

Una vez que el movimiento iba tomando cuerpo se desató una campaña de acusaciones de parte de los hacendados, asociados en las cámaras de agricultura, ganadería e industrias, quienes hicieron escuchar sus voces contrarias al levantamiento, a la vez que reclamaban del Estado una respuesta

más eficaz (léase más represiva), llegando al extremo de anunciar que, en caso contrario, tendrían que “organizarse particularmente para defenderse”.

Los días 4, 5 y 6 de junio se registraron movilizaciones en casi todas las provincias de la Sierra y en algunas de la Amazonía. Como lo manifiesta Ortiz (1992), en parte gracias a los medios de comunicación.

Por primera vez, de una manera generalizada, los habitantes urbanos del Ecuador cayeron en cuenta de la existencia de los indios, de que estaban allí y compartían el espacio nacional, de que tenían problemas muy serios y de que, potencialmente -¡lo que jamás se habían imaginado!- constituían una amenaza para su tranquilidad.

El 5 de junio se registraron movilizaciones en Imbabura (Otavalo), donde “se obstaculizó la panamericana”; los indígenas pusieron “maderos, piedras y rompieron la capa asfáltica”. En Chimborazo, además del cierre de carreteras, se “registraron actos de violencia”. En Cañar y Azuay se “obstaculizaron varias vías”. Tungurahua también “sufrió cierre de carreteras” (*Hoy*, 5 de junio, 1990). En Cotopaxi hubo “enfrentamientos con la fuerza pública” y una “marcha de alrededor de tres mil indígenas fue detenida por la policía” (*El Comercio*, 5 de junio, 1990).

El 6 de junio se realiza una “concentración en Ambato, donde diez mil indígenas se reunieron para dialogar con el gobernador de Tungurahua”; con esta autoridad se discutieron 14 pedidos, que incluían desde el congelamiento de los precios de los productos de primera necesidad, hasta la liberación de indígenas detenidos por las protestas de esos días (*El Comercio*, 7 de junio, 1990). En este día, el gobierno anuncia el inicio de los diálogos con los indígenas; quienes se encontraban dentro del templo de Santo Domingo lo abandonan tras la celebración de la “misa del triunfo” y se liberan a los miembros de la fuerza pública, secuestrados en Achupallas-Chimborazo.

El 7 de junio, los indígenas, organizados en el Movimiento Indígena del Cotopaxi, llevan a cabo una concentración de alrededor de veinte mil personas y se firma el acuerdo “Mandato por la defensa de la vida y por los derechos de los indígenas” con la Gobernadora de la provincia, en el que se recogen demandas de diversa índole (*Hoy*, 8 de junio, 1990).

Una de las últimas concentraciones fue a propósito de la muerte de Oswaldo Cui, quien resultó muerto en los enfrentamientos con la fuerza pública en Chimborazo, “alrededor de treinta mil indígenas marcharon por las calles de Riobamba para despedir a Oswaldo Cui” (*Hoy*, 9 de junio, 1990). La CONAIE concurrió al diálogo con los 16 puntos del “Mandato por la defensa de la vida y los derechos de las nacionalidades indígenas”<sup>35</sup>; las principa-



les demandas giraban en torno al acceso a la tierra, la asistencia técnica para la producción y la declaratoria del Estado ecuatoriano como plurinacional. Los diálogos se desarrollaron con altibajos; se recurrió constantemente a la mediación de la Iglesia; se rompieron por varias ocasiones y definitivamente a finales de agosto. En términos de los acuerdos alcanzados, éstos fueron pobres.

La estrategia del movimiento indígena basada en la “movilización permanente”, mantenida hasta hoy, cernía constantemente la amenaza de un nuevo levantamiento sobre el gobierno. Fue un medio de presión eficaz para mantener al gobierno y a la sociedad en general a la expectativa de lo que sucedía. El gobierno, por su parte, intentó cuestionar la representatividad de la CONAIE<sup>36</sup>, para lo que llamó a los diálogos a otras importantes organizaciones indígenas y campesinas, como la FEINE y la FENOCÍ<sup>37</sup>, e inició un recorrido por el área rural ecuatoriana, para entregar obras de infraestructura a algunas comunidades indígenas, especialmente en aquellas provincias de mayor conflictividad.

La ruptura de las negociaciones se produjo por la presentación, para su discusión, por parte de la OPIP y CONFENIAE, con el aval de la CONAIE, del documento denominado “Acuerdo sobre el Derecho Territorial de los Pueblos Quichua, Shiwiar y Achuar de la Provincia de Pastaza a suscribirse con el Estado ecuatoriano”; este documento proponía la firma de un acuerdo de territorialidad con el Estado ecuatoriano, en el que se reconocía la autonomía, la autodeterminación y el autogobierno de las nacionalidades Quichua, Shiwiar y Achuar, en la provincia de Pastaza. Este planteamiento de parte de los indígenas generó fuertes reacciones, la mayoría de ellas en contra; el gobierno lo rechazó completamente y los medios de prensa y otros sectores apoyaron la decisión gubernamental.

#### ***IV.2.1.2. La estrategia simbólica***<sup>38</sup>

La apelación a distintos símbolos culturales conocidos para que medien entre los indios (a quienes se llamaba a movilizarse), los habitantes de las ciudades (de quienes se exigía reconocimiento) y el gobierno (a quien se reclamaba atención), debe ser analizado como un recurso estratégico, que en un momento dado construyen y ponen en marcha las organizaciones y los líderes del movimiento.

Cabe preguntarse, entonces, ¿cuáles fueron los objetivos y los logros de las movilizaciones de ese año? A primera vista, los objetivos fueron diversos, aunque el principal giraba en torno a la solución de los conflictos de tierra pendientes; sin embargo, un análisis más detenido de los hechos y los pronunciamientos de los líderes más bien deja entrever que el objetivo fundamental fue reclamar presencia y reconocimiento ante la sociedad y el Estado.

Como ya se ha insistido en capítulos anteriores, la negación de lo indio con distintos grados y matices ha constituido la constante de su tratamiento, lo indio estaba pensado desde las ciudades como algo circunscrito al campo, lejano e incluso inexistente; el objetivo –posteriormente logro– de la movilización era el reconocimiento de los indios como parte de la nación ecuatoriana, como parte de la vida de la sociedad entera; entonces el grupo al que se apelaba, además de a los mismos indios, era a todos los ecuatorianos.

La toma de la Iglesia de Santo Domingo, hecho que marcó el inicio de las acciones, fue una forma muy eficaz de “llamar la atención” sobre la problemática india, una forma de recordar a los ecuatorianos de la ciudad y a las élites del poder que los indios y el campo también existen. El símbolo religioso logró conectar a los militantes del movimiento, las fuentes de la cultura oficial y los grupos a los que apelaban<sup>39</sup>.

En efecto, los militantes del movimiento, la mayoría de ellos con amplia experiencia como miembros de organizaciones, tuvieron que liderar varias luchas antes del levantamiento de 1990 en ese caminar, encontraron, especialmente en algunas provincias de la Sierra, el apoyo de una parte de la Iglesia católica que, mediante la “Teología de la Liberación”, apoyó varias formas de organización social<sup>40</sup>. Ese acompañamiento permitió apelar a un símbolo que generaba confianza entre quienes participaban en el levantamiento y logró instar al resto de indios a apoyar la acción en la medida en que tenían como aliada y quizás “protectora” a la Iglesia. Además, se logró una conexión con los habitantes de las ciudades -Quito en especial-, respetuosa de los símbolos cristianos, fue conmovida por la presencia de indios en un templo a través de la toma.

En términos de Tarrow (1994), los organizadores del levantamiento lograron encontrar un símbolo conocido que medió óptimamente entre los sustratos culturales de los grupos a los que se apeló, las fuentes de la cultura oficial y los militantes del movimiento.

### IV.2.1.3. La formación del consenso

Sin pretender hacer un estudio de los antecedentes de la movilización de 1990, ya que ellos pueden encontrarse a lo largo de toda la historia colonial y republicana, es necesario mencionar que el levantamiento fue el resultado de la convergencia de varios elementos: “los que nacen de la propia dinámica interna de la organización indígena; los que nacen del carácter democrático del gobierno de Borja; los que nacen del impacto de la crisis de los ochenta sobre el campesinado ecuatoriano” (Ortiz 1992: 113)

El desarrollo de las organizaciones indias<sup>41</sup>; el surgimiento de una nueva élite intelectual indígena que tuvo acceso a la educación formal, la concurrencia de varios procesos de reivindicación que venían gestándose dentro del propio movimiento, la coyuntura de un gobierno democrático y un empobrecimiento generado por los planes de ajuste neoliberales aplicados en el país desembocaron en el levantamiento de 1990.

Este contexto por sí solo no explica la movilización; lo que empuja a la gente a la acción está relacionado con lo que Klandermans (1988, 1994) llama la “construcción social de la protesta”, cuyo primer momento es la “formación del consenso”. Por formación del consenso se entiende la convergencia espontánea sobre las creencias respecto de una situación, en este caso la del indígena que se produce en el interior de la población india, en las comunidades y organizaciones de distinto nivel y se alimenta de varias fuentes. Sobre esta formación del consenso, se construyeron los marcos que llevaron a la movilización.

En el caso que analizamos, la formación del consenso nace de la experiencia cotidiana de postergación, discriminación y marginación en la que viven los indios; ésta es explicada desde la dirigencia y algunos defensores de la causa indígena como un rezago de la conquista. Esta idea caló en la población india en general y desarrolló una conciencia –más en las élites que en las bases– de vivir un “colonialismo interno”. Al respecto, uno de los más importantes líderes indígenas manifiesta:

En realidad, las causas habría que buscarlas en la acumulación de explotación y opresión de que hemos sido objeto los indios por cerca de 500 años, puesto que hasta estos días los indios seguimos siendo los más pobres y humillados de esta sociedad. De esta manera, un antecedente fundamental constituyen para nosotros 500 años de resistencia al colonialismo y al neocolonialismo (Macas<sup>42</sup>, 1992: 19).

Desde la década de los sesenta y setenta que se formaron las primeras organizaciones indias, se puso especial atención en desarrollar “conciencia” dentro de la población del estado de discriminación, opresión y explotación que sufrían, situación vivida con la indiferencia y complicidad del Estado. Esta creencia, compartida entre las poblaciones indias, es también su principal forma de diferenciación del resto de la sociedad ecuatoriana; es decir, la delimitación del “nosotros” frente al “ellos”, se estructura en torno al eje inclusión-exclusión de la vida social, económica y política de la nación ecuatoriana. Si bien los rasgos objetivos son elementos de diferencia y desigualdad (lengua, vestido, etc.), la relación que la constituye es la de exclusión. Para los indios, es la conciencia de la marginación la que permite su identificación como tales, y los elementos objetivos como el vestido, la lengua, cumplen más bien el papel de diferenciarlos en su interior.

Los líderes del movimiento elaboran, con base en esta percepción de ser “marginados y excluidos”, lo que Hunt, Snow y Benford (1994: 232- 233) llaman “marco delimitador”, es decir, hacen distinciones entre “quienes están dentro y fuera del grupo”. Este marco delimitador sirve posteriormente para la (re) elaboración de distintos marcos para la acción.

#### ***IV.2.1.4. Marcos y movilización del consenso***

En el levantamiento de 1990, convergen la acción de la Coordinadora de Movimientos de Tierras, que planificó y llevó adelante la toma de la Iglesia de Santo Domingo, y el llamamiento a la movilización nacional realizado por la CONAIE para los días 4, 5 y 6 de junio. Ambos actos, por separado y sin la movilización de las “bases” -las comunidades indias-, hubieran pasado desapercibidos; la pregunta que surge inmediatamente es ¿cómo fue el movimiento indio tan eficaz en el momento de movilizar a sus bases? Según coinciden algunos indígenas entrevistados, la razón de esta capacidad de convocatoria está en el proceso de toma de decisiones; éstas son ampliamente discutidas y deliberadas en un recorrido de “abajo hacia arriba”, desde la comuna o comunidad hasta la dirigencia nacional.

...las decisiones no son jerárquicas, sucede todo lo contrario, las decisiones más bien son consensos que se establecen en niveles mucho más amplios, para tomar decisiones a nivel local, de hecho, ... es a nivel comunitario. El consenso es la expresión democrática más fuerte, sobre algunas ideas, la gente se

pone de acuerdo, analiza, ve los pormenores y se ventila a nivel comunitario... (Entrevista No. 9)

Otro líder indígena entrevistado, en este caso de la FEINE, indica que, para saber si se apoya o no el llamamiento de la CONAIE a un nuevo levantamiento, visitó las comunidades: "...cuando estuve allá para decirles ¿qué hacemos?, porque así trabajamos con las bases, nos dijeron, ¡nooooo!, estamos cansados ya (...), y no se paró..." (Entrevista No. 10)

Uno de los indígenas entrevistados, de la comunidad de Sacha (provincia de Cotopaxi), ante la pregunta de ¿cómo deciden plegar a un levantamiento anunciado por la CONAIE?, relató:

...esos días la directiva, de allá (de Quito) viene, y se reúne con los directivos de todas las comunas de la provincia y ahí deciden si van o no al paro (...), si van al paro, (...) hacen reunión en comuna con todos los comuneros y en Asamblea deciden si se hace o no (...) durante la sesión cualquiera puede decir su opinión, y si alguien no está de acuerdo, dice, se discute hasta llegar a acuerdo entre todos... (Entrevista No. 14).

Esta forma de tomar las decisiones por consenso es propia de algunas comunidades, aquéllas en las que el órgano administrativo más importante es la Asamblea General<sup>43</sup>; en estas comunidades se acude a la decisión consensuada y en último caso mayoritaria para todos los asuntos, desde la solución de un conflicto administrativo menor, hasta la sanción de un delito. A pesar de que las organizaciones nacionales en ocasiones requieren capacidad de decisión inmediata, sus decisiones, en última instancia y teóricamente, deben ser avaladas o pueden ser rectificadas por las bases.

A ésta, por decirlo de alguna manera, "personalidad política" de los indígenas se suma la habilidad de los gestores de la movilización, para crear marcos de diagnóstico, pronóstico y acción eficaces. Los marcos, como ya se indicó anteriormente, son esquemas interpretativos que atribuyen y articulan significados, destacando ciertos aspectos de la realidad con el fin de movilizar o identificar a las personas.

Los marcos de diagnóstico "identifican acontecimientos o situaciones como problemáticas y necesitadas de cambios, y por eso señalan a ciertos agentes sociales como los responsables". Los de pronóstico "establecen un plan para corregir esa situación problemática, especificando para ello qué debería hacerse y quién tendrá que hacerlo". Los de motivación construyen un voca-

bulario de “razones apremiantes e irresistibles” para movilizarse (Hunt, Snow y Benford, 1994: 228-229). Aunque estos niveles se distinguen analíticamente, en la realidad se confunden y superponen.

En el caso estudiado, la creación de marcos se da tanto en el interior de las redes sociales de las comunas y comunidades que habían estado involucradas en conflictos por la tierra (Sierra-centro-norte), como en las organizaciones filiales a la CONAIE que deciden ser parte del levantamiento.

La organización de la Coordinadora de Movimientos de Tierras involucró principalmente a las dirigencias de las comunidades afectadas<sup>44</sup>, quienes, a la vez, respondían ante su propia comunidad. Se debe recordar que en buena parte de las comunidades de la Sierra se tratan todos los asuntos de manera colectiva, y desde luego, los referentes a las tierras. La comunidad constituye la principal red social en la que se forma el consenso y se elaboran marcos.

Para entender cómo se conectan los marcos creados por la dirigencia indígena nacional y sus bases, es necesario recordar la forma de organización de las comunidades y comunas<sup>45</sup>. En términos de Galo Ramón, se puede clasificar a las comunas en tres tipos, de acuerdo a quién tiene o concentra los poderes de administración y gobierno: las que corresponden a los antiguos señorazgos<sup>46</sup>, donde el poder está en manos de una sola persona, cuyas funciones se asemejan a las de cacique; la comuna de antiguos “forasteros”<sup>47</sup>, cuyo representante es elegido entre quienes mejor pueden desenvolverse en la sociedad, y un tercer tipo de comuna, la de antiguos huasipungueros, cuya dirigencia recae en quienes se han destacado en su papel en la lucha por la tierra (*Hoy*, 25 de junio, 1990).

Estas organizaciones y sus respectivas dirigencias surgieron, se consolidaron o fueron reconocidas formalmente por la exigencia del Estado de organizar el agro en comunas, para permitir el acceso a la tierra y a los servicios públicos. Por otro lado, la acción de los partidos políticos de izquierda, de un sector de la Iglesia católica y la lucha por la tierra de los mismos indios, comunicaron y articularon a sus organizaciones y dirigencias entre sí, descubriendo un proyecto común. Es decir, se aprovechó una organización generalizada —en tanto obligatoria- e instrumental, para convertirla en una política.

En la movilización de 1990 el marco principal gira en torno al estado del acceso a la tierra. Sobre las creencias compartidas sustentadas en la experiencia cotidiana de marginación estatal, manifestada en la “falta de atención y parcialidad del IERAC”, se elabora una serie de marcos de diagnóstico, pronóstico y movilización: “Lo esencial para nosotros es la recuperación de la tierra (...). El derecho a la defensa y recuperación de tierras, territo-

rios y recursos naturales, que es la base para nuestro desarrollo social y cultural” (Macas, 1992: 24).

La tierra es la única forma de subsistencia que tenemos, si no hay, los indígenas no podemos vivir porque no recibimos un salario mínimo. Entonces la gente abandona el campo para tratar de sobrevivir en la ciudad (...). Los indígenas tenemos derechos a que se nos haga justicia y se nos entregue la tierra que necesitamos para poder sobrevivir (...). Hay gente que no tiene un solo metro de tierra y que, en muchas comunidades, construyen sus casuchas en los caminos (...). La mayor parte de las tierras que posee individualmente cada indígena, no supera los 200 metros de extensión y que en el mejor de los casos llega a una media hectárea (Macas, Hoy, 10 de junio 1990).

Expresiones semejantes son hechas por varios representantes de los indígenas, en las cuales se puede encontrar la misma vitalidad e importancia de la tierra. “Para los indios, la tierra es nuestra «Pacha Mama». Pero no se trata de darnos la tierra y nada más. Necesitamos un plan agrario, una política global” (Fares, Hoy, 10 de junio, 1990).

El IERAC da su fallo, muchas veces favorable a los indígenas, pero porque saben que en el Comité de Apelación van a declarar la inafectabilidad. Los comités de apelación deben depender de lo jurisdiccional y no del ejecutivo (...). Cuando se trata de extensiones de tierras pequeñas (...) el IERAC suele dar fallos favorables a los indios. Pero cuando se trata de haciendas, la cosa cambia, porque entran los intereses de los terratenientes (Vega, Hoy, 10 de junio, 1990).

Estas expresiones, vertidas en los principales medios de comunicación los días en que se desarrolló el levantamiento y en publicaciones hechas por los líderes indios, conjugan varios tipos de marcos, de diagnóstico, pronóstico y motivación. Por una parte “etiquetan” de injusta la forma de tenencia de la tierra, que condena a los indígenas a vivir en extensiones muy pequeñas de tierra, con una productividad muy baja, que no les permite ni siquiera los medios de subsistencia y les mantienen en la pobreza. Señala como principales responsables de esta situación al IERAC, a los Comités de Apelaciones de este organismo, que se dejan influir por los terratenientes (marcos de diagnóstico); estas condiciones requieren que los indios se organicen y reclamen sus derechos (marco de pronóstico) y, por último, impele a la movilización en cuanto la tierra es considerada esencial para sobrevivir (marco de motivación).

A pesar de la estelaridad de la demanda de la tierra, empezaron a surgir otras relacionadas más estrechamente con la etnicidad, que a la larga significarían un cambio cualitativo en la presencia del movimiento indio.

A partir del hecho colonial, los pueblos indios fuimos sometidos a las formas más violentas de opresión y explotación. Así, la sociedad colonial nos convirtió en fuerza de trabajo gratuita al servicio de los intereses dominantes. Fuimos impedidos en nuestro desarrollo propio y sujetos a un sistema donde, históricamente, se han impuesto normas opuestas a nuestra cosmovisión e intereses. La conquista utilizó varios mecanismos de dominación: se nos despojó de nuestras tierras y se subordinó nuestra cultura, se asesinó a nuestros dirigentes pretendiendo callar nuestra protesta (...). El Estado ha desarrollado políticas que no han servido para solucionar los problemas estructurales de nuestro pueblo. Las acciones a nivel rural han respondido exclusivamente a las necesidades de modernización capitalista de la agricultura (...). La reivindicación del derecho a la tierra y territorialidad es histórica, no es nada nueva. En realidad esta es nuestra principal demanda. La existencia de más de un centenar de conflictos de tierras a nivel de la Sierra fue lo que prendió el levantamiento (Macas, 1992: 21, 23).

Este grupo de expresiones etiquetan de injusta la relación de opresión y marginación en que viven; responsabilizan de esto de forma inmediata al Estado, como heredero de las relaciones coloniales (marco de diagnóstico), plantean el autogobierno, la autonomía y la ejecución directa de la educación bilingüe bicultural, como caminos por seguir (marco de pronóstico) y una vez más, la tierra como marco movilizador.

En la conformación de este nuevo grupo de demandas, cabe destacar un hecho relevante. En agosto de 1990, en pleno proceso de diálogo, la Organización de Pueblos Indígenas del Pastaza (OPIP) había anunciado que entregaría un “documento histórico” sobre los derechos de estos pueblos a la tierra y territorio (Ortíz, 1992: 137). Luis Vargas, presidente de la CONFENIAE dentro de cuya estructura orgánica está la OPIP, había solicitado una reunión con el Presidente de la República para tratar exclusivamente el documento por presentarse, bajo la amenaza de que si no se realizaba se abandonaría el diálogo. La reunión solicitada se llevó a cabo y se entregó el documento, denominado “Acuerdo sobre el Derecho Territorial de los Pueblos Quichua, Shiwiar y Achuar de la Provincia de Pastaza a suscribirse con el Estado ecuatoriano”.



En este documento, la OPIP pretende un acuerdo de territorialidad con el gobierno donde se reconozca su autonomía y autogobierno; una propuesta semejante –como es de suponerse- originó múltiples reacciones, la mayoría de ellas en oposición a la propuesta. El gobierno no aceptó el documento y en comunicado de prensa respondió:

El documento presentado por la CONAIE es inaceptable pues rompe la Constitución de la República del Ecuador, implica la desmembración de su territorio, que es inalienable, la renuncia de su soberanía y el trastorno de su régimen jurídico y administrativo. El documento intenta crear un Estado paralelo donde no rijan las leyes ni las autoridades ecuatorianas (Comunicado Oficial, 23 de agosto, 1990).

Todos los medios de comunicación, tanto escrita, como radial y televisiva, dieron amplia cobertura al pronunciamiento gubernamental y lo apoyaron tachando a la pretensión indígena de poner en peligro al Estado y a la nación ecuatorianos. Comentarios como los siguientes fueron el común denominador: “Las demandas indígenas tampoco pueden llevar a la disolución de la Nación o a la negación de la existencia del Estado ecuatoriano” (*Hoy*, 24 de agosto, 1990). “Los indígenas llegaron a extremos absurdos e inaceptables, (...) como es lógico, el Presidente ha expresado su oposición al proyecto” (*El Comercio*, 24 de agosto, 1990).

La evolución de esta demanda y sus respectivas contestaciones –desde varios sectores- han marcado parte importante de la lucha simbólica entre movimiento indio, Estado y elites políticas y económicas.

#### ***IV.2.1.5. Las demandas: “El mandato por la tierra y la vida” y “El documento de la OPIP”***

Las demandas del movimiento indio para el levantamiento de 1990 estuvieron principalmente recogidas en dos documentos: “El mandato por la Tierra y la Vida”, que constaba de 16 puntos y con el cual la CONAIE empezó los diálogos con el Gobierno, y el llamado “Documento de la OPIP”: “Acuerdo sobre el Derecho Territorial de los Pueblos Quichua, Shiwiar y Achuar de la Provincia de Pastaza por suscribirse con el Estado ecuatoriano”, presentado durante los diálogos con el gobierno por la OPIP y la CONFENIAE.

A continuación se resumen los puntos del Mandato por la defensa de la vida, documento que pretendió ser a la vez un pliego de peticiones para el

diálogo y un eje orientador de los posibles acuerdos. Este mandato había sido elaborado después de múltiples consultas con las bases –al menos así lo sostuvieron los dirigentes.

*Mandato por la defensa de la vida y los derechos de las nacionalidades indígenas*<sup>48</sup>

1. Entrega, solución y legalización en forma gratuita de la tierra y territorio para las nacionalidades indígenas.
2. Solución a los problemas de agua, considerado como un problema social, bajo tres aspectos: agua para regadío, consumo y políticas de no contaminación a través de un instructivo para el control del medio ambiente.
3. No pago del predio rústico,
4. Cumplir y hacer cumplir el Acuerdo de Sarayacu<sup>49</sup>
5. Exigir la creación de partidas presupuestarias para las direcciones provinciales y nacionales. Entrega de recursos permanentes del convenio Mec-Conaie.
6. Condonación de las deudas por parte del Foderuma, Ierac, Fepp, Banco de Fomento, de acuerdo con las exigencias de la CONAIE.
7. Reforma del artículo primero de la Constitución de la República, por el cual el Ecuador sea declarado un Estado plurinacional.
8. Exigir la entrega inmediata de fondos presupuestarios para las nacionalidades indígenas, a través de un proyecto de ley presentado por la Conaie, discutido y aprobado por el Congreso Nacional.
9. Congelamiento de los precios de los productos industrializados de primera necesidad, mínimo por dos años, y fijación de precios justos de los productos campesinos de la economía de subsistencia, a través de la autonomía en el mercadeo.
10. Cumplimiento, terminación y realización de las obras prioritarias de la infraestructura básica de las comunidades indígenas.
11. Libre importación y exportación para los comerciantes y artesanos de la Conaie.
12. Aprobación de ordenanzas a nivel nacional en el que se declare el control, protección y desarrollo de los sitios arqueológicos, por la Conaie y sus organizaciones filiales.

13. Expulsión del Instituto Lingüístico de Verano a través del cumplimiento del Decreto Ejecutivo 1159 de 1981.
14. Respeto a los derechos del niño, por lo que rechazamos la propuesta de este gobierno de convocar a elecciones a la población infantil, sin haber trabajado para que esta tenga una conciencia de la situación en la cual vivimos.
15. Exigencia de que mediante decreto sea legislada y financiada por el Estado la práctica de la medicina indígena.
16. Exigencia de inmediata derogatoria de los decretos con los cuales se han creado instituciones paralelas a los consejos provinciales y municipalidades como el Conofort, dirigidas por un solo partido político, mismo que utiliza para montar empresas electorales que trafican con la conciencia de nuestras comunidades indígenas.

En este documento se pueden distinguir cuatro tipos de demandas: las étnicas, las clasistas, las interétnicas y las intraétnicas.

Las demandas estrictamente étnicas, que tienen principalmente implicaciones jurídicas y políticas, en el primer caso referidas a los derechos culturales de las minorías y, en el segundo, encaminadas al reconocimiento del Estado ecuatoriano como plurinacional (Numerales: 7, 8, 13 y 15 del documento).

Este tipo de demandas implica, en primer lugar, la autoconciencia de ser un actor diferenciado, “indios” o “nacionalidades y pueblos indios”. Como hace notar Segundo Moreno, estas reivindicaciones tienen varias limitaciones:

una parcial cobertura en los sectores indígenas que han estado ausentes de algún tipo de reflexión, que implique aspectos como «autogestión» o «autogobierno», discurso para ellos poco familiar (...). En segundo lugar, la reflexión pierde peso cuando se confronta con la viabilidad real de su ejecución (Moreno, 1992: 95).

La conciencia de ser un sector diferenciado y reclamar desde allí ciertos derechos significa un salto cualitativo en el movimiento indio; implica el inicio de una valorización positiva de sus propias costumbres, estilos de vida y formas de ser. Hasta este entonces, se compartía las imágenes elaboradas desde los dominadores o, no se habían desarrollado mecanismos para presentar las propias como alternativas a las oficiales. Sin embargo, la desconexión existente entre el discurso de la “plurinacionalidad”, impulsado por la dirigencia y su difusión entre las bases, constituye realmente una limitación, principal-

mente respecto a la falta de una discusión amplia y consensuada, que permita tener una propuesta con apoyo mayoritario y presentarla de forma estructurada al resto de la sociedad y al Estado. Si a esto sumamos las diferencias entre las distintas agrupaciones que se reclaman como nacionalidades, la viabilidad de la propuesta es cuestionable, o por lo menos requiere de una amplia reflexión, que, por un lado, identifique a aquellas agrupaciones con viabilidad de ser “naciones” de las que no lo son y, por otro, incluya en el debate a quienes no se consideran indios, al Estado y sus instituciones, pues las relaciones entre nacionalidades dentro de un mismo Estado deben ser reguladas.

Una de las relaciones que se establece como fundamental para reconocer la nación ha estado tradicionalmente ligada al territorio; esta conexión es imposible de establecer en la Sierra<sup>50</sup>; la nacionalidad quichua, que puebla esta región, se encuentra dispersa en pequeños grupos a lo largo de todo el callejón interandino, las distancias físicas entre los pueblos de indios y los pueblos de mestizos en algunos sectores son mínimas o no existen, la mayoría de comunas en la Sierra están conformadas por ambos grupos, que se consideran diferentes pero que conviven sin mayores dificultades. Además, la migración hacia las ciudades y en los últimos años al extranjero ha modificado sustancialmente esta relación<sup>51</sup>. A pesar de esto, creemos que el reconocimiento de naciones es viable, siempre y cuando se produzca un traslado de la estructura política de la nación: Estado y territorio, a uno cultural: identidad colectiva con proyecto: comunidad cultural, en términos de Castells.

En estas circunstancias parece que la plurinacionalidad y el derecho de autodeterminación que le es implícito deben pensarse en distintos grados y características de acuerdo a la realidad de cada nacionalidad, pero esto reclama de las organizaciones indias y de sus bases un largo y detenido proceso de discusión que también incluya a los demás ecuatorianos.

Un segundo tipo de demandas está referido a la posición de clase de los indígenas: campesinos; tiene por objetivo solucionar el acceso a la tierra y garantizar el desarrollo de la agricultura (Numerales: 1, 2, 3, 6).

El problema de la tierra es visto desde los indios como una forma de subsistencia —quizás la única. El indio, debido a su liberación de “la instancia «paternalista» de la hacienda”, y su vinculación al mercado en términos de asalariado, ha generado la difusión del minifundio y por tanto escasa competitividad de la actividad agrícola. Esta realidad obliga a que la demanda de la tierra no solamente se restrinja a la entrega de tierras, sino que se amplíe al acompañamiento técnico y crediticio para mejorar la productividad y las condiciones de vida.

Un tercer tipo de demanda encuentra puentes entre los indígenas y otros sectores pobres del país. Está relacionado con la crisis económica que atraviesa el país (Numerales: 9, 14). Como sostiene Moreno (1992: 96), esta reivindicación tiene poder de convocatoria en sí misma. En el levantamiento del noventa logró movilizar a ciertos sectores mestizos que se vieron identificados con ella<sup>52</sup>.

Hay un cuarto grupo de demandas que podría ser interesante considerarlas por separado, en cuanto pueden explicar algunas divergencias dentro del movimiento. Los numerales 5, 11, 12 y 16 solicitan al gobierno una serie de beneficios para la CONAIE como tal o para sus filiales, lo que al menos en teoría significaría una discriminación de aquellas organizaciones que no son parte de la CONAIE, como la FEINE o la FENOCIN, y podrían eventualmente convertirse en una arma de doble filo para el fortalecimiento del movimiento indio, en cuanto los gobiernos pueden utilizar la entrega de recursos a las organizaciones para obtener su apoyo y desmovilizar a los indios.

Como se puede constatar, el discurso indígena de esta movilización es complejo, conjuga elementos políticos, económicos y culturales; de ellos, el que mayores adhesiones logra es el económico, frente al cultural (educación intercultural, lengua, etc.); existe cierta comprensión de todos los sectores –sociales y políticos–<sup>53</sup>, pero el que concita reacciones polarizadas es el político: la plurinacionalidad, la autonomía, la autodeterminación, etc.

El “Mandato por la Tierra y la Vida” está pensado para la negociación con el Estado y más concretamente con el Presidente de la República, por lo tanto, apunta a que sea él quien solucione los conflictos presentados<sup>54</sup>. Por otro lado, es el resultado de un proceso de negociación y recoge varias posiciones que traducen la distinta situación de quienes forman el movimiento: miembros de la comunidad, a quienes interesa primeramente la dotación de obras de infraestructura y élites indígenas, a quienes interesan reivindicaciones más generales caracterizadas como derechos.

A pesar de que el discurso en este documento se mueve en los límites arriba señalados, se intuye en ellos un germen de lo que Stavenhagen (1997: 19) llama un discurso “indianista”, autónomo, pensando desde y para los indios. Éste aparecerá con más fuerza en el documento de la OPIP que se analizará a continuación.

### *El documento de la OPIP*

El “Acuerdo sobre el Derecho Territorial de los Pueblos Quichua, Shiwiar y Achuar de la Provincia de Pastaza a suscribirse con el Estado Ecuatoriano”, más conocido como el “Documento de la OPIP”, es diferente a las propuestas hasta ese entonces presentadas al gobierno<sup>55</sup>, revaloriza la historia compartida de los indios y desde ella reivindica la cultura diferenciada que además la presentan como alternativa al desarrollo capitalista que ha mostrado sus grietas con relación a la capacidad ilimitada de progreso y a la conservación ecológica del planeta.

Hemos visto transcurrir dos mil años de cristianismo y hemos visto edificar el modernismo y el progreso del mundo industrializado contemporáneo como la expresión más avanzada de la civilización occidental; y hoy, vemos próximo su derrumbamiento ante la amenaza del colapso ecológico del planeta. Hemos visto su esplendor y su expansión colonial, así como a los pueblos que sucumbieron ante su arrollador avance. Y vivimos pese a sus embates y consecuencias. Y hoy, al entrar en un nuevo milenio ratificamos nuestra voluntad de vivir en una nueva era con la enseñanza y la identidad heredadas de nuestros mayores, en aquella parte del planeta que es nuestro mundo. Y siendo, a la vez, parte del que compartimos con otros pueblos, contribuiremos a crear y mantener en él, un nuevo ordenamiento basado en los principios de paz y libertad que son fundamentales sentidos de la vida (*Documento de la OPIP*, numeral IV).

Es la primera vez que en forma más o menos clara y pública se establecen las conexiones entre las demandas indias -frente a o en oposición- a un desarrollo capitalista basado en la sobreexplotación de los recursos, que resulta en un daño ecológico grave y le significó a los pueblos “atrasados” su desaparición a través de la asimilación o la eliminación; frente a esto se intuye -aunque todavía no se estructura- una alternativa no totalmente enmarcada en la lucha de clases. Los indígenas y sus comunidades han podido crear un sistema económico propio, no totalmente ligado al mercado, pues sus relaciones con él siguen siendo temporales o esporádicas; más bien, ha sido la economía de subsistencia la forma más generalizada. Esto sitúa su lucha más allá de las fronteras clasistas y, nuevamente, la vuelve a situar en los límites culturales.

Las demandas recogidas en esta propuesta conforman un sistema complejo de relaciones e intereses. Se plantea la firma de un “Acuerdo de Territorialidad” con el Estado, el que pretende la autodeterminación, la autonomía y

el autogobierno de las nacionalidades Quichuas, Achuar y Shiwiar, dentro de unos límites señalados en la provincia de Pastaza.

El Acuerdo plantea la exigencia del reconocimiento de los siguientes puntos:

- a) El AUTOGOBIERNO de los pueblos indios en sus territorios y la plena vigencia de su derecho tradicional.
- b) Como consecuencia de lo anterior, se hace necesaria la modificación o supresión del régimen político administrativo (parroquias, cantones, jurisdicciones provinciales, registro civil, etc.) en territorios indígenas. (*Documento de la OPIP*, numeral III).

El planteamiento de la autonomía, la autodeterminación y el autogobierno no es definido en ninguna parte del documento; tampoco se especifican las formas cómo se aplicarán (quiénes serán las autoridades, cuál será la relación con el Estado ecuatoriano, etc.), por lo que se presta a las más variadas interpretaciones. Hay quienes sostienen que fue una forma de la CONAIE de “tantear” los límites a los que podía llegar; otros dicen que buscaban “provocar” al gobierno para que se vea obligado a romper el diálogo y unos terceros que fue una equivocación de la CONAIE. Sin embargo, creemos que todas estas interpretaciones pecan de un simplismo exagerado, que olvida el análisis de los efectos del cambio en la estructura social -producto de la globalización- así como también el desarrollo tanto de las organizaciones y líderes indígenas; y, la ampliación de la democratización y con ella de los canales de participación que traen aparejada la necesidad del reconocimiento de ciertos derechos.

La plurinacionalidad fue más bien un planteamiento estratégico clave y exitoso en el discurso indígena, así, supone en primer lugar el traslado del conflicto social (diferencia étnica) al campo político: nacionalidad y, por tanto, la posibilidad de resolverlo con los canales políticos, en el mejor de los casos: democrática y participativamente. Por otra parte, los procesos globalizadores -especialmente económicos- han ido destruyendo paulatinamente toda vinculación con las especificidades culturales hasta hace poco vitales, para convertirnos a todos en consumidores. Sin embargo, el desarrollo dialéctico de la sociedad; ha generado, al mismo tiempo, una resistencia frente a la tendencia general, que ha vuelto al individuo a la localidad, a la cultura, a la religión, en busca de su identidad. En este rescate ha tenido un papel trascenden-

tal la cultura, pues es una de las pocas áreas donde todavía hay diferencias de origen, de proceso y de fines; esto permitió el resurgimiento de la etnicidad.

Por otra parte, si consideramos que la desigualdad étnica era por todos aceptada, y casi nadie la cuestionaba, si se hubiera optado simplemente por el camino de la reivindicación étnica, sin implicaciones nacionalistas, no habría tenido eco alguno; por eso, el pensarlo y discutirlo en términos de naciones implicaba el rescate de un conflicto político no resuelto, que databa de los inicios de la construcción del Estado-nación, lo que suponía una cuestión directa con el Estado y el sistema político. Pero además, y esto parece ser lo más interesante, como la nación implica la creencia o la existencia de una comunidad, permite profundizar en estos lazos y generar una identidad colectiva. El punto es que este documento marcó el inicio de la discusión pública respecto de la plurinacionalidad, la autodeterminación, el autogobierno y la autonomía.

Para la ejecución de las demandas solicitadas, los indígenas propusieron en el documento de la OPIP una serie de medidas administrativas que lo viabilizaran:

- a) Instituciones del Estado encargadas de la ejecución de políticas, programas y proyectos gubernamentales.
- b) Gobiernos seccionales: Consejos Provinciales y Consejos Municipales.
- c) Sectas religiosas: la libertad de cultos nosotros la entendemos como respeto a nuestras creencias, más no como libertad de acción de los organismos religiosos que actúan entre nuestros pueblos generalmente amparados por convenios suscritos con el Estado.
- d) Concesiones de explotación de recursos: estas son decisiones que excluyen a los Pueblos Indios que, a más de ser afectados por las consecuencias desastrosas que entraña su explotación, son generalmente despojados de sus territorios y lesionados en el ejercicio de sus derechos. Al tenor de la legislación contemporánea que rige el destino del mundo, los Pueblos Indios son los únicos que tomarán estas decisiones en relación con sus territorios y el manejo de sus economías y recursos.
- e) El hecho de la vigencia del estatuto militar en la región<sup>56</sup>, ha permitido la intervención de las Fuerzas Armadas del Estado en asuntos que involucran a nuestros pueblos; lo que hace necesaria la revisión de estos estatutos y el establecimiento de nuevos acuerdos, inspirados en los instrumentos jurídicos intergubernamentales ya citados (*Documento de la OPIP*).



Como se puede observar, tanto en los principios como en las medidas administrativas que recoge el documento, la autodeterminación, la autonomía y el autogobierno son los ejes estructuradores.

La AUTODETERMINACIÓN y la AUTONOMÍA de los pueblos es un principio consagrado en la legislación internacional y debe estar vigente en el Estado; más aun si éste se proclama constitucionalmente como país PLURICULTURAL y MULTIÉTNICO, como lo es en realidad.

Quizás se agotó la importancia que pudo tener el documento, principalmente porque dio a los detractores del mismo la mejor oportunidad para deslegitimarlo tachándolo de “divisionista” y de que querer “desintegrar el país”. Sin embargo, en él aparecen los primeros signos claros de un discurso autónomo elaborado principalmente por los intelectuales indios, quienes ya no sólo se ocupan de formular una agenda política de sus movimientos, sino también de “inventar tradiciones” o crear “comunidades imaginarias”; es decir, construir identidad colectiva.

Stavenhagen señala la forma en que se dan los vínculos con las otras formas de discurso, además del indianista:

...mientras que los intelectuales indígenas contribuyen al desarrollo de una ideología y una *Weltanschauung* «indianista», (...) también se encuentran a veces envueltos en discusiones con diversas tendencias ideológicas en América Latina (nacionalismos, marxismo, teología de la liberación, democracia cristiana, protestantismo evangélico), los activistas locales no tienen mucha paciencia con estos debates intelectuales y se interesan más en la negociación de problemas específicos con el poder existente en vez de intentar alcanzar la pureza o la coherencia ideológica. Estos diversos enfoques, así como otros factores, han conducido a no pocas disputas sobre asuntos organizativos, estrategia y tácticas que a veces dan la impresión de un movimiento indígena muy fragmentado y fraccionalizado (Stavenhagen, 1997: 19).

La plurinacionalidad es un tema que desde esta época esta siendo discutido dentro y fuera del movimiento indio. Ha tenido serios obstáculos teóricos y prácticos, pero, sigue siendo una de las reivindicaciones indias reclamadas con más fuerza, lo que le significa al Estado y al resto de la sociedad ecuatoriana que, en un futuro cercano, deberá hacerlo objeto de negociación.

#### IV.2.1.6. Marcos y campo de identidad de los protagonistas: indios e iglesia

Hunt, Snow y Benford (1994: 223) sugieren estudiar las conexiones entre la construcción de identidad y la de marcos mediante el análisis de las demandas de los miembros de las organizaciones de los movimientos, sobre los grupos o individuos de actores más destacados. Para el efecto, proponen el concepto de “campos de identidad” constituidos por el conjunto de identidades atribuidas a los protagonistas, los antagonistas y las audiencias. Aunque analíticamente se suele distinguir estos tres espacios, empíricamente ellos se confunden y sobreponen de acuerdo al momento de la movilización que se analice.

Se consideran protagonistas, para este caso: a las distintas organizaciones indias; a los indios como individuos y al sector de la Iglesia que apoyó el movimiento. El campo de identidad de los protagonistas está conformado por una serie de significados imputados a la identidad de los individuos o grupos defensores de la causa del movimiento. Estos significados emanan de distintas fuentes: de las mismas organizaciones o miembros del movimiento, de sus antagonistas (incluido el Gobierno), de las audiencias y los medios de comunicación.

##### *Las organizaciones indias y los indios*

Desde las organizaciones indias y sus miembros se hicieron continuamente atribuciones de identidad, que a la vez sirvieron para delimitar el nosotros y diferenciarlo del ellos<sup>57</sup>. Estos marcos fueron tratados en el epígrafe correspondiente a la formación del consenso, pero, por su importancia, se volverá sobre ellos.

El marco delimitador que con más fuerza se encuentra en la movilización india es el de ser excluidos o marginados<sup>58</sup>. Algunos de los entrevistados concretan la expresión de la marginación y la exclusión, traduciéndola en pobreza y desamparo.

...yo creo que los indígenas no solamente somos pobres, sino que estamos viviendo en la extrema pobreza (...), entonces ya se *nos ha etiquetado, de ser indios, ...de ser brutos, de ser pobres...*<sup>59</sup> (Entrevista No. 10).

...porque al momento *no pensamos que somos protegidos*, si viene una enfermedad nos morimos todos, si viene alguna cosa el gobierno ignora eso, que va

a imaginar acá, ignoran esto, el Oriente piensan que es el Tena, Puyo, se acabó pero no acá...<sup>60</sup> (Entrevista No. 3).

Pero, por otro lado, aparece el marco delimitador de “la resistencia”, de donde se rescatan valores que han servido no solamente a los indios para sobrevivir, sino que se plantean como útiles para toda la sociedad en general, como, por ejemplo: la práctica comunitaria, la diversidad y el pluralismo, etc.

Frente a esta situación histórica y estructural de explotación y subordinación, los pueblos indígenas hemos respondido de *diferentes formas de lucha, de resistencia: rebeliones, movilizaciones, levantamientos*.

(...) Asimismo hemos respondido con la mayor afirmación de nuestra cultura e identidad con relación a nuestras lenguas, costumbres, creencias y tradiciones como *formas propias de conciencia y resistencia frente a la dominación*<sup>61</sup> (Macas, 1992: 22).

...creo que la respuesta indígena a la imposición de estructuras políticas ajenas o inclusive dentro ya de..., de esas estructuras impuestas a sangre y fuego ha habido un permanente protagonismo por defender los espacios, los más mínimos espacios de soberanía, los más elementales que suponen que pueda tener la lengua propia de uno, el poder tener un espacio físico mínimo, y el poder defender los espacios ancestrales (...).

*Lo que se valoriza bastante es el espíritu comunitario*, en el sentido de lograr alianzas, (...) entendimientos (...). El otro puede ser también del ser, del buscar, podemos hablar de rebeldía por un lado, y de rebeldía ante todo lo que es opresión, *espíritu de libertad digamos, o espíritu de justicia*, de romper cadenas digamos, (...) y también el hecho de un redimensionamiento de los valores...<sup>62</sup> (Entrevista No. 9).

Quizás donde más claramente se especifica la resistencia como valor positivo de los indios está en el Documento de la OPIP en el numeral IV, ya reproducido anteriormente, donde se critica la forma de expansión occidental, porque varios pueblos fueron “arrollados por su avance”; valorizan la resistencia, pues han sobrevivido como pueblos diferentes “frente a todos los embates y consecuencias del colonialismo”, a la vez que ratifican su voluntad de vivir en una nueva era con la “enseñanza y la identidad heredadas de sus «mayores»” y, además, pretenden ser una alternativa a la situación de pobreza de la mayoría de ecuatorianos cuando plantean que van a “crear y mante-

ner (...) un nuevo ordenamiento basado en los principios de paz y libertad que son fundamentales sentidos de la vida”.

### *La iglesia*

Resulta interesante observar el desarrollo de la intervención de la Iglesia, pues el apoyo ofrecido al movimiento indio, desde la diócesis de Riobamba y algunos obispos más, aunado a los cuestionamientos que la derecha dirigió a la Iglesia, obligaron a la jerarquía eclesial a pronunciarse frente al movimiento.

Para descubrir cuáles son los rasgos identitarios atribuidos a los indígenas y al movimiento indio por parte del sector de la Iglesia que lo apoyó, analizaremos algunos textos de monseñor Leonidas Proaño, que aparecen en el libro *Creo en el hombre y en la comunidad*, citados por Simón Espinosa (1992: 188-191).

Un día del año 1982, recibí la visita de un pequeño número de indígenas. Venían a comunicarme su inquietud en el sentido de que encontraban mucho divisionismo en las comunidades y, por consiguiente, veían la necesidad de promover un movimiento unificador de las comunidades indígenas (Creo en el hombre, 215) (...) Afirmé al principio –dice Proaño– que  *fueron ellos mismos, los dirigentes, quienes condujeron todo el Encuentro*.<sup>63</sup> Quiero contar aquí algo anecdótico pero muy significativo. Me habían pedido que me encargara [sic] de coordinar la reflexión a la luz de la Palabra de Dios, para un segundo momento de su Encuentro. Contra mi costumbre, llegué atrasado a la reunión quince minutos, (...). Cuando llegué a la reunión *ya los indígenas habían escogido una lectura del Nuevo Testamento y estaban reflexionando. Comprobé entonces que mi participación era innecesaria* y me contenté con seguir sus reflexiones en silencio (Creo en el hombre, 217-218) (...) Aunque ellos no lo expresaron, nosotros podemos decir en nuestro lenguaje que en ese Encuentro determinaron con claridad la finalidad que es el Reino de Dios y tres objetivos generales que son: la liberación económica, el rescate de la cultura indígena y la búsqueda de una política propia (...) Estoy convencido de que *los indígenas conservan valores extraordinarios*. Si se logra tomar conciencia de ellos, expresarlos en la vida práctica y organizada, esos valores están llamados *a redimir a una sociedad que se vuelve cada día más individualista y más conflictiva*. Pienso que, inclusive, un esfuerzo de este tipo puede contribuir a la redención *del mundo occidentalizado y capitalista* (Creo en el hombre, 223-224)<sup>64</sup>.

Como se ve, las atribuciones de identidad, en este caso, dejan claro que los indios son actores autónomos con iniciativa propia<sup>65</sup>, que además tienen valores que pueden significar la “redención” del mundo capitalista.

Estas expresiones significan un punto de quiebre en las imputaciones de identidad hechas a los indios; como se recordará, el indio era considerado como un menor de edad, sin capacidad para tomar decisiones y necesitado de un portavoz. Por otra parte, considerar la cultura indígena como reserva de valores que podrían rescatar al mundo ha calado en algunos sectores sociales, que cada vez más consideran al movimiento indio como “salvador” de la crisis que enfrenta el país.

Ante las múltiples críticas que recibió la Iglesia, especialmente de las cámaras de agricultores y ganaderos, la Conferencia Episcopal Ecuatoriana se pronunció el 22 de junio, mediante una “Declaración sobre la situación Indígena”<sup>66</sup>:

Nos ha llamado la atención en los indígenas su capacidad de convocatoria, su espíritu de unión, la respuesta dada ante la llamada de sus líderes, su planificación y organización, la justicia de sus planteamientos y aspiraciones y una tónica general de no violencia (...). Desde un punto de vista positivo, ha habido un reconocimiento de la identidad indígena y de sus valores culturales. Podemos decir que el pueblo indio ha hecho sentir su presencia y se ha manifestado como una fuerza social que no puede ser preterida, ni desconocida ni despreciada. Un buen tercio de nuestro país está constituido por indígenas. Ellos son ciudadanos ecuatorianos y, como miembros de la Iglesia, hermanos nuestros en Jesucristo. En el Ecuador se ha alzado esta voz, calificada en Medellín como «un sordo clamor que exige una liberación que no les llega» (Medellín, 11) y que Puebla en 1979 llamaba «impetuoso y amenazante», nacido del corazón de los más pobres entre los pobres (Puebla, 31) es decir, en nuestro caso, de nuestros indígenas (...). Pedimos a los mismos indígenas su colaboración y esfuerzos propios, para que no todo esperen del gobierno, cuya acción podría convertirse para ellos en un paternalismo negativo. Tampoco pueden tener la ilusión de que de inmediato pueden solucionarse problemas que han venido acumulándose por siglos.

Los indígenas deben rechazar la intervención de fuerzas extrañas negativas o ideológicamente interesadas, no en buscar la promoción integral del indio, sino en el trastorno de la paz pública (...). No estamos ni estaremos de acuerdo con actitudes de violencia, de subversión y de desconocimiento del orden social debidamente constituido. Condenamos la violencia contra las personas y

sus derechos inalienables... Si el pueblo indígena intentare reclamar con nuevas actitudes de violencia, se expondría al peligro de ser él mismo víctima de su violencia (Espinosa, 1992: 211-213)<sup>67</sup>.

Como bien señala Simón Espinosa (1992: 213), el tono de esta declaración es “predominantemente desarrollista” y existe contradicción entre la afirmación inicial del tono de “no violencia” de la protesta y lo dicho al final: “si el pueblo indígena intentare reclamar con nuevas actitudes de violencia”. La posición oficial de la Iglesia difiere de la manifestada por el sector que apoya al movimiento, inclusive llega a contradecirla, en lo que tiene que ver, por ejemplo, con la presencia o no de fuerzas externas a los indígenas y la necesidad de asimilarlos a la nación ecuatoriana en cuanto ciudadanos.

### *El gobierno y las cámaras*

Las atribuciones de identidad hechas por los antagonistas emanan primordialmente de dos fuentes: el gobierno<sup>68</sup> y las cámaras de agricultura, de ganadería y de industrias.

Las imputaciones a la identidad de los indios hechas por el gobierno pueden resumirse en las siguientes: “manipulados por agitadores profesionales”; producto de “cálculos electorales”, en vista de la proximidad de las elecciones de medio período<sup>69</sup>; “desleales o malagradecidos”, en cuanto ese gobierno fue el que más ha hecho a lo largo de la historia por los indios; a continuación se recogen algunas declaraciones en la prensa. El subsecretario de gobierno, lamentó el hecho de:

que un grupo de campesinos, incitados por *agitadores profesionales*, se haya tomado un recinto de la Iglesia católica, ya que significa utilizar la *religión con fines políticos* (...). *Ningún otro gobierno ha entregado tantas hectáreas* para el desarrollo de cultivos; como el actual, que asciende a un millón y medio, lo que quiere decir que ha habido preocupación por el problema agrario... (*El Comercio*), 2 de junio, 1990, B-4)<sup>70</sup>.

El Presidente Rodrigo Borja acusó a:

*agitadores irresponsables de manipular a los indígenas* para que cometan actos de violencia y perturbar el avance del país, (...) existen demasiados agitadores sin conciencia de patria y sin sentimiento de nacionalidad, que pretenden di-

vidir el país y esterilizar los esfuerzos del gobierno a favor del progreso nacional (...) *es injusto* (...) que se hagan movimientos violentos, *manipulados por agitadores profesionales* que nada tienen que ver con el campesinado ni con las comunidades indígenas para turbar la paz del país, en este momento en que *nos acercamos a una contienda electoral* (*El Comercio*, 8 de junio, 1990)<sup>71</sup>.

En las mismas declaraciones recogidas por la prensa, recalcó las acciones emprendidas por su gobierno a favor de los campesinos y las comunidades indígenas:

Se han entregado gratuitamente un millón y medio de hectáreas en propiedad para los campesinos y las comunidades indígenas, cifra que *no tiene precedentes históricos* (...), el objetivo fue llevar las primeras letras a los sectores aborígenes y campesinos del Ecuador y ahora está en marcha la campaña post-alfabetizadora (...) también se creó la Dirección de Educación Bilingüe y Bicultural (...), se ha entregado luz eléctrica a 200.000 habitantes de los sectores campesinos e indígenas con una inversión de varios miles de millones de sucres.

El Presidente ecuatoriano, al inaugurar una obra de infraestructura, el 11 de junio manifiesta públicamente que su gobierno, “como *ningún otro ha trabajado por el bienestar del sector más marginado* de la población ecuatoriana” (“Este gobierno trabaja por los indígenas” *El Comercio*, 11 de junio, 1990, A-1).

El gobierno recurre a las representaciones racistas y discriminatorias del indio y le considera como manipulado por políticos que quieren beneficiarse electoralmente; así mismo, considera injusto el levantamiento porque se autocalifica como “el gobierno que más ha hecho por los indios”.

Por su parte, la tónica de la respuesta de los terratenientes tomó los mismos derroteros que la del Gobierno, pero fueron más lejos, especialmente al encontrar que esos “agitadores profesionales” estaban ligados a un sector “revolucionario” de la Iglesia católica y al comunismo internacional.

Simón Bustamante Cárdenas<sup>72</sup>, en su artículo “El levantamiento Indígena: Un nuevo actor en la década del 90”, publicado en *Indios*, se expresa en los siguientes términos:

El levantamiento se da a luz en la historia de la República del Ecuador, precisamente en pleno período electoral, y en vísperas de las elecciones de representantes al Congreso, a los Consejos Provinciales y a los Concejos [sic] Municipales (...) *satisfaciendo plenamente a un grupo de sacerdotes y monjas, algunos extranjeros*, que en forma subterránea habían organizado a la masa indígena

dentro de la llamada Iglesia Popular (...) una coordinación y organización, tras una planificación táctica propia de *expertos y de gente entrenada en la subversión internacional* (1992: 61 y 72).

Ignacio Pérez Arteta, Presidente de la Cámara de agricultores, dijo con ocasión del levantamiento de los indígenas: “Se han desatado *hechos vandálicos* que han afectado a las personas y a los bienes (...) en Guamate, una muchedumbre atacó los comercios, sacó a la gente de las casas” (“Denuncian vandalismo indígena”, *El Comercio*, 9 de junio, 1990, A-2).

En su artículo “El levantamiento indígena visto por los hacendados”, publicado en *Indios*, escribe sobre cómo interpretó este sector el levantamiento:

(...) la intervención ha sido realizada por *ciertos miembros eclesiásticos* de la Iglesia [sic], en nuestra opinión de manera equivocada, tanto en el fondo como en la forma, llegando en ciertos casos a confundirse esta acción con prácticas de los elementos *extremistas de los partidos políticos de extrema izquierda* (...). Hay que analizar si no es más conveniente invertir en educar al indígena, en vez de subdividir la tierra o, como dice el aforismo, enseñarle a pescar en lugar de regalarle un pescado (...) de continuar las cosas por ese camino, la disolución del propia [sic] Estado ecuatoriano (Pérez, 1992: 56).

La Cámara de Industriales, por su parte, condena el levantamiento porque “pone en grave peligro la unidad nacional” y es una amenaza para la integridad del Estado ecuatoriano y solicita, al mismo tiempo, que se detenga el proceso de reforma agraria.

(...) mientras subsista latente el *proceso de reforma agraria no se podrá promover el verdadero desarrollo del campo*, con empresas modernas de producción y el fomento a la agroindustria, ya que siempre penderá sobre los propietarios de la tierra, la espada de la afectación, la expropiación y la ocupación violenta (...). El levantamiento es obra de *agitadores nacionales y extranjeros*, que quieren sembrar la desunión entre ecuatorianos y llevar a una radicalización social por factores étnicos o raciales (*El Comercio*, 13 de junio, 1990).

Se puede observar que los indios son, tanto para el gobierno como para las cámaras de la producción, “manipulados” y “utilizados” por “malos” miembros de la Iglesia y/o por el “comunismo internacional”.



### La Audiencia

Aquí se recogen las atribuciones de identidad, tanto sobre los indios como sobre el sector de la Iglesia que apoyó la movilización, hechas por “ciudadanos” que no pertenecen orgánicamente a ninguna de las partes en conflicto, a través de los editoriales y/o artículos de opinión de los dos periódicos de importancia a nivel nacional y principales en la ciudad capital: *Hoy* y *El Comercio*. Este análisis ofrece un muy especial espacio para ubicar la polarización de la sociedad ecuatoriana respecto del problema étnico.

### El Comercio

Un buen grupo de las atribuciones de identidad considera que son los fines electorales las causas de la movilización.

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 -expresada por funcionarios gubernamentales y por varios medios- de que hay de por medio *maniobras procedentes de elementos políticos* (...) la sincronización de los movimientos en diversas provincias da materia para las afirmaciones de que hay otros móviles en juego, entre ellos poner al gobierno entre la espada y la pared ante la necesidad de mantener el orden y la normalidad enfrentando acciones originadas por grupos populares (*El Comercio*, 6 de junio, 1990)<sup>73</sup>.

Otro grupo ve como impertinente el reclamo del reconocimiento de las nacionalidades porque esto implicaría el desconocimiento del mestizaje.

Se nos habla, a quinientos años del descubrimiento de América, *de diez o doce nacionalidades indígenas*: para completar el cuadro se nos debería hablar también de nacionalidades africanas, libanesas, chinas, israelitas, estas tres últimas, con grupos numerosos que solo tienen de dos a cuatro generaciones de permanencia en el país y *que por lo tanto pueden hablar, con más propiedad de segregación sanguínea o racial, cultural, lingüística o religiosa* (Mortensen, *El Comercio*, 9 de junio, 1990)<sup>74</sup>.

Las exigencias puntuales y las reivindicaciones regionales que se han expresado al gobierno no constituyen sino el entorno de una propuesta filosófica central: el reconocimiento político constitucional del Ecuador como un Estado

multinacional. La tesis se inserta en esa especie de *fundamentalismo indígena que se viene alentando y que crece a medida que se acerca 1992. El tema lleva implícito el cuestionamiento tardío de un hecho histórico esencial, que es la piedra angular de las sociedades latinoamericanas: el mestizaje* (Corral, *El Comercio*, 11 de junio, 1990)<sup>75</sup>.

También los editoriales y columnas de opinión de este medio de comunicación se refieren a las posibles infiltraciones de extrema izquierda y utilización política de la religión:

No hay evidencia pero no se pueden descartar *posibles infiltraciones expansivas, para toda el área andina, de la agitación anarquizante del oscuro “sendero luminoso”* (...). Y puesto que el último alzamiento del campesinado demuestra que los aborígenes han tomado conciencia de sus valores intrínsecos como personas y sus derechos humanos tantas veces conculcados, ya es hora de que todos los demás ecuatorianos tomemos también conciencia de nuestras obligaciones permanentes de justicia con respecto a nuestros hermanos indios (Lara, *El Comercio*, 15 de junio, 1990)<sup>76</sup>.

No faltan quienes encuentran algún tipo de deficiencias mentales, sociales y culturales en los indios, que explican su atraso y su utilización.

En cambio la segunda mitad del siglo XX ha tomado cada vez más a pecho la protección de los indígenas, *aunque los caudillos de este movimiento han sido de raza blanca o mestiza* (...). *El socialismo, que se ha gloriado de haber instigado la insurrección*, ha explotado inteligentemente el gregarismo de la raza. Azuzado solo eventualmente por caudillos indígenas verdaderos, en uno que otro sitio han llegado a cometer actos vandálicos (...). Pero las clases sociales no puramente indígenas del Ecuador debemos poner nuestros ojos en ese otro tipo de indígenas, que, reclusos en el frío de los páramos o en las laderas áridas de los montes, son *los que menos se quejan y padecen mayores necesidades* (...). Nuestra tarea es hacer de ellos *elementos activos del adelanto nacional*, despertando en ellos la esperanza de días mejores para ellos mismos y para sus hijos (...). *La religión que fomenta la rebeldía no es al menos religión cristiana* y, sobre todo en nuestro medio, jamás llegará a resolver *el complejo psicológico de nuestros indígenas* (Andrade Reimers, *El Comercio*, 19 de junio, 1990)<sup>77</sup>.

Cómo se explica que *esta gente, siempre sencilla y pacífica*, haya tomado posesión de un templo religioso y católico? Siempre han sido personas de sentido común y muy respetuosas de la religión y devotas del Señor, de la Virgen y de

los santos (...) Por lo tanto, fue *un acto contra el sentido común, contra la recta razón y contra el bien de los demás*. Contra el sentido común, que nos dicta que no se debe invadir un edificio ajeno, menos todavía apoderarse de una iglesia para fines tan contrarios a su naturaleza. Contra la recta razón, cuyo imperativo es hacer el bien y evitar el mal (Almeida, *El Comercio*, 23, junio, 1990)<sup>78</sup>.

Su principal problema es *la total ignorancia en la que viven y de la que no hacen ningún esfuerzo por salir*, ignorancia que es fomentada por algunos sociólogos que sostienen que tratar de incorporar al indio a la cultura blanco-mestiza es atentar contra su identidad cultural (...). Lo reprochable es que detrás de ellos, *como verdaderos motores hayan estado personas interesadas en causar malestar social*. El comentario general, al menos de los propietarios de las haciendas afectadas, es que a más de los agitadores de siempre, *hubo religiosos, seguramente aquellos que pertenecen a la llamada Iglesia Popular Latinoamericana y que más que seguidores de Cristo son seguidores de Marx* (...). Aún cuando sea con cinco siglos de retraso, los indígenas merecen que se les preste atención, no solo porque ahora vemos que representan una *latente amenaza*, sino porque son ecuatorianos con todos los derechos que preconiza nuestra Constitución (Jiménez de Vega, *El Comercio*, 24, junio, 1990)<sup>79</sup>.

Las opiniones y los editoriales recogidos por el diario *El Comercio*, los días del levantamiento y los inmediatamente posteriores, se basan en valoraciones negativas de la identidad del indio: lo consideran sin capacidad de pensar o actuar por sí solos, fundamentalistas, acomplexados psicológicamente, sumidos en la ignorancia de donde no quieren salir, etc. De estas imputaciones se concluye la necesidad de “educar”, “modernizar” y “civilizar” a los indios para integrarlos definitivamente a la sociedad ecuatoriana.

También aparece una cierta justificación a la protesta, al reconocer que sus derechos han sido constantemente conculcados, no atendidas sus peticiones, etc., pero esto, lejos de significar que se entienden las razones de los reclamos, más bien denuncia el hecho de que para todos es bien conocida la condición de discriminación y exclusión en que viven los indios, de la cual se responsabiliza a los propios perjudicados.

### *El Hoy*

En los artículos recogidos por el diario *Hoy*, las versiones son más variadas, el grupo de articulistas que escriben defienden la movilización y al movimiento.

Aparece el elemento identitario de la marginación, la discriminación y la pobreza:

Puede ser que existan conspiradores y politiqueros tratando de obtener algún rédito electoral, pero esto no oculta que los indígenas han sido sistemáticamente preteridos y explotados. De los obrajes, las mitas y las encomiendas pasaron al concertaje y al dominio terrateniente, apenas alternado por una pseudo reforma agraria y enfrentados a la corrupción de ineficientes burocracias estatales (...). Ahora, las secuelas de la crisis y sobre todo de las políticas aperturistas y liberales —gradualistas o radicales—, con las que se quiere superar los desequilibrios macroeconómicos, han agudizado la situación de los indígenas, que presenta los *mayores índices de enfermedad y desnutrición, desocupación y analfabetismo, pobreza y segregación*<sup>80</sup> (Acosta, *Hoy*, 10 de junio, 1990).

La conexión con otros sectores sociales y la posibilidad de presentarse como alternativa:

Sin embargo, como nunca antes, *la simpatía y solidaridad de numerosas agrupaciones «blanco-mestizas» no se hicieron esperar*, grupos de niños, ecologistas, sectores femeninos, comunidades eclesiales, agrupaciones clasistas e incluso partidos de izquierda, se hicieron presentes (...). El gobierno culpó a supuestos agitadores profesionales de manipular a los indios con fines electoreros. *Detrás de semejante interpretación se escondía la actitud paternal y neocolonial criolla que considera a los indios unos menores de edad, sujetos sin iniciativa, manipulables... Tal la incompreensión de la renovada presencia del movimiento indio*<sup>81</sup> (Ramón Valarezo, *Hoy*, 10 de junio, 1990).

Hoy en cambio, el proyecto indio une a las reivindicaciones particulares de tierra, agua, servicios, crédito, precios, etc. Una propuesta nacional, pluriétnica y multclasista: La idea de la constitución de un Estado plurinacional justo, solidario y democrático. *Por tanto, la reivindicación india no se queda en sí mismo, si no convoca a la sociedad ecuatoriana en su conjunto* (...). Hoy en cambio, hemos observado una importante solidaridad de blanco-mestizos y sobre todo de los nuevos movimientos sociales que ha producido la modernidad (...). *Este cambio ocurrido en la sociedad blanco-mestiza tiene que ver con la revalorización mundial de la diversidad, la democracia y la profunda crisis de paradigmas societales, el capitalismo y el socialismo real, cuestión que nos impulsa a volver los ojos a nuestras propias experiencias societales, en las que la experiencia india es sin duda inspiradora*<sup>82</sup> (Ramón Valarezo, *Hoy*, 10 de junio, 1990).

Se hace referencia también al sistema político desbordado por la acción social.

El silencio de los partidos políticos frente al levantamiento indígena muestra hasta dónde llega su sorpresa (...) mientras los partidos estaban metidos hasta los tobillos en las elecciones, se acusaban mutuamente en una guerra publicitaria y se presentaban como la esperanza del pueblo, los indios protagonizaban una movilización para cuestionar los cimientos de la sociedad, su identidad y conciencia, y proponer vías para su democratización (...). Lo que se tiene por delante podría ser resumido así: *un sistema de partidos desbordado por un movimiento social: un Estado desprotegido frente a un sector social que lo cuestiona por todos los costados (el sistema político fue eludido por el movimiento indígena); y una sociedad que espera con interés los resultados de un diálogo entre amenazas de nuevas movilizaciones*<sup>83</sup> (Burbano de Lara, Hoy, 27 de Junio, 1990).

La pobreza, la marginación y la explotación cumplen no solamente un papel de identificación negativo, como en el caso de los artículos pertinentes recogidos por el Hoy, sino también un rol positivo, en cuanto conecta las demandas indias con otras de los sectores populares, basados en el deseo de justicia, equidad y democracia. Por otro lado, estas consideraciones dan un paso adelante al reconocer a los indios como capaces de organizarse y movilizarse y, lo que es más, encuentran al movimiento esperanzador en cuanto puede ser una alternativa a falta de referentes ideológicos para la izquierda.

Se podría decir que se encontraron en la arena pública varios discursos sobre los indios, a propósito de la movilización de 1990.

Los artículos recogidos por el diario *El Comercio* de la ciudad capital, traen dos discursos a primera vista contradictorios: el primero referido a la incapacidad de los indios para organizarse por sí mismos, necesitados de un líder y portavoz ajenos a su colectivo, quien a su vez les manipula para sus propios fines. El líder o portavoz a que hacen referencia estaría vinculado a la izquierda y más concretamente a la izquierda revolucionaria, incluyendo el caso de los religiosos o religiosas. El segundo discurso gira en torno al reconocimiento de la mala situación en que viven los indios, la conculcación de sus derechos, etc. Este discurso, que en principio puede parecer contradictorio con el anterior, no lo es, más bien lo refuerza, pues al reconocer las condiciones materiales inferiores en que se desarrollan los indios se pasa inmediatamente a justificar la necesidad de su incorporación a la “cultura nacional blanco-mestiza”; sin embargo, este razonamiento es insostenible en cuanto

aparece la evidencia de que el Estado, a través de casi dos siglos, ha intentado “civilizar” al indio e integrarlo y los resultados han sido muy pobres; para salvar este escollo, se acusa a los propios indígenas de no querer salir de su situación y resistirse al cambio y al progreso encontrando las causas de esta actitud en deficiencias físicas, mentales o sociales, es decir, en criterios racistas.

El diario *Hoy* trae un tercer tipo de discurso, que refuta las imputaciones anteriores: reconoce al indio la capacidad de pensar y organizarse por sí mismo y le da un rol protagónico en cuanto alternativa para la izquierda.

En conclusión, aparecen en los discursos dos identidades contradictorias de los indios: “el indio menor de edad” y el “indio ciudadano y alternativa de la izquierda”; ninguna de las dos todavía se conjuga, están distantes y son excluyentes.

Los medios de prensa “blanco-mestiza” no recogen tampoco declaraciones de los indígenas sobre sí mismos, ni siquiera para informar sobre los acontecimientos; esto cambiará en las movilizaciones posteriores, principalmente en la de 1992.

#### **IV.2.2. La movilización de 1992: “500 Años de resistencia”**

En 1992, todos los Estados iberoamericanos se aprestaban a celebrar el V centenario del “Descubrimiento de América”; para cada país y en cada sector esta fecha tenía una significación particular. Así, España no sólo recordaba su llegada a las Indias Occidentales, sino que además, por su reciente entrada a la Comunidad Europea, se presentaba a sí misma como el “nexo” entre Europa y Latinoamérica, y para cerrar el pacto, el ritual de la celebración del quinto centenario era oportuno.

En los países americanos, hubo varias posiciones ante las celebraciones, pero al menos dos relevantes: por un lado, la oficial, propiciada por los gobiernos de turno, que en el mejor de los casos pretendía festejar 500 años de una nueva “raza”, “la mestiza” y, por otro, su contrario, la de las organizaciones indias, quienes se oponían al festejo, aduciendo que era una fecha que enlutaba a sus poblaciones. Frente a esto, anunciaban que si algo debía recordarse era la resistencia que estos pueblos habían presentado a las estructuras de opresión externas y luego internas durante cinco siglos.

Se pretendió llegar a un punto medio y se propuso que no se hablara de “Descubrimiento de América”, sino del “Encuentro de dos Mundos”; el efecto neutralizador de esta propuesta fue irrelevante. En algunos países lati-

noamericanos, como Guatemala, Bolivia, México, Colombia y Ecuador, las manifestaciones en contra de la celebración se robaron la escena y obligaron a moderar el festejo del acontecimiento.

En términos de cambios en las relaciones y representaciones que constituyen la identidad, la Campaña de los “500 años de resistencia Indígena”, llevada adelante por las organizaciones indias ecuatorianas, fue un gran caldo de cultivo para nuevas construcciones identitarias.

#### **IV.2.2.1. Los hechos**

Del 7 al 12 de octubre de 1990, se realizó en Bogotá, Colombia, el Primer Encuentro Latinoamericano de Organizaciones Campesino-indígenas, con la participación de 21 países; el principal acuerdo fue el “Lanzamiento de la Campaña Continental 500 años de resistencia Indígena y Popular”; para el efecto se nombró una Secretaría Operativa que coordinaría con los Comités Nacionales de los países miembros. El segundo encuentro continental de esta campaña se realizó en Guatemala, del 7 al 12 de octubre de 1991<sup>84</sup>.

En algunos países de América Latina –especialmente aquéllos con altos índices de población india- se llevó a cabo durante 1992 una serie de protestas en contra de la celebración del V centenario del Descubrimiento de América.

En Ecuador, en abril de 1992, se realizó la marcha denominada “Por los Territorios y la Vida”, desde la Amazonía hasta Quito. La Asamblea extraordinaria de la Organización de Pueblos Indígenas del Pastaza, OPIP, llevada a cabo el 2 y el 3 de marzo de 1992, “frente al fracaso de todas las gestiones hechas con anterioridad ante el gobierno para lograr la legalización de los territorios de los pueblos Achuar, Quichua, Shiwiar y Záparo”<sup>85</sup>, resuelve realizar una gran marcha a Quito para presionar al gobierno en la legalización de territorios y demandar la reforma del Art. 1 de la Constitución para declarar al Ecuador estado plurinacional, pluricultural y multiétnico (CONAIE, *Periódico Nacionalidades Indias*, enero de 1993).

La marcha se inició en las comunidades indias orientales el primero de abril de 1992 y arribó a Quito después de veinte y tres días de caminata y tres mil kilómetros de recorrido. Según los datos que proporciona el periódico Nacionalidades Indias, CONAIE, de enero de 1993, llegaron a Quito cerca de cinco mil indígenas<sup>86</sup>.

El presidente de la Organización de Nacionalidades Záparo del Ecuador recuerda:

...En el año de 1992, tuvimos que caminar desde algunas comunidades hasta ciudad del Puyo, (luego a Quito), nos duró como un mes para poder llegar allá de todas las etnias. Habían cuatro etnias de la provincia del Pastaza: los záparos, los quichuas, los achuar, los huaraoani entonces tuvimos que hacer una caminata hasta Quito, para protestar en forma de que el gobierno reconozca nuestra..., primero por las etnias de la Amazonía y que nos dé una parte de tierra donde nosotros podamos habitar con tranquilidad que el gobierno respete nuestros derechos, nuestra autonomía, nuestra cultura, todo lo relacionado a lo cultural, entonces el gobierno aceptó...Nos dieron doscientos sesenta mil quinientas tres hectáreas para los záparos... (Entrevista No. 5).

En Quito, acamparon en el parque de “El Ejido”<sup>87</sup>, donde permanecieron veinte días, a la espera de que el Presidente Rodrigo Borja les entregara las escrituras de legalización de sus territorios. En total se les reconoció un millón ciento cincuenta mil hectáreas, de las cuales:

trescientos ocho mil corresponden a comunidades de la Organización de Pueblos Indígenas del Pastaza OPIP; trescientas nueve mil a colonos de FEDECAP; trescientos nueve mil a indígenas evangélicos de AIEPRA y ciento ochenta mil recibidas en conjunto por las tres organizaciones (CONAIE, *Periódico Nacionalidades Indias*, enero de 1993).

Según los indígenas que lideraron esta marcha, sus pedidos fueron atendidos parcialmente, no se les reconoció el territorio como una totalidad para los pueblos involucrados, sino que se lo repartió entre pueblos y organizaciones. Además, se disminuyeron sus límites, ampliando los del Parque Nacional Yasuní, y se creó una franja fronteriza de cuarenta kilómetros de ancho<sup>88</sup>. La CONAIE apoyó públicamente esta marcha y la reivindicó como parte de las movilizaciones por el 12 de Octubre.

Ya en el mes de octubre, Quito fue destino de varias marchas indígenas que ocuparon los principales parques y plazas de la ciudad, y una vez más obligaron a los ciudadanos y al gobierno a reparar en los indios.

El 4 de Octubre de 1992, Luis Macas, presidente de la CONAIE anuncia que se realizará una “marcha indígena hacia Quito” que llegará el 12 de octubre, en protesta por la celebración de los “500 años de la conquista” y en conmemoración de los “500 años de resistencia indígena y popular”; el gobierno desplegó desde los primeros días del mes al ejército y la policía en las provincias más conflictivas<sup>89</sup>. Ciertos sectores de la FEINE y FENOC manifestaron



no estar de acuerdo con la convocatoria hecha por la CONAIE y, por tal motivo no participaron en la marcha de octubre<sup>90</sup> (*Hoy*, 4 de octubre, 1992).

Alrededor de mil doscientos indígenas agrupados en la Federación Nacional de Organizaciones Campesinas (FENOC), llegaron a Quito el 7 de octubre, para reunirse con el Presidente de la República; permanecieron en el parque “El Ejido” durante algunos días. Para esta ocasión la defensa civil había preparado carpas y demás vituallas para los indígenas que llegaron a Quito (*Hoy*, 8 de Octubre, 1992). El 8 de octubre el Presidente de la República Sixto Durán Ballén, firma “cuatro convenios de cooperación técnica” con la FENOC (*El Comercio*, 9 de octubre, 1992).

El gobierno venía realizando negociaciones especialmente con la FEINE y la FENOC, organizaciones que no apoyaban la marcha del 12 de octubre convocada por la CONAIE, a cambio de diferentes obras de infraestructura, y públicamente anunciaba haber reforzado el diálogo con los indios (*Hoy*, 9 de octubre, 1992).

Sin embargo, los actos de protesta empezaron a multiplicarse a lo largo de todo el territorio ecuatoriano. El 9 de octubre los medios de comunicación informaban ya sobre el cierre de carreteras, los desabastecimientos de los mercados y hechos esporádicos de violencia a lo largo de toda la Sierra centro y norte (*El Comercio*, 9 de octubre, 1992).

En la Sierra centro se organizó una marcha hasta la localidad de Píllaro, para rendir homenaje a Rumiñahui, último héroe de la resistencia a los españoles. El 10 de octubre, el diario *Hoy* informa:

Las organizaciones de Chimborazo iniciaron la marcha (...) rumbo al cantón Píllaro donde tienen previsto realizar una concentración masiva con los indígenas de Tungurahua, para efectuar actos rituales en homenaje al General Rumiñahui (...). En las provincias de Cotopaxi, Tungurahua, Chimborazo y Bolívar, la situación se mantuvo conflictiva ya que los indígenas de las provincias anotadas, interrumpieron el tránsito vehicular e impidieron que los hacendados y campesinos que no pertenecen a las organizaciones indígenas saquen sus productos a los mercados de las ciudades (*Hoy*, 10 de octubre, 1992).

Este mismo medio informa sobre el cierre de carreteras en Tungurahua y Chimborazo; una marcha en Imbabura para solicitar al gobernador de la provincia apoyo en un litigio de tierras y la preparación de los doscientos delegados que salían de Cotopaxi a Quito, para participar en la marcha del 12 de octubre.

Los indígenas del Cañar realizaron una serie de eventos para protestar por la celebración, entre ellos una vigilia en la catedral de la ciudad, apoyada por el arzobispo de Cuenca, Alberto Luna Tobar<sup>91</sup>. (*El Comercio*, 10 de octubre, 1992). El 11 de octubre se multiplicaron los cierres de carretera y las marchas. En el Cañar, según informa diario *Hoy*:

(...) más de 3000 indígenas (...) desde el viernes en la tarde obstaculizaron la Panamericana (...) y 80 indígenas y campesinos viajarán a la capital de la República para participar (...) en la Marcha Nacional convocada por la Confederación de nacionalidades indígenas del Ecuador, Conaie (...), en Cuenca, las organizaciones campesinas (...) exigieron la renuncia del gobernador del Azuay, (...) luego que esta autoridad declarara el viernes pasado que no permitirá que los campesinos se concentren en el parque Calderón como lo habían anunciado (...). Como consecuencia de todo esto la región austral del país permanece completamente aislada (*Hoy*, 11 de octubre, 1992).

Para el 12 de octubre, los medios informan:

(...) más de 20.000<sup>92</sup> indios recordaron en Pillaro, provincia de Cotopaxi al jefe aborígen Rumiñahui, quien hace cinco siglos resistió, en el actual territorio del Ecuador, la conquista española, hasta caer vencido y ser ejecutado (*Hoy*, 12 de octubre, 1992).

Mientras tanto, a Quito llegaron “unos diez mil indígenas de todo el país (...) para intervenir en una concentración en la Plaza de San Francisco” (*Hoy*, 13 de octubre, 1992).

En la plaza de San Francisco, el presidente de la CONAIE, Luis Macas, se dirigió a una multitud de indígenas llegados de todos los rincones del Ecuador para rechazar las celebraciones del V centenario del descubrimiento de América y para denunciar el colonialismo que todavía viven los indios y los pobres en América Latina. La fuerza pública había sido desplegada en todos los edificios públicos de la capital, y unidades del ejército montaron “un cerco alrededor de las calles que rodean el Palacio Presidencial”<sup>93</sup> (*Hoy*, 13 de octubre, 1992).

*El Comercio* del día 13 de octubre informa que cerca de “cinco mil indígenas (...) se concentraron en el parque «Abdón Calderón» -en Cuenca- desde donde partieron marchas por la ciudad”; así mismo, este medio relata el secuestro que realizaran “cientos de mujeres indígenas” en Cañar a miem-

bros de la policía nacional, para solicitar la libertad de indígenas detenidos por las manifestaciones.

Hasta el día 15 de octubre, los periódicos informaban de la continuación de las manifestaciones, especialmente en las provincias de Loja y Chimborazo (*El Comercio*, 15 de octubre, 1992).

Estos fueron los principales acontecimientos realizados a propósito del 12 de octubre en el Ecuador. Nuevamente los cierres de carreteras, los desabastecimientos de los mercados, las concentraciones y marchas se hicieron presentes y paralizaron el país durante varios días. El 14 de octubre se anunció el inicio de los diálogos entre la CONAIE y el Gobierno; sin embargo éstos no arrojaron ningún resultado.

En estas mismas fechas, en varios países de América hubo una serie de actos como parte de la Campaña “500 años de Resistencia Indígena y Popular”. Así, según informa *El Comercio*, en Colombia:

Las manifestaciones de indígenas y de campesinos que desde el pasado lunes se registran (...) para exigir atención a sus derechos y problemas, y que han causado 21 heridos y 36 detenidos, están infiltrados por la guerrilla, afirmaron fuentes oficiales (...). Un grupo de cerca de 50 indígenas colombianos tomó la sede de la Organización de Naciones Unidas (ONU) en Popayán, en protesta contra la celebración del Quinto Centenario del descubrimiento de América (*El Comercio*, 11 de octubre, 1992).

En México, “Miles de indígenas (...) llegaban a la Basílica de Guadalupe, el templo religioso más importante del país, desde donde partirán hoy hacia el Zócalo capitalino en lo que han denominado «La marcha de la dignidad»” (*El Comercio*, 12 de octubre, 1992). En otros países, como Bolivia, Chile, Guatemala y Nicaragua, se protagonizaron actos semejantes.

Las respuestas de los gobiernos fueron de toda índole, desde fuerte represión como en Colombia; campañas de desprestigio, como en Guatemala o de cierta tolerancia y expectativa, como en Ecuador.

#### ***IV.2.2.2. La estrategia simbólica***

Varios fueron los elementos de la estrategia simbólica utilizada por los líderes indígenas para las movilizaciones.

Los “500 años de Resistencia Indígena y Popular”, nombre de la campaña que a nivel continental venían propiciando las diferentes organizaciones

indias, requería dos construcciones importantes: la primera, relacionada con la revitalización y la revalorización del pasado indio, y la segunda, la declaratoria del vínculo entre la lucha indígena y la popular; a los indios les une con los sectores populares su situación de exclusión y pobreza.

En Ecuador, una de las más importantes acciones llevadas a cabo fue el homenaje a Rumiñahui, líder de la resistencia india contra los españoles; tal conmemoración congregó a miles de indígenas de la zona centro del país. Con esto, se pretendía echar puentes entre un pasado heroico de lucha contra la opresión y las acciones actuales. La valoración de la resistencia introduce algunos cambios en las percepciones sobre el indio; la sociedad blanco-mestiza que conocía de la resistencia del indio como autoexclusión u oposición al progreso, ambas de forma pasiva, se vio enfrentada a una nueva forma de resistencia, una combativa, cuyos protagonistas eran los mismos indios.

En el acto más importante de los programados, la marcha a Quito, hay algunos factores que deben ser señalados como integrantes de la estrategia simbólica: llegar a Quito, el centro de poder, se convirtió ya en 1990 en una forma de reclamar presencia y reconocimiento, pero en esta ocasión no sólo se buscó un espacio cerrado como el templo de Santo Domingo, sino un parque, uno de los más importantes de Quito, situado en plena zona comercial y bancaria de la ciudad, entre símbolos mestizos importantes como el Congreso Nacional, la Corte Suprema de Justicia, la Casa de la Cultura, etc. La multitemporalidad que Canclini (1992) dice conjugan las sociedades latinoamericanas, se hizo evidente.

Por otra parte, las diferentes marchas realizadas por indígenas a Quito, desde abril a octubre de 1992, aunque no todas fueron para responder al llamado de la CONAIE y algunas incluso contrarias a él, produjeron, sin embargo, un resultado común: situaron todas ellas en el marco de los 500 años del “descubrimiento de América”, “encuentro de dos mundos” o “resistencia indígena y popular” y llamaron a la reflexión sobre tal acontecimiento reavivando el proceso de construcción de la historia, que desde este momento reclamaba la presencia de un nuevo actor, el indígena, para dar su versión o su opinión sobre los hechos, aunque sea para adherirse a la versión oficial. Situación totalmente nueva para la sociedad ecuatoriana que desde hace siglos sólo tiene una voz oficial de la historia: la de los blanco-mestizos.

¿Qué es lo que se buscaba en esta ocasión? una vez más, el reconocimiento de ser parte de la sociedad ecuatoriana, pero además, reclamaba el respeto a lo diferente, a lo pre-moderno, en medio de lo moderno de la ciudad y de las instituciones más importantes del poder.

A todo esto se agrega la apelación a un “recuerdo colectivo reciente”, el levantamiento de 1990, que paralizó parte del país y se convirtió en una forma bastante eficaz de amenaza o presión, especialmente para el gobierno.

La estrategia simbólica del gobierno, en cambio, fracasó, se buscó dar la imagen de una élite política preocupada por los indígenas y en buenas relaciones con ellos; por esto el diálogo y las obras en las comunidades, pero olvidaron que existe una identidad común compartida por los indios, que es precisamente la de ser tales, cuyo origen se remonta a la “invasión europea” de hace cinco siglos, frente a la cual se puede tener cualquier posición, pero es un vínculo que ningún indio desconoce. Quizás ninguna estrategia esgrimida por el gobierno hubiera dado resultado en esta coyuntura.

#### ***IV.2.2.3. La formación del consenso***

Las creencias compartidas, en las que se basa la construcción de marcos de las movilizaciones de 1992, giran en torno a la resistencia indígena, que se manifiesta en dos versiones: la necesidad de supervivencia, que les vuelve sobre sí mismos, autoexcluyéndose y de espaldas al resto de la sociedad, y la demostración de la reserva de fuerza y valores que significan sus propias culturas; ambas cosas, a la larga, son tanto un cuestionamiento como una alternativa a las demás luchas populares sustentadas en América Latina, que para 1992 estaban ya bastante debilitadas. Por otro lado, la legitimidad de esta “resistencia” está en el pasado heroico de los pueblos aborígenes de América que lucharon contra la invasión europea.

A continuación se recogerán algunos manifiestos hechos por las organizaciones indígenas a propósito de la marcha por los 500 años. El folleto No. 1 de la Secretaría Operativa de la Campaña “500 años de Resistencia Indígena y Popular”, de noviembre de 1990, dice al respecto:

Se acercan los 500 años del llamado «Descubrimiento de América», el más trascendental acontecimiento de la Historia de la Humanidad sin lugar a duda. Pero en la realidad nuestra América no fue descubierta en 1.492, del mismo modo que las legiones romanas no descubrieron España cuando la invadieron en el año 218 antes de Cristo. América a la llegada de los invasores europeos no solo que ya existía, sino que había engendrado en sus extrañas [sic] numerosas civilizaciones de alto nivel de organización social y desarrollo material, espiritual y científico, culturas comunitarias que no divorciaban al hombre de los demás hombres ni de la naturaleza. A lo largo de los cinco si-

glos de este proceso de invasión y coloniaje, las culturas milenarias de esta parte del globo hemos *resistido* combativamente al genocidio y a los distintos intentos de homogeneización cultural y control político que los invasores primero, y luego sus descendientes criollos han ensayado para desaparecernos. El actual sistema, representado en el estado ecuatoriano es el resultado de ese proceso de invasión, ha sido y continúa siendo el responsable de la situación de miseria y explotación inhumana en la que nos encontramos tanto indígenas y campesinos como obreros, estudiantes, intelectuales, hombres de ciencia, educadores, mujeres y demás sectores populares que nos identificamos con la cultura andina y somos descendientes de los forjadores de una civilización tan admirada en el mundo entero. La opresión contra nuestro pueblo iniciada con la invasión [sic] de ningún modo ha terminado, solo ha cambiado de forma y se identifica con el sistema. La libertad y la democracia que pregonan los gobernantes de turno no es otra cosa que la libertad que tienen los ricos para explotar, la libertad de robar a los demás, la libertad que tiene el imperialismo para saquear nuestra patria. El inmezo [sic] saqueo colonial hecho a costa del exterminio físico y moral de nuestros abuelos generó el capitalismo en Europa (*Historia de la Nacionalidad y los pueblos Quichuas del Ecuador*, 1998, 223-224).

Otro artículo recogido por el periódico *Nacionalidades Indias*, de enero de 1993, señala:

Curiosamente, al querer celebrar el *descubrimiento de América* o el *encuentro de dos mundos*, hoy a los 500 años otro fenómeno ha sucedido, el mundo entero está descubriendo al indio en su verdadera dimensión. Cuando pensaban que estábamos muertos, que sólo quedábamos algunas reservas dispersas por América útiles para crear nuevas fuentes de ingreso como el turismo, han tenido que aceptar, reconocer muchas veces en contra de su voluntad, que los indios estamos más vivo y fuertes que nunca.

Estos dos textos pueden servir para identificar cuáles fueron las creencias compartidas en el seno de las comunidades indias que participaron en la movilización y en las organizaciones que las lideraron. Ambos textos están dirigidos a la élite, tanto indígena como de las demás organizaciones populares. Una vez más, aparece una disociación entre la dirigencia y la base; posteriormente analizaremos cómo en realidad son creencias compartidas –reavivadas– en las comunidades, las que permitieron su movilización y el éxito de la movilización.

El desarrollo de un grupo de intelectuales indios, que a la vez participaron desde hace varios años en algunas propuestas a nivel internacional, permitió un espacio de reflexión y la construcción, “invención”, de una historia común.

Como se ve en los epígrafes citados, la condena de la celebración del V Centenario del “Descubrimiento de América” se sustenta en el cuestionamiento a la historia oficial que oculta que América ya fue “descubierta antes de la llegada de los españoles” y que desarrolló “grandiosas civilizaciones” en su seno. Frente a la invasión resistieron pero no pasivamente, como hasta esas fechas se consideraba, sino “combativamente”, lo que les ha convertido en una reserva de valores que podrían ser útiles para enfrentar las duras condiciones económicas de la mayoría de habitantes de América Latina en general y del Ecuador en particular. El comunitarismo<sup>94</sup> o la relación armoniosa con los recursos naturales, en una sociedad que potencia el individualismo y se asienta en la egoísta e indiscriminada explotación de los recursos naturales, constituye una alternativa.

Por otra parte, directamente denominan a la conquista el mayor “genocidio de la historia”, convirtiendo un hecho hasta ese entonces “neutro” en cuanto pertenece a la historia, en uno universalmente valorado negativamente, un delito de *lessa humanidad*, repudiable por todos; y por si esto fuera poco, que además reportó beneficios a sus “perpetradores”, “el desarrollo del capitalismo en Europa”.

¿Cómo llegaron estas construcciones hasta las bases y fueron asumidas por ellas, a tal punto de movilizarlas? Estas construcciones fueron mayoritariamente incorporadas por las élites y después por las bases indias, en cuanto se ajustaban perfectamente a la experiencia cotidiana de discriminación y explotación. Se debe recordar que hasta mediados de los sesenta una gran parte de la población india vivía en las haciendas, donde constantemente se recreaba el “mito” de la diferencia entre blancos, “raza vencedora y superior”, e indios, “raza inferior y vencida”.

Sin embargo, como ya se dijo anteriormente, el tipo de discurso cambia de acuerdo al interlocutor; generalmente a nivel de las comunidades es más importante para la movilización el reclamo de cuestiones concretas<sup>95</sup>, obras de infraestructura; por ejemplo, desde ese punto de vista, ¿cómo se entiende que alrededor de veinte mil indios hayan sido movilizados para realizar una celebración en homenaje a Rumiñahui?<sup>96</sup> ¿Qué les reportaba en términos materiales una acción de este tipo? A los indios que participaron esta acción no les reportaba ningún beneficio material económico, ni siquiera tenían una demanda de este tipo a largo plazo.

Si las construcciones utilizadas por las élites hubieran sido sólo producto de los intelectuales indios, desconectados de la cultura indígena, no habrían tenido el mismo éxito. ¿Qué creencias compartidas fueron reavivadas? La de la “resistencia” sin duda. Haber sobrevivido diferenciados del resto de la sociedad, pese a los múltiples intentos de asimilación a la “cultura nacional”, convirtió a la vida cotidiana en una lucha constante librada en los espacios más cercanos, un contestamiento al poder a nivel micro.

Los marcos delimitadores antes y durante las movilizaciones se construyen principalmente sobre la idea de “resistencia”; quienes han luchado, quienes han resistido, constituyen el “nosotros” y los diferencian de “ellos”, los que han tratado de eliminarlos en la conquista y luego sus descendientes, que encontraron la mejor forma de lograr su objetivo a través del Estado. Pero además existe un elemento adicional: los nexos tendidos para definir el “nosotros” con los demás sectores populares<sup>97</sup>.

No podemos celebrar nada, estamos en contra de los festejos y demandamos la atención del gobierno a las múltiples necesidades de un sector que cada día está más pobre (*El Comercio*, 9 de Octubre, 1992). Hemos venido desde muy lejos para decirle al gobierno que los nativos de la amazonia y de otras provincias del país estamos unidos para celebrar, no el descubrimiento de América, sino los 500 años de resistencia indígena popular (...). Indios, nativos y colonos somos iguales y hemos venido a Quito a demostrar que el quinto centenario de «Resistencia indígena» o «Encuentro de dos mundos» es para nosotros un día de libertad, pero sin generar violencia (Un colono amazónico entrevistado por *El Comercio*, 9 de octubre, 1992). Para los pueblos indios, para los pobres de este continente, la colonización no ha terminado (Macas, *Hoy*, 13 de octubre, 1992).

Las movilizaciones se plantean como protesta en contra de la celebración del quinto centenario y de las medidas económicas del gobierno.

#### ***IV.2.2.4. Marcos y movilización del consenso***

Para identificar cuáles fueron los marcos de diagnóstico, pronóstico y motivación elaborados por las dirigencias indígenas, que permitieron la movilización, analizaremos algunas de las declaraciones hechas por dirigentes indígenas en los periódicos *Hoy* y *El Comercio*, los días de las movilizaciones.



Lo que queremos es construir una verdadera unidad entre ecuatorianos dentro de un marco de justicia y equidad (Macas, *Hoy*, 4 de octubre, 1992).

La Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE) hizo un llamado a los pueblos indios y a todos los sectores y organizaciones populares del Ecuador a unirse a las jornadas de protesta contra las medidas económicas del actual gobierno y contra las celebraciones del V Centenario de los invasores coloniales (*Hoy*, 8 de octubre, 1992).

Convocamos a las movilizaciones y a las jornadas de lucha y a la gran marcha nacional sobre Quito el día 12 de Octubre, en la que reafirmaremos nuestra unidad y compromiso en la construcción de una sociedad igualitaria, justa y libre (...). Para los indígenas el próximo 12 de Octubre no se conmemora el V Centenario del «Encuentro de dos mundos», sino del genocidio y etnocidio en Abya-Yala<sup>98</sup> que aún sigue vigente (...). Si hoy expresamos nuestras demandas mediante acciones, es debido a la precaria situación en que vivimos, a que nunca se nos ha dado respuesta y además porque es nuestro derecho (...). Nuestra lucha nada tiene que ver con organizaciones políticas que buscan aprovecharse del justo reclamo de nuestro pueblo para beneficio propio (...). No estamos en un estado de guerra, estamos en una situación en la que tenemos derecho a manifestar, y lo haremos con el mismo espíritu pacífico demostrado desde que iniciamos la lucha para lograr un proceso de cambio en el país (Macas<sup>99</sup>, *El Comercio*, 8 de octubre, 1992).

estamos haciendo nuestro reclamo justo porque el gobierno rectifique los rumbos de su política, en beneficio de los desprotegidos (...). El gobierno actual e incluso el anterior, ¿qué es lo que ha hecho para solucionar el problema apremiante que viven las comunidades indígenas? (...) hay litigios de tierra que se arrastran 15, 20 y hasta 30 años y no tienen ninguna solución, incluso con reformas y procesos legales favorables a las comunidades (...). Por eso es que la gente se ha rebelado en nuestras comunidades, pero no somos elementos irracionales para invadir predios que están en producción (Macas, *Hoy*, 12 de octubre, 1992).

Macas indicó que en vista de que no hay ninguna respuesta por parte del gobierno conservador de Sixto Durán para solucionar los 127 conflictos de tierra, los indígenas han iniciado un diálogo con la Cámara de Agricultura para buscar un entendimiento en torno a esa problemática. Luego advirtió que el hambre y la miseria que viven el pueblo ecuatoriano se debe a las medidas de ajuste dictadas por el gobierno, que en lugar de solucionar el problema económico y social del país, ha ampliado aún más la brecha entre los pobres y los ri-

cos. Macas criticó el proteccionismo y el beneficio por parte del Estado a la empresa privada. Puso como ejemplos la rehabilitación del Banco La Previsora y la sucretización, que benefició a los empresarios, a tiempo de abogar por que se termine ese paternalismo y se permita a las comunidades indígenas una autonomía y autodesarrollo para que puedan insertarse en el proceso de desarrollo del país (*Hoy*, 12 de octubre, 1992).

A continuación se reproduce parte del discurso pronunciado por Luis Macas, presidente de la CONAIE, el 12 de octubre de 1992 en la Plaza de San Francisco, ante los indígenas que habían marchado desde distintos puntos del Ecuador a la capital:

Pedimos a los ecuatorianos levantarnos todos, a luchar, a defender nuestros derechos para cambiar el estado de vergüenza en que vive nuestro país, el estado de pobreza extrema en que vive nuestro pueblo. Eso solo lo cambiaremos cuando nos organicemos (...). ¿Hasta cuándo vamos a delegar a la oligarquía y a los ricos que nos den gobernando el país? ¡Los ecuatorianos pobres somos capaces de gobernarlo! ¿Hasta cuándo los neocolonizadores nos van a seguir gobernando? Por favor, pueblo del Ecuador, ¿Hasta cuándo vamos a seguir depositando nuestro voto por quienes nos matan del hambre! Este pueblo tiene que levantarse, tiene que luchar, a eso convocamos, a eso llamamos (...). Vamos a construir una nueva forma de poder en donde los ecuatorianos podamos expresarnos libremente (...). Cuando los pudientes de siempre hablan de la reforma del Estado, no les creemos jamás; la muestra está clara: las recientes medidas económicas, que desde ningún punto de vista representan desarrollo para nuestro pueblo. El desarrollo vendrá desde nosotros, cuando nos organicemos, todos, amas de casa, trabajadores, campesinos, indígenas, obreros... impulsando una nueva forma de convivencia. Y esto debemos hacerlo con nuestras manos, con nuestras iniciativas, con nuestras fuerzas (...). Los ricos se han enriquecido más y los pobres se han empobrecido más. ¿A eso llamamos desarrollo? ¡No pueblo del Ecuador, eso jamás puede ser desarrollo! Sabemos que hay otras alternativas (...). Este 12 de Octubre es el punto de partida para los ecuatorianos, para construir el poder del pueblo. Debemos oponernos a la política de los ricos. En este país todos los indios estamos de pie; vamos a hacer futuro (...). La religión y la política aliados con los opresores no nos detendrán; iremos hacia delante; la historia está trazada; el proceso está empezado; hay que ir hacia delante. Adelante, a luchar por un país justo, sin racismo. Los pueblos indios hacemos la invitación (Macas, *Hoy*, 13 de octubre, 1992).

Desde otros sectores de los indígenas también se hace el llamamiento a unirse a su lucha:

Compañeros y compañeras únanse a quienes nos identificamos con nuestra cultura andina y rechacemos juntos la pretendida celebración del llamado «descubrimiento de América» que el gobierno español y los gobiernos criollos pro-occidentales de Indoamérica quieren celebrar con festejos (Secretaría Operativa de la Campaña de los 500 años).

La CONAIE, sostiene que los pueblos indios y mestizos viven una situación desesperada como consecuencia de las inhumanas medidas económicas aplicadas por el gobierno. Ante la situación, consideran consecuencia natural la protesta de todos los sectores empobrecidos del país, particularmente el indígena (*El Comercio*, 10 de octubre, 1992).

Luis Macas sostuvo que frente a la situación de angustia que vive el pueblo ecuatoriano, la Conaie hará dos manifestaciones de protesta: una por los quinientos años de resistencia indígena y otra por las medidas económicas que han afectado con mayor fuerza al indigenado ecuatoriano (*El Comercio*, 10 de octubre, 1992).

Si bien es cierto que los líderes indígenas califican de genocidio o etnocidio a la conquista de América, ése no es el principal acontecimiento calificado de “injusto”, sino la continuación de los esquemas coloniales en los “herederos” del poder colonial, “los criollos”, “los ricos”, “los gobernantes”; la manifestación más clara de esta injusticia se encuentra en este momento en dos hechos: la celebración del quinto centenario del “descubrimiento de América”, que desconoce la historia de los indios, y el paquete de medidas económicas, que en la política neoliberal del gobierno del Ecuador perpetúa las malas condiciones de vida de los indígenas y de otros sectores ecuatorianos. La situación injusta es la “celebración” y las “medidas económicas”; los responsables: los gobiernos (marcos de diagnóstico).

Para superar esa situación se plantea la “movilización”, la “defensa de los derechos”, el “levantamiento”, la “construcción de una sociedad más justa y equitativa”; es decir, se llama a la acción, no sólo a los indios, sino también a los demás sectores populares del país. Por otra parte, se insta a que se “deje de confiar” el gobierno a los políticos de siempre, que representan intereses de unos pocos, “los ricos”, y a construir otra “forma de poder”, un “poder popular” (marco de pronóstico).

Son necesarias varias precisiones respecto de este marco: el llamamiento a la acción no plantea demasiadas dificultades; sólo una novedad; ahora se pide que quienes se “levanten” sean los indios y los pobres, de quienes además

se reclama solidaridad para oponerse a las celebraciones del quinto centenario. Para obtener este apoyo, se tiende un “marco puente” entre la situación india y la situación de los pobres; existe un origen común, la perpetuación de los esquemas coloniales que concentran en unos pocos el poder y la facultad de explotación, sumiendo a las mayorías en la pobreza.

La dicotomía que se plantea entre ricos y pobres, entre quienes ejercen el gobierno y los gobernados, recuerdan el “discurso populista”, que convierte a la lucha política en una lucha moral, entre buenos y malos, a lo que se suma la presencia de un líder carismático: Luis Macas, para ese momento presidente de la CONAIE; es un líder carismático, pero no de corte populista; su formación en las filas de la izquierda y la constante obsesión por diferenciar la acción del movimiento indio de las prácticas políticas tradicionales, incluida la populista, pone distancias. Por otra parte, el protagonismo de los sentimientos o de la parodia que implica la puesta en escena del discurso populista está ausente; el discurso es más serio.

El marco de motivación está conformado por varios elementos: la situación económica crítica, tanto de los indios como de otros sectores del Ecuador; la falta de atención a los pedidos de las organizaciones indias de 1990, especialmente el de la tierra, entre otros.

Estos son los marcos utilizados para movilizar a las personas. Quienes los elaboran son los organizadores del movimiento, y las movilizadas son las bases; la conexión no es una coincidencia, es un trabajo de años de las mismas organizaciones, de los partidos de izquierda y de una parte de la Iglesia.

Desde 1989 se venía preparando la Campaña “500 años de Resistencia Indígena y Popular” a nivel continental; las organizaciones indias participantes en estos eventos preparatorios pusieron mucho énfasis en las agendas políticas de sus organizaciones en el tema. Una vez más, la forma de organización indígena –las comunidades– fue espacio adecuado para crear la necesidad de la movilización.

Las movilizaciones llevadas a cabo a propósito de los “500 años” tuvieron diversos objetivos y estrategias; la de Pillaro, por ejemplo, no tenía en sí ningún objetivo más que el de la expresión, el homenaje a Rumiñahui; en las otras los objetivos son más diversos; no sólo era la oposición a la celebración del V centenario, sino que los organizadores acompañaron esta demanda expresiva de identidad por una serie de reclamos más específicos. Desde la situación económica por la que atravesaba el Ecuador en general, hasta aquellas más concretas de las comunidades, que además, por más cercanas, más movilizadoras<sup>100</sup>.

#### IV.2.2.5. Las demandas: los “mandatos”

Quizás el acceso por parte de los indios a lo que Galo Ramón denomina “el secreto poder de la escritura”, propiedad exclusiva de los blancos y blanco-mestizos durante siglos, que se evidenció en 1990 con las -primera vez escritas- demandas indias<sup>101</sup> (Ramón: 1992), significaron una real conquista de poder, que pusieron, al menos en un espacio, en igualdad de recursos a los indios y a sus interlocutores, los blanco-mestizos.

Los “mandatos”, expresiones escritas de las resoluciones de las Asambleas, ya sean de las comunidades como de las organizaciones de segundo y tercer grado que aparecieron en 1990, se hicieron comunes en 1992. La CONAIE presentó uno al gobierno de Sixto Durán Ballén y la mayoría de organizaciones provinciales presentaron, a nivel local, alguno.

Pero además, los mandatos tienen otra connotación, más política, si cabe el término. Si tomamos en cuenta que la democracia ecuatoriana es una democracia delegativa, es decir, el opuesto de una representativa, donde los mecanismos de la *accountability* son débiles o inexistentes, y el que se hace del poder puede actuar como a bien tenga para gobernar el país, sin necesidad de tener como telón de fondo la representación de los intereses de quienes lo eligieron, resulta que los canales institucionales, como, por ejemplo, partidos políticos, Congreso y políticos, no cumplen la función de representar las demandas sociales.

En este contexto, un “mandato” es la expresión radical de la representación, el representante es un mandatario del pueblo; en términos jurídicos, sólo podría hacer y decir lo que el mandante le autoriza; ningún cambio es permitido a menos que regrese a quien fue su fuente. En el Derecho, un mandato origina responsabilidades por su incumplimiento<sup>102</sup>. Esta es la imagen que se ha querido dar a los mandatos indígenas y populares, como se intentará probar a continuación.

Estos documentos denominados mandatos son, al mismo tiempo, la conquista de un espacio de poder muy significativo: la escritura<sup>103</sup> y, además, una forma fiel de representación que distingue la acción política de los indígenas del resto de políticos o partidos políticos en el Ecuador. Estas características de los mandatos son aplicadas en niveles diferentes y hasta paralelos; como conquista del lenguaje escrito, sitúa al indio o a sus organizaciones al mismo nivel que los “blanco-mestizos”; como representación, vincula el accionar de los dirigentes a las comunidades, las cuales en última instancia constituyen su elemento legitimador.

Los mandatos fueron muchos en las movilizaciones de 1992. A continuación se recogerán partes de ellos reproducidos por la prensa.

*El mandato indígena plurinacional*

En este mandato se recogen las siguientes exigencias:

- El rechazo a la fecha.
- La reforma constitucional que reconozca al Estado ecuatoriano como plurinacional.
- La solución de varios conflictos de tierras.
- La dotación de partidas para la Dirección de Educación Bilingüe.
- Dotación de financiamiento para las obras de infraestructura básica en las comunidades.
- La instalación de centros de acopio de medicamentos y alimentos.
- No pago del impuesto de predios rústicos.
- La designación de autoridades parroquiales por los mismos indígenas.
- Que se asigne una partida para protección ecológica.
- La ejecución de proyectos de agua.

Desde la Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Amazonía Ecuatoriana (CONFENIAE) se pedía:

- Exigir que se condone la deuda externa que tiene el Ecuador con los países europeos que participaron directa o indirectamente en el acontecimiento histórico de la conquista.

En varias provincias se entregaron sendos mandatos a las autoridades.

Una breve revisión a las demandas permite constatar que son casi las mismas de hace dos años, salvo la cuestión del rechazo a las conmemoraciones por el 12 de Octubre y la condena al paquete de medidas económicas del gobierno de Sixto Durán.

La demanda del reconocimiento de territorios a ciertas nacionalidades de la Amazonía, que fue solicitada por la OPIP en 1990 y que tanta polémica despertó, sólo fue satisfecha y parcialmente en abril de 1992, cuando los indígenas de esta región hicieron una caminata hasta Quito, que en algunos casos fue de hasta un mes, y permanecieron acampados en pleno centro de la ciu-

dad, en el parque “El Ejido”, durante veinte días, hasta ser atendidos. El gobierno de Rodrigo Borja, todavía presidente hasta esa fecha, entregó mediante escrituras públicas territorios a las comunidades y a las organizaciones, pero no en las proporciones que fueron solicitadas y, lo que es más, dentro de una concepción diferente. Se pedía el reconocimiento de territorios para las nacionalidades o pueblos, no para las organizaciones, y una parte fue repartida a estas últimas.

#### ***IV.2.2.6. Marcos y campo de identidad de los protagonistas: indios***

Este campo está conformado por el conjunto de atribuciones de identidad hechas a los indios desde ellos mismos, desde sus antagonistas (gobierno) y desde las audiencias. Se utilizarán los artículos recogidos por los periódicos *Hoy* y *El Comercio* y el periódico indígena *Nacionalidades Indias* de la CONAIE.

#### *Los indios*

Las principales construcciones de identidad hechas por los indígenas sobre sí mismos se sustentan en la idea de “resistencia combativa” a los europeos y luego a sus herederos; en un pasado heroico y admirable y en su “renacimiento”.

El 12 de octubre de 1992 se constituyó en una fecha clave en todo el mundo, punto final de las celebraciones por el *encuentro de dos mundos*, título con el que se quiso *encubrir el mayor genocidio de la historia*. Para los pueblos Indios fue un recordatorio de luto ya que hace 500 años fue el inicio de nuestra tragedia, sin embargo *no nos quedamos en el lamento*, quisimos mostrar al país, como de igual manera lo hicieron todos los indios en América, que *estamos vivos y que somos base fundamental de la sociedad*. Decidimos realizar acciones que evidencien nuestra presencia durante los días previos al 12, *los indios paralizamos el país al no sacar nuestros productos agrícolas al mercado, al cerrar las carreteras y realizar marchas que culminaron el día 12 en las cabeceras cantonales*. En todo momento nuestras acciones fueron pacíficas, pero no fue así como reaccionaron las autoridades, cuando declararon el ESTADO DE EMERGENCIA temerosos de nuestra presencia (...) Cuando *pensaban que estábamos muertos*, que sólo quedábamos algunas reservas dispersas por América útiles para crear nuevas fuentes de ingreso como el turismo, han tenido que aceptar, reconocer

muchas veces en contra de su voluntad, *que los indios estamos más vivo y fuertes que nunca*<sup>104</sup>. (*Periódico Nacionalidades Indias*, enero, 1993).

A lo largo de los cinco siglos de este proceso de invasión y coloniaje, las culturas milenarias de esta parte del globo hemos *resistido combativamente al genocidio y a los distintos intentos de homogeneización cultural y control político que los invasores primero, y luego sus descendientes criollos han ensayado para desaparecerlos*. El actual sistema, representado en el estado ecuatoriano es el resultado de ese proceso de invasión, ha sido y continúa siendo el responsable de la situación de miseria y explotación inhumana en la que nos encontramos tanto indígenas y campesinos como obreros, estudiantes, intelectuales, hombres de ciencia, educadores, mujeres y demás sectores populares que nos identificamos con la cultura andina y somos *descendientes de los forjadores de una civilización tan admirada en el mundo entero*<sup>105</sup> (*Historia de la Nacionalidad: los pueblos Quichuas del Ecuador*, 1998, 224).

El discurso pronunciado por Luis Macas, el 12 de octubre en la plaza de San Francisco, en la ciudad de Quito, lugar donde se llevó a cabo la concentración india por los “500 años de Resistencia Indígena y Popular”, hace una serie de referencias a la identidad india, principalmente en sus vínculos con los sectores populares.

Para los pueblos indios, para los pobres de este continente, la colonización no ha terminado, porque colonización son las políticas neoliberales; son las medidas económicas que este y otros gobiernos han impuesto en contra de los más pobres del país. El gobierno dijo: “hoy, después de 500 años, ha querido impedir nuestra llegada a este lugar, *a estas tierras que son nuestras, que nos corresponden por tradición y por historia* (...). Los ecuatorianos son testigos de la militarización y del estado de alerta en el país, solo porque los indios queremos venir a la capital de la república, eso se llama colonialismo, que solo cabe en mentes retrógradas (...). ¿Por qué se nos impide venir a la capital para decir las verdades de la política de este gobierno? (...) *La mentalidad colonial aún no desaparece, está en los sectores reaccionarios, en quienes andan pintando en las paredes: «Haga patria, mate un indio comunista»*. No somos comunistas, somos más ecuatorianos que los ecuatorianos, *aquí nacimos, aquí hemos de vivir y aquí hemos de morir* (...). *Pedimos a los ecuatorianos levantarnos todos, a luchar, a defender nuestros derechos para cambiar el estado de vergüenza en que vive nuestro país, el estado de pobreza extrema en que vive nuestro pueblo*.



Este 12 de Octubre es el punto de partida para los ecuatorianos, para construir el poder del pueblo. Debemos oponernos a la política de los ricos. En este país todos los indios estamos de pie; vamos a hacer futuro (...). Adelante, a luchar por un país justo, sin racismo. Los pueblos indios hacemos la invitación<sup>106</sup> (Macas, *Hoy*, 13 de octubre, 1992, 3A).

En la “Proclama de los indios ecuatorianos”, documento difundido por la CONAIE a la prensa internacional, se hace énfasis en el “resurgimiento” de los pueblos indígenas:

Conforme a las profecías de nuestros ancestros, los pueblos indígenas del continente «resurgiremos» más vigorosos que nunca (...). *Resurgiremos dispuestos a defender nuestra continuidad como pueblos y como especie humana*, dispuestos a proyectarnos con nuestras propias culturas, filosofías, conocimientos y propuestas más allá del año 92, preparados a vivir con dignidad en el segundo milenio<sup>107</sup> (*El Comercio*, 12 de octubre, 1992).

Las atribuciones de identidad que aparecen en estos textos elaborados por las mismas organizaciones indias, asignan a la “resistencia” un valor positivo, en cuanto les permitió oponerse a la opresión ejercida por los conquistadores en primera instancia y los gobernantes y ricos posteriormente; en un discurso propio de la izquierda de los años sesenta y setenta, también se presentan como opuestos al “imperialismo extranjero”.

La valoración positiva de la resistencia y el vínculo con los demás sectores populares, a los que siempre ha dicho representar la izquierda que en este momento está seriamente disminuida, trae como consecuencia que los indígenas se atribuyan el papel de “liderar” la causa popular y se responsabilicen por construir una alternativa política.

### *El gobierno*

El gobierno de Sixto Durán Ballén puso distancias entre su gestión y las organizaciones indias<sup>108</sup>, sólo cuando se acercaba la fecha clave del 12 de octubre; optó por emprender una campaña de división del movimiento, iniciando conversaciones con la FEINE y la FENOC, a cuyas comunidades entregó obras de infraestructura y con quienes firmó decenas de convenios de asistencia. Esto fragmentó las posiciones del movimiento, pero no le restó importancia a las acciones de octubre.

Durante los días previos al 12 de octubre, el Ministro de Gobierno, refiriéndose a las posibles movilizaciones indias, manifiesta:

(...) *la violencia pasó de moda*; en todo caso las Fuerzas Armadas y la Policía tienen instrucciones concretas para intervenir con todo el tino posible en búsqueda de la paz en estos sectores. Por ello puede estar tranquila *la ciudadanía, ya que las Fuerzas Armadas y Policía protegerán las propiedades y personas*<sup>109</sup> (Hoy, 8 de octubre, 1992)

Este mismo personero del gobierno señala después del levantamiento:

En la marcha indígena por los 500 años *hubo sensatez de la dirigencia indígena* y tino por parte de las Fuerzas armadas y la Policía, todo lo cual influyó en que no existan desgracias que lamentar (...). Al tocar el tema de los saqueos en Quito –el sábado en el sector de la calle Ipiales- el ministro ratificó que fueron delinquentes comunes los que alteraron el orden, y *deslindó cualquier responsabilidad por parte de los indígenas*<sup>110</sup> (Hoy, 14 de octubre, 1992).

En el primer texto se hace referencia a la “posible violencia” que generaría la acción de los indígenas; incluso se deja entrever que puede haber una relación entre las movilizaciones y los atentados a “personas y propiedades”. Las declaraciones hechas con posterioridad al levantamiento son totalmente contrarias; primero, se atribuye a la dirigencia “sensatez”, “racionalidad”, y luego, se desvincula a los indios de los actos violentos que se produjeron en esos días.

Se pueden hacer varias observaciones respecto de este cambio: el telón de fondo de las primeras percepciones mencionadas se ubica en una supuesta acumulación de “resentimiento” y “amargura” que se atribuye a los indios por ser una “raza vencida”, sojuzgados en su propia tierra y oprimidos por siglos, que por fuerza debería generar un sentimiento de “venganza” o “revancha” en ellos. Si éste era el estado de las poblaciones indias, lo lógico era esperar violencia en contra de quienes fueron artífices de la explotación –españoles y sus descendientes. Es decir, la identidad atribuida a los indios en su rasgo “irracional” y “violento” era parte de aquella construida a finales del siglo XIX; sin embargo, ya sea por la fuerza de las organizaciones demostrada durante las movilizaciones –que otra vez paralizaron el país- o porque realmente se “vio” que los indios sí eran “racionales”, se inició el diálogo con la participación del mismo Presidente de la República.

## Audiencia

Quizás donde mejor se puede evidenciar las percepciones sobre los indios son los artículos escritos como editoriales u opiniones durante esos días. Los medios escritos consultados fueron *Hoy* y *El Comercio* del mes de octubre.

## El Comercio

Este medio de prensa recoge una serie de artículos que expresan diversas posiciones frente a los quinientos años y a los indios. En primer lugar, está el grupo que, tras reconocer la justicia del reclamo indio, ve la necesidad de desarrollarlos e incorporarlos a la cultura mestiza entre otras cosas para pagar la deuda moral de la conquista. El mestizaje es considerado universal y el único “camino de la historia”, producto de la fusión de las bondades españolas e indígenas –en la versión más progresista-, o de las bondades de España y las deficiencias indígenas.

En los cinco siglos de intercambio, con frecuencia violento, entre Europa y América, a pesar de la sangre, el dolor, la explotación, las violaciones, las depredaciones, los hurtos, las lágrimas y gemidos, *quedan valores fundamentales que no podemos olvidar y que necesariamente debemos celebrar, no sin pedirnos perdón unos a otros por la parte que en aquellas culpas pudieron tener quienes nos precedieron*. Esos valores, aun los no logrados a plenitud y solo en forma insuficiente que los tiempos pueden fortalecer, son sustanciales. *Ante todo haber sido incorporada América, asimismo pese a caídas y retrocesos, a la corriente de progreso continuo que significa la cultura occidental*, cuyo poderoso tronco greco-latino-judío se alimenta de raíces más antiguas –egipcias, micénicas, caldeas, mesopotámicas y púnicas- se injerta con vigorosos aportes hindúes, chinos, pero sobre todo árabes, escandinavos y eslavos, y constituye sin duda la ruta cierta de la historia. *Como logro, el más noble, alto y trascendente, el hombre americano emergió de los movedizos tremedales del paganismo politeísta para elevarse a las verdades del monoteísmo cristiano*<sup>111</sup> (Lara, *El Comercio*, 9 de octubre, 1992, 4-A).

Todo eso es verdad y no admite discusiones. Sin embargo, cuando han sobrevivido casi intactas apreciables porciones de aborígenes, *no se puede olvidar la inmisericorde dureza de la conquista española (...)*. Ni la sociedad ni el Estado mestizos se han preocupado del indígena. *Jamás se intentó educarlo ni incorporarlo a nuestra civilización*. No les convenía a los propietarios de la tierra, por-

*que perdían mano de obra barata y sumisa hasta el absurdo. Hoy los grupos indígenas están organizados para reclamar el derecho que tienen para vivir con dignidad. Por lo general, son justas las reivindicaciones que plantean. Pero es lamentable que, a pretexto de protestar por el 12 de Octubre, se obstaculice el libre tránsito de carreteras y se cometan otros desmanes que a nada conducen. Sería absurdo, por imposible, retornar a lo que fue este continente antes del descubrimiento. Pero es hora de la integración no de la confrontación. Vivamos en paz, reparando paulatinamente el inmenso daño que les hizo la ferocidad de la conquista y el abandono en el que se les ha tenido a lo largo de cinco centurias. Se debe respetar su actual y altiva posición contestataria, porque el descubrimiento fue para ellos la iniciación de un calvario de siglos que aún no ha concluido ni está redimido y tienen pleno derecho a denominarlo «Quinientos Años de Resistencia», porque a través de todas las vicisitudes y atrocidades de las que fueron víctimas, han logrado sobrevivir (Vacas, El Comercio, 10 de octubre, 1992).*

*Entre lo positivo se cuenta el mestizaje, la perdurabilidad y extensión de la lengua castellana, otro la incorporación de este continente a la corriente cultural greco romana occidental y cristiana, que es la que lleva el camino de la historia y, finalmente, la participación en la fe cristiana. Lo negativo fue la explotación y subyugación de la raza indígena, el desconocimiento de los derechos ineludibles e inalienables de los indígenas. Por este motivo tenemos que ser muy comprensivos de los reclamos indígenas, porque tienen buena parte de razón<sup>112</sup> (Lara, El Comercio, 11 de octubre, 1992).*

Otro grupo de artículos, en este mismo medio, atribuye al indio las imágenes de la violencia y el resentimiento.

*La idea de que América era el paraíso terrenal y de que los indios eran seres inocentes y pacíficos, desapareció durante la conquista. Los aztecas fueron imperialistas que dominaron a sus vecinos, no sólo por poseer sus tierras sino por tener víctimas para aplacar a sus sanguinarios dioses (...) Los mayas no eran, como se había pensado, un pueblo de filósofos y matemáticos, sino agresivos guerreros que practicaban raros ritos militares y una guerra tan sangrienta que terminó con ellos en el siglo XIII. Cuando llegó Pizarro al Perú, los incas estaban enzarzados en una sangrienta lucha fratricida, fruto de la conquista a los pueblos del norte. Sin embargo, nada de ello justifica la conquista brutal de la que fueron objeto los pueblos americanos (...). Si los españoles no tenían derecho para sojuzgar América, tampoco los presuntos dueños de la tierra tienen el derecho de expulsar a los descendientes de las dos razas. No pretenderán arrojar al mar a las tres cuartas partes de los habitantes de América. Las malévolas interpretaciones del descubrimiento no pueden pasar por alto que este hecho dio origen a la*

*creación de un mundo nuevo, indivisible, tanto en lo humano como en lo cultural. América es el mejor crisol de razas y culturas. Los pueblos mestizos han sido los inventores de las revoluciones.* La revolución americana dio origen a los Derechos del Hombre que luego adoptaron los revolucionarios franceses. La historia vivida y escrita no se puede reformar porque es la raíz del futuro. Tergiversarla o manipularla es tan inmoral como las guerras de las conquistas que han caracterizado todo el desenvolvimiento humano<sup>113</sup> (Jiménez de Vega, *El Comercio*, 11 de octubre, 1992).

Los textos recogidos a continuación consideran que la movilización indígena no es auténtica. Esta percepción se alimenta de la idea de que el indio es una persona extremadamente pacífica e inocente.

Hemos escuchado durante todo este tiempo, frases que hablan de la resistencia indígena frente a sus agresores. *Ningún latinoamericano puede dudar de la legitimidad de estos movimientos denominados*, para esta conmemoración “500 años de resistencia indígena”. Es más *nosotros debemos respaldarlos en cuanto este sea un movimiento auténtico originado en aquellos que con la conquista fueron humillados, despojados y esclavizados*. Pero, la evidente adulteración del movimiento indígena hace que se vea con desconfianza aquello que en primera instancia es legítimo. *El corte extranjerizante del movimiento indígena hace presumir que al haber fracasado la lucha de clases, se lo quiere reemplazar por la lucha entre razas*<sup>114</sup> (Farto, *El Comercio*, 11 de octubre, 1992).

Estos textos tienen una contradicción implícita en unos y explícita en otros, reconocen el derecho de protestar por la celebración del quinto centenario del descubrimiento, pero como hecho aislado, sin relaciones con la actual situación de los indios. Por eso, la necesidad de defender el mestizaje y el miedo de ser objeto de “agresión” o “expulsión” por los indios. Según estos artículos, los responsables de la situación del indio son los conquistadores y, en alguna medida, el gobierno, por no incorporarlos a la cultura “blanco-mestiza” y, obviamente –aunque no se dice– los indios, por no superarse, por no desarrollarse, pero nunca todos los ecuatorianos.

Este medio de comunicación también recoge otra serie de artículos que van un poco más allá del análisis frío del acontecimiento y le sitúan como un proceso histórico, “re-elaborado” a propósito de la celebración, de las condiciones del país y del mundo.

“Retorno del pasado”, “proyección del futuro”, (...) todas perspectivas que se han re-maquillado para esta “gran fiesta”. Pero *ahora con una novedad: el desafío, para nuestras sociedades, de la democracia como ejercicio respetuoso de lo diferente; el reconocimiento y aceptación de la diversidad en la unidad.* De todos modos, lo que no se puede negar es que los 500 años han generado financiamiento a Fundaciones, trabajo a sociólogos, prestigio a intelectuales, libros a caricaturistas. No hay duda. Esto de los 500 años ha matado de hambre a muchos y ha dado de comer a pocos<sup>115</sup> (Bonilla, *El Comercio*, 11 de octubre, 1992).

*No puede prolongarse indefinidamente el sistema vigente que individualiza a la persona en tanto productor y consumidor, que niega su calidad de ser social y que, además destruye las condiciones naturales para la vida. Tampoco pueden ser aceptadas la explotación y la autonegación como parte de una supuesta racionalidad universal e indiscutible. La renuncia a la alternativa, impuesta desde arriba, en una suerte de remozada lucha de clases, desconoce la dignidad en todas sus formas. Por lo tanto, para detener esta carrera desenfrenada hacia el abismo, el primer paso debe ser la rebeldía*<sup>116</sup> (Acosta, *El Comercio*, 11 de octubre, 1992)

Entonces interrogo ¿Se conmemoran las imposiciones? ¿Es recuerdo festivo el desalojo, la explotación y la muerte? ¿Tienen los vencidos que rendir honores a sus vencedores? ¿Hay dicha y plenitud que hayan llegado hasta nuestros días? Creo que esta fecha implica esclavismo. Con ella, hay unos que dan brillo a sus cadenas y otros que tratan de reemplazarlas. *Quizás los seres libres sean aquellos que no encuentren razones del festejo*<sup>117</sup> (Barriga, *El Comercio*, 11 de octubre, 1992).

No obstante, este aniversario ha permitido *la presencia de este sector en el convivir de la sociedad. Ahora hacemos presencia, nos reconocen y hemos mejorado la organización indígena*<sup>118</sup> (Macas, *El Comercio*, 11 de octubre, 1992)

Aparece la valoración de la rebeldía, del deseo de libertad, que además se consideran valores alternativos frente al proceso de individualización extrema de las personas y depredación ecológica, que lleva consigo el capitalismo-postfordista.

### *El Hoy*

El diario *Hoy* recoge una serie de opiniones de muy diversa índole. Se reconoce el proceso histórico de los indios, y por tanto su recorrido identitario, desde su exclusión en la comunidad como resistencia a la conquista hasta su lucha agraria.

La Conquista y la colonización españolas quebraron ese proceso en sus ejes vertebradores pero no pudieron liquidar la comunidad. *Los indios se replegaron en esa esfera particular de su existencia histórica pero tendieron, en las rebeliones de las postrimerías de la colonia y de la primera época republicana, a reanudar el proceso interrumpido y devenir en auténticos movimientos de liberación nacional.* El levantamiento dirigido por Fernando Daquilema fue el último gran estallido de esa fase del movimiento indio. Posteriormente, el sistema de hacienda se consolidó e integró a los indios a su estructura. Las comunidades perdieron su autonomía económica y devinieron en formas apendiculares de la hacienda y de la economía global. La lucha nacional cedió el paso a las demandas agrarias; los sujetos de la acción no fueron indios de las comunidades sino los siervos —huasipungueros, aparceros, arrimados, etc.— del interior de las haciendas. *Si Daquilema fue Rey, Dolores Cacuango o Tránsito Amaguaña fueron dirigentes campesinas*<sup>119</sup> (Moreano, *Hoy*, 9 de octubre, 1992).

Nuevamente aparece el mestizaje, pero no para ser celebrado y buscado sino en sus grietas y en sus imperfecciones.

Modernidad y mestizaje no nos dejan ser simplemente sinceros. No estamos dispuestos a aceptar quinientos años de una mezcla intensa, en la que permanecen valores intocados y prosperan contradictoriamente elementos de invasión cultural muy mediatizadamente asumidos o muy poco desarrollados. *Nuestro mestizaje no se ha consolidado. Tampoco los dos elementos aborígenes —el indio y el español— se buscaron para soldar una historia.* Tan sólo se encontraron para demostrar una invasión o para definir sus propias mezclas. Y qué difícil es definir lo mezclado<sup>120</sup> (Luna Tobar, *Hoy*, 10 de octubre, 1992).

*El ser americano es mestizo y su desgarramiento viene de ser al unísono raza de conquistadores y raza de conquistados.* El mestizaje atraviesa a todos nosotros, desde aquellos americanos que han conservado con mayor nitidez las culturas nativas, hasta quienes todavía guardan en el baúl un blasón de la España de la Inquisición. (Ortíz, *Hoy*, 12 de octubre, 1992).

Las atribuciones de identidad a los indios, a propósito de las movilizaciones protagonizadas por éstos en 1992, no son excluyentes entre sí; como en el caso de 1990, tienen algunos puntos en común; por ejemplo, el reconocimiento de la Conquista como el inicio de la diferenciación. En este punto las visiones se bifurcan; por un lado, están quienes consideran que esa diferencia no es racista, no hacen mención siquiera a ello, sino que responsabilizan de la situación a los propios indios y, en último caso, al gobierno por no haber si-

do capaz de incorporarlos adecuadamente al progreso. Por otro, están quienes señalan a la perpetuación de las relaciones coloniales como las explicaciones a la diferencia y la tachan definitivamente de racista, en cuanto se alimenta de la creencia de la superioridad de los “blanco-mestizos” y la inferioridad de los “indios”.

El mestizaje es interpretado también de formas diferentes; por un lado, están quienes lo consideran un hecho indiscutible y bueno y, por tanto, el único y mejor camino para América Latina; y por otro, están los que lo consideran un proyecto inacabado, con pocas posibilidades de ser consumado. Es en este último campo donde aparece el discurso de la “igualdad en la diferencia” o de la “unidad en la diversidad”, que tantas dificultades presenta para su definición.

La movilización en sí también es interpretada, no sólo por sus protagonistas; es codificada como una “revancha” o “venganza” por la acumulación de opresión y explotación en los indios.

Se puede decir que se elaboran dos tipos de discursos sobre los indígenas: uno desarrollista que parte de la consideración del indio como incapaz, inferior y violento, a quien se debe incorporar lo antes posible a los beneficios del Estado, con el fin de evitar que constituyan una amenaza a la paz social. Otro, el discurso de la “igualdad en la diferencia”, que se basa en la valoración de la diferencia y el reclamo del respeto a ella.

Sobre el segundo discurso son pertinentes algunas aclaraciones: la “igualdad en la diferencia” es, antes que un concepto, un “marco maestro”<sup>121</sup>, acuñado precisamente para los reclamos por el acceso a ciertos derechos, ya sea de las mujeres, de los indígenas o los niños, que en primer lugar evidencia una relación de exclusión social; luego, reclama para el conglomerado en cuestión una serie de derechos no necesariamente iguales a los del otro, frente al cual se siente excluido, sino derechos que le garanticen, por decirlo de alguna forma, igualdad en los resultados de su aplicación. El contenido del término aludido se (re) construye en cada uno de los espacios en los que se pone en acción, y es por lo tanto cambiante.

#### **IV.2.3. La movilización de 1997: la caída de Bucaram y la Asamblea Nacional Constituyente del pueblo**

Durante febrero de 1997, el Ecuador sufría una de las más importantes crisis políticas desde que regresara a la democracia en 1979; el Abogado Abdalá Bucaram, elegido como Presidente de la República en agosto de 1996, al



cabo de apenas seis meses de gobierno, era “cesado” de sus funciones por “incapacidad mental” y sustituido por un gobierno interino encabezado por Fabián Alarcón, mediante una forzada interpretación de la Constitución Política de la República hecha por el Congreso Nacional.

Manifestaciones, huelgas, paralizaciones y el levantamiento indio, que se prolongaron durante un mes, obligaron al legislativo a actuar. El sistema político una vez más fue desbordado por las demandas sociales. La sociedad ecuatoriana se manifestó por entero en contra de la forma de gestión del gobierno, caracterizada por la corrupción, el clientelismo y el autoritarismo<sup>122</sup>.

La participación india en estas movilizaciones tiene características particulares que las distinguen de las anteriores; en primer lugar, el movimiento había sido objeto de manipulación por parte del gobierno, con el afán de dividirlo<sup>123</sup>; en segundo lugar, las demandas principales no fueron las étnicas, sino aqueéllas que se compartían con los otros sectores sociales; en tercer lugar, las principales demandas indias propiamente dichas fueron atendidas con mayor eficacia que en los levantamientos anteriores y, por último, la participación en estas movilizaciones y el vínculo logrado con otros sectores permitieron ciertos “ensayos” de organización social, como los llamados “parlamentos populares provinciales”, una especie de poder legislativo que se organizó en cada provincia para llevar adelante una Asamblea Constituyente Popular.

Desde este punto de vista, se pueden distinguir dos momentos de la movilización india en 1997. Uno, la participación junto con otros sectores en la caída de Abdalá Bucaram y el otro, en la organización e instalación de una Asamblea Constituyente paralela a la oficial.

Los acontecimientos de febrero de 1997 llevaron no sólo a la destitución de Bucaram, sino también a la elaboración de una nueva Constitución Política de la República. Uno de los acuerdos entre los movimientos sociales y el gobierno interino fue el de llamar inmediatamente a una Asamblea Nacional Constituyente, con el fin de “refundar” el Estado, demanda principal de los indígenas; sin embargo, una vez en el poder, el gobierno de Fabián Alarcón dio largas al asunto, por lo que las organizaciones indias organizaron, junto con algunos sectores más, una Asamblea Nacional Constituyente Popular. Ante este hecho el gobierno convocó oficialmente a la Asamblea Nacional<sup>124</sup> cuyos miembros se integraron por elecciones populares. Ambas asambleas funcionaron paralelamente, aunque el proyecto de Constitución elaborado por la Asamblea Popular fue presentado a la oficial, que acogió algunas de sus propuestas.

Los afanes de cada sector en la elaboración de la nueva Constitución se dirigían a temas diferentes; por ejemplo, los partidos políticos y sus representantes ponían énfasis en la gobernabilidad del país; los sindicatos en la política económica; los indígenas, en los derechos colectivos y la plurinacionalidad, etc. El resultado fue una larga y pormenorizada Constitución que reconoce un sinfín de derechos individuales y colectivos, que no tienen posibilidad de ser cumplidos por un Estado desfalleciente y en medio de una apremiante crisis económica y una mixtura de principios, muchos de ellos contradictorios, que no han mejorado la gobernabilidad del Ecuador<sup>125</sup>.

La asamblea “paralela” no ha sido objeto de estudio, ni de análisis profundo, así como tampoco de acciones por parte de los políticos; sin embargo, eventos como éstos son muy significativos para los movimientos sociales que no encuentran en ellos sólo espacios de expresión sino también son verdaderos ensayos de ejercicio de poder.

#### ***IV.2.3.1. Los hechos***

En agosto de 1996 fue elegido como Presidente de la República el líder populista Abdalá Bucaram, del Partido Roldosista Ecuatoriano, con el 54, 74% de los votos en segunda vuelta.

A pesar de los ofrecimientos de campaña, su política económica fue crudamente neoliberal; se iniciaron procesos de privatización de las principales empresas públicas del país, para lo cual se utilizaron métodos decididamente ilícitos<sup>126</sup> se planteó la convertibilidad como política monetaria y se adoptó una forma de respuesta clientelar a las demandas sociales. Pero fue la corrupción generalizada y descarada<sup>127</sup> lo que motivó a distintos sectores de la sociedad, incluida la derecha, a protestar ante la gestión de Abdalá Bucaram.

La campaña de desprestigio que Abdalá Bucaram y sus colaboradores promovieran en contra de sectores organizados con representación política en el Congreso fue tan eficaz, que mantuvo a la mayoría de ellos arrinconados durante los seis meses de su gobierno. No se pudo concretar ningún tipo de acuerdo político y el gobierno llevó adelante su gestión solo, a pesar de que su partido político apenas tenía el 23, 2% de los escaños en el Congreso y su principal partido opositor, el 32, 9%.

El estancamiento de los arreglos políticos en el Congreso obligó a que se buscasen canales no institucionales de presión; fueron entonces las organizaciones sociales las que organizaron y promovieron la oposición a Abdalá

Bucaram a su gobierno y a su política económica, mediante huelgas, manifestaciones, paros, etc.

Tras la constatación de que el movimiento indio era un sector fuerte y bien organizado, el gobierno dirigió una estrategia para dividir a la CONAIE, su organización política más importante. En campaña Bucaram había ofrecido la creación de un Ministerio Etnico Cultural, a cambio del voto indígena<sup>128</sup>; incluso se negociaron algunos nombres para ocupar el cargo, lo que trajo problemas en el interior del movimiento<sup>129</sup>. La ECUARUNARI no aceptaba ningún tipo de acuerdo con Bucaram; en cambio, la CONFENIAE se mostraba abierta al diálogo. Una vez que Bucaram fue electo, se organizó tal Ministerio y se nombró a Rafael Pandam, líder indígena de la Amazonia, miembro de la CONFENIAE y en ese momento vicepresidente de la CONAIE, como Ministro Étnico Cultural; esto enfrentó, dentro de la CONAIE, a la CONFENIAE y al ECUARUNARI<sup>130</sup>.

En diciembre de 1997 se realizó en la provincia de Loja el V Congreso de la CONAIE, en el que debía nombrarse la nueva directiva de la organización; este Congreso, según Ricardo Ulcuango<sup>131</sup>, “fue boicoteado” por Rafael Padam, lo que originó que el evento no llegara a buen termino y que las organizaciones indias de la Amazonía, se declararon en Asamblea Permanente y eligieron una directiva que se reclamaba como la nueva directiva de la CONAIE con Antonio Vargas a la cabeza. Ante estas circunstancias, la ECUARUNARI decidió desconocer el nombramiento y, para garantizar que esa directiva no se posesionara se tomaron las instalaciones de la CONAIE en Quito<sup>132</sup>. Al mismo tiempo, nombraron una comisión para llegar a un acuerdo con la CONFENIAE para continuar el Congreso y nombrar una directiva de consenso; tras largas discusiones se nombró otra directiva, pero se mantuvo como Presidente a Antonio Vargas<sup>133</sup> (Ricardo Ulcuango, 1998: 277-278).

Mientras esto sucedía con la CONAIE, la Coordinadora de Movimientos Sociales, constituida recientemente, que agrupaba a organizaciones indias, la Federación de Trabajadores Petroleros del Ecuador, FETRAPEC; Trabajadores Eléctricos y organizaciones de Derechos Humanos, hacían un llamamiento a la “Huelga Nacional” para el 5 de febrero de 1997.

El 29 de enero de 1997, miembros de la Coordinadora se tomaron la Catedral de Quito, ubicada a pocos metros del palacio de Gobierno. Respecto a la participación india en la toma, Miguel Lluco recuerda:

En la de la catedral (la toma), y después de lo del 90, y como hemos hecho una cantidad de acciones, luego nos tomamos el Congreso Nacional, luego todas las acciones que se han llevado adelante, entonces a veces uno ya se confía por-

que considera que ya somos expertos. Así lo consideramos el asunto de la Catedral, y pasa que el enemigo conocía esa acción, sino que por un error es que se frustró el asunto, es decir que se filtró la información. Ellos tenían una coordinación, sabían que debían detener a los que tenían que ingresar y exactamente quien estuvo al mando de cumplir ese papel en la puerta de la Catedral no llegó a tiempo, llegó retrasado diez minutos, hasta eso nosotros ya estábamos adentro, y se consolidaba la toma. (...). En términos de repercusión (...) resonó más aún el asunto de la Catedral porque se convirtió en un hecho que desató la caída de Bucaram porque ya no convocó solamente a los pobres, solamente a los Indios, (...) sino que esta vez convocó a todos, y más aún, se pusieron las pilas los oportunistas para tratar de aprovecharse de esta acción y así lo hicieron (Llucio, 1998: 206).

En efecto, la toma de la Catedral precipitó la caída de Bucaram. Quienes se encontraban dentro de la Iglesia organizaron una amplia discusión entre los sectores representados para la elaboración de una propuesta encaminada a remover al gobierno, ya sea por “la destitución o cargo vacante, o cualquier otro sistema” que permitiera plantear un esquema económico alternativo “al modelo neoliberal”; buscar mecanismos para “combatir la corrupción” y estructurar un nuevo marco jurídico que reestructurara políticamente al Estado, en el que participaran el mayor número de sectores, evitando “una Junta de Notables” que “no ha hecho más que reproducir el mismo Estado obsoleto” (*El Comercio*, 2 de febrero, 1997).

Por estos mismos días, en la ciudad de Cuenca, el embajador de Estados Unidos en Ecuador realiza una serie de fuertes denuncias por corrupción en contra de funcionarios de alto nivel del régimen. El gobierno en un primer momento, desestima las declaraciones; luego maneja la tesis de la “intromisión en asuntos internos” y posteriormente guarda silencio sobre el tema (*El Comercio*, 2 de febrero, 1997).

Los industriales, por su parte, en reunión de su Federación Nacional de 31 de enero, resolvieron oponerse al esquema de convertibilidad propuesto por el gobierno y criticaron severamente la corrupción que caracterizaba la gestión bucaramista (*El Comercio*, 2 de febrero, 1997).

Los días anteriores al paro del cinco de febrero se produjeron un sinnúmero de preparativos: los transportistas de combustible pararon y con ello desabastecieron las ciudades; ciertas vías de la Sierra-centro fueron cerradas por la acción de los indígenas; las cámaras de la producción de la Costa anunciaron que iban a plegar a la huelga, etc.

La Coordinadora de Movimientos Sociales, por su parte, con la propuesta de destitución del Presidente y la instalación de un gobierno interino puso en marcha su estrategia para buscar apoyos. Convocó a los ex presidentes de la República y a algunos políticos importantes para discutir el planteamiento; en este encuentro Luis Macas diputado por Pachakutik, había lanzado la moción de una Asamblea Constituyente, tema que no fue profundamente debatido en ese momento. En esta reunión, se resolvió que los ex presidentes apoyarían y participarían en los actos del cinco y que se propondría al Presidente del Congreso que instalara uno extraordinario, a fin de destituir legalmente a Bucaram (*El Comercio*, 4 de febrero, 1997) (*Hoy*, 1, 3 y 4 de febrero, 1997).

El día del paro, 5 de febrero llegó y las manifestaciones y muestras de inconformidad con el gobierno superaron todas las expectativas; algunos medios de comunicación informaron que más de dos millones de personas se movilizaron en todo el país. Los indígenas<sup>134</sup> bloquearon las carreteras de las provincias de Pichincha, Imbabura, Cotopaxi, Tungurahua, Chimborazo, Bolívar, Carchi, Cuenca, Loja, Cañar y Sucumbíos (*El Comercio*, 5 de febrero, 1997).

En casi todas las ciudades ecuatorianas se registraron protestas, marchas, concentraciones que congregaron a todos los sectores: obreros, estudiantes, indígenas, niños, personas de la tercera edad, mujeres, religiosos y religiosas, artistas, personalidades deportivas, etc.

En Quito, según los informes de prensa, fueron cientos de miles los ciudadanos que protestaron; desde el norte y sur de la ciudad las personas hicieron una marcha hasta el parque El Ejido para de allí avanzar al Congreso Nacional. La presencia del Alcalde de Quito, el Prefecto de Pichincha, y de algunos ex presidentes de la República residentes en la ciudad, movilizó a la zona norte, mientras en el sur fueron las organizaciones populares las que lograron la convocatoria, todos con la demanda de la destitución al Presidente (*El Comercio*, 6 de febrero, 1997).

En las ciudades de la Costa, especialmente Guayaquil, la manifestación también fue multitudinaria, encabezada por el Alcalde de la ciudad, quien además fue Presidente de la República; otros dirigentes del partido Social Cristiano y los representantes de las Cámaras de Producción, recorrieron las calles de la ciudad y pidieron “rectificaciones al gobierno”. (*El Comercio*, 6 de febrero, 1997). En esta ciudad, una de las plazas fuertes del roldosismo, se produjeron contramanifestaciones organizadas por el gobierno que ocasionaron algunos actos de violencia.

Cuenca, por su parte, también había sido testigo de una manifestación “nunca antes vista”, presidida por el Alcalde de la ciudad; otras autoridades y

el arzobispo Alfredo Luna Tobar. (*El Comercio*, 6 de febrero, 1997). La policía y los militares que fueron desplegados en todo el país se limitaron a ser testigos de los hechos.

Este mismo día, el Presidente del Congreso Nacional convocaba a Congreso extraordinario, cuyo único punto del orden del día era “analizar y resolver la crisis que vive el Ecuador y el Gobierno Nacional” (*El Comercio*, 6 de febrero, 1997).

Por otra parte, los indígenas se manifestaban a lo largo de toda la Sierra, especialmente en el centro y en el norte; las capitales de provincias fueron nuevamente escenarios de múltiples marchas y movilizaciones; a la obstaculización de carreteras, se sumó la decisión indígena de no comercializar los productos en los mercados de las ciudades con el fin de desabastecerlos<sup>135</sup>. Estos acontecimientos continuaron por varios días hasta que el Congreso decidiera “cesar” al Presidente de sus funciones.

Una vez que se anunciara el Congreso extraordinario para la noche del 6 de febrero, Abdalá Bucaram intentó ganar tiempo y en solo dos horas, paulatinamente, fue retrocediendo sobre las medidas económicas que había dictado días antes, e incluso ofreció subidas salariales a los obreros movilizados que se concretarían en menos de quince días. Sin embargo, fue imposible llegar a algún acuerdo.

Por otra parte, la dificultad del panorama hizo poner los ojos en los pronunciamientos de las Fuerzas Armadas. Se manejaban algunas salidas, en las que el papel decisivo tenía que ser jugado por los militares. Los dos comunicados de prensa que hicieran las Fuerzas Armadas el día 6 de Febrero anunciaban su respaldo a la Constitución y dejaron la solución en manos de los civiles. (*El Comercio*, 7 de Febrero, 1997).

En la sesión del Congreso Extraordinario se decidió por mayoría simple “cesar” al Presidente de la República por “incapacidad mental”. La imposibilidad de obtener la mayoría calificada para un juicio político, por la presencia del bloque parlamentario del partido del Presidente y la urgencia de la decisión provocada por el temor de que las manifestaciones se volvieron violentas o que las Fuerzas Armadas desconocieran el orden democrático, “obligaron” al legislativo a forzar una interpretación del literal d) del Artículo 100 de la Constitución, aprovechando su incompleta redacción. La norma mencionada decía:

Art. 100.- El Presidente de la República cesará en sus funciones y dejará vacante el cargo:

d) Por incapacidad física o mental declarada por el Congreso Nacional.

La disposición constitucional es incompleta porque no establece el procedimiento por seguir, ni el tipo de votación que se hará; entonces resulta —como en efecto sucedió— que, con una mayoría simple, el Congreso decidió cesar en sus funciones al Presidente de la República, sin contar con ninguna prueba de la incapacidad que no fuera su propio pronunciamiento. Los legisladores arguyeron que tales pruebas no eran necesarias por cuanto el mismo Presidente se autocalificaba como “el loco que ama”. Al final, después de varios incidentes dentro del Congreso, se “cesó” al Presidente en sus funciones con cuarenta y cuatro votos de ochenta y dos posibles. Luego se eligió a Fabián Alarcón<sup>136</sup>—hasta ese entonces Presidente del Congreso— como Presidente Interino, en una decisión aún más polémica que la del “cese”, pues la Constitución tenía respecto de la sucesión un vacío legal: no abordaba el tema. Así se inició un nuevo capítulo de la crisis. (*El Comercio*, 7 y 8 de febrero, 1997) (*Hoy*, 7 y 8 de febrero, 1997).

Fabián Alarcón, apenas electo, en la madrugada del 7 de febrero se dirigió al Palacio de gobierno, adonde no pudo llegar por el fuerte resguardo existente. Mientras tanto, la vicepresidenta de la República se autoproclamaba Presidenta<sup>137</sup> y Abdalá Bucaram desconocía lo actuado por el gobierno y anunciaba que no dejaría el cargo (*El Comercio*, 7 de febrero, 1997). Así, el 7 de febrero, Ecuador tenía tres presidentes y ninguno quería ceder posiciones.

Abdalá Bucaram invitaba al diálogo, para lo que proponía la intermediación de la Iglesia; sin embargo, pedía respeto a su proyecto de convertibilidad y tiempo para ver cómo evoluciona la situación política y, de acuerdo a ello, entregar la renuncia ante el Congreso si fuera necesario. Su argumento principal era que lo decidido por el Congreso violaba la Constitución. Por su parte, Fabián Alarcón se negaba a dialogar, argumentando que el Congreso respondió a un “clamor popular” al elegirlo, buscaba el apoyo de las Fuerzas Armadas y tenía como estrategia la movilización todavía existente. Rosalía Arteaga, la vicepresidenta del gobierno de Bucaram, quien se autoproclamara Presidenta, proponía una consulta popular para que fuese el “pueblo” quien decidiera al futuro gobernante, la Asamblea Constituyente y el diálogo (*El Comercio*, 8 de febrero, 1997).

Abdalá Bucaram abandonó el Palacio de Gobierno para ir a Guayaquil en donde se organizaba una marcha en su apoyo; mientras tanto, en Quito se logró un acuerdo; se encargó por un día el gobierno a Rosalía Arteaga, hasta que el Congreso volviera a elegir; se volvió a ratificar a Fabián Alarcón como Presidente Interino hasta que se convocaran elecciones presidenciales después de dieciocho meses. Para ese momento Bucaram había salido del país. (*El Comercio*, 11, 12 y 13 de febrero de 1997) (*Hoy*, 11, 12 y 13 de Febrero 1997).

Se había solucionado una parte de la situación, Alarcón asumió el poder. Sin embargo, llegó la hora de que los acuerdos políticos que viabilizaron su elección fueran cumplidos. El gobierno de Alarcón pretendió extender su período más allá del tiempo acordado, y no llamar a elecciones presidenciales adelantadas, ni convocar la Asamblea Constituyente. En su lugar convocó una Consulta Popular en mayo de 1998, en la cual los electores decidieron ratificar lo actuado por el Congreso en febrero de 1997 y convocar la Asamblea Nacional<sup>138</sup>.

Ante este panorama, tanto las organizaciones sociales en general, como los indígenas en particular, consideraron estos retrasos y cambios una “traición” a los acuerdos realizados en febrero y se organizaron en todas las provincias del Ecuador, en unas con más éxito que en otras, asambleas ciudadanas, que buscaban reelaborar la Constitución no con técnicos jurídicos y políticos, sino desde las propias organizaciones e individuos.

La Asamblea de la ECUARUNARI, realizada los días 9, 10 y 11 de septiembre de 1997, decidió revitalizar la propuesta del cambio de Constitución planteado ya por la CONAIE desde hace varios años. Junto con la Coordinadora de Movimientos Sociales, convocaron a una “Asamblea Nacional Constituyente Popular” para el 12 de octubre de 1998, que se realizaría en Quito, con representantes de las asambleas provinciales. Para este día se programó una marcha que llegaría a Quito desde distintos sectores del país para instalar la Asamblea en la Casa de la Cultura Ecuatoriana (Carlosama, 1998: 301)

La marcha nace desde diversos puntos del país y se dirige a Quito, aunque incluía a muchos otros sectores sociales; los más representativos y numerosos eran los indígenas. Desde el Sur se organizó la marcha más grande: partió hacia Quito el 2 de octubre, miles de personas, la mayoría indígenas, confluieron en la capital con los otros sectores y se instalaron en el parque “El arbolito”, llevando las propuestas de reforma que se recogieron a lo largo de todo el camino. (Miguel, 1998: 301-303)

La CONAIE había planeado una estrategia constituida de dos puntos: por un lado, la celebración de la Asamblea Popular paralela, y, por otro, la par-



ticipación en las elecciones convocadas para la asamblea oficial. En las elecciones oficiales para asambleístas realizadas el 30 de noviembre, el Movimiento Político Pachakutik obtuvo el 10,07% de la votación a nivel nacional y consiguieron nombrar 7 asambleístas del movimiento y 3 en alianzas con otros partidos y movimientos (*Informe Político*, Pachakutik, 1999: 9).

La “Asamblea Nacional Constituyente del Pueblo”, reunida en Quito e iniciada el 13 de Octubre, reunió a 460 asambleístas, quienes se reunieron por una semana para elaborar una primera propuesta; con ella regresaron hasta sus comunidades de origen para discutir los planteamientos y obtener sugerencias; luego se volvieron a reunir entre el 21 y el 23 de noviembre para obtener el proyecto final que fue entregado a la Asamblea Nacional oficial el 9 de enero de 1998.

#### *IV.2.3.2. Estrategia simbólica*

Para adentrarse en el análisis de la estrategia simbólica utilizada por los organizadores de las movilizaciones, es necesario hacer una breve revisión de lo que el gobierno de Bucaram hizo en este campo los meses previos.

Debe recordarse que el populismo encuentra en el manejo de la cultura su principal fuente de poder; la división dicotómica de la sociedad que plantea el discurso populista entre buenos y malos, entre oligarquía y pueblo, es recreada constantemente recurriendo a símbolos culturales. Esta estrategia, que sirvió bien a Bucaram durante la campaña, se mantuvo a lo largo de los seis meses de su gobierno, intentando legitimar su acción. La recreación de la diferencia entre oligarquía y pueblo, para el Presidente y algunos de sus más allegados colaboradores, se planteaba como un acto de irreverencia e irrespeto a las leyes y a las personas, por lo que derivaban en la legitimación de la corrupción, el nepotismo y el autoritarismo.

Países como el Ecuador han sido asolados por corrupción y autoritarismo en muchas ocasiones, pero el gobierno de Abdalá Bucaram ni siquiera se preocupaba de negar tales actos, sino que, de forma abierta aunque indirecta, los “ensalzaba”, los “premiaba”. Dos ejemplos como ilustración: la fiesta a su hijo por el primer millón de dólares que obtuvo en la aduana paralela, y un reconocimiento público a la ministra de Educación, que había sido acusada de plagiar su tesis doctoral y de estar envuelta en actos de corrupción en la contratación de insumos para escuelas y colegios públicos.

Por otra parte y paralelamente, Abdalá Bucaram apelaba constantemente a los sentimientos, se autodefinió como “el loco que ama”, con lo que

se declaraba irresponsable inclusive de sus propios actos en cuanto “loco”, pero con buenos sentimientos. Las estrategias populistas que sirvieron a Bucaram para acceder al poder se agotaron en su gobierno, olvidó que su elección fue posible en cuanto un buen porcentaje del voto que obtuvo no fue a su favor<sup>139</sup>, sino en contra del otro candidato.

Estas circunstancias, compartidas por todos los ecuatorianos en 1997, brindaron una fuente para elaborar marcos para la movilización. La estrategia simbólica de los organizadores se basó en la “oposición” a la continuación de la forma de gestión del Gobierno<sup>140</sup>.

Por otra parte, ante un gobierno tan sectario, que excluía a todos los que no pensaban de la misma forma, desde los movimientos sociales se utilizaron las ideas del “consenso” y la “diversidad”, se tendieron puentes entre sectores diversos e irreconciliables ideológica y personalmente y se aceptaron todas las expresiones excepto la violencia; obviamente, ella estaba ligada al gobierno. Las manifestaciones de febrero se caracterizaron por la creatividad de sus formas y la variedad de sus participantes.

En estas manifestaciones se hizo popular la “*wipala*”, bandera del movimiento indígena, que representa el arco iris, y simboliza según los líderes del movimiento la “unidad en la diversidad”. Este símbolo ha trascendido el campo indio y ha generado una subcultura que lo identifica con la tolerancia y la diversidad.

La toma de la Catedral, evento que dio inicio a las manifestaciones, tuvo en este momento otro significado a la toma de Santo Domingo de 1990. Antes que conmover y llamar la atención por la ocupación de un templo religioso, como lo hiciera la primera, el objetivo era recordar la “fuerza” del levantamiento de 1990, apelando a la conexión de la “toma” con la participación en las protestas.

La planificación más cuidadosa que mereciera la toma de 1990 puede indicar que el objetivo de ella era más esencial para el movimiento, “llamar la atención”, “buscar reconocimiento”. Mientras que la toma de la Catedral lo que buscaba era “convocar” a las movilizaciones.

La participación de los indígenas en estas movilizaciones fue como la de un sector más de los movilizandos, pero particularmente del sector popular. Se puede decir que, para este entonces, se consolida la aceptación del indio en la sociedad ecuatoriana. El tratamiento que da la prensa escrita sobre las movilizaciones indias da cuenta de esto; las informaciones sobre ellas aparecen junto con las de otros actores y como parte de una estrategia común de las organizaciones populares, estructurada en torno a la Coordinadora de Movimientos Sociales<sup>141</sup>.

Esta vinculación del sector indígena<sup>142</sup> a las organizaciones populares y de izquierda<sup>143</sup> se evidencia con las acciones realizadas en octubre de 1997 para la realización de la Asamblea Nacional Constituyente Popular.

La experiencia de “haber destituido” al Presidente se vivió desde los sectores sociales -incluido el indio- como una “recuperación de poder”; en ese sentido, todas las construcciones respecto de la instauración del “poder popular” volvieron a la escena; se pretendía que la Asamblea fuese una elaboración de propuestas “desde abajo”, se había demostrado que las organizaciones sociales tienen la plena capacidad de levantar sus propuestas con claridad y sentido nacional<sup>144</sup>.

La marcha realizada hasta Quito por los indígenas para la instalación de la Asamblea y su funcionamiento se hicieron bajo esos supuestos. Así lo manifiesta Miguel Carlosama:

Cuando se instaló la Asamblea, se dio una fiesta de la democracia, una alegría inmensa porque nosotros ahora sí podemos decir desde abajo, desde nosotros mismos lo que queremos que el Ecuador sea, qué es lo que queremos que cambie. Ese esfuerzo enorme, ese sacrificio del pueblo, que ha invertido su tiempo y sus recursos desembocó en una alegría inmensa de fiesta. Ese sacrificio se ve posibilitado por la unidad entre todos y sabemos que a largo plazo esta práctica va a convertirse en un espacio de poder propio, para también ir posibilitando propuestas desde esos sectores. Es decir que lo hecho no ha surgido desde un grupo de tecnócratas o intelectuales, o de grupos minúsculos de poder, sino que en la práctica, en nuestra propia conciencia se nota que hemos trabajado en una minga entre los más pobres pero con un sentido no de la frialdad del cálculo político, sino de la visión festiva y honesta de nuestra gente, que ha hecho valer su pensamiento y su forma de ser (Carlosama, 1998: 308).

Las ideas de pertenencia al sector popular y a la sociedad ecuatoriana; la de tener la mayor capacidad de presencia y presión en cuanto los más numerosos y organizados; la de poseer una propuesta clara de ejercicio de poder propio porque venían reclamando para sí la autodeterminación y el autogobierno, conectó a los indios con los otros actores movilizados para la destitución de Abdalá Bucaram y posteriormente en la organización de la Asamblea Popular.

La conexión entre las bases indias y el discurso de la dirigencia se construyó en torno a los “éxitos” de las movilizaciones anteriores y a la idea compartida de ser uno de los sectores más afectados por las medidas económicas.

#### ***IV.2.3.3. La formación del consenso***

Las movilizaciones de 1997 en las que participaron los indígenas, podrían ser divididas para fines analíticos en dos momentos. El primero, relacionado con el derrocamiento de Abdalá Bucaram, en el que el movimiento indio fue un actor más junto a un grupo extenso de sectores sociales movilizados; las demandas indias en este momento ocupan un segundo plano frente a las compartidas con el resto de la sociedad ecuatoriana. Un segundo momento, en el que el sector indígena es protagonista principal y las movilizaciones y protestas canalizan mayoritariamente las demandas de los sectores populares, de quienes el movimiento indio se considera el mejor representante, las demandas indígenas son centrales.

##### *La caída de Abdalá Bucaram*

La propuesta que empezara a ser manejada por la Coordinadora de Movimientos Sociales que pedía la destitución del Presidente fue acogida como única salida a la crisis. Las posibilidades de rectificación se terminaron para el gobierno, la consigna de que abandonara el poder fue la demanda principal desde todos los sectores; poco sirvió que a última hora el Presidente removiera a tres de sus ministros, los más polémicos, después de que por meses se empeñó en mantenerlos en sus cargos a pesar de que estuvieron involucrados en actos de corrupción comprobada.

El pedido de destitución de Abdalá Bucaram tuvo acogida ya que mayoritariamente los ecuatorianos compartían la creencia de que el gobierno era nefasto para el país, no sólo por la política económica fuertemente neoliberal, sino, y principalmente, por la corrupción, la violación a los derechos humanos y el irrespeto a la ley. En la difusión de estas percepciones tuvieron un papel fundamental los medios de comunicación; el gobierno, en muchas ocasiones, había desdeñado el poder de la prensa e incluso pretendió gobernar sin reparar o al margen de la opinión pública; éste fue uno de sus más graves errores. De hecho, los medios informativos, desde inicios del período presidencial se mostraron contrarios a su gestión y fueron decisivos al momento de su derrocamiento.

Como ejemplo se recogen dos textos informativos del día 7 de febrero.

Este era un bloqueo anunciado, lo era desde que el presidente Bucaram, haciendo caso omiso de las llamadas a rectificar, se instaló en una dinámica de desgobierno e ingobernabilidad. Su gobierno fue además acusado, entre otras cosas, de nepotismo, de nadar en la corrupción. Para él, ese tema no existió hasta que fue denunciado en Cuenca por el Embajador de Estados Unidos (*El Comercio*, 7 de febrero, 1997).

La Coordinadora de Movimientos Sociales buscó desde el primer momento consensos con otros sectores, incluidos los políticos; así se iniciaron contactos, por ejemplo, con los ex presidentes de la República, quienes conjuntamente con la Coordinadora, en comunicado de prensa, manifiestan:

Nos dirigimos al país en forma conjunta, superando incluso diferencias ideológicas y hasta personales, porque es necesario en las actuales circunstancias frenar la corrupción, el saqueo de la República por parte de la familia Bucaram y sus amigos, defender al pueblo de una despiadada política económica, terminar con el autoritarismo, la improvisación y la frivolidad del Presidente, que con sus actitudes degrada las instituciones democráticas y pone en riesgo la supervivencia de la nación (...) Como demócratas convencidos estaremos en la jornada cívica del 5 de febrero, a la que invitamos a participar a todos los ecuatorianos. Es nuestra convicción que la ciudadanía, el Parlamento y el liderazgo político y social, debemos impulsar una reforma política, que será labor de un gobierno constitucional de transición concertado. Exigimos que el Congreso se reúna el 5 de febrero para recibir la demanda de la ciudadanía y que el Presidente del Congreso convoque a un Congreso Extraordinario que enfrente la crisis política (*El Comercio*, 4 de febrero, 1997).

Si bien es cierto, que los movimientos sociales y los sectores populares fueron un eje fundamental en los sucesos de febrero de 1997, no se puede desconocer la importancia del papel jugado por las élites económicas y políticas, especialmente las que fueron excluidas continuamente del ejercicio del poder, contrariamente a lo que es costumbre en el país. Un caso por señalarse es lo ocurrido con el Partido Social Cristiano, también con plaza fuerte en la Costa. Desde 1984 esta tienda política y el Partido Roldosista Ecuatoriano se presentaban como antagónicos y sus líderes, León Febres Cordero y Abdalá Bucaram, como enemigos irreconciliables<sup>145</sup>. Tomando en cuenta que la política ecuatoriana se caracteriza por una preeminencia de “personalidades” sobre las estructuras partidarias, el hecho de que Abdalá Bucaram fuese Presidente de la República y que León Febres Cordero sea Alcalde de Guayaquil –situa-

ción exactamente contraria a la de 1984-1988- proporcionó el escenario ideal para que Bucaram no solo intente mediatizar sino eliminar políticamente la acción del líder y, por tanto, del partido político más fuerte de la oposición, el Partido Social Cristiano; en estas circunstancias y estando prácticamente acorralados en el Congreso, este último se vio en la necesidad de alentar las manifestaciones en contra del gobierno. Estaba en juego la supervivencia del Partido Social Cristiano<sup>146</sup>.

Las acciones de febrero sellan la relación de los indígenas con los demás sectores sociales; se incluyen en la dinámica de la sociedad y política ecuatorianas, comparten las mismas creencias sobre una situación y participan conjuntamente para la solución dentro de un plan común.

### *La Asamblea Constituyente del Pueblo*

El establecimiento de la Asamblea Constituyente Popular, que podría considerarse como un segundo momento de las movilizaciones de 1997, tiene una mayoritaria participación indígena; el movimiento indio se asume como el líder de los sectores populares. La movilización india para la Asamblea Constituyente tiene éxito precisamente por la apelación a una serie de creencias recientemente adquiridas.

El impacto que ocasionaron tanto a nivel nacional como internacional las marchas anteriores, realizadas por indígenas hasta Quito, acentuaron la creencia de que era una forma eficaz de obtener respuesta de los gobiernos. Por otra parte, la idea asumida de haber sido reconocidos como parte de la sociedad ecuatoriana y la certeza de que la organización popular podía plantear un proyecto alternativo de ejercicio de poder, impulsan la Asamblea Nacional Constituyente del Pueblo.

La entrevista hecha a Miguel Angel Carlosama, coordinador de la marcha desde el Sur, recogida en el libro en edición *Historia de la Nacionalidad y pueblos Quichuas del Ecuador*, ilustra cómo la dirigencia india comparte estas creencias.

La caminata nace en la medida en que el debate de reformas debe ser participado desde abajo, elaborada la propuesta desde cada una de las comunidades, desde cada una de las organizaciones, considerada como parte de un proceso de exigencias que deben ser escuchadas para el control, la fiscalización y el apoyo desde abajo, desde todos, es decir desde un pensamiento colectivo, un pensamiento de los pueblos y desde la sociedad. Parte de la iniciativa indíge-

na, sin embargo cuando ya la propuesta se lanza es asumida y aceptada conscientemente por otros sectores de la sociedad. Esto es bien importante tomar en cuenta, ya que no necesariamente la iniciativa indígena se queda en un espacio particular, sino que avanza, es un proceso que va siendo aceptado como propuesta de la sociedad nacional. Así mismo debo señalar que nace también en un momento donde ya no se cree en los partidos políticos, ya no se espera que el Congreso Nacional sea el que reforme o decida sobre aspectos importantes, nace en un momento en que no hay credibilidad ni en los partidos políticos, ni en las demás instituciones del Estado. En lo que hoy se cree es en la fuerza de la organización, en la fuerza de los de abajo, de los que ya casi no tenemos representación, o no nos sentimos representados pero que creemos en nuestra voz. Entonces podríamos decir que nace desde esa colectividad, desde esos pueblos, pero también nace desde lo humano, es decir que no nace de las estadísticas, no nace de las propuestas frías, no nace de los censos, nace realmente desde abajo (Carlosama, 1998: 291-292).

Pero también las creencias son compartidas en las bases movilizadas; el libro citado recoge una serie de discursos pronunciados en las distintas comunidades en el recorrido hasta Quito (1998: 261 y ss)

Sean bienvenidos hermanos caminantes. Felicitaciones a todos los pueblos que marchan por nuestros propios derechos (...) Aquí están con nosotros, esto nos alienta mucho, nos anima porque hay niños que siguen adelante y son la vanguardia de esta marcha estos niños servirán de ejemplo para las futuras generaciones. Todos unidos niños y nosotros decimos NUNCA MÁS UN ECUADOR SIN NOSOTROS.

Para todo el pueblo en general hacemos entrega de esta bandera Wipala para que comprendamos que nunca más permitiremos que se haga un Ecuador sin nosotros. Necesitamos una democracia hecha a nuestra imagen y semejanza, un Ecuador que no desprecie al Indio, al Cholo, al Negro, al Mestizo, a los niños, a los ancianos, hombres y mujeres. Necesitamos y exigimos que nos den una vida digna, no queremos injusticia.

La conciencia de ser parte de la sociedad ecuatoriana aparece en estos textos como un derecho adquirido, que además va a ser defendido por los indios.

#### IV.2.3.4. Marcos y movilización del consenso

“Que se vaya”, “Basta de circo, más pan para el pueblo”, “Porque el Ecuador no es un circo, el show debe terminar”, “No queremos corrupción, queremos educación”. Frases como éstas fueron comunes en las movilizaciones en contra del gobierno de Abdalá Bucaram. Todos habían coincidido en que la única solución era la destitución.

¿Cómo se llegó a este punto? En primer lugar, la mayoría de la sociedad ecuatoriana compartía la creencia de que el gobierno era causante de la crisis política, social y económica del país; sobre estas creencias compartidas, los organizadores de las movilizaciones, con la fundamental ayuda de la prensa, crearon marcos de diagnóstico, pronóstico y motivación eficaces. Algunas opiniones vertidas en los principales medios de información de esos días indican cómo se elaboraron esos marcos.

La forma de ejercer el poder por parte del actual mandatario, junto a un agresivo plan económico entre otras cosas, pretende eliminar la política de subsidios que provocó un aumento significativo de la inflación y su plan de convertibilidad de la moneda, empujaron a las calles a los ecuatorianos para al unísono pedir «Que se vaya». En efecto, esa fue la frase que más se escribió en las pancartas y más se gritó en las marchas callejeras (*El Comercio*, 6 de Febrero, 1997).

En Bucaram, el instinto de poder es tan aguzado –unido al olfato de mercader que ha heredado de sus antepasados fenicios– que siempre quiere aparecer donde está la mayoría. Tanto que ha estado a punto de respaldar el paro del 5 de febrero, o dar razón al embajador de los Estados Unidos, cuando realizó el operativo de demolición moral del Bucaramato (*Hoy*, 3 de febrero, 1997).

La crisis evidencia al menos tres hechos significativos:

1. La desconexión que ha habido entre este Gobierno y la sociedad.
2. El presidente Bucaram no entendió jamás que, si una parte lo eligió, él tenía que gobernar con y para todos los ecuatorianos
3. El bloqueo que él instauró al considerar que un jefe de Estado y su equipo de Gobierno pueden hacer «lo que les dé la gana».

Hasta el 5 de febrero esa dicotomía enfrentaba a la sociedad civil y al poder central. Ese eco llegó al Congreso y tuvo una expresión política similar a la que hubo con la sociedad: el Gobierno se rehusó a tender puentes, perma-



neció sordo a las llamadas de rectificación y postergó las soluciones para después (*El Comercio*, 7 de febrero, 1997).

Muchos fueron los factores que concurrieron en la caída del gobierno de Abdalá Bucaram: una dura política económica, corrupción generalizada, autoritarismo, sectarismo; esa la actitud del gobierno; la propia dinámica de las organizaciones sociales, la afectación de los intereses de los empresarios y el “empujón” del embajador de los Estados Unidos<sup>147</sup>. Todos esos factores, aunque así de contundentes, no movilizan a cientos de miles de personas; se necesitan unos organizadores, algunas conversaciones y acuerdos. Papel fundamental cumple en esta tarea la Coordinadora de Movimientos Sociales, lo que toma a su cargo la coordinación de un “Paro cívico nacional” para el 5 de febrero, su principal carta de juego es la participación de los indígenas; que bloquearían las carreteras y desabastecerían las ciudades; sin embargo, la movilización convocó a todo el país, y los indios sólo fueron un actor más, quizás con más capacidad de presión. Así mismo, se lograron otros acuerdos; bajo la iniciativa de la misma Coordinadora se reunió a los ex presidentes de la República, a ex candidatos presidenciales y a jefes de bloques legislativos para que participaran en la marcha y buscaran una salida institucional a la crisis.

Todos coincidían en que la situación de crisis económica, pero más la de corrupción y arbitrariedad, eran “injustas” y los responsables, el Presidente de la República y su gabinete (marco de diagnóstico); como única salida se proponía la destitución del Presidente puesto que él había rechazado el diálogo en varias ocasiones, un gobierno interino y el llamamiento a una Asamblea Constituyente (marco de pronóstico). El marco de motivación estaba dado por la necesidad de recobrar la dignidad, evitar las graves consecuencias sociales de la aplicación de la política económica y preservar el estatus de algunos sectores dominantes, económicos y políticos.

En un segundo momento, el de la Asamblea Constituyente, los marcos fueron otros y estuvieron dirigidos especialmente a los indígenas. El marco de diagnóstico se basó en la situación de pobreza por la que atravesaban los indígenas y, en general, el pueblo ecuatoriano; la responsabilidad por esto era atribuida a los partidos políticos y a los políticos en general, no recaía particularmente, como en el caso anterior, en el Presidente de la República, sino en el funcionamiento de la institucionalidad; este recorrido se explica en cuanto el gobierno de Fabián Alarcón había sido elegido y acordado con los mismos miembros de la Coordinadora de Movimientos Sociales y, sin embargo, no había cubierto sus expectativas; entonces el problema ya no era el gobierno exclusivamente, sino el funcionamiento del sistema político (marco de diagnóstico).

Ante esto se planteaban dos soluciones: la instalación de una Asamblea Constituyente propia, “del pueblo”, que formulara la nueva Constitución, pero a la vez la participación en la Asamblea oficial (marco de pronóstico). En principio estas dos estrategias son contradictorias, aunque realistas; se consideraba que se había entablado una lucha entre el pueblo “organizado” y las instituciones políticas por imponer la estructura jurídica que regirá al Estado, pero las posibilidades reales de que la balanza se inclinara a favor de las organizaciones sociales eran pocas, por lo que decidieron, por un lado, la organización de una Asamblea Nacional Constituyente, un ensayo de poder en los márgenes (no institucional), pero que permitirá algún tipo de pronunciamiento y negociación y, por otro, una participación en la lucha política institucional con candidatos propios para la Asamblea que convocaría el gobierno. Como marco de motivación nuevamente está la grave situación económica, y la amenaza de que ella empeore, pero más que todo, la percepción de que nada haya cambiado en el ejercicio del gobierno y la corrupción y la violación de la ley sigan siendo cotidianas.

A continuación se recogen algunos de los discursos pronunciados por distintos líderes de comunidades a lo largo de la marcha hacia Quito para instalar la Asamblea Nacional Constituyente del Pueblo.

Cada pueblo tenemos que frenar la corrupción, no queremos que privaticen la educación, el Seguro Social Campesino, la agricultura, la salud, los recursos naturales, es por eso que queremos un estado plurinacional, multilingüe y solidario, para que haya una democracia participativa, en donde los dirigentes no seamos perseguidos por exigir nuestros derechos. Por todo esto compañeros los pueblos exigimos que la nueva constitución sea elaborada [sic] por todos, para construir nuevos días para nuestros hijos. Por esta razón, vamos adelante en nuestra lucha (*Historia de las Nacionalidad y Pueblos Quichuas del Ecuador*, 1998: 293)

El pueblo indígena está en pie de lucha y para nosotros esta caminata ha sido una experiencia muy linda y nueva, recorriendo los cuatro puntos cardinales de la patria, instalado las Asambleas en las ciudades, en las comunidades, sobre todo aportando con criterios en cada uno de los pueblos (...). Esto es una gran responsabilidad para cada uno de nosotros, pueblos indígenas, movimientos sociales, y en general para la sociedad civil, para aquellos que no hemos sido tomados en cuenta y que sin embargo forjamos la riqueza del país. No podemos quedarnos callados con lo que está sucediendo en el Congreso Nacional ni con el gobierno interino de Fabián Alarcón. El pueblo ecuatoriano, con la movilización del 5 de febrero y con la Consulta Popular del 25 de

mayo, entre sus varias demandas dijo que tiene que despolitizarse la justicia que se ha convertido en botín político y en un medio de corrupción en el que también está implicado el Presidente de la República, y cuando los diputados corruptos aparentemente se van a entregar a dicha justicia al otro día salen libres o están en cárceles que más bien parecen hoteles cinco estrellas. No hay justicia para los grandes oligarcas y políticos, la justicia ha sido únicamente para los de poncho, para los campesinos, para la gente pobre, por todo esto también la movilización que se ha iniciado (...). Compañeros, les invito a quienes estén verdaderamente dispuestos a cambiar el país a sumarnos a esta acción histórica (Ulcungo, 1998: 294).

En Chimborazo se entregan las propuestas de las organizaciones indígenas, sociales y populares a Nina Pacari Vega, Asambleísta de esta provincia: De los reclusos del Centro de Rehabilitación Social:

Saludo a todos los compañeros indígenas, a todos los sectores populares que hoy están haciendo un gran recorrido por la vida desde todas las provincias del país, que están acercándose a la ciudad de Quito, para instalar la asamblea popular. Los internos del Centro de Rehabilitación Social de Riobamba queremos hacerles conocer que de nuestra parte estamos acompañando espiritualmente (...). Estamos con ustedes, también estamos levantando nuestra voz de protesta, nuestra voz de esperanza y de rebeldía para conseguir de nuestra patria mejores días, para que nuestra sociedad sea más justa, más humanitaria y en la que se pueda depositar nuestra confianza (*Historia de la Nacionalidad y Pueblos Quichuas del Ecuador*, 1998: 295).

De los movimientos sociales mestizos:

Hermanos ecuatorianos, esta caravana de JATUNRUNA, de JATUNSHUNGUS, amantes del tricolor ecuatoriano, del QUILLU, ANCAI, PUCA, esos son los colores que nos unen y ante Dios, somos hermanos ecuatorianos (...) Ahora he visto con ternura, con amor, a mujeres con sus niños en brazos, que me ha dejado pensando para decir esta es una marcha histórica que no se ha hecho jamás. Claro que se han hecho marchas por aviones, por carros lujosos estos que están encaramados en el congreso que son los responsables del latrocinio y de la noche funesta ecuatoriana (*Historia de la Nacionalidad y Pueblos Quichua del Ecuador*, 1998: 295).

Una relación posterior de los acontecimientos de la Asamblea Constituyente, hecha por un líder indígena, señala los mismos factores como movilizadores.

Entonces para nosotros hay dos luchas claras: La Asamblea del Pueblo convocada por el pueblo para el 12 de Octubre de 1997 que es nuestro espacio propio, con propuestas propias, con ideas propias, con apoyo y recursos del pueblo, esta es una lección muy importante que en comunidad se logra el 12 de Octubre, pero otra herramienta es también participar con nuestros candidatos en las elecciones convocadas por el actual sistema (Carlosama, 1998: 303).

Es importante resaltar que las movilizaciones de febrero y octubre de 1997 sellan las vinculaciones del movimiento indio en su expresión socio-política –la CONAIE- con otras organizaciones de izquierda y con los sectores populares.

#### ***IV.2.3.5. Las demandas***

Para las movilizaciones de febrero, la demanda que compartían todos los sectores sociales era la destitución de Abdalá Bucaram; esta demanda fue satisfecha.

Los indígenas condicionaron su apoyo al nuevo gobierno al llamamiento a la Asamblea Constituyente y a la ratificación del Convenio 169 de la OIT. Estos acuerdos no fueron cumplidos, por lo que se hizo necesaria la marcha de octubre de 1998 y la instalación de la Asamblea Nacional Constituyente del Pueblo.

Esta Asamblea se instala en Quito el 13 de octubre y realiza su primera reunión en la casa de la cultura ecuatoriana con 460 asambleístas; durante una semana se recogieron y ordenaron las propuestas; luego regresaron a sus lugares de origen para discutir las; los nuevos aportes fueron entregados los días 21 al 23 de noviembre; esta segunda reunión elaboró una propuesta que se entregaría a la Asamblea Nacional el 9 de enero de 1998<sup>148</sup>.

El proyecto de Constitución elaborado por la Asamblea Popular introduce una serie de cambios sustanciales tanto en la parte dogmática como orgánica de la norma suprema. Se denominó “Proyecto de Constitución Política del Estado Plurinacional del Ecuador”.

- El artículo 1 declara al Ecuador como plurinacional, reconoce tanto al castellano y al quichua como idiomas de las nacionalidades como oficiales en las regiones y áreas de su uso. Esta propuesta fue recogida por la Asamblea oficial solamente en lo referente a los idiomas.

- El artículo 2 establece la obligación del Estado de garantizar la convivencia armónica e integral de las nacionalidades, fortalecer la unidad y superar la discriminación.
- El artículo 13 obliga al Estado a potenciar la identidad cultural de los habitantes de las nacionalidades indígenas.
- El artículo 19 reconoce los derechos de las personas y los de los pueblos.
- Los artículos 28 y 29 recogen una serie de “derechos colectivos específicos”. Sobre los territorios y la tierra.

A la conservación y desarrollo de sus propias formas de organización social, política, jurídica y productiva dentro de sus territorios.

A pertenecer a una comunidad o nacionalidad indígena como pueblos y como personas.

A desarrollar sus propias identidades, lenguas y culturas.

A no ser desplazados por la fuerza.

A establecer sus propios medios de información.

A mantener y fortalecer su relación con la naturaleza.

A mantener sus prácticas de manejo de la biodiversidad.

A la participación y la representación política.

Al goce de derechos colectivos sobre la propiedad intelectual.

A la práctica de sistemas propios de administración de justicia y salud.

A mantener de forma autónoma su propio sistema de educación intercultural.

A la inviolabilidad de sus formas de autonomía en sus territorios.

A participar en las instituciones y los organismos públicos.

A tener un Defensor adjunto al Defensor del Pueblo para asuntos indígenas.

La Asamblea Nacional reconoció los derechos relacionados a las prácticas sociales, culturales, de protección del medio ambiente, propiedad intelectual colectiva, participación en instituciones y organismos públicos y el sistema de justicia.

- A partir del artículo 70 se recogen derechos colectivos y defensa del medio ambiente. El proyecto de la Asamblea Popular se refiere en esta sección principalmente a la protección del medio ambiente. Casi todos los artículos se incluyen en la Constitución oficial.
- Se introduce en el artículo 114 la cuestión de la revocatoria de la elección. Ésta es recogida por la Asamblea Nacional pero se limita a los di-

putados, no se extiende al Presidente de la República, como lo señalaba el proyecto de la Asamblea paralela.

- Se atribuye un papel preponderante al Estado en la economía (artículos 120 y ss).
- Los artículos 141 al 143 regulan algunos aspectos de los movimientos sociales.
- A partir del artículo 144 se plantea para la organización del poder político, el sistema semipresidencial, un Congreso con dos cámaras: una de diputados y otra de representantes.
- El artículo 185 reconoce la existencia del pluralismo jurídico. Es decir la convivencia del sistema jurídico indígena y el blanco-mestizo. La Constitución oficial recoge este principio.
- Los artículos 214 y ss establecen una nueva forma de organización territorial, se reconocen territorios de las nacionalidades indígenas con autonomía y autogobierno. La Constitución elaborada por la Asamblea Nacional reconoce las circunscripciones territoriales indígenas y negras.

El proyecto de Constitución de la Asamblea Popular proponía cambios muy profundos de la legislación ecuatoriana; la Asamblea oficial sólo introdujo unos cuantos. Otra de las demandas largamente acariciadas por las organizaciones indias era la ratificación por parte del Congreso Nacional del Convenio 169 de la OIT, ello fue posible sólo el 15 de abril de 1998, después de nueve años de ser suscrito por el Ecuador y 8 de ser solicitada su ratificación por los indios.

#### ***IV.2.3.6. Marcos y campo de identidad de los protagonistas: los indios***

El año 1997 es otro de los hitos en la transformación de la identidad indígena, tanto sus propias organizaciones como los indios individualmente se perciben de forma diferente a como lo hacían apenas siete años atrás: ya no son solamente los postergados, olvidados y explotados, ahora son parte de la sociedad ecuatoriana, reconocidos como diferentes a los blanco-mestizos, mayoría en el país, con un proyecto político propio, con capacidad de negociación con el Estado e inclusive se consideran a sí mismos como los llamados a liderar la “lucha popular”.

Estas representaciones son compartidas por el resto de la sociedad ecuatoriana y por el gobierno, lo que ha originado cambios en las relaciones

entre los indios, y sus principales interlocutores; la relación con la hacienda, hasta hace tres décadas la más cercana y casi única relación intercultural de los indios, en la actualidad ha perdido importancia, claro está, no solamente por el cambio de representaciones sobre los indios, sino principalmente por la transformación económica del sector agrario. La relación con el gobierno y el Estado también ha cambiado profundamente; es directa y en mejores condiciones. Es difícil medir o determinar cuál es el cambio de la relación individual entre indio y mestizo; sin embargo, existen lazos que se han estrechado entre estos dos colectivos en el interior de las organizaciones populares, quizás ésta es una de las pocas referencias que se tienen al respecto.

Ya se dijo que durante las manifestaciones de febrero de 1997 la identidad atribuida a los indígenas desde diferentes sectores, incluidos ellos mismos, era la de ser parte del “pueblo ecuatoriano”, de los sectores excluidos y pobres del país. Posteriormente, en la Asamblea afirman su condición de líderes de la “lucha popular” y alternativa de poder.

Debido a las facilidades que ofrecen las movilizaciones de octubre de 1997 para el análisis de las atribuciones de identidad a los indios, por ser el grupo más importante de los movilizadores, se optó por estudiar los discursos emitidos en los medios de prensa para estas fechas.

### *Los indios*

La entrevista realizada a Miguel Quishpe, recogida en el libro *Historia de la nacionalidad y los pueblos Quichuas*, puede servir para ver cómo ha cambiado la percepción de los indios sobre sí mismos.

*La unidad grande que tenemos nosotros como organización. El pueblo indígena está bien unido. Digamos no soy pesimista, a que algún día va a desaparecer nuestra organización, sino más bien va creciendo, he visto que va creciendo con la fuerza de todos los compañeros y compañeras, con esa alegría, con ese entusiasmo, con esa esperanza que nos encontramos nuestros compañeros, realmente nuestro país tiene una fuerza poderosa en el campo organizativo. Lastimosamente nosotros no somos reconocidos como Quichua hablantes de todo el callejón interandino somos bien numerosos, todos los compañeros nos encontramos, no simplemente para observar sino más que todo para participar, con ese anhelo, con ese deseo que tienen por la superación, para mí no fue una fiesta, para nosotros fue reclamar una justicia, reclamar nuestros propios derechos, involucrarnos en el país como tal, como somos entes vivientes, entes pensantes, como cualquier ciudadano. Entonces en ese sentido compañero, es muy fuerte nuestra*

*organización, a sabiendas que otras organizaciones cuando ya llegamos a Quito también llegaron, pero no tuvieron digamos gran número como nosotros, como la CONAIE, estamos cobijados por nuestra hermosísima y gloriosa bandera la Wipala. Yo me sentía muy orgulloso que nuestro TAITA INTI para mí es un Dios, un ser sagrado que yo llevaba con todo cariño, con todo respeto...yo no pude bajar mis brazos a mi Dios, y me sentía muy orgulloso de llevar nuestro símbolo (...). Para mí la experiencia más grande era ver a mis compañeros bien organizados. Por otra parte me dolía mucho ver que mis compañeros indígenas viven en la pobreza, viven en la injusticia, en la desigualdad, eso para mí fue un impacto que me dolía en el alma ver a mis hermanos pobres, ver como trabajan para que coma la gente que no trabaja. En el campo organizativo bien organizados, más que sea pobres, más que sea como quiera, como gente campesina, gente del campo, gente del trabajo, pero ellos con ese ánimo de querer tener justicia. Incluso yo veía a personas mayores como lloraban, que decían háganlo por nosotros que no tenemos pan del día, nosotros vivimos de esta pobreza comiendo solamente tostadito, en ese sentido fue una impresión tremenda pero tenía la fe de que algún día íbamos a tener ese cambio (...). Cuando llegamos a Quito, para mí habían dos cosas, una parte la gente nos aplaudía, salían a escuchar, a observar, hasta cierto punto a ser parte de nuestra lucha por un estado plurinacional, pero había otros sectores, a lo mejor los politiqueros de que nos contradecían a nuestras voces, que nos llevaban paso a paso*<sup>149</sup>.

Francisco Macas, también entrevistado durante la marcha a Quito por la Red de comunicadores populares, se expresa así:

*Para mí fue bastante emocionante, pero al mismo tiempo sentía bastante pena porque encontraba a mis hermanos indígenas de otras provincias en tremenda pobreza porque prácticamente eso ha sido olvidado de las autoridades a donde pertenece ese pueblo. De allí me fui viendo, conociendo por primera vez, que yo nunca he pensado ver, especialmente mi persona creí pues que la gente vivía mejor que por aquí por Saraguro, y ha sido más inferior que nosotros económicamente. Viven en ese estado. Pero también había solidaridad de toda la gente que iba sumándose más, empezando en Loja, Azuay, así sucesivamente, de cada uno de sus pueblos, y hemos llegado siempre así mismo en cada pueblo y por las tardes nos juntamos entre nosotros para hablar de lo que hemos ido viendo y socializando conjuntamente con todos los compañeros que se han sumado (...). La llegada a Quito, fue bastante fuerte, que el pueblo mismo de lo que yo veía, de lo que se temblaba, semejante multitud de gente, no se si sería unos 20.000 indígenas que entramos en Quito. La tremenda marcha que hicimos desde el norte a sur [sic] de la ciudad de Quito, se veían algunos bastante furiosos, algunos creo que tenían miedo, la gente de la capital*<sup>150</sup> (Macas, 1998: 320-321).



Según estas expresiones, los indios siguen siendo pobres y marginados, pero están unidos, tienen fuerza, se sienten parte del país y pueden liderar y ser esperanza para los demás.

La Asamblea Alternativa puso en el centro de la discusión el tema de la plurinacionalidad. Asunto muy polémico, sobre el que existían y existen posiciones encontradas. El diario *El Comercio* del 12 de octubre de 1997 recoge declaraciones de Luis Macas al respecto.

Ya no se trata de hablar de una identidad de los 11 pueblos indígenas, sino de la identidad nacional en su conjunto. Hay una situación diferente de la de hace 10 años. (...) No desconocemos ni descartamos para nada los aportes de otras culturas. Nosotros no podemos quedarnos en el mundo como ghettos, pero al mismo tiempo queremos que se nos reconozca en un marco de universalización de los conocimientos (...) No vamos a perder la cabeza por ganar unas elecciones. Al contrario, *se ha ganado de a poco, varios espacios importantes*<sup>151</sup> (Macas, *El Comercio*, 12 de octubre, 1997).

Dos cambios se pueden detectar en el discurso indígena sobre sí mismos. El primero, la declaración constante de la unidad del país, se habla de una identidad nacional en su conjunto y se reconoce el aporte de otras culturas; se deja claro que no quieren ser excluidos ni autoexcluirse. Un segundo cambio se produce respecto de sentir que han conquistado “pequeños espacios de poder”, es decir, que su lucha no ha sido infructuosa.

### *El gobierno*

A pesar de los múltiples intereses del gobierno en la Asamblea, que podía eventualmente significarle un alargamiento o acortamiento de período, sus personeros evitaron pronunciarse sobre la Asamblea Paralela y más bien dirigieron toda su acción a una campaña a favor de los asambleístas pro-gobierno que participarían en la Asamblea oficial.

### *La Audiencia*

La Asamblea paralela concentró la atención en el tema de la plurinacionalidad, pues era la tesis que con más firmeza se esgrimía desde los indios. Los editoriales y artículos de opinión de los días cercanos a la Asamblea dan cuenta de la polarización existente en la sociedad ecuatoriana sobre el tema.

### *El Comercio*

Básicamente dos posiciones aparecen en *El Comercio* sobre la Asamblea alternativa. Una de ellas hace referencia a la intransigencia del sector indígena a discutir sus principales tesis y, la otra, a la falta de análisis profundo de ellas. A continuación se reproducirán parte de dos de los artículos más representativos al respecto.

Ahora van a realizar una preasamblea o «Asamblea Constituyente Alternativa» como lo han denominado. De manera espectacular la convocan para el 13 de octubre, pero a partir del 3 hasta el 12 del mismo mes, precedida con una aparatosa caminata de centenares de indígenas que a la usanza de los chasquis del Tahuantinsuyo, atravesarán los territorios de varias provincias y el 13 se reunirán en Quito durante tres días y con la concurrencia de más de 250 delegados. Se supone que deben tener todo preparado. Los trabajos y las ponencias para ser aprobados. Según se ha publicado darán un plazo al Gobierno para que se pronuncie sobre ellas y las acepte. De lo contrario dicen: «Estamos estratégicamente organizados y dispuestos a vencer o morir para que el país tome un nuevo rumbo». *En suma, totalitariamente se arrojan la verdad y pretenden imponerla como un dogma.* Deben estar muy mal aconsejados los líderes de esa Asamblea. Sus planteamientos deben ser tomados en cuenta, discutidos y aprobados si convienen al país. El Ecuador lo componen e integran no solo los indígenas sino la inmensa masa resultante de la mezcla física, psicológica y social que por siglos ha vivido y luchado por formar el actual conglomerado nacional<sup>152</sup>. (Vacas, *El Comercio*, 8 de octubre de 1997).

Respecto de la tesis indígena y de los movimientos sociales de adoptar un sistema semipresidencial, como el francés, Carlos Larreátegui dice:

No cabe duda que la única forma de gobernar nuestro país que carece de bases partidistas y alianzas sólidas, es un presidencialismo muy fuerte que posea todas las herramientas de la conducción política y económica. El parlamento debe ejercer funciones muy específicas de legislación y control político que no constituyan obstáculos a una gestión presidencial legítima y permitir al Gobierno implementar las políticas sociales y económicas que el país escogió en las urnas. Un menú francés para nuestra incipiente democracia sólo produciría indigestión (Larreátegui, *El Comercio*, 16 de octubre, 1997).

*El hoy*

Los artículos del diario *Hoy* están dirigidos especialmente a tratar el tema de la plurinacionalidad. Todos coinciden en la falta de discusión conceptual del tema y de diálogo abierto entre todos los implicados, incluidos gobierno y mestizos, y algunos en la “peligrosidad de la tesis”.

A medida que se acerca el momento de instalación de la Asamblea constituyente sube el tono de las ardorosas proclamas inspiradas en cristalizar en ese foro, nuevas y viejas inspiraciones de un cambio radical en la sociedad ecuatoriana. Una de ellas –no tan nueva, pero sí muy discutida y discutible– es la del Estado plurinacional. Por convicción o por conveniencia, surgen voces que la defienden, hasta la de algún adherente de última hora, como el señor Pérez Esquivel, que si alguna vez fue galardonado con el Premio Nobel de la Paz, hoy paradójicamente, con sus declaraciones sobre el tema ha echado leña al fuego, *en un conflicto que alienta la discordia entre los ecuatorianos*. Por convicción (de su elite dirigente) la sostiene el movimiento indígena, aunque el sustento académico del concepto de nación es endeble, al ser aplicado a sus comunidades o etnias. Lo defienden, fundamentalmente por estrategia de lucha cuyas, indescifrables designios solamente los podrá develar el correr del tiempo (...). El tema de la plurinacionalidad ha llegado al momento de su encrucijada histórica. Todos los sectores que hacen opinión en el Ecuador *deben pronunciarse sobre tan audaz y peligroso planteamiento*<sup>153</sup> (Valle Andrade, *El Comercio*, 3 de octubre, 1997).

Se reclama con razón, *la falta de definición y sustento*, pero se cae en contradicción cuando al mismo tiempo se esgrimen juicios a priori, donde se manifiestan, como acto reflejo, los prejuicios que impiden entender a los indios aún antes de escuchar sus razones. En este contexto se entiende los llamamientos a cerrar filas en contra de la «peligrosa tesis». Allí se alimenta en gran parte el criterio de que la plurinacionalidad resulta atomizante y hasta secesionista. ¿Cómo entender una interpretación tan descabellada sobre una propuesta que desde el mismo concepto plantea la convivencia? ¿Desde cuándo la pluralidad es sinónimo de discordia? Tal vez lo es desde la visión intolerante de la cultura hegemónica que le cuesta convivir. Se condena al hecho de creer que, con la declaratoria constitucional de la plurinacionalidad, se alcanzan las metas históricas indias. ¿En dónde está el pecado de creerlo así si aquello marco el inicio de la realización de un proyecto colectivo de pueblos exclusivo? (...) de ahí que la plurinacionalidad no es un asunto exclusivo de indios. *Es responsabilidad de todos los grupos sociales de este país alcanzar consensos para crear una constitución atravesada por la dimensión de la pluralidad en donde estemos to-*

dos. La Asamblea Alternativa es el espacio histórico para plantear sin eufemismos los ejes del Estado plurinacional, uno de ellos es la autonomía de las nacionalidades, una condición sine qua non para el conocimiento real del estatuto de pueblos<sup>154</sup> (Viteri, *Hoy*, 11 de octubre, 1997).

La importancia que adquirió el movimiento indio en lo político, en este momento ya es indiscutible, necesariamente las representaciones sobre ellos y las relaciones con ellos han cambiado, profundamente, en la sociedad ecuatoriana.

El proceso de cambios en las imágenes sobre el indio se resume bastante bien en un artículo publicado el 12 de octubre de 1997 en el diario *Hoy*, cuyo autor es Javier Ponce y que se reproduce a continuación.

La primera vez que tomaron Quito, debe haber sido por los años 30. Pero entonces, *fue más bien la ciudad la que los engulló*. Corrieron por las calles y plazas con miedo, arriados casi, azuzados por los terratenientes conservadores que los traían para asfixiar al liberalismo urbano. *Eran carne de cañón* en la disputa liberal-conservadora por el poder (...). Y para entonces, y más tarde, habían llegado de a poco, *en calidad de servidumbre*. Decía la costumbre bárbara que, por turnos, los huasipungueros debían venir a Quito a servir en la casa de los señores. Era una especie de conscripción, de castigo que se repetía cíclicamente. Habían emigrado también. Y poblaron los bajos de las casas ricas. Pero *para los años sesenta volvieron de otra manera*. Cada primero de mayo sus voces graves, oscuras, de páramo, corearon *consignas de la FEI o la FENOC*. Sin embargo, *eran todavía extraños* a ese país oficial, a ese país que los excluía. Ya no había miedo en su modo de andar. Pero no se despegaban unos de los otros y en su momento de estar, no existía más identidad que la mancha de colores vivos que formaban en la calle. *Sus consignas sobre la Reforma Agraria se confundían con los coros de los trabajadores urbanos. Por primera vez llegaban a la ciudad sus reivindicaciones de la tierra, pero eran, en cierta forma, demandas a una sociedad ajena*. Al inicio de los desfiles, era posible verlos estrechamente unidos. Igual iban en grupo. Hoy Domingo 12 de Octubre estarán luego de una larga marcha, para avivar a la Asamblea Constituyente que se instala mañana. *Ahora regresan, pero el país y la ciudad ya son distintos. Y ese modo distinto de estar es señal de que, en cierta forma, el país acepta que es diverso*. Llegan a la capital a dejar sentado en la sede del poder, su modo de ver el gobierno y la sociedad, su modo de entender la gobernabilidad que tanto insomnio les provoca a los políticos. Pero todavía hay algo extraño en todo esto. *Este modo distinto de estar en la ciudad es el hecho más importante, al menos así lo considero que ha ocurrido en el Ecuador en esta última década del siglo. Nada ha cambiado tan profundamente como la relación del país formal con los indios*. Esto, que puede parecer un fe-

nómeno solo en la Sierra, no lo es. Ha sido el detonante para que una serie de exclusiones se revelaran en todo el país. Y la diversidad no sea una concesión de discurso político sino de una realidad inocultable. Es una parte del mismo país la que llega a Quito esta tarde. *Y eso era impensable hace apenas una década*. Incluso las tesis de la Plurinacionalidad, que cuando fue planteada provocó el espanto de los defensores de la unidad nacional, comienza a ser vista por el poder mestizo como un hecho. *Hay pueblos con una identidad más allá de su folclor*. Desde las páginas de Icaza ha transcurrido un medio siglo. Hay un abismo profundo que persisten entre los indios y el resto del país. El diálogo se ha abierto y los prejuicios han cedido terrenos<sup>155</sup>.

“Nada ha cambiado tan profundamente como la relación del país formal con los indios”; en efecto, de ser negados, considerados carne de cañón o servidumbre, a reclamar sus derechos por la tierra y su propia identidad, peleándole un espacio de poder al Estado, es una transformación profunda que ha abierto la puerta a la diversidad, al respeto de la diferencia y necesariamente al diálogo.

El especial dominical denominado “Indigenismo”, recogido por *El Comercio*, el 12 de octubre de 1997, resume cuáles han sido las transformaciones en las relaciones de diversos actores con el movimiento indio al cabo de siete años de movilización nacional permanente.

Con la prensa:

*Los medios de comunicación han contribuido a una evolución de la comprensión del problema indígena, que siempre merece mayor interés.* «Hay una relación fluida y de cooperación entre la prensa y los indígenas para exponer los problemas sin acudir a los extremos.

Con la Iglesia:

La Iglesia (al menos un sector) se ató a la causa indígena. Fue una de las instituciones de mayor consenso para entender su problema. «No hubo puntos contradictorios ni diferencias. Monseñor Leonidas Proaño se levantó como la figura que inspiró el levantamiento para denunciar una realidad de abandono, miseria y explotación»

Con los militares:

El general José Villamil dice que los militares emprendieron una acción cívica en las comunidades de la Sierra. *El apoyo consistió en asistencia técnica para de-*

*sarrollar la agricultura, apoyo a la salud y la educación.* «Lo hicimos no solo por evitar una catástrofe, en términos de los que podría ser una guerra interna, sino por el compromiso que tenemos los ecuatorianos por creer en el futuro del país»<sup>156</sup>.

Para todos estos actores el indio ha adquirido una nueva dimensión, existe y además se relaciona con ellos directamente. La dimensión de la transformación sufrida por la sociedad ecuatoriana en la percepción y la relación con el indígena y el aumento de su fuerza política no puede ni debe explicarse exclusivamente en el marco de la lucha por el poder político, es decir, por el control del Estado, sino en las relaciones sociales en las que se desenvuelve el indio.

Si bien es cierto la toma del poder político se constituyó en objetivo fundamental de algunas organizaciones indias en enero de 2000, cuando participaron con los militares en el golpe militar, no todas estuvieron involucradas, y esta acción sólo fue posible después de un largo recorrido de cambios a nivel social.

## Notas

- 1 Agradezco al Dr. Emiliano Borja, quien me facilitara parte de los datos utilizados para el estudio de la nacionalidad záparo.
- 2 Se considera un entorno por cuanto la mayoría de la población ecuatoriana se autoconsidera blanco-mestiza y ha sido desde esa perspectiva que se han implementado toda una serie de políticas públicas tendientes a incorporar a los indios a la cultura blanco-mestiza, considerada hasta hace muy poco como la única viable en las condiciones de desarrollo económico.
- 3 Esta fue además una estrategia del liberalismo, utilizada para deslegitimar a la Iglesia y a los hacendados, y poder concentrar el poder político disperso en ese entonces a nivel regional entre Iglesia, hacendados y Estado.
- 4 Esta administración había quedado establecida desde que en 1857 se eliminara el tributo, que permitía identificar al indio “objetivamente” y con su negación u ocultación queda librado a la administración ejercida por el poder cotidiano (haciendas-iglesia).
- 5 En la Costa también es importante la relación con la hacienda, pero ella no aglutina mayoritariamente a indígenas, como en la Sierra, mientras que en la Amazonía solamente a partir de la explotación del caucho, a principios del siglo XX, se produce una relación indios-hacienda, que es pequeña en términos absolutos.
- 6 Los caciques eran gobernantes de los indios en el momento de la conquista, que fueron posteriormente utilizados por la estructura colonial para mantener abiertos canales de comunicación con los indígenas.
- 7 La Iglesia Católica mantuvo hasta hace muy poco los llamados “diezmos”, mediante los cuales obligaba a los indios de su jurisdicción a pagar generalmente en especies una cantidad de sus cosechas para el mantenimiento de la Iglesia.

- 8 Ver Guerrero Andrés, “Una imagen Ventrilocua: El Discurso Liberal de la “desgraciada raza indígena” a Fines del Siglo XIX”, en Blanca Muratorio, *Imágenes e Imagineros*, 1994, Quito, Ecuador, pp 197-243.
- 9 La presencia y la acción del Estado en la región amazónica ha sido casi nula y, cuando ha existido, ha estado encaminada a la atención de los “colonos” y no a los indios. Esta ausencia del Estado ha significado que las empresas de explotación de recursos naturales a pesar de contar con la autorización del Estado, necesitan negociar con las comunidades indígenas directamente.
- 10 Según cuentan dos jefes de dos comunidades záparo, la pena de muerte no se ha aplicado en los últimos años; uno de ellos recuerda que asistió a una ejecución en su niñez. Sostienen que la amenaza de la pena de muerte y su sistema tan severo es lo que les ha permitido mantenerse unidos y sobrevivir.
- 11 La costumbre indica que para casarse basta que la pareja se sonría mutuamente.
- 12 Ya que ellas accedieron a la “evangelización”, que implicó el dominio del castellano y de la escritura y la lectura. Aunque también podría decirse que fue el hecho de haber sido “evangelizados” lo que les permitió convertirse en élites.
- 13 Esto puede explicarse por la dispersión de las nacionalidades en la Amazonía y porque las relaciones interétnicas más cercanas han sido con las otras nacionalidades. El contacto con los blanco-mestizos fue más intenso sólo a partir de las colonizaciones de la región oriental, producto de las leyes agrarias (1964, 1974).
- 14 Esto no quiere decir que sean poco frecuentes, sino que la comunidad india es autosuficiente y no ha mezclado sus instituciones sociales con las del blanco-mestizo, sino muy marginalmente.
- 15 En 1920, a través de la creación de la ley especial de Oriente, se permite la presencia de misiones religiosas –especialmente católicas- en la región, para lo cual el Estado subvenciona a los misioneros a través de la creación de un impuesto.
- 16 No existen datos censales exactos de cuál es el número de indígenas que habitan esta provincia; sin embargo es considerada, junto con Chimborazo, Bolívar e Imbabura, como las de mayor población india.
- 17 Ramón (1986) considera que más del 50% de los indios de la Sierra estuvieron vinculados a la hacienda.
- 18 Uno de los que concita el repudio general de los indígenas es el derecho que tenían los sacerdotes (hasta la década de los sesenta-setenta del siglo XX) para obligar a la mujer indígena que vaya a desposarse a prestarle “servicios sexuales” antes del matrimonio (Entrevista No. 9 y 11).
- 19 En muchos pueblos indígenas de la provincia de Cotopaxi, existen hasta cinco “brujos” que anuncian sus servicios a través de los medios de comunicación, con rotundo éxito, no solamente entre los indios, sino también entre los mestizos.
- 20 Recuérdese que la nacionalidad Quichua puebla la Sierra ecuatoriana, y ella está conformada, según los datos del Consejo de Desarrollo de las Nacionalidades y Pueblos del Ecuador, CODEMPE, por 12 pueblos, uno de los cuales es el Panzaleo.
- 21 Sucede lo contrario en la Amazonía, donde el eje principal de la identificación indígena es con respecto a las otras nacionalidades indias y no respecto de los blanco-mestizos.
- 22 El término “audiencia” es utilizado en el sentido atribuido por Hunt, Snow y Benford (1994: 231y ss) al grupo de organizaciones y/o personas individualmente consideradas que no son ni protagonistas ni antagonistas del movimiento.

- 23 Segundo Moreno (1992: 87) considera que hasta este momento las movilizaciones indias estaban “limitadas a la propia dinámica zonal”, es decir, sus demandas se planteaban en términos locales y su resolución escasamente involucraba al Estado, lo que imprimía un carácter “episódico” y disperso a los levantamientos, y es la movilización de 1990 la que muestra la dimensión del problema indígena.
- 24 Es necesario explicar que la FEINE es una organización de indígenas evangélicos, que se ha dedicado principalmente a gestionar recursos nacionales e internacionales, de la iglesia protestante, para realizar obras de infraestructura en las comunidades. Su acción no necesariamente se contrapone a la de la CONAIE, a veces es de colaboración; sin embargo, su tendencia a privilegiar el “desarrollo” de la población indígena le ha llevado en varias ocasiones a pactar con el gobierno, cuestionando la legitimidad de la CONAIE.
- 25 Orden a la que perteneciera Fray Bartolomé de las Casas y Antonio de Montesinos, este último pronunciará en 1511 el primer sermón a favor de los indios, llamado “Soy la voz del que clama en el desierto”.
- 26 Las leyes de Reforma Agraria permitían el llamado “Juicio de Afectación”, a través del cual una persona podía solicitar la expropiación de un predio que haya sido abandonado, esté ineficientemente cultivado o tenga a su alrededor gran “presión demográfica”.
- 27 Según relata Miguel Lluco Tixe (1998, 200-202), quienes formaron la Coordinadora de Movimientos de Tierra no eran orgánicamente parte del movimiento indígena e inclusive existieron discrepancias entre las dirigencias de la CONAIE y ECUARUNARI y la de la Coordinadora de Movimientos de Tierras, para liderar las movilizaciones.
- 28 La mayoría de conflictos se concentran en las provincias de la Sierra centro por varios factores: son lugares en los que la población india es mayoritaria y la hacienda había sido la principal forma de relación laboral y social del indio. Posteriormente hubo una fuerte presencia de la Iglesia, tanto católica como protestante, que influyó en la organización indígena.
- 29 Es importante señalar que en este año finaliza el gobierno de Febres Cordero, quien aunque fue elegido en las urnas, impuso a su gestión un tinte altamente autoritario. Muchos analistas y los propios dirigentes indígenas coinciden en señalar que bajo su gobierno cualquier acción de esta naturaleza habría sido imposible.
- 30 En 1989 se tomaron las oficinas del IERAC en Quito, después de haber realizado varias tomas en las provincias.
- 31 La Iglesia ecuatoriana ha jugado un papel importante en los conflictos sociales “como mediadora”, entre el Estado y las organizaciones; en el caso del movimiento indio, su papel va un poco más allá y es más conflictivo. Existe un sector progresista de la Iglesia que alentó la organización indígena y luego lo apoyó incondicionalmente, especialmente la diócesis de Riobamba, con el Obispo Leonidas Proaño y su sucesor, Víctor Corral, este último encargado de la diócesis cuando se produjo el levantamiento. Desde luego, esta situación ha ocasionado divergencias en el interior de la institución, especialmente con la Jerarquía eclesiástica, cuyos vínculos con el poder político y económico, en un país como el Ecuador, son obvios. Para ampliar este tema se puede ver el artículo “El papel de la Iglesia Católica en el Movimiento Indígena” de Simón Espinoza, en *Indios: Una reflexión sobre el levantamiento indígena de 1990*. ILDIS, Abya-Yala, 1992, Quito, 179-219.
- 32 Esta reacción aparece clara cuando el gobierno hace pública su “creencia” de que el levantamiento era el resultado de “agitadores externos” o “políticos extremistas”, restan-



- do importancia a la evolución de las propias organizaciones indias, así como su conciencia de grupo diferenciado y discriminado.
- 33 Según las informaciones recogidas por los medios de prensa de los días 1, 2, 3 y ss de junio, distintos sectores apoyaron el levantamiento con marchas que llegaron hasta el templo mismo para mostrar su solidaridad. ONG's, sindicatos, ecologistas, niños trabajadores, artistas y partidos políticos, entre otros (*El Comercio*, *El Hoy*, 1, 2, 3, ss de Junio, 1990). Pero un eslabón importante fue el apoyo manifestado por un sector de la Iglesia católica a través de la llamada "Pastoral Indígena", que dirigió al Presidente de la República una carta en la que señalan "apoyar la causa de los campesinos" (*El Comercio*, 30 de mayo de 1990), y la de ciertos clérigos, como el Arzobispo de Quito y el Obispo de Riobamba, cuya acción decidida permitió el diálogo.
  - 34 Este hecho, "el más grave del levantamiento", el secuestro de 31 personas, 23 militares y 8 policías, se resolvió pacíficamente gracias a la mediación del Obispo de Riobamba. Benjamín Bermeo, propietario de la Hacienda el Charrón, en Chunchi, Chimborazo, denunció haber sido herido de bala en un enfrentamiento con los indígenas el lunes 4 de junio.
  - 35 Más adelante se analizará con detenimiento las demandas planteadas por los indígenas en este documento y en el documento de la OPIP presentado a la mesa de negociaciones en agosto de 1990.
  - 36 Esta es una estrategia común de los gobiernos, cuando desean cuestionar "la autenticidad" de la representación indígena a nivel nacional o internacional (Stavenhagen, 1997: 18).
  - 37 La FENOCL, Federación Nacional de Organizaciones Campesinas e Indígenas, antes la FENOC y actualmente FENOCIN, Federación Nacional de Organizaciones Campesinas Indígenas y Negras.
  - 38 El sentido atribuido a simbólico es el de "representación concreta relacionada por una tradición en un contexto cultural determinado, con una idea o una realidad mental o moral, con una significación específica" Louis Marie Mourfaux, *Diccionario de Ciencias Humanas*, pp 317.
  - 39 Esto se debe no solamente a que la sociedad ecuatoriana es altamente religiosa, sino también a que la Iglesia es una de las instituciones con más prestigio social; a diferencia, por ejemplo, de los partidos políticos, el Congreso y los políticos.
  - 40 La "nueva" forma de relación entre los indios y una ala de la Iglesia católica, a través de lo que se llamó la "opción por los más pobres", tuvo a uno de sus mejores exponentes en Monseñor Leonidas Proaño, llamado el "Obispo de los Indios", cuya acción pastoral la realizó principalmente en Chimborazo y que posteriormente llevó a organizar dentro de la Iglesia la llamada "Pastoral Indígena", la cual presidió hasta su muerte, en 1988.
  - 41 Las comunas y centros se convirtieron posteriormente en asociaciones; se agruparon en federaciones y finalmente en confederaciones a nivel nacional.
  - 42 Uno de los líderes indígenas más destacados, Luis Macas, quien fuera Vicepresidente, luego Presidente encargado de la CONAIE durante la movilización de 1990 y posteriormente Presidente de la CONAIE, diputado nacional y Ministro de Agricultura.
  - 43 Este tipo de comunidad generalmente está ubicada a lo largo de la Sierra y responde a una forma organizacional impuesta por el Estado a través de la Ley de Comunas de 1937, documento que establece la existencia de un Cabildo y una Asamblea General, como órganos rectores de la comuna.

- 44 Los procesos de afectación de las grandes propiedades eran mayoritariamente impulsados comunitariamente; la falta de recursos hacía muy difícil que se pudiese seguir un juicio individualmente.
- 45 La diferencia entre comunidades y comunas es hecha por los líderes indígenas para diferenciar aquéllas que corresponden a un tipo de organización basado en el parentesco o en la historia o cultura comunes, y aquéllas producto solamente de la obligación impuesta por ley de organizar el agro a través de comunas. En realidad, la mayoría de comunas se construyeron sobre la base de lazos comunitarios ya existentes.
- 46 Los señoríos o señorazgos eran territorios que la colonia reconoció a ciertos grupos de indios, en los que la autoridad en primera instancia era ejercida por los caciques.
- 47 Los forasteros eran aquellos indios que no pertenecían a la hacienda, la mayoría de veces vivían en comunidades cercanas.
- 48 Tomado del diario *El Comercio*, viernes 8 de junio de 1990.
- 49 En Sarayacu, provincia de Pastaza, en mayo de 1989, se realizó una “retención forzosa” a un grupo de funcionarios estatales que se habían desplazado hasta esta comunidad para una “reunión” en la que se pretendía llegar a acuerdos para solucionar asuntos específicos. Los funcionarios que acudieron fueron de alto nivel: el asesor presidencial sobre asuntos indígenas, el director ejecutivo del IERAC, el jefe de unidad ambiental de la Corporación Estatal Petrolera Ecuatoriana y el representante de esta última al Comité de administración CEPE-ARCO; ellos fueron retenidos por los indígenas de este lugar durante 10 días y obligados a firmar un “nutrido y variado conjunto de compromisos, en total cinco documentos que contenían (...) 78 puntos” (Ortíz, 1992: 116).
- 50 En la región amazónica, la relación con el territorio es menos difícil de establecer, pues muchas de las agrupaciones que allí viven lo han hecho desde antes de la conquista y guardan alguna memoria al respecto; además, los procesos de colonización y explotación de recursos naturales, si bien han cambiado –y de forma radical su vida– no han afectado de igual forma a todas las nacionalidades, permitiéndoles encontrar formas de mantener sus costumbres.
- 51 La preocupación por la identidad de los indios de las ciudades empieza a ser tema para las dirigencias de las organizaciones; existen cientos de miles de indígenas que viven en las ciudades de Quito, Guayaquil y Cuenca, que tienen conciencia de ser diferenciados; incluso viven en lugares específicos y están organizados en torno a su diferencia étnica. En estos casos el concepto de “nacionalidad” tiene serios problemas de aplicación.
- 52 Es muy importante observar la evolución de esta demanda en el movimiento indio a lo largo de la década del noventa; las llamadas reivindicaciones “clasistas” han sido fundamentales para entender cómo ha cambiado la percepción de la sociedad ecuatoriana respecto de los indios.
- 53 El discurso clasista permite la conexión con otros sectores populares; para Moreno (1992: 90) está en “algunos sectores de la dirigencia”. El discurso étnico ecológico “es un discurso que sustancialmente ha llenado el vacío de la ambigüedad que, proviene desde la izquierda, apela a alianzas políticas con sectores definidos. El discurso étnico ecológico es el discurso de la diferencia” (Moreno, 1992: 92); y un tercer tipo de discurso “local instrumental” alude a la gestión y aplicación de servicios del Estado, éste es el más importante para las “bases”.
- 54 Ya se explicó en el capítulo anterior el rasgo de la cultura política ecuatoriana de buscar directamente el Presidente de la República la solución de los conflictos, aun cuando no

- sean de su competencia, saltándose los órganos pertinentes (Congreso, Poder Judicial).
- 55 Gonzalo Ortíz (1992) señala que, analizando el documento entregado al gobierno, se notó un “nuevo” discurso; que volvía al animismo a pesar de que, en su opinión, este nunca fue importante ni logró mantenerse en Ecuador.
- 56 Según la ley de “Seguridad Nacional”, las regiones fronterizas tienen un estatuto especial por razones de “seguridad”. Esta disposición legal ha legitimado la acción del ejército en asuntos policiales e inclusive civiles. En las regiones de la Amazonía fronterizas con Colombia y Perú la única presencia del Estado es el ejército, que cumple incluso funciones jurisdiccionales.
- 57 Lo que Hunt, Snow y Benford (1994) llaman “marcos delimitadores”.
- 58 Sirve para el presente análisis lo dicho en la formación del consenso sobre marcos delimitadores.
- 59 Cursivas agregadas.
- 60 Cursivas agregadas.
- 61 Cursivas agregadas.
- 62 Cursivas agregadas.
- 63 Se refiere al encuentro provincial de dirigentes indígenas que derivó en el Plan Nacional de Pastoral Indígena presentado en Riobamba el 22 de febrero de 1986.
- 64 Cursivas agregadas.
- 65 Posteriormente se verá cómo varios sectores antagónicos consideran todo lo contrario, en sintonía con las elaboraciones de imágenes de los indios conservadas desde el siglo pasado.
- 66 La Conferencia Episcopal Ecuatoriana ha sido requerida constantemente como mediadora en conflictos sociales, sus pronunciamientos han sido generales y han evitado declarar claramente su apoyo a uno u otro sector.
- 67 Cursivas agregadas.
- 68 Considerar al Gobierno e inclusive al Estado como antagonista y no como audiencia, como lo proponen Hunt, Snow y Benford (1994), tiene sus razones. Lo que Touraine (1994) llama el “desarrollo exógeno” en cuanto impulsado por el Estado y no por las fuerzas productivas ha sido propio de América Latina y de Ecuador; en tal virtud, la “integración” de los indios a la “cultura nacional” y su modernización económica ha sido principalmente impulsada por políticas estatales.
- 69 Las elecciones para renovar cerca del 85% del Congreso estaban convocadas para el 17 de junio. En efecto se realizaron ese día.
- 70 Cursivas agregadas.
- 71 Cursivas agregadas.
- 72 Presidente en 1990 de la Asociación de Ganaderos de la Sierra y el Oriente.
- 73 Cursivas agregadas.
- 74 Cursivas agregadas.
- 75 Cursivas agregadas.
- 76 Cursivas agregadas.
- 77 Cursivas agregadas.
- 78 Cursivas agregadas.
- 79 Cursivas agregadas.
- 80 Cursivas agregadas.
- 81 Cursivas agregadas.

- 82 Cursivas agregadas.
- 83 Cursivas agregadas.
- 84 Entre estas dos fechas se realizaron una serie de reuniones entre las organizaciones de los pueblos indios, que permitieron ir afinando la estrategia para 1992. En Quito, en 1990 entre el 17 y el 21 de julio se llevó a cabo “El encuentro de Pueblos Indios”; la Comisión Continental encargada de coordinar la campaña, realizó reuniones el 13 y el 14 de mayo en Brasil, y el 23 y 24 de julio en Ecuador, en 1990. En 1991, una reunión en Colombia del 11 al 13 de enero.
- 85 Recuérdese que ésta fue una de las principales demandas presentada al gobierno de Rodrigo Borja en 1990 en el documento de la OPIP.
- 86 No todos pertenecían a las comunidades amazónicas. Es común en las marchas indígenas que los participantes vayan adhiriéndose a lo largo de la marcha; esta marcha incorporó a representantes de las comunidades de la Sierra.
- 87 Las marchas desde los más lejanos lugares del Ecuador hasta Quito se hicieron comunes a partir de la iniciativa indígena, a tal punto que en años recientes, sectores totalmente disímiles han utilizado esta estrategia, convirtiendo esta forma de protesta en lo que Tarrow denomina acción “modular.”
- 88 Es común que los gobiernos, ante alguna petición de los pueblos indios respecto al territorio, aumenten las fronteras de los parques o reservas naturales, con el fin de garantizar territorios libres de conflictos para las explotaciones petroleras, mineras o madereras.
- 89 A partir del levantamiento de 1990, el ejército emprendió una “militarización” del campo, especialmente en las provincias de la Sierra centro y norte. El ejército se introdujo en las comunidades con el fin de llevar adelante un “plan” de capacitación a los indígenas, que incluía todo tipo de temas, desde qué hacer en caso de catástrofes naturales, hasta proyectos de educación y obras de infraestructura.
- 90 Los indígenas evangélicos para este entonces manifestaban que el V centenario era del “encuentro de dos mundos”, no de la conquista ni de la resistencia india. Esta percepción subsiste hasta la actualidad y es entendida como la única forma de “dejar atrás los resentimientos y proyectarse al futuro”. Quizás valga el ejemplo para reflexionar sobre los distintos procesos de conscientización en las diferentes organizaciones, en el caso de la FEINE ligada a la concepción evangélica de la religión.
- 91 Este sacerdote es uno de los protagonistas en las diversas movilizaciones sociales, dentro de lo que se conoce como “Iglesia Popular”.
- 92 Respecto de la cantidad de indígenas concentrados los medios de prensa discrepan, pero los números oscilan entre diez mil y veinte mil.
- 93 Tal era la preocupación del gobierno, que el sector del Palacio Presidencial solo podía ser transitado por personas que vivían allí, y se prohibieron las reuniones de más de tres personas en el lugar.
- 94 En este trabajo se atribuye a este término el significado que le dan los líderes indígenas, en cuanto “la participación de la comunidad en las decisiones y acciones de beneficio común son fundamentales para la reproducción social”.
- 95 Esto lo podemos encontrar en las acciones de la FEINE y la FENOC, quienes firmaron acuerdos con el ejecutivo que les garantizara el acceso a ciertos servicios públicos. La FEINE logró firmar varios acuerdos (23) con una representante del gobierno para obras en sus comunidades. Inclusive en este caso, se aprovechó estratégicamente la coyuntura de los “500 años” como forma de presión para obtener la atención del Estado ecuatoriano.

- 96 Los datos recogidos tanto por la prensa como los proporcionados por las organizaciones indias varían ampliamente, desde diez mil hasta veinte mil.
- 97 Esta idea no es propia ni exclusiva del movimiento indio ecuatoriano; recordemos que la Campaña continental de los 500 años es de la resistencia indígena y “popular”. Se puede argumentar que esto se debe a los vínculos de las organizaciones indias con las organizaciones y partidos políticos de izquierda; esto es cierto, pero además esta relación se ha fortalecido en los últimos años.
- 98 Palabra con la que aborígenes de Panamá nombran al continente americano.
- 99 En este momento Luis Macas se desempeñaba como Presidente de la CONAIE.
- 100 Parece ser una constante la combinación de un discurso instrumental y uno identitario, pero no disociados, como se ha pensado, uno para las bases y otro para las élites, respectivamente, sino complementario.
- 101 Hasta mediados del siglo XX, la mayoría de la población ecuatoriana era analfabeta, y esa condición afectaba principalmente a las mujeres y a las personas que habitaban el área rural. Las cifras han disminuido sustancialmente, aunque la población que no tiene acceso a la educación bordea el 10% y está conformada mayoritariamente por mujeres y habitantes del sector rural.
- 102 Resulta interesante observar cómo las organizaciones indígenas han puesto énfasis en buscar mecanismos que de alguna forma garanticen una *accountability* de la gestión política institucional. Por ejemplo, la firma de “renuncias anticipadas” de quienes son elegidos popularmente, que permitirían teóricamente relevar del cargo a quien no cumpla con “los mandatos” por parte de quienes lo eligieron.
- 103 Como sostiene Galo Ramón (1992, 353), “la conquista, en la simbología que atravesó el mundo andino, quedó marcada como un acto de incomprensión de la palabra escrita”. Los dioses de los conquistadores hablaban por los libros (la Biblia), los derechos de los conquistadores se reclamaban por documentos (cédulas reales, leyes, escrituras públicas, etc). Aprender a manejar ese sistema lejano y misterioso de palabras escritas asociado al engaño, a la mentira, a la explotación, fue una verdadera conquista.
- 104 Cursivas agregadas.
- 105 Cursivas agregadas.
- 106 Cursivas agregadas.
- 107 Cursivas agregadas.
- 108 La actitud del gobierno puede explicarse, ya sea porque consideró erróneamente que el problema indio estaba solucionado con la entrega de tierras que hiciera Rodrigo Borja en abril, o porque siendo el gobierno de la derecha más radical, compartía las ideas sobre la inferioridad de los indios y no creyeron posible que se realizara otro levantamiento de la magnitud de 1990.
- 109 Cursivas agregadas.
- 110 Cursivas agregadas.
- 111 Cursivas agregadas.
- 112 Cursivas agregadas.
- 113 Cursivas agregadas.
- 114 Cursivas agregadas.
- 115 Cursivas agregadas.
- 116 Cursivas agregadas.
- 117 Cursivas agregadas.

- 118 Cursivas agregadas.
- 119 Cursivas agregadas.
- 120 Cursivas agregadas.
- 121 Como el que en algún momento fueron “los derechos civiles” en los Estados Unidos de América para reclamar la igualdad ante la ley de los afroamericanos.
- 122 Sindicatos, gremios profesionales, organizaciones de derechos humanos, grupos de mujeres, cámaras de la producción, organizaciones de niños, prensa, artesanos, artistas, campesinos, indios, amas de casa, entre otros, participaron en las movilizaciones de enero y febrero de 1997.
- 123 Las movilizaciones de 1990 y 1992 habían dejado clara la capacidad organizativa del movimiento indígena ecuatoriano; el gobierno, consciente de este hecho, dirigió una estrategia para dividir al movimiento desde el principio de su gestión.
- 124 A pesar de que el acuerdo fue convocar una Asamblea Nacional “Constituyente” que discutiera la naturaleza del Estado (nacional, plurinacional), se convocó a una Asamblea “Nacional” con el fin de salvar el asunto de la plurinacionalidad, sobre lo que existían posiciones encontradas.
- 125 La ingobernabilidad se volvió a evidenciar en la crisis política que llevó a un golpe de Estado y la renuncia a la Presidencia de la República de Jamil Mahuad, apenas transcurridos cinco meses de su gestión, en enero de 2000.
- 126 No sólo se despidieron trabajadores y se disolvieron sindicatos, sino que se utilizó la amenaza contra la vida y la agresión como forma de presionar a los sindicatos y a la prensa. Dentro de esta política fue fundamental la actuación del Ministro de Energía, Alfredo Adoum.
- 127 Ecuador soportaba desde hacía algunos años una corrupción generalizada en todas las esferas pero más evidente en el sector político y gubernamental. Durante el gobierno del conservador Sixto Durán Ballén, el Vicepresidente de la República denunció públicamente que había sido extorsionado por algunos partidos políticos en el Congreso para aprobar ciertas leyes. Esta denuncia le ocasionó un juicio político instaurado por el propio Congreso Nacional, por los llamados “gastos reservados”, partidas que manejaban el Presidente y el Vicepresidente, y que terminó con la destitución de este último. En el gobierno de Abdalá Bucaram la corrupción se agudizó, y en este caso fue el embajador de Estados Unidos quien se pronunció al respecto, pero en términos mucho más duros que en el caso anterior.
- 128 La cultura política ecuatoriana ve “los acuerdos”, “los consensos” y “las alianzas” como algo negativo, cada sector está tan acostumbrado a “radicalizar” sus posiciones, que cualquier acercamiento entre ellos se ve como producto de la corrupción.
- 129 Recuérdese que existen organizaciones que representan diversas tendencias políticas, diversos intereses por estar situadas en regiones geográficamente distintas e incluso diferentes posiciones religiosas.
- 130 CONFENIAE, ECUARUNARI y la recién constituida Confederación de Indígenas de la Costa ecuatoriana, COICE, son las federaciones de segundo grado que conforman la CONAIE. Cada una de ellas representa una región del Ecuador: la Amazonía, la Sierra y la Costa, respectivamente.
- 131 Para el año 1997 Ricardo Ulcuango se desempeñaba como Presidente de la ECUARUNARI, actualmente es diputado.

- 132 Los miembros de la directiva nombrada por las organizaciones indias de la Amazonia ingresaron violentamente a la CONAIE para tomar posesión el 15 de enero de 1997, ocasionando una “gresca” en el interior de las instalaciones.
- 133 Antonio Vargas era en este momento presidente de la OPIP, organización filial de la CONFENIAE; la OPIP fue la que negoció con la ECUARUNARI el acuerdo que permitiría llegar a la nueva elección.
- 134 La CONFENIAE anunció que no participaría en el paro del cinco de febrero, pero una de sus organizaciones; la OPIP, a la que pertenecía el presidente de la CONAIE, apoyó las acciones de protesta.
- 135 Los productos alimenticios de consumo interno son principalmente producidos por las comunidades indígenas de la Sierra centro-norte; su negativa de comercialización puede desabastecer rápidamente los mercados de las ciudades.
- 136 Las negociaciones entre los distintos partidos políticos para elegir a Fabián Alarcón como Presidente Interino permitieron que la tesis de la Asamblea Constituyente y la ratificación del Convenio 169 de la OIT propuesta por la CONAIE y Pachakutik fuese un compromiso del gobierno interino.
- 137 Cabe señalar que la Constitución tenía un vacío legal; el Art. 101 sólo hablaba de la sucesión por falta *temporal* del Presidente de la República, nada decía de la falta *definitiva*; esta reforma fue introducida en enero de 1996, en sustitución del Artículo 77 que decía: “En caso de falta temporal o definitiva del Presidente de la República le subrogarán en su orden” y como primera opción estaba el vicepresidente de la República; el argumento que esgrimía la Vicepresidenta era que fue un error de codificación. En efecto, las actas de la reforma de 1996 no registran que se haya discutido la reforma de la sucesión por falta definitiva del Presidente. En estricta técnica jurídica la interpretación más adecuada debía partir del análisis de los textos de la Constitución anterior que no había reformado este tema.
- 138 La pregunta sobre la convocatoria a la Asamblea decía: “está usted de acuerdo en que se convoque a una Asamblea Nacional con el exclusivo propósito de que reforme la Constitución Política?”. El 64, 6% de los votantes se pronunció a favor de esta opción. Se puede observar que no se habla de Asamblea Constituyente sino de Asamblea Nacional y el objetivo planteado es la reforma de la Constitución no una nueva que sustituyera el orden jurídico anterior, como había sido el acuerdo.
- 139 Los datos del Tribunal Supremo Electoral pueden servir para demostrar esta afirmación. La mayoría de provincias de la Sierra en las candidaturas anteriores de Abdalá Bucaram (1988, 1992) votaron escasamente por él; más bien su plaza fuerte era la Costa; sin embargo, en las elecciones de 1996, gana en segunda vuelta en absolutamente todas las provincias del Ecuador, excepto en Guayas (Costa). Una de las explicaciones para estos resultados, además de su campaña populista, es el otro candidato, Jaime Nebot, del Partido Social Cristiano; la mala experiencia vivida por la Sierra bajo el gobierno del también social cristiano León Febres Cordero, explotada muy hábilmente por Bucaram, inclinó la balanza a su favor.
- 140 Era común ver al Presidente rompiendo las reglas del protocolo, pero no como consecuencia de una situación especial que merecía tal actuación, sino como un “acto de provocación” en un intento continuo por recrear con ellos las diferencias a las que apelaba en su campaña populista entre la “oligarquía” y el “pueblo”.

- 141 Se puede ver al respecto los diarios *El Comercio* y *Hoy* de los días 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7 de febrero de 1997. La participación de la CONAIE en la Coordinadora de Movimientos Sociales a partir de 1997 acerca definitivamente a esta organización con otras de izquierda como los Sindicatos.
- 142 Cabe aclarar que es la CONAIE la que forma parte de la Coordinadora de Movimientos Sociales y en esa medida la vinculación con la izquierda se da principalmente con esta organización indígena.
- 143 Esta vinculación no se refiere a la relación histórica entre los partidos y organizaciones de izquierda o la Iglesia popular con los indígenas, que fueron pilar importante en la consolidación de sus organizaciones, sino a otra etapa que implica la aceptación de parte del sector indígena organizado políticamente (CONAIE) como parte diferenciada –no exclusivamente campesina– de la izquierda.
- 144 Este resurgimiento de las construcciones del “poder popular”, propias de la izquierda revolucionaria, desembocaron en la planificación de una “toma de poder” desconociendo el orden constitucional en enero de 2000, junto con los militares.
- 145 Durante el gobierno de León Febres Cordero (1984-1988) Abdalá Bucaram abandonó la Alcaldía de Guayaquil porque fue enjuiciado por el Partido Social Cristiano por actos de corrupción y se declaró perseguido político, solicitando asilo en Panamá.
- 146 Según informa el periódico *Hoy* del 1 de febrero de 1997 en la página 8-A, el gobierno planeaba iniciar juicios penales en contra del Alcalde de Guayaquil, León Febres Cordero, y pedir en su contra orden de prisión preventiva.
- 147 Leslie Alexander denunció en Cuenca la corrupción existente en los funcionarios ecuatorianos de todo nivel. Habla de “contratos millonarios en dólares” que no los hace cualquier mando medio, alude a las empresas que se van a privatizar y concluye: “el pueblo del Ecuador puede perder millones y hasta miles de millones de dólares, debido a los efectos de la corrupción en el precio de venta de estas industrias” (*Hoy*, 3 de Febrero, 1997).
- 148 La elección de asambleístas oficiales se convocó por el Congreso Nacional para el 30 de noviembre y su instalación para el sábado 20 de diciembre en la ciudad de Ambato. Su trabajo se realizaría en el plazo de cuatro meses y su producto fue entregado en Abril de 1998. El Congreso Nacional se vio presionado a convocar a elecciones para la Asamblea por la instalación de la Asamblea paralela.
- 149 Cursivas agregadas.
- 150 Cursivas agregadas.
- 151 Cursivas agregadas.
- 152 Cursivas agregadas.
- 153 Cursivas agregadas.
- 154 Cursivas agregadas.
- 155 Cursivas agregadas.
- 156 Cursivas agregadas.



## A MANERA DE CONCLUSIÓN

La activa presencia de los movimientos indios en varios países latinoamericanos durante las últimas décadas dan cuenta de la emergencia de un nuevo actor social y político que ha venido a ocupar ese espacio vacío, dejado por la deslegitimación sufrida por la izquierda a raíz del final de la guerra fría, como alternativa a la ideología y el discurso hegemónicos.

Las organizaciones indias no sólo se han fortalecido, sino que además han iniciado un proceso de construcción de una nueva identidad que incorpora una serie de características valoradas positivamente, en contraposición a las hasta ahora atribuidas a los indios. Desde luego, este proceso no es reciente y, lo que es más, se inscribe en un complejo entramado de factores que integran el contexto económico, político, cultural, etc.

Los cambios del movimiento indígena ecuatoriano se han evidenciado nítidamente en la última década. Las organizaciones indias y sus líderes han logrado presionar en el sistema político (Gobierno o instituciones políticas más importantes); tienen presencia ante la comunidad internacional a través de su participación en constantes foros y organismos internacionales creados para su defensa; e inclusive, a partir de la segunda mitad de los noventa reestructuran en torno suyo a varios sectores populares que se encontraban dispersos y tenían poca capacidad de presión frente al Estado.

En esta investigación pretendimos estudiar cómo el movimiento indio ecuatoriano se transforma, de un actor social marginal en uno político relevante. Para ello, nos planteamos la siguiente hipótesis: la presencia del movimiento indio en la política institucional y no institucional del país, en la década de los noventa, está relacionada con un cambio en su identidad colectiva, entendida como un proceso de construcción social y política de un sistema de representaciones y relaciones de grupo. La identidad colectiva del movimiento indio sufre un cambio sustancial en varios niveles; en la percepción de los actores sobre sí mismos, en la percepción del resto de la sociedad y la del Estado y en sus relaciones con ellos.

Debemos anotar que lo logrado por el movimiento indio en el Ecuador es el producto de la conjunción de factores entre los que se cuentan: la trans-

formación de la identidad india; el desarrollo y el fortalecimiento de las organizaciones y líderes indígenas; la apertura de la estructura de oportunidad política, tanto en el sistema político, la cultura política y el contexto internacional y la eficacia de los líderes indígenas al momento de elaborar un discurso movilizador. Quizá otros que en este momento se están pasando por alto, pero, creemos que la cuestión central es la construcción de una nueva identidad india colectiva. Pues ella ha permitido aglutinar a muchos grupos -los indios- por demás dispersos y fragmentados, bajo unos mismos rasgos culturales, formando junto con la experiencia compartida en las movilizaciones lo que Castells denomina una comunidad cultural con proyecto político futuro.

La variable central en torno a la cual giró la descripción-explicación de esta investigación fue la identidad colectiva del movimiento indio ecuatoriano, o con mayor precisión, la transformación de dicha identidad, en un recorrido de menos a más, en el que las organizaciones y los líderes indios mostraron su capacidad organizativa, estratégica y discursiva para movilizar a su colectivo, en un espacio con rasgos históricos, políticos, sociales y económicos propios, tanto nacionales como internacionales.

A nivel social cambian las representaciones de los actores sobre sí mismos y sobre el resto de la sociedad; lo que tiene su correlato en las percepciones del “otro (s)” grupo (s) en cuestión. Podríamos afirmar que, en Ecuador, los indios participaron, durante mucho tiempo, de los códigos de dominación y representación de los mestizos; que habían permanecido más o menos incuestionables desde la época de la conquista y la colonia. El indio era considerado como un ser inferior, incapaz, responsable de su propia marginación, quien además debía ser integrado a la nación ecuatoriana, ésta sí, con rasgos de modernidad.

Para entender adecuadamente lo anterior, hacen falta varias acotaciones; en primer lugar, estamos conscientes que el género indios no permite ver la gran heterogeneidad del movimiento, pero ha sido una costrumbre en la literatura sobre el tema tratar bajo este nombre a los grupos que mantienen algún rasgo diferencial conectado con los pueblos originarios de estas tierras; este término ha servido más para distinguirlos de los mestizos que entre ellos, pues, en este último caso, la denominación hace referencia a las distintas nacionalidades reclamadas. Pero hay una razón más de fondo: los límites que diferencian un colectivo no son ni de lejos objetivamente identificables. La posibilidad de establecer quiénes son o quiénes no son indios ha sido trasladada desde rasgos objetivos a consideraciones subjetivas. Los rasgos objetivos (lengua, vestido, etc.) perdieron su consistencia desde hace varias décadas,

tanto por el proceso de mestizaje cultural y biológico como por las consecuencias económicas y culturales de la propia globalización. Actualmente, es cada persona la única que puede sentirse o no identificada con un grupo, es decir, ahora la identidad es un proceso de la subjetividad. Esta transformación se llevó acabo dentro de los propios indígenas, quienes están recuperando para sí –arrebátandose a los dominadores- las líneas de su demarcación, construyeron una nueva identidad con características positivas.

Ya no se perciben como inferiores, incapaces, con un destino que no pueden cambiar, siempre en una relación jerárquica con otros: los mestizos, el Estado, las instituciones. Deconstruyeron las definiciones de su identidad sometida y construyeron una nueva fisonomía, mucho de ella consistió en una reformulación de las atribuciones anteriores.

Pero en la selección de qué rasgos van a ser defendidos como parte del colectivo, es importante hacer notar la inteligencia y la estrategia de los líderes indígenas, pues fueron capaces de dotar de fuerza y ganar apoyo, para descripciones identitarias que en ese momento eran políticamente relevantes no solo para el país, sino también a nivel internacional. Quizás la más clara en este sentido fue el “apego a la naturaleza”; nadie dudaba en los noventa, y ahora tampoco, de la importancia de acercarse a la naturaleza, ya sea por conciencia ecológica –aunque escasa- o por mero planteamiento estratégico de dosificar su explotación para asegurar el futuro.

Lo propio ocurrió con la democracia; el movimiento indio pretendió y logró acumular prestigio a ciertas prácticas democráticas en su seno, y exigió al Estado y al resto de la sociedad incorporarlas. Esto debe leerse en un contexto más amplio que sólo el ecuatoriano, incluye el latinoamericano y también el occidental en general. Pues recordemos que la única forma legitimada de sistema político en Occidente es la democracia constitucional, en la que el poder está sometido a las leyes no sólo formal sino materialmente a través de la garantía de los Derechos Humanos. Todos los países latinoamericanos teníamos en los noventa –y hasta ahora- un endeble sistema democrático y la intención de las fuerzas políticas internas y externas, era consolidarlo; discursivamente nadie podía objetar la importancia de las prácticas democráticas; allí los indios sitúan sus mecanismos de toma de decisión, búsqueda del consenso y reclamo del reconocimiento de sus derechos fundamentales. Esto les da un valor intrínseco propio, el de democráticos y pluralistas.

Difícil habría sido la situación contraria, que exigieran al Estado y sociedad ecuatorianos abrir los canales democráticos para incluirlos y aceptar la pluralidad social, si no hubieran tenido y enaltecido discursivamente sus

prácticas democráticas. No dudamos que persistan junto con estas otras de carácter menos democrático, pero nuestro objetivo no es analizar la ética de su discurso, sino los resultados del mismo en la construcción de la identidad.

El rasgo identitario más difícil de estudiar es el de la resistencia; resulta complicado entender cómo su connotación negativa se convirtió en una positiva. Inclusive los antropólogos, hasta hace poco los únicos defensores de los indios, encontraban en la resistencia más una nota de folclor que de valor. La resistencia tenía varias lecturas, la de oposición a la integración-asimilación (entendida por el Estado y los mestizos como oposición al progreso), la resistencia física, la rebeldía –aunque silenciosa e individual. Esta característica individual y colectiva en los indígenas rápidamente se tornó en fortaleza, pues tanto la rebeldía como la persistencia en oposición a la integración-asimilación, requieren fuerza trascendental en las movilizaciones; no sólo demostraron fortaleza física, sino también fortaleza organizacional e inclusive ética. ¿Quiénes mejor que ellos podían hablar de opresión, exclusión y esperanzas?

Pero quizá el salto cualitativo más importante que se produce a nivel de identidad en la resistencia es la conversión de ésta en *voz de los excluidos*. Creemos que es una transformación a nivel de la resistencia porque aquí podemos hallar un punto de encuentro con la resistencia de los pobres ante la difícil situación económica, tanto en Ecuador como en América Latina. Allí se produce a nivel simbólico el enganche entre estos dos colectivos, pero además, y esto es lo más importante, la resistencia ya no es solamente pasiva, sino se manifiesta en la acción con un proyecto a futuro. Canalizar la voz de los más oprimidos y la de los pobres que comparten su suerte. Entonces ya no sólo se puede soportar el destino sino actuar sobre él y transformarlo. Otra vez encontramos una ramificación más de la resistencia, la inclusión de los que tradicionalmente se encontraban fuera y eran sólo considerados como consumidores políticos de campañas y elecciones.

Todas estas transformaciones se producen a nivel particular, pero también a nivel público y es este segundo nivel el que definitivamente consolida y muestra los alcances de la misma. A nivel político formal la principal transformación se realiza frente al Estado y sus instituciones: órganos Ejecutivo, Legislativo y Judicial; partidos políticos; militares, etc.

El Estado se enfrenta a una nueva identidad india, que ya no es la de los desprotegidos, incapaces de valerse por sí mismos, y por tanto, objeto de su olvido o de su protección, sino que ahora es un actor político más, con el que hay que negociar, pactar, atender y hacer concesiones. Aquí es importante

acotar dos implicaciones sustanciales de esta transformación. La primera, el reclamo de la plurinacionalidad, que encierra, desde el reconocimiento del Estado como plurinacional hasta niveles reales de autogobierno, autonomía y autodeterminación, significa una disputa del poder al que hasta ahora ha sido el principal detentador del mismo: el Estado; se hace, pues, evidente que éste no cumplió con su cometido y no todos se sienten representados en él. La segunda implicación es la que de plano impacta en la nación, ya sea como fundamento del Estado en su formulación moderna más canónica: Estado-nación, o mostrando las falencias de la identidad nacional como un proyecto inacabado y sobre todo contradictorio. En el caso ecuatoriano, la identidad nacional –que suele ser un proyecto de las élites, llevado acabo principalmente por el Estado- se hizo como en la mayoría de los países, entronizando como propios de la nación unos rasgos y no otros, que además coincidían con límites étnicos y económicos, lo que supuso un principio de exclusión. En Ecuador, los rasgos y límites de la nacionalidad ecuatoriana no han sido motivo de preocupación especial; cuando los indígenas se reclaman como naciones, critican la formación de la nación ecuatoriana por olvidar sus rasgos y excluirlos, convierten al tema en debate central de la arena política. Ahora bien, la nación tiene siempre implicaciones políticas; en su concepción más ortodoxa y antigua, corresponde a un Estado. En la actual, diversos grados de autonomía, autogobierno y autodeterminación.

La construcción del Estado-nación, como proceso consolidado en la modernidad, pronto encontró en ella un factor gravitante para su justificación que le permitió enarbolar un discurso de imparcialidad. Pues, como ya habíamos anotado, la nación no pudo construirse al margen de implicaciones culturales y/o económicas; sin embargo, cuando el liberalismo político y filosófico ofrece la noción de ciudadanía-individuo, como único vínculo jurídico político posible con el Estado, apelando a una abstracción, se descontextualiza al ser humano, igualando a todos frente al Derecho, considerando al individuo fuera de toda una serie de relaciones de poder en las que se encuentra inmerso; el liberalismo pretende que todos/as podemos ser ciudadanos con iguales prerrogativas y obligaciones ante el Estado, único detentador del poder legítimo.

Quienes construyeron el Estado-nación sobre esta base empezaron primero con un proceso de ciudadanización (civilización), alejándola e incluso contraponiéndola a formas de identidad que hacían referencia a esas mismas diferencias sociales que la ciudadanía pretendía superar u olvidar. Así, por ejemplo, se buscaba establecer un vínculo racional e inclusive instrumental

con el Estado, sin atención a ningún rasgo específico del individuo que lo identificara con otra comunidad. Sin embargo, inclusive en estos casos no se puede hallar imparcialidad o neutralidad en los rasgos utilizados para su construcción y, también, vuelven a remitir a diferenciaciones sociales.

Si el Estado hubiese ejecutado un proyecto de construcción de la nación cívica, o inclusive en el caso de una nación con rasgos culturales sólo de un grupo, hubiera garantizado su éxito con un proceso largo y efectivo de asimilación. No estamos argumentando a favor de esta construcción, pero sí creemos que existe un serio problema en lo que podríamos llamar la identidad ecuatoriana bombardeada desde fuera por los procesos de globalización económica, política y jurídica y su ineludible consecuencia: la desaparición de la soberanía y desde dentro, por el surgimiento de espacios que reclaman un poder diferenciado en cuanto entidades diferenciadas. Tal vez la identidad ecuatoriana esté destinada a naufragar definitivamente entre estas dos fuerzas.

Debido a la ineficacia del Estado ecuatoriano, no se planteó estratégicamente un proyecto de identidad nacional, que impulse el nacionalismo ecuatoriano, nunca se le dio importancia, pues las élites en el poder fueron irresponsables y sólo miraron a corto plazo. En esa medida, les convenía mantener las lógicas localistas de identificación de las cuales podían lucrar electoralmente y dejaron que las diferencias regionales, locales, étnicas, económicas crecieran. Obviamente a estas alturas Ecuador se ha mostrado como un país fracturado en varios sentidos y, en estos momentos, parece, por decir lo menos, bastante complicado emprender en un proyecto de unificación, menos todavía cuando hay una serie de colectivos que se reclaman diferenciados y con derechos de autonomía, autogobierno y autodeterminación. Más bien, el camino parece ser ir incluyendo las diversas demandas mediante un debate abierto y democrático que suponga el respeto fundamental a los otros, a los que piensan diferente a nosotros.

Tampoco creemos que el Estado deba reconocer sólo algunos reclamos de identidad; todos son por lo menos debatibles y algunos definitivamente aceptables. Por lo tanto, si se tuvieran que excluir algunas de las demandas identitarias, deberíamos encontrar un criterio suficientemente fuerte que nos permita hacer esa distinción, por lo pronto, parece, por decir lo menos, distante y complicado. No hay soluciones prontas; pero lo que sí queda claro es que ese criterio al que hacemos referencia no puede ser uno de carácter sustancial, pues eso implicaría otra vez un principio de exclusión, sino por el contrario, debe ser un criterio procedimental, asequible a todos, si hay voluntad. Ahora bien, tampoco puede ser exclusivamente formal, debe tener una

vinculación ética, ya sea un principio democrático de participación o diálogo de los involucrados o uno mínimo de respeto al otro. También podríamos utilizar una combinación entre ciudadanía e identidad que, sin llegar a la defensa de un rasgo de sustancialidad identitaria, sí permita una referencia a valores ético-políticos democráticos, a través de una identificación común con ellos, lo que Chantal Mouffe denomina una identidad política de ciudadanos democráticos radicales. En este sentido podría haber tantas formas de ciudadanía como interpretaciones de estos principios.

Otra posibilidad también sería la de abandonar la noción de ciudadanía, superarla o sustituirla. En los últimos años se han escuchado voces sobre la disfuncionalidad de esta noción como clave para entender la relación jurídico-política con el Estado, y se propugna su abandono. Pues los cambios que ha traído la globalización también han llegado al Derecho; así —por una parte, cada vez es mayor— la aceptación del universalismo de los derechos humanos y, por otro, su realización se hace en los límites estatales (cada país) a través del concepto de ciudadanía. Esta contradicción aparece con más fuerza a partir de los procesos intensivos de migración, en los que la condición de persona no es suficiente para poseer ciertos derechos, y la ciudadanía se ha vuelto un requisito de entrada y salida de un Estado, de acceso a servicios, de buen trato, etc. Esta novedad converge con la fragmentación de la ciudadanía en el interior de los países, tanto por la llegada de migrantes como por redefiniciones anteriores, así hay ciudadanos plenos, semiciudadanos, refugiados e ilegales. La ciudadanía ha perdido su fundamento de igualdad y constituye el elemento jurídico más importante de exclusión.

Retomando el hilo argumental de nuestras conclusiones, volvemos al ámbito de las transformaciones de identidad del colectivo indio; ya hemos tratado el que se hace con el Estado; ahora veremos qué pasó con los partidos políticos. Hasta hace poco, antes de 1978, los indígenas simple y llanamente no existían para la mayoría de partidos políticos, pues su condición de analfabetas, en un alto porcentaje, no les obligaba a ejercer el voto como a todos los ecuatorianos, pero posteriormente, con la extensión de los Derechos políticos a los iletrados, el contexto se transforma y los indígenas empiezan a ser flanco de estrategias electorales de los partidos políticos. Sin embargo, aquí es necesario hacer algunas matizaciones, pues los indígenas fueron, a partir de los años treinta, objeto de estrategia política de los partidos de izquierda, pero nunca llegaron a tener trascendencia política o social. La segunda acotación importante aparece con la obligada organización del agro en torno a las comunas; los indígenas encontraron un camino para sus reclamos ante el po-

der: la organización. En un primer momento la mediación entre el voto del indígena y el partido político es instrumental, más bien de carácter clientelar, pero con lealtades poco sólidas. Luego, y he aquí la transformación identitaria, gracias al trabajo de las organizaciones que venían de un fortalecimiento como tales, la capacitación de sus líderes, etc., se convierten en un voto difícil de conseguir, mediado mayoritariamente por la acción de las organizaciones, claro está, en lo que se refiere a quienes viven en el campo o en los pueblos; en cambio en la ciudad, la cuestión cambia profundamente, las redes sociales de solidaridad étnica tienen poca duración y profundidad; en ese caso, los indígenas entran en la dinámica clientelar de los partidos políticos como ciudadanos pobres.

Las organizaciones están intentando cimentar un proceso de discusión democrática y de consenso en torno a las acciones por realizarse, dentro de las cuales están las político electorales.

Otro dato relevante en este aspecto es la aparición de Pachakutik, partido básicamente indio, que en el espectro ideológico se situaría a la izquierda; hasta ahora ha logrado mantener una representación de alrededor del 10% en el Congreso y, en el período presidencial de 2003, fue cogobierno, esto situó al partido (movimiento político) en la ventajosa situación de ser actor directo del poder -pocas veces logrado por la izquierda- y ayudó a construir la necesaria experiencia para el ejercicio del mismo. Por otro lado, su actuación en el gobierno de Lucio Gutiérrez tiene dos lecturas en torno a la transformación de su identidad: una más bien ventajosa y otra desventajosa.

La primera hace que los ecuatorianos veamos a un movimiento indígena dispuesto a encuadrarse dentro de los esquemas democráticos institucionales, con posibilidades de someter sus acciones y decisiones al escrutinio público y a la fiscalización ciudadana; esto permite abandonar de una vez por todas las preocupaciones en torno a la posible derivación de la demanda indígena en una lucha violenta.

Su correlato negativo, en cambio, es una pérdida de prestigio y sobre todo de la imagen de efectividad que habían construido al momento de exigir al gobierno alguna concesión. El divorcio entre discurso y acción nuevamente se hizo presente y, en este sentido -el más peligroso- apareció semejante a otros partidos políticos. Por último, también se pudo ver que los grandes intereses económicos podían disminuir la fuerza, inclusive de un movimiento bien organizado como el indio, en el ejercicio mismo del poder.

Otra de las importantes instituciones por considerarse para analizar el cambio de la identidad indígena son los militares; ya analizamos durante el



trabajo que nunca se mantuvieron totalmente al margen, ya sea como órgano de represión estatal o como desarticuladora de la movilización, al insertarse en las comunidades con proyectos de desarrollo, es decir, de asimilación-integración del indio. Hasta hace muy poco los militares veían a los indígenas como un grupo al que había que ayudar a progresar, pero que al mismo tiempo requiere orden y disciplina; nuevamente se apela a las construcciones identitarias que hacían referencia a la marginalidad y a la rebeldía.

A este nivel también se produce una transformación; el único dato contundente que podemos aportar al respecto es la alianza entre militares e indígenas en el golpe de Estado del 2000. Ésta puede interpretarse adecuadamente sólo si asumimos una transformación de la identidad india y de la percepción sobre ella desde los militares. En primer lugar, supone la preparación y el proyecto de los líderes indios para negociar con miembros del ejército y, por otra, la concepción de los militares de que los indígenas podían aportar algo que ningún otro grupo podría hacerlo.

La siguiente gran cuestión por sintetizar es ¿cómo nos hemos transformado los ecuatorianos? Y cómo ha cambiado la identidad de los otros actores no indios. En múltiples vías y dimensiones, estamos empezando el arduo camino de la inclusión, participación, respeto por el “otro”, lo “otro”, la posibilidad del diálogo, empoderamiento de los grupos excluidos, etc. Sin embargo, la resistencia mayor a este cambio se ve en las élites políticas reacias a abandonar sus viejas prácticas clientelares y corruptas que suponen al cliente pasivo y que tantos réditos le ha dado.

Esta metamorfosis se ha ido construyendo lenta y trabajosamente desde hace mucho, pero su impacto más claro y sus cambios más vertiginosos se vieron en la década de los noventa del siglo XX. Un espacio privilegiado para la elaboración de rasgos identitarios han sido las movilizaciones públicas de los indios, que se pueden entender sólo si tomamos en cuenta la capacidad discursiva, estratégica, organizativa de sus líderes y de las mismas organizaciones, la estructura de oportunidad política, así como el gran soporte simbólico disponible en las sociedades andinas.

Como ya mencionamos anteriormente, las movilizaciones construyen y deconstruyen una serie de mensajes que son retomados, incluidos o rechazados por el resto de la sociedad o sus élites económicas y políticas y, en ese ir y venir, (re) construyen la propia identidad indígena y la de los ecuatorianos como un todo. Por último, ésta se da en un contexto particular, con sus condiciones económicas, políticas y culturales propias que abren un espectro de oportunidad política favorable a la acción.

Hasta aquí lo que ha sucedido con la identidad de los indios y la profunda transformación de las bases de la nación-sociedad ecuatoriana. Sin embargo los retos para el futuro son cada vez más evidentes.

Las movilizaciones indias de los noventa, han proveído un “ideal”, una “utopía”, un “proyecto alternativo” a la sociedad ecuatoriana. Con el derrumbe del socialismo real las alternativas políticas tan necesarias en América Latina, donde la mayor parte de la población es pobre y todavía no se despega en el proceso de modernización, el resurgimiento del movimiento indio fue –y sigue siendo- visto esperanzadoramente por muchos.

La propuesta de la plurinacionalidad ecuatoriana, esgrimida por los indígenas como demanda, tiene no solo implicaciones políticas directamente relacionadas con el Estado y el ejercicio del poder político, sino, principalmente, culturales, pues no se pretende como en la idea clásica, crear un Estado para cada nación india; eso sería imposible física, política, social y económicamente, sino transformar la estructura social ecuatoriana, en lo que Castells denomina *identidad proyecto* y Touraine, *construcción de sujetos*.

Por esa razón, es necesario ampliar la base cultural con la que se forma la identidad india, a saber: la resistencia a lo blanco-mestizo y elaborar códigos para una propuesta más inclusiva que aglutine a otros sectores oprimidos del país. Uno de éstos podría ser la lucha contra élites económicas globales, que deshumanizan la sociedad y la someten a la lógica exclusiva del mercado. Ejemplo de este camino lo tenemos en los zapatistas en México, que desde la afirmación de su identidad india y la lucha por el reconocimiento de sus derechos desafían el nuevo orden global por dos vías: la oposición a las consecuencias excluyentes de la nueva economía y el desafío a la pretendida inevitabilidad del modelo político, económico, social y cultural occidental.

# BIBLIOGRAFÍA

ALBÓ, Xavier

- 1993 “El resurgir de la identidad étnica: Desafíos prácticos y teóricos”, en Gos-  
sen Gary y Klor de Alva Jorge (Eds), *De palabra y obra en el nuevo mundo*,  
Madrid., Siglo XXI, pp. 409-438.

ALCÁNTARA, M. et. al.

- 1997 “Partidos Políticos, Elites Parlamentarias y Clases Sociales en Centroamé-  
rica”, *América Latina Hoy*, No. 16, pp 57-62.  
1994 *Gobernabilidad, crisis y cambio*, Madrid, Centro de Estudios Constitucio-  
nales.  
1997 “Elecciones, Electores y Partidos en América Latina en la Década de 1990”,  
*América Latina Hoy*, No 16, pp. 7-15.

ALCINE, Franch (comp.)

- 1990 *Indianismo e indigenismo en América*, Madrid, Alianza.

ALMEIDA, Ileana

- 1991 “El movimiento indígena en la ideología de los sectores dominantes hispa-  
no ecuatorianos”, en AAVV, *INDIOS: Una reflexión sobre el levantamiento  
indígena de 1990*, 1ª. Edición, Quito, ILDIS, (2ª. Edición 1992), pp. 293-  
318.

ALMEIDA, José

- 1991 “Quinto centenario y resistencia indígena”, en AAVV, *INDIOS: Una refle-  
xión sobre el levantamiento indígena de 1990*, 1ª. Edición, Quito, ILDIS, (2ª.  
Edición 1992), pp. 263-292.  
1983 “Estado y Alfabetización”, *Ecuador Debate*, No. 2, abril, pp. 86-97.

ALMOND, G. y VERBA, S.

- 1989 “La Cultura Política”, en AA VV, *Diez textos básicos de Ciencia Política*,  
Ariel, Barcelona, pp.171-201.

ALVAREZ-GAYOU JURGENSON, Juan Luis

- 2003 *Cómo hacer investigación cualitativa. Fundamentos y metodología*, México,  
Paidós.

ANDERSON, Benedict

- 1983 *Imagined Communities*, 1a. Edición, Londres, Verso.

APTER, David

- 1989 “El partido político como instrumento modernizador”, en AA VV, *Diez  
textos básicos de Ciencia Política*, Ariel, Barcelona, pp. 60-67.

ARCOS, Carlos

- 1998 "Demandas y Conflictos Sociales en el Sistema Político Ecuatoriano", *CORDES Proyecto Gobernabilidad*, Documento de Trabajo No. 10, septiembre.

BENVENISTE, Emile

- 1991 *Problemas de lingüística general*, México, Siglo XXI.

BERAMENDI, Justo

- 1994 "Ethnos vs. Polis. On Method and Nationalism", en Beramendi, Justo; Máiz, Ramón y Núñez, Xose (Eds), *Nationalism in Europe: Past and present*, Santiago de Compostela, Vol.1.

BORJA, Rodrigo

- 1971 *Derecho Político y Constitucional*, 1ª. Edición, Quito, Casa de la Cultura Ecuatoriana, 2 T.

BRASS, Paul

- 1994 "Elite competition and the origins of ethnic nationalism", en Beramendi, Justo; Máiz, Ramón y Núñez, Xose (Eds), *Nationalism in Europe: Past and present*, Santiago de Compostela, Vol.1.

BOTASSO, Juan

- 1986 "Las nacionalidades Indígenas, el Estado y las Misiones en el Ecuador", *Ecuador debate*, No. 12, pp. 151-160.

BOURDIEU, Pierre

- 1973 *El Oficio del Sociólogo*, México, Siglo XXI.  
1991 *El Sentido Práctico*, Madrid, Santillana.

BURBANO DE LARA, F. y ROWLAND, M.

- 1998 "Pugna de Poderes: Presidencialismo y Partidos en el Ecuador: 1979-1997", *CORDES Proyecto Gobernabilidad*, Documento de Trabajo No. 7, Junio, pp. 1-133.  
1998 "Cultura política y Democracia en Ecuador: Una aproximación a nuestros vacíos". *CORDES Proyecto Gobernabilidad*, Documento de Trabajo No. 10, septiembre, pp. 3-40.

BUSTAMANTE, Simón

- 1991 "El levantamiento indígena: Un nuevo actor en la década del 90", en AAVV, *INDIOS: Una reflexión sobre el levantamiento indígena de 1990*, 1ª. Edición, Quito, ILDIS, (2ª. Edición 1992), pp. 61-98.

CASTELLS, Manuel

- 1999 *La era de la información. Economía, sociedad y cultura*, México, Siglo XXI, V. II.

CAVAROZZI, Marcelo

- 1982 "El «desarrollismo» y las Relaciones entre Democracia y Capitalismo Dependiente en Dependencia y Desarrollo en América Latina", *Latin America Research Review*, vol XVII, No. 1, pp. 152-165.

CEA D' ACONA, María de los Angeles

- 1996 *Metodología cuantitativa. Estrategias y técnicas de investigación social*, Madrid, Síntesis Sociológica.

CEDHU

- 1997 *Curso Nacional de Derechos Humanos*, Quito, CEDHU.

CEVALLOS, José

- 1989 "Tierras y campesinos", *Ecuador Debate*, No. 20, pp. 24-53.

CHIRIBOGA, Manuel

- 1987 "Movimiento campesino e indígena y participación política en Ecuador: La construcción de Identidades en una sociedad heterogénea", *Ecuador Debate*, No. 13, mayo, pp. 87-121.

CLEARY, Matthew

- 2000 "Democracy and Indigenous Rebellion in Latin America", *Comparative Political Studies*, Vo. 33, No. 9, noviembre.

CORDES

- 1997 "Consulta Popular: Reflexiones y Propuestas", *CORDES Proyecto Gobernabilidad*, Documento de Trabajo No. 2, julio.
- 1998 "Temas para la Reforma Constitucional Ecuatoriana", *CORDES Proyecto Gobernabilidad*, Documento de Trabajo No. 4, Enero.

CONAIE

- 1989 *Las Nacionalidades Indígenas: Nuestro proceso organizativo*, 2ª. Edición, Quito, Abya-Yala.
- 1998 *Proyecto de Constitución Política del Estado Plurinacional del Ecuador*, Quito, CONAIE.
- s/f *Declaración Universal sobre los Derechos de los pueblos Indígenas*. Documento preparatorio presentado por el grupo de trabajo, ONU.
- 1999 *Plan Operativo de Derechos Humanos: Derechos de las Nacionalidades y Pueblos Indígenas del Ecuador*, mecanografiado.

CODENPE

- 1997 *Notas técnicas sobre el Consejo de Planificación y Desarrollo de los Pueblos Indígenas y Negros del Ecuador*, mecanografiado, Bélgica, marzo.

DAHL, Robert

- 1989 *La poliarquía*, Madrid, Tecnos.
- 1992 *La Democracia y sus críticos*, México, Paidós.

DELLA PORTA, Donatella

- 1996 "Social movements and the state: Thoughts on the policing of protest", en McAdam Doug, McCarthy John y Zald Mayer (Ed), *Comparative perspectives on social movements*, 1a. Edición, New York, Cambridge University Press, pp. 62-92.

DE LA TORRE, Carlos

- 1997 "Los usos políticos de las categorías pueblo y democracia" *Ecuador Debate*, No. 41.

DELGADO, Irene

- 1997 *El comportamiento electoral municipal español, 1979-1995*, 1ª. Edición, Madrid, CIS.

ECUARUNARI

- s/f *Quichua Runacunapac Huñai Causai: Historia de la nacionalidad y los pueblos quichuas del Ecuador*, en edición, Quito, ILDIS.

ERIKSON, Eric

- 1975 *Identidad, juventud y crisis*, 1ª. Edición, Buenos Aires, Paidós.

ESPINOSA, Simón

- 1991 “El papel de la Iglesia Católica en el movimiento indígena”, en AAVV, *INDIOS: Una reflexión sobre el levantamiento indígena de 1990*, 1ª. Edición, Quito, ILDIS, (2ª. Edición 1992), pp. 179-220.

FABREGAT, Steva

- 1982 *El mestizaje en Iberoamérica*, Madrid, Editorial Alambra.

FERRAJOLI, Luigi

- 2001 “Más allá de la soberanía y la ciudadanía, un constitucionalismo global” en Carbonell, Miguel y Vázquez, Rodolfo (Coords), *Estado Constitucional y Globalización*, México, Porrúa-UNAM, pp. 313-345.

FRANCO, Rolando

- s/f “Sistemas Electorales y Gobernabilidad”, *Boletín Electoral Latinoamericano*, IV, IIDH/CAPEL.

FRANK, Edwin

- 1991 “Movimiento indígena, identidad étnica y el levantamiento: Un proyecto político alternativo en el Ecuador”, en AAVV, *INDIOS: Una reflexión sobre el levantamiento indígena de 1990*, 1ª. Edición, Quito, ILDIS (2ª. Edición 1992), pp. 499-527.

FRANKE, Wilmer

- 1993 *The indigenous voice in world politics*, Sage Publications.

FUNES, Ma. José

- 1998 *La salida del silencio: Movilizaciones por la paz en Euskadi 1986-1998*, 1ª. Edición, Madrid, Akal.

GAMSON, William, et al.

- 1996 “Framing political opportunity” en McAdam Doug, McCarthy John y Zald Mayer (Ed), *Comparative perspectives on social movements*, 1a. Edición, New York-USA, Cambridge University Press, pp. 275-290.

GARCÍA CANCLINI, Néstor

- 1992 *Culturas híbridas*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana.

GERGEN, Kenneth

- 1992 *El yo saturado: Dilemas de identidad en el mundo contemporáneo*, 1ª. Edición, Barcelona, Buenos Aires, Paidós.

GUSFIELD, Joseph

- 1994 "La reflexividad de los movimientos sociales: revisión de las teorías sobre sociedad de masas y el comportamiento colectivo", en Laraña Enrique y Gusfield Joseph, *Los nuevos movimientos sociales: de la ideología a la identidad*, 1ª. Edición, Madrid, CIS, pp. 93-118.

GUERRERO, Andrés

- 1991 *La semántica de la dominación: El concertaje de indios*, 1ª. Edición, Quito, Libri Mundi.
- 1994 "Una Imagen Ventrílocua: El Discurso Liberal de la «desgraciada raza indígena» a fines del siglo XIX", en Muratorio Blanca (Ed.), *Imágenes e imágenes. Representaciones de los Indígenas ecuatorianos, siglos XIX y XX*, 1ª. Edición, Quito, FLACSO-sede Ecuador, pp. 197-252.

HABERMAS, Jürgen

- 1973 *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, Buenos Aires, Amorrortu.

HECHTER, Michael

- 1985 "Internal Colonialism Revisited" en Tiryakian Edward y Rogowski Ronald (Eds), *New Nationalisms of the Developed West*, 1ª. Edición, Boston, Allen & Unwin, pp. 17-26.

HINKELAMMERT, Franz

- 1997 "La polisemia de lo «popular» y lo «ciudadano»", *Ecuador Debate*, No. 41, agosto, pp. 115-119.

HOBBSBAWM, Eric

- 1994 "Nation, state, ethnicity, religion: Transformation of identity", en Beramendi Justo, Máiz Ramón y Núñez Xose (Eds), *Nationalism in Europe: Past and present*, Santiago de Compostela, Vol.1.
- 1996 "La política de la identidad y la izquierda", *Nexos*, No. 224, agosto, pp. 41-47.

HUNT, SNOW y BENFORD

- 1994 "Marcos de acción colectiva y campos de identidad en la construcción social de los movimientos", en Laraña Enrique y Gusfield Joseph, *Los nuevos movimientos sociales: de la ideología a la identidad*, 1ª. Edición, Madrid, CIS, pp. 221-249.

HUTCHINSON, John & SMITH, Anthony (eds)

- 1996 *Ethnicity*, New York, Oxford University Press.

IBARRA, Hernán

- 1991 "La identidad devaluada de los «modern indians»", en AAVV, *INDIOS: Una reflexión sobre el levantamiento indígena de 1990*, 1ª. Edición, Quito, ILDIS, (2ª. Edición 1992), pp. 319-350.
- 1997 "Negación, exaltación y desencanto de las culturas populares en América Latina" *Ecuador Debate*, No. 41, pp. 79-91.

IBARRA, Alicia

- 1987 *Los indígenas y el Estado en el Ecuador*, 1ª. Edición, Quito-Ecuador, Abya-Yala, (2ª. Edición, 1992).

INGLEHART, Ronald

- 1991 *El cambio cultural en sociedades industriales avanzadas*, Madrid, CIS.

ITURRALDE, Diego

- 1980 *Guamote: campesinos y comunas*, "Pendoneros", Otavalo-Ecuador, Instituto Otavaleño de Antropología, 1980.

IJÓN, Víctor Hugo

- 1996 "El movimiento indígena y la cuestión étnico-nacional", en AAVV, *El levantamiento indígena y la cuestión nacional*, 2ª. Edición, Quito, Abya-Yala y CDDH, pp. 30-46.

JOHNSTON, Hank

- 1994 "Nuevos movimientos sociales y viejos nacionalismos regionales en España y en la antigua Unión Soviética", en Laraña Enrique y Gusfield Joseph, *Los nuevos movimientos sociales: de la ideología a la identidad*, 1ª. Edición, Madrid, CIS, pp. 369-392.

JOHNSTON, Hank, et al.

- 1994 "Identidades, ideologías y vida cotidiana en los nuevos movimientos sociales", en Laraña Enrique y Gusfield Joseph, *Los nuevos movimientos sociales: de la ideología a la identidad*, 1ª. Edición, Madrid, CIS, pp. 3-42.

KLANDERMANS, Bert

- 1994 "La construcción social de la protesta y los campos pluriorganizativos", en Laraña Enrique y Gusfield Joseph, *Los nuevos movimientos sociales: de la ideología a la identidad*, 1ª. Edición, Madrid, CIS, 1994, pp. 183-220

- 1996 et al. "Media discourse, movement publicity, and the generation of collective action frames: Theoretical and empirical exercises in meaning construction", en McAdam Doug, McCarthy John y Zald Mayer (Ed), *Comparative perspectives on social movements*, 1ª. Edición, New York, Cambridge University Press, pp. 312-338.

KLOR DE ALVA, Jorge

- 1993 "La disputa sobre el nuevo occidente: Política cultural e identidades múltiples en el fin de siglo", en Gossen Gary y Klor de Alva Jorge (Eds), *De palabra y obra en el nuevo mundo*, 1ª. Edición, Madrid., Siglo XXI, pp. 507-540.

KRIESI, Hanspeter

- 1996 "The organizational structure of new social movements in a political context", en McAdam Doug, McCarthy John y Zald Mayer (Ed), *Comparative perspectives on social movements*, 1ª. Edición, New York-USA, Cambridge University Press, pp. 152-184.



KYMLICKA, Will

- 1996 *Ciudadanía multicultural. Una teoría liberal de los derechos de las minorías*, Barcelona, Paidós.

LARAÑA, Enrique

- 1994 "Continuidad y unidad en las nuevas formas de acción colectiva. Un análisis comparado de movimientos estudiantiles", en Laraña Enrique y Gusfield Joseph, *Los nuevos movimientos sociales: de la ideología a la identidad*, 1ª. Edición, Madrid, CIS, pp. 253-286.

LECHNER, Norbert

- 1997 *La crisis del Estado en América Latina*, Caracas, El Cid.

LEÓN, Jorge

- 1991 "Las organizaciones indígenas: igualdad y diferencia. La afirmación de los conquistados", en AAVV, *INDIOS: Una reflexión sobre el levantamiento indígena de 1990*, 1ª. Edición, Quito-Ecuador, ILDIS, (2ª. Edición 1992), pp. 373-418.
- 1997 *Lo que el pasado andino puede ayudar para concebir los cambios constitucionales*, mecanografiado, Quito, CEDIME.

LEVI, Margaret, et al.

- 1985 "A Rational Choice Approach to the Raise and Decline of Ethnoregional Political Parties", en Tiryakian Edward y Rogowski Ronald (Eds), *New Nationalisms of the Developed West*, 1ª. Edición, Boston, Allen & Unwin, pp. 128-146.

LEVOYER, Richelieu

- 1991 "Los militares y el levantamiento indígena", en AAVV, *INDIOS: Una reflexión sobre el levantamiento indígena de 1990*, 1ª. Edición, Quito, ILDIS, (2ª. Edición 1992), pp. 221-262.

LIJPHART, Arend

- s/f "Avances en el estudio comparativo de los sistemas electorales", *Boletín Electoral Latinoamericano*, V, IIDH/CAPEL, pp. 65-78.

LIPSET, Seymour

- 1989 "El partido político: agente de conflicto e instrumento de cambio", en AAVV, *Diez textos básicos de Ciencia Política*, Ariel, Barcelona, pp.18-27
- 1996 "Repensando los Requisitos Sociales de la Democracia", *Agora*, No. 5, Invierno, pp. 29-65.

MACAS, Luis

- 1991 "El levantamiento indígena visto por sus protagonistas", en AAVV, *INDIOS: Una reflexión sobre el levantamiento indígena de 1990*, 1ª. Edición, Quito, ILDIS, (2ª. Edición 1992), pp. 17-36.

MAINWARING, S y SCULLY, T.

- 1997 "La institucionalización de los Sistemas de Partido en América Latina", *América Latina Hoy*, No. 16, agosto, pp. 91-108.

MAIZ, Ramón

- 1997 “Retos contemporáneos de la Política (II): Los nacionalismos”, en Maiz, Ramón, *Manual de Ciencia Política*, Madrid, Trotta, pp. 447-505.
- 1997 “Nacionalismo y movilización política: un análisis pluridimensional de la construcción de las naciones”, *Zona Abierta*, No. 79, pp. 167-216.
- s/f “Estrategias e institución: El análisis de las dimensiones macro del clientelismo político”, en Robles Egea, Antonio (comp.), *Política en Penumbra: Patronazgo y Clientelismo políticos en España Contemporánea*, México, Siglo XXI, pp. 43-67.
- 1994 “Estructura y acción: Elementos para un modelo de análisis micropolítico del clientelismo”, *Revista Internacional de Sociología*, Tercera época, No. 8 y 9, mayo – diciembre, pp. 189-215.

MANSILLA, H.

- 1990 “El dilema de la identidad nacional y del desarrollo autóctono en una era de normas y metas universalistas”, *Socialismo y Participación*, No. 50, junio, pp. 1-16.

MARX FERREE, Myra

- 1994 “El contexto político de la racionalidad: las teorías de la elección racional y la movilización de recursos”, en Laraña, Enrique y Gusfield, Joseph, *Los nuevos movimientos sociales: de la ideología a la identidad*, 1ª. Edición, Madrid, CIS, pp. 151-182.

McADAM, Doug

- 1994 “Cultura y movimientos sociales”, en Laraña Enrique y Gusfield Joseph, *Los nuevos movimientos sociales: de la ideología a la identidad*, 1ª. Edición, Madrid, CIS, pp. 43-68.
- 1996 “Conceptual origins, current problems, future directions”, en McAdam, Doug; McCarthy, John y Zald, Mayer (Ed), *Comparative perspectives on social movements*, 1a. Edición, New York, Cambridge University Press, pp. 23-40.
- 1996 “The framing function of movement tactics: Strategic dramaturgy in the American civil rights movement”, en McAdam, Doug; McCarthy, John y Zald, Mayer (Ed), *Comparative perspectives on social movements*, 1a. Edición, New York, Cambridge University Press, pp. 338-354.
- 1996 et al. “Opportunities, mobilizing structures, and framing processes –toward a synthetic, comparative perspective on social movements”, en McAdam, Doug; McCarthy, John y Zald, Mayer (Ed), *Comparative perspectives on social movements*, 1a. Edición, New York, Cambridge University Press, pp. 1-20.

McCARTHY, John

- 1994 “Activistas, autoridades y medios de comunicación: el movimiento contra la conducción bajo los efectos del alcohol”, en Laraña, Enrique y Gusfield,

- Joseph, *Los nuevos movimientos sociales: de la ideología a la identidad*, 1ª. Edición, Madrid, CIS, pp. 321-366.
- 1996 "Constraints and opportunities in adopting, adapting and inventing", en McAdam, Doug; McCarthy, John y Zald, Mayer (Ed), *Comparative perspectives on social movements*, 1a. Edición, New York, Cambridge University Press, pp. 141-151.
- 1996 "Accessing public, media, electoral, and governmental agendas" en McAdam, Doug; McCarthy, John y Zald, Mayer (Ed), *Comparative perspectives on social movements*, 1a. Edición, New York, Cambridge University Press, pp. 291-311.
- MANCERO, Alfredo
- 1998 "Ingovernabilidad y Transición de la Democracia Ecuatoriana: La economía política de la reforma del Estado", *CORDES Proyecto Gobernabilidad*, Documento de Trabajo No. 9, agosto, pp. 1-44.
- MEJÍA ACOSTA, Andrés
- 1997 "Asamblea Nacional para la Reforma Política: Límites y Posibilidades", *CORDES Proyecto Gobernabilidad*, Documento de Trabajo No.1, abril.
- 1995 "Partidos políticos: El eslabón perdido de la representación", *CORDES Proyecto Gobernabilidad*, Documento de Trabajo No. 5, marzo.
- MELUCCI, Alberto
- 1994 "¿Qué hay de nuevo en los nuevos movimientos sociales?", en Laraña, Enrique y Gusfield, Joseph, *Los nuevos movimientos sociales: de la ideología a la identidad*, 1ª. Edición, Madrid-España, CIS, pp. 119-150.
- 1984 *Challenging codes*, 1a. Edición, Bologna-Italia, Il Mulino.
- MOLINELLI, Guillermo
- 1997 "Sistemas Electorales", en Pinto Julio, *Introducción a la Ciencia Política*, Buenos Aires, Eudesa, 2ª. Edición.
- MORENO, S. y FIGUEROA, J.
- 1992 *El levantamiento indígena del inti raymi de 1990*, 1ª. Edición, Quito, Abya-Yala, FESO.
- MOUFFE, Chantal
- 1999 *El retorno de lo político. Comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical*, Barcelona, Paidós.
- MUELLER, Carol
- 1994 "Identidades colectivas y redes de conflicto: el origen del movimiento feminista en los Estados Unidos, 1960-1970", en Laraña, Enrique y Gusfield, Joseph, *Los nuevos movimientos sociales: de la ideología a la identidad*, 1ª. Edición, Madrid, CIS, pp. 287-320.
- MURATORIO, Blanca
- 1994 "Discursos y Silencios sobre el Indio en la Conciencia Nacional", en Muratorio, Blanca (Ed.), *Imágenes e imagineros. Representaciones de los Indígenas*

- ecuatorianos, siglos XIX y XX*, 1ª. Edición, Quito, FLACSO-sede Ecuador, pp. 9-24.
- 1994 “Nación, Identidad y Etnicidad: Imágenes de los Indios Ecuatorianos y sus Imagineros a Fines del Siglo XIX”, en Muratorio, Blanca (Ed.), *Imágenes e imagineros. Representaciones de los Indígenas ecuatorianos, siglos XIX y XX*, 1ª. Edición, Quito, FLACSO-sede Ecuador, pp. 109-196.
- MURILLO, Gabriel, et al.
- 1992 “Elecciones, Partidos Políticos y Democracia en los Países Andinos”, *América Latina Hoy*, No. 3, marzo, pp. 7-24.
- NAGEL, Joane
- 1986 “The Political Construction of Ethnicity”, en Olsak, Susan y Nagel, Joane (Eds), Accademic Press, pp. 93-111.
- NIELSEN, Francois
- 1986 “Structural Conduciveness and Ethnic Mobilization: The Flemish Movement in Belgium”, en Olsak, Susan y Nagel, Joane (Eds), Accademic Press, pp. 173-197.
- NEUBERGER, Benyamin
- 1994 “National self-determination: Dilemmas of a concept”, en Beramendi, Justo; Máiz, Ramón y Núñez Xose (Eds), *Nationalism in Europe: Past and Present*, Santiago de Compostela, Vol.1.
- NOHLEN, Dieter
- s/f “Sistemas electorales y gobernabilidad”, *Boletín Electoral Latinoamericano*, VI, HDH/CAPEL, pp. 85-91.
- s/f “La trilogía: Sistema de Gobierno, Sistema Electoral y Sistema de Partidos”, *Cuadernos de Capel*, No. 41, IIDH/CAPEL, pp. 31-51.
- s/f “Sistemas Electorales y Gobernabilidad”, *Working Papers*, Institut de Ciencies Politiques i Socials, Barcelona, pp. 3-53.
- O'DONNELL, Guillermo
- 1992 “¿Democracia Delegativa?”, *Cuadernos de CLAEH*, No. 61, Montevideo, 2ª. Serie, Año 17, pp. 5-19.
- 1996 “Otra Institucionalización”, *Agora*, No. 5, Buenos Aires, pp. 5-28.
- OLANO de, J.
- 1983 “Programas de Partidos vs. Campesinos Indígenas”, *Ecuador Debate*, No. 4, diciembre, pp. 73-79.
- OLSON, Mancar
- 1992 *La Lógica de la Acción Colectiva: Bienes públicos y la Teoría de Grupos*, 1ª. Edición, México, Ediciones Limusa.
- ORTIZ, Gonzalo
- 1991 “El problema indígena y el Gobierno”, en AAVV, *INDIOS: Una reflexión sobre el levantamiento indígena de 1990*, 1ª. Edición, ILDIS, (2ª. Edición 1992), pp. 99-178.

PACHANO, Simón

- 1996 *Democracia sin sociedad*, Quito, ILDIS.
- 1997 *Sociedad civil e institucionalidad democrática: Primer diálogo ciudadano, Agenda para la Asamblea*, mecanografiado, Quito, ESQUEL.

PACHAKUTIK

- 1999 *Informe político*, mecanografiado, Quito, agosto.
- 1999 *Base Ideológica del MUPPNP*, Quito, mayo.
- 1999 *Programa Político y Plan de Acción*, Quito, agosto.
- 1999 *Estructura Orgánica del MUPPNP*, Quito, agosto.

PÉREZ ARTETA, Ignacio

- 1991 "El levantamiento indígena visto por los hacendados", en AAVV, *INDIOS: Una reflexión sobre el levantamiento indígena de 1990*, 1ª. Edición, Quito, ILDIS, (2ª. Edición 1992), pp. 37-60.

PITARCH, Pedro

- s/f "Un lugar difícil: Estereotipos étnicos y juegos de poder en los altos de Chiapas", s.d., Universidad de Salamanca.

QUINTERO, Rafael, y SILVA, Erika

- 1983 "Estado, Nación y Región: Algunos elementos para su análisis, *Ecuador Debate*, No. 3, agosto.

RAMÓN, Galo

- 1991 "Ese secreto poder de la escritura", en AAVV, *INDIOS: Una reflexión sobre el levantamiento indígena de 1990*, 1ª. Edición, Quito, ILDIS, (2ª. Edición 1992), pp. 351-372.
- 1986 "La visión Andina sobre el Estado Colonial", *Ecuador Debate*, No. 12, diciembre, pp. 93-100.

REINARES, Fernando

- 1994 "Teoría de la acción colectiva y participación política", en Del Castillo, Pilar (Ed), *Comportamiento Político y Electoral*, Madrid, CIS, pp. 607-631.

RIECHMANN, Jorge, et al.

- 1994 *Redes que dan Libertad*, 1ª. Edición, Barcelona, Paidós.

RUIZ, Lucy

- 1991 "Pueblos indígenas y etnicidad en la Amazonía", en AAVV, *INDIOS: Una reflexión sobre el levantamiento indígena de 1990*, 1ª. Edición, Quito, ILDIS, (2ª. Edición 1992), pp. 449-498.
- 1998 "Tendencias de la Distribución del Ingreso: Una visión Panorámica", *CORDES Proyecto Gobernabilidad*, Documento de Trabajo No. 9, agosto, pp. 45-101.

SALGADO, Hernán

- s/f *Instituciones Políticas y Constitución del Ecuador*, 1ª. Edición, Quito, ILDIS.

SÁNCHEZ-PARGA, José

- 1983 "De la nación y del indio", *Ecuador Debate*, No. 3, agosto, pp. 98-103.

- 1997 "El pueblo vs. El ciudadano", *Ecuador Debate*, No. 41, agosto, pp. 55-77.
- SARTORI, Geovanny
- 1980 *Partidos y Sistemas de Partidos*, 1ª. Edición, Madrid, Alianza Universidad, (2ª. Edición, 1992).
  - s/f "Límites de la Ingeniería Constitucional", *Cuadernos de CAPEL*, No. 41, IIDH/CAPEL, pp. 53-71.
- SILVERBLATT, Irene
- 1993 "El surgimiento de la indianidad en los andes del Perú central: El nativismo del siglo XVII y los muchos significados de «indio»", en Gossen, Gary y Klor de Alva, Jorge (Eds), *De palabra y obra en el nuevo mundo*, 1ª. Edición, Madrid, Siglo XXI, pp. 459-481.
- SMITH, Anthony
- 1971 *Las teorías del nacionalismo*, Homo sociolopicus.
  - 2000 *Nacionalismo y Modernidad*, Barcelona, Siglo XXI.
- STAVENHAGEN, Rodolfo
- 1996 "Los derechos indígenas: nuevo enfoque del sistema internacional", en AAVV, *El levantamiento indígena y la cuestión nacional*, 2ª. Edición, Quito, Abya-Yala y CDDH, pp. 47-73.
  - 1997 "Las organizaciones indígenas: actores emergentes en América Latina", en Van de Fliert, L., *Guía para los pueblos indígenas*, México, Comisión Nacional de Derechos Humanos, pp.14-29.
- SHUGART, M. y MAINWARING, S.
- 1995 "Presidentialism and Democracy in Latin America: Rethinking the terms of the debate", en Mainwaring, Scott y Shugart, Mathew, *Presidentialism and Democracy in Latin America*, Cambridge University Press, pp.12-53.
- TARROW, Sydney
- 1996 "States and opportunities: The political structuring of social movements", en McAdam, Doug; McCarthy, John y Zald, Mayer (Ed), *Comparative perspectives on social movements*, 1a. Edición, New York, Cambridge University Press, pp. 23-40.
  - 1994 *El poder en movimiento: Los movimientos sociales, la acción colectiva y la política*, 1ª. Edición, Alianza Editorial.
- TAUSSIG, Michael
- 1995 "Violencia y resistencia en las Américas: El legado de la Conquista", en AA VV, *Un gigante en Convulsiones*, Barcelona, Gedisa, pp. 56-75.
- TAYLOR, Charles
- 1992 *El multiculturalismo y "la política del reconocimiento"*, FCE, México.
- TIRYAKIAN, Edward y ROGOWSKI, Ronald (eds)
- 1985 *New Nationalism of the developed west: Toward explanation*, Boston, Allen & Unwin.

TODOROV, Tzvetan

- 1982 *La conquista de América: El problema del otro*, 3ª. Edición, México, Siglo XXI.

TOURAINE, Alain

- 1994 *¿Qué es la Democracia?*, Madrid, Ediciones Temas de Hoy.  
1995 *Critique of Modernity*, Cambridge, Blackwell.  
1998 *Igualdad y diversidad*, México, Fondo de Cultura Económica.

TRAVERSO YÉPEZ, Martha

- 1998 *La identidad nacional en Ecuador: un acercamiento psicosocial a la construcción nacional*, "Biblioteca Abya-Yala No. 60", 1ª. Edición, Quito, Abya-Yala.

VALLES, Miguel

- 1997 *Técnicas cualitativas de investigación social: Reflexión metodológica y práctica profesional*, Madrid, Síntesis Sociológica.

VV.AA.

- 1996 *Movimientos Sociales: perspectivas comparadas*, Madrid, Itsmo.

WRAY, Norman

- 1998 "La fragmentación de los partidos y el papel de los partidos pequeños", *CORDES, Proyecto Gobernabilidad*, Cuaderno de Trabajo No. 5, marzo.

ZALD, Mayer

- 1996 "Culture, idelolgy and strategic framing" en McAdam Doug, McCarthy John y Zald Mayer (Ed), *Comparative perspectives on social movements*, 1a. Edición, New York, Cambridge University Press, pp. 261-274.

ZAPATA BARRERA, Ricard

- 1999 "¿Necesitamos un nuevo concepto de ciudadanía?" en *Revista Internacional de Filosofía Política*, No. 13, Madrid, julio, pp. 119-149.

## LEYES

Constitución Política de la República (1978), (1997) y (1998).

Ley de Elecciones y Partidos Políticos.

## INSTRUMENTOS JURÍDICOS INTERNACIONALES:

Convenio 169 OIT.

## OTROS DOCUMENTOS:

Estatutos de la Comuna Cumbijín (Sacha).

Estatutos de la Confederación de la Nacionalidad Záparo del Ecuador.





## **Anexos**



Anexo 1  
La reforma agraria en el Ecuador  
Adjudicación de tierras por reforma agraria y colonización, según regiones. 1964-1966

	# Beneficiarios Sierra	Hectáreas	# Beneficiarios Costa	Hectáreas	# Beneficiarios Oriente	Hectáreas	# Beneficiarios	Hectáreas
Reforma Agraria	17.018	68.447,66	1.142	17.155,12			18.160	85.602,8
Colonización	3.403	116.550,88	1.157	43.499,65	1.547	47.274,19	6.107	207.324,7
TOTAL	20.421	184.998,54	2.299	60.654,77	1547	47.274,19	24.267	292.927,5

Fte. Ibarra Alicia, pp. 65.

Adjudicación de tierras por reforma agraria y colonización; período 1979-1984

Regionales	# de Hectáreas Colonización	# Hectáreas Reforma Agraria	Total Hectáreas
Norte	337.875,77	20.763,77	358.639,54
Occidente	38.209,24	5.744,04	43.953,28
Centro Occidente	36.616,72	57.398,86	94.015,58
Centro Oriente	174.835,78	61.030,99	235.866,77
Sur Oriente	66.360,21	35.790,84	102.151,05
Sur	130.668,43	10.417,47	141.085,90
TOTAL	784.566,15	191.145,97	975.712,12

Fte. Ibarra Alicia, pp. 69.

## **Anexo 2**

### **Texto del Convenio sobre Pueblos indígenas y tribales en países independientes**

La Conferencia General de la Organización Internacional del Trabajo:  
Convocada en Ginebra por el Consejo de administración de la Oficina Internacional del Trabajo, y congregada en dicha ciudad el 7 de junio de 1989, en su septuagésima sexta reunión;

Observando las normas internacionales en el Convenio y en la Recomendación sobre poblaciones indígenas y tribales, 1957;

Recordando los términos de la Declaración Universal de los Derechos Humanos, del Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales, del Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos y de los numerosos instrumentos sobre la prevención de discriminación;

Considerando que la evolución del derecho internacional desde 1957 y los cambios sobrevenidos en la situación de los pueblos indígenas y tribales en todas las regiones del mundo hacen aconsejable adoptar nuevas normas internacionales en la materia, a fin de eliminar la orientación hacia la asimilación de las normas anteriores;

Reconociendo las aspiraciones de esos pueblos a asumir el control de sus propias instituciones y formas de vida y de su desarrollo económico y a mantener y fortalecer sus identidades, lenguas y religiones, dentro del marco de los Estados en que viven;

Observando que en muchas partes del mundo esos pueblos no pueden gozar de los derechos humanos fundamentales en el mismo grado que el resto de la población de los Estados en que viven y que sus leyes, valores, costumbres y perspectivas han sufrido a menudo una erosión;

Dando la particular contribución de los pueblos indígenas y tribales a la diversidad cultural, a la armonía social y ecológica de la humanidad y a la cooperación y comprensión internacionales;

Observando que las disposiciones que siguen han sido establecidas con la colaboración de las Naciones Unidas, de la Organización de las Naciones Unidas para la Agricultura y la Alimentación, de la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura y de la Organización Mundial de la Salud, así como del Instituto Indigenista Interamericano, a los niveles apropiados en sus esferas respectivas, y que se tiene el propósito de con-

tinuar esa colaboración a fin de promover y asegurar la aplicación de estas disposiciones;

Después de haber decidido adoptar diversas proposiciones sobre la revisión parcial del Convenio sobre poblaciones indígenas y tribales, 1957 (num. 107), cuestión que constituye el cuarto punto del orden del día de la reunión,

Después de haber decidido que dichas proposiciones revistan la forma de un convenio internacional que revise el Convenio sobre poblaciones indígenas y tribales, 1957, adopta, con fecha 27 de junio de mil novecientos ochenta y nueve, el siguiente Convenio, que podrá ser citado como Convenio sobre pueblos indígenas y tribales, 1989:

## **Parte I: POLÍTICA GENERAL**

### **Artículo 1**

1. El presente Convenio se aplica:

a) A los pueblos tribales en países independientes, cuyas condiciones sociales, económicas y culturales les distingan de otros sectores de la colectividad nacional, y que estén regidos total o parcialmente por sus propias costumbres o tradiciones o por una legislación especial;

b) A los pueblos en países independientes, considerados indígenas por el hecho de descender de poblaciones que habitaban en el país o en una región geográfica a la que pertenece el país en la época de la conquista o la colonización o del establecimiento de las actuales fronteras estatales y que, cualquiera que sea su situación jurídica, conservan todas sus instituciones sociales, económicas, culturales y políticas, o parte de ellas.

2. La Conciencia de su identidad indígena o tribal deberá considerarse un criterio fundamental para determinar los grupos a los que se aplican las disposiciones del presente Convenio.

3. La utilización del término pueblos en este Convenio no deberá interpretarse en el sentido de que tenga implicación alguna en lo que atañe a los derechos que pueda conferirse a dicho término en el derecho internacional.

### **Artículo 2**

1. Los gobiernos deberán asumir la responsabilidad de desarrollar con la participación de los pueblos interesados una acción coordinada y sistemática con miras a proteger los derechos de esos pueblos y garantizar el respeto de su integridad.

2. Esta acción deberá incluir medidas:

a) Que aseguren a los miembros de dichos pueblos gozar en pie de igualdad de los derechos y oportunidades que la legislación nacional otorga a los demás miembros de la población;

b) Que promuevan la plena efectividad de los derechos sociales, económicos y culturales de esos pueblos, respetando su identidad social cultural, sus costumbres y tradiciones, y sus instituciones;

c) Que ayuden a los miembros de los pueblos interesados a eliminar las diferencias socio-económicas que puedan existir entre los miembros indígenas y los demás miembros de la comunidad nacional de una manera compatible con sus aspiraciones y formas de vida.

### **Artículo 3**

1. Los pueblos indígenas y tribales deberán gozar plenamente de los derechos humanos y libertades fundamentales sin obstáculos ni discriminación. Las disposiciones de este Convenio se aplicarán sin discriminación a los hombres y mujeres de esos pueblos.

2. No deberá emplearse ninguna forma de fuerza o de coerción que viole los derechos humanos y las libertades fundamentales de los pueblos interesados, incluidos los derechos contenidos en el presente Convenio.

### **Artículo 4**

1. Deberán adoptarse las medidas especiales que se precisen para salvaguardar las personas, las instituciones, los bienes, el trabajo, las culturas y el medio ambiente de los pueblos interesados.

2. Tales medidas especiales no deberán ser contrarias a los deseos expresados libremente de los pueblos interesados.

3. El goce sin discriminación de los derechos generales de ciudadanía no deberá sufrir menoscabo alguno como consecuencia de tales medidas especiales.

### **Artículo 5**

Al aplicar las disposiciones del presente Convenio:

a) Deberán reconocerse y protegerse los valores y prácticas sociales, culturales, religiosas y espirituales propias de dichos pueblos y deberá tomarse debidamente en consideración la índole de los problemas que se les plantean

tanto colectivamente como individualmente;

b) Deberán adoptarse, con la participación y cooperación de los pueblos interesados, medidas encaminadas a allanar las dificultades que experimenten dichos pueblos al afrontar nuevas condiciones de vida y de trabajo.

## **Artículo 6**

1. Al aplicar las disposiciones del presente Convenio, los gobiernos deberán:

a) Consultar a los pueblos interesados, mediante procedimientos apropiados y en particular a través de sus instituciones representativas, cada vez que se prevean medidas legislativas o administrativas susceptibles de afectarles directamente;

b) Establecer los medios a través de los cuales los pueblos interesados puedan participar libremente, por lo menos en la misma medida que otros sectores de la población, y a todos los niveles en la adopción de decisiones en instituciones selectivas y organismos administrativos y de otra índole responsables de políticas y programas que les conciernen;

c) Establecer los medios para el pleno desarrollo de las instituciones e iniciativas de esos pueblos, y en los casos apropiados proporcionar los recursos necesarios para este fin.

2. Las consultas llevadas a cabo en aplicación de este Convenio deberán efectuarse de buena fe y de una manera apropiada a las circunstancias, con la finalidad de llegar a un acuerdo o lograr el consentimiento acerca de las medidas propuestas.

## **Artículo 7**

1. Los pueblos interesados deberán tener el derecho de decidir sus propias prioridades en lo que atañe al proceso de desarrollo, en la medida en que éste afecte a sus vidas, creencias, instituciones y bienestar espiritual y a las tierras que ocupan o utilizan de alguna manera, y de controlar, en la medida de lo posible, su propio desarrollo económico, social y cultural. Además, dichos pueblos deberán participar en la formulación, aplicación y evaluación de los planes y programas de desarrollo nacional y regional susceptibles de afectarles directamente.

2. El mejoramiento de las condiciones de vida y de trabajo y del nivel de salud y educación de los pueblos interesados, con la participación y cooperación, deberá ser prioritario en los planes de desarrollo económico global de las

regiones donde habitan. Los proyectos especiales de desarrollo para estas regiones deberán también elaborarse de modo que promuevan dicho mejoramiento.

3. Los gobiernos deberán velar porque, siempre que haya lugar, se efectúen estudios, en cooperación con los pueblos interesados, a fin de evaluar la incidencia social, espiritual y cultural y sobre el medio ambiente que las actividades de desarrollo previstas puedan tener sobre esos pueblos. Los resultados de estos estudios, deberán ser considerados como criterios fundamentales para la ejecución de las actividades mencionadas.

4. Los gobiernos deberán tomar medidas, en cooperación con los pueblos interesados, para proteger y preservar el medio ambiente de los territorios que habitan.

## **Artículo 8**

1. Al aplicar la legislación a los pueblos interesados deberán tomarse debidamente en consideración sus costumbres o su derecho consuetudinario.

2. Dichos pueblos deberán tener el derecho de conservar sus costumbres e instituciones propias, siempre que éstas no sean incompatibles con los derechos fundamentales definidos por el sistema jurídico nacional ni con los derechos humanos internacionalmente reconocidos. Siempre que sea necesario, deberán establecerse procedimientos para solucionar los conflictos que puedan surgir en la aplicación de este principio.

3. La aplicación de los párrafos 1 y 2 de este artículo no deberá impedir a los miembros de dichos pueblos ejercer los derechos reconocidos a todos los ciudadanos del país y asumir las obligaciones correspondientes.

## **Artículo 9**

1. En la medida en que ello sea compatible con el sistema jurídico nacional y con los derechos humanos internacionalmente reconocidos, deberán respetarse los métodos a los que los pueblos interesados recurren tradicionalmente para la represión de los delitos cometidos por sus miembros.

2. Las autoridades y los tribunales llamados a pronunciarse sobre cuestiones penales deberán tener en cuenta las costumbres de dichos pueblos en la materia.



## **Artículo 10**

1. Cuando se impongan sanciones penales previstas por la legislación general a miembros de dichos pueblos deberán tenerse en cuenta sus características económicas, sociales y culturales.

2. Deberá darse la preferencia a tipos de sanción distintos del encarcelamiento.

## **Artículo 11**

La ley deberá prohibir y sancionar la imposición a miembros de los pueblos interesados de servicios personales obligatorios de cualquier índole, remunerados o no, excepto en los casos previstos por la ley para todos los ciudadanos.

## **Artículo 12**

Los pueblos interesados deberán tener protección contra la violación de sus derechos, y poder iniciar procedimientos legales, sea personalmente o bien por conducto de sus organismos representativos, para asegurar el respeto efectivo de tales derechos. Deberán tomarse medidas para garantizar que los miembros de dichos pueblos puedan comprender y hacerse comprender en procedimientos legales, facilitándoles si fuere necesario intérpretes u otros medios eficaces.

# **Parte II.- TIERRAS**

## **Artículo 13**

1. Al aplicar las disposiciones de esta parte del Convenio, los gobiernos deberán respetar la importancia especial que para las culturas y valores espirituales de los pueblos interesados reviste su relación con las tierras y territorios, o con ambos, según los casos, que ocupan o utilizan de alguna otra manera, y en particular, los aspectos colectivos de esa relación.

2. La utilización del término tierra en los artículos 15 y 16 deberá incluir el concepto de territorio, lo que cubre la totalidad del hábitat de las regiones que los pueblos interesados ocupan o utilizan de alguna otra manera.

## **Artículo 14**

1. Deberá reconocerse a los pueblos interesados el derecho de propiedad y de posesión sobre las tierras que tradicionalmente ocupan. Además, en los casos apropiados, deberán tomarse medidas para salvaguardar el derecho de los pueblos interesados a utilizar tierras que no estén exclusivamente ocupadas por ellos, pero a las que hayan tenido tradicionalmente acceso para sus actividades tradicionales y de subsistencia. A este respecto, deberá prestarse particular atención a la situación de los pueblos nómadas y de los agricultores itinerantes.

2. Los gobiernos deberán tomar las medidas que sean necesarias para determinar las tierras que los pueblos interesados ocupan tradicionalmente y garantizar la protección efectiva de sus derechos de propiedad y posesión.

3. Deberán instituirse procedimientos adecuados en el marco del sistema jurídico nacional para decidir las reivindicaciones de tierras formuladas por los pueblos interesados.

## **Artículo 15**

1. Los derechos de los pueblos interesados a los recursos naturales existentes en sus tierras deberán protegerse especialmente. Estos derechos comprenden el derecho de esos pueblos a participar en la utilización, administración y conservación de dichos recursos.

2. En caso de que pertenezca al Estado la propiedad de los minerales o de los recursos del subsuelo, o tenga derechos sobre otros recursos existentes en las tierras, los gobiernos deberán establecer o mantener procedimientos con miras a consultar a los pueblos interesados, a fin de determinar si los intereses de esos pueblos serían perjudicados, y en qué medida, antes de emprender o autorizar cualquier programa de prospección o explotación de los recursos existentes en sus tierras. Los pueblos interesados deberán participar siempre que sea posible en los beneficios que reporten tales actividades, y percibir una indemnización equitativa por cualquier daño que puedan sufrir como resultado de esas actividades.

## **Artículo 16**

1. A reserva de lo dispuesto en los párrafos siguientes de este artículo, los pueblos interesados no deberán ser trasladados de las tierras que ocupan.

2. Cuando excepcionalmente el traslado y la reubicación de esos pueblos se consideren necesarios, sólo deberán efectuarse con su consentimiento dado libremente y con pleno conocimiento de causa. Cuando no pueda obtenerse su consentimiento, el traslado y la reubicación sólo deberá tener lugar al término de procedimientos adecuados establecidos por la legislación nacional, incluidas encuestas públicas, cuando haya lugar, en las que los pueblos interesados tengan posibilidad de estar efectivamente representados.

3. Siempre que sea posible, estos pueblos deberán tener el derecho de regresar a sus tierras tradicionales en cuanto dejen de existir las causas que motivaron su traslado y reubicación.

4. Cuando el retorno no sea posible, tal como se determine por acuerdo o, en ausencia de tales acuerdos, por medio de procedimientos adecuados, dichos pueblos deberán recibir, en todos los casos posibles, tierras cuya calidad y cuyo estatuto jurídico sean por lo menos iguales a los de las tierras que ocupaban anteriormente, y que les permitan subvenir a sus necesidades y garantizar su desarrollo futuro. Cuando los pueblos interesados prefieran recibir una indemnización en dinero o en especie, deberá concedérseles dicha indemnización, con las garantías apropiadas.

5. Deberá indemnizarse plenamente a las personas trasladadas y reubicadas por cualquier pérdida o daño que hayan sufrido como consecuencia de su desplazamiento.

## **Artículo 17**

1. Las modalidades de transmisión de los derechos sobre la tierra entre los miembros de los pueblos interesados, establecidas por dichos pueblos, deberán respetarse.

2. Deberá consultarse a los pueblos interesados siempre que se considere su capacidad de enajenar sus tierras o de transmitir de otra forma sus derechos sobre estas tierras fuera de su comunidad.

3. Deberá impedirse que personas extrañas a esos pueblos puedan aprovecharse de las costumbres de esos pueblos o de su desconocimiento de las leyes por parte de sus miembros para arrogarse la propiedad, la posesión o el uso de las tierras pertenecientes a ellos.

## **Artículo 18**

La ley deberá prever sanciones apropiadas contra toda intrusión no autorizada en las tierras de los pueblos interesados o todo uso no autorizado de

las mismas por personas ajenas a ellos, y los gobiernos deberán tomar medidas para impedir tales infracciones.

## **Artículo 19**

Los programas agrarios nacionales deberán garantizar a los pueblos interesados condiciones equivalentes a las que disfruten otros sectores de la población, a los efectos de:

- a) la asignación de tierras adicionales a dichos pueblos cuando las tierras de que dispongan sean insuficientes para garantizarles los elementos de una existencia normal o para hacer frente a su posible crecimiento numérico;
- b) el otorgamiento de los medios necesarios para el desarrollo de las tierras que dichos pueblos ya poseen.

## **Parte III.- CONTRATACIÓN Y CONDICIONES DE EMPLEO**

## **Artículo 20**

1. Los gobiernos deberán adoptar, en el marco de su legislación nacional y en cooperación con los pueblos interesados, medidas especiales para garantizar a los trabajadores pertenecientes a esos pueblos una protección eficaz en materia de contratación y condiciones de empleo, en la medida en que no estén protegidos eficazmente por la legislación aplicable a los trabajadores en general.

2. Los gobiernos deberán hacer cuanto esté a su poder por evitar cualquier discriminación entre los trabajadores pertenecientes a los pueblos interesados y los demás trabajadores, especialmente en lo relativo a:

- a) acceso al empleo, incluidos los empleos calificados y las medidas de promoción de ascenso;
- b) remuneración igual por trabajo de igual valor;
- c) asistencia médica y social, seguridad e higiene en el trabajo, todas las prestaciones de seguridad social y demás prestaciones derivadas del empleo, así como la vivienda;
- d) derecho de asociación, derecho a dedicarse libremente a todas las actividades sindicales para fines lícitos, y derecho a concluir convenios colectivos con empleadores o con organizaciones de empleadores.

3. Las medidas adoptadas deberán en particular garantizar que:

- a) los trabajadores que pertenecen a los pueblos interesados, incluidos los trabajadores estacionales, eventuales y migrantes, empleados en la agricul-

tura o en otras actividades, así como los empleados por contratistas de mano de obra, gocen de la protección que confieren la legislación y la práctica nacionales a otros trabajadores de estas categorías en los mismos sectores, y sean plenamente informados de sus derechos con arreglo a la legislación laboral y de los recursos de que disponen;

b) los trabajadores pertenecientes a estos pueblos no estén sometidos a condiciones de trabajo peligrosas para la salud en particular como consecuencia de su exposición a plaguicidas o a otras sustancias tóxicas;

c) los trabajadores pertenecientes a estos pueblos gocen de igualdad de oportunidades y de trato para hombres y mujeres en el empleo y de protección contra el hostigamiento sexual.

4. Deberá prestarse especial atención a la creación de servicios adecuados de inspección del trabajo en las regiones donde ejerzan actividades asalariadas trabajadores pertenecientes a los pueblos interesados, a fin de garantizar el cumplimiento de las disposiciones de esta parte del presente Convenio.

#### **Parte IV.- FORMACIÓN PROFESIONAL, ARTESANAL E INDUSTRIAS RURALES**

##### **Artículo 1**

Los miembros de los pueblos interesados deberán poder disponer de medios de formación profesional por lo menos iguales a los de los demás ciudadanos.

##### **Artículo 22**

1. Deberán tomarse medidas para promover la participación voluntaria de miembros de los pueblos interesados en programas de formación profesional de aplicación general.

2. Cuando los programas de formación profesional de aplicación general existentes no respondan a las necesidades especiales de los pueblos interesados, los gobiernos deben asegurar, con la participación de dichos pueblos, que se pongan a su disposición programas y medios especiales de formación.

3. Estos programas especiales de formación deberán basarse en el entorno económico, las condiciones sociales y culturales y las necesidades concretas de los pueblos interesados. Todo estudio a este respecto deberá realizarse en cooperación con esos pueblos, los que deberán ser consultados sobre la organización y el funcionamiento de tales programas. Cuando sea plau-

sible, esos pueblos deberán asumir progresivamente la responsabilidad de la organización y el funcionamiento de tales programas especiales de formación, si así lo deciden.

### **Artículo 23**

1. La artesanía, las industrias rurales y comunitarias y las actividades tradicionales y relacionadas con la economía de subsistencia de los pueblos interesados, como la caza, la pesca, la caza con trampas y la recolección, deberán reconocerse como factores importantes del mantenimiento de su cultura y de su autosuficiencia y desarrollo económicos. Con la participación de esos pueblos y siempre que haya lugar, los gobiernos deberán velar porque se fortalezcan y fomenten dichas actividades.

2. A petición de los pueblos interesados deberá facilitárseles, cuando sea posible, una asistencia técnica y financiera apropiada que tenga en cuenta las técnicas tradicionales y las características culturales de esos pueblos y la importancia de un desarrollo sostenido y equitativo.

## **Parte V.- SEGURIDAD SOCIAL Y SALUD**

### **Artículo 24**

Los regímenes de seguridad social deberán extenderse progresivamente a los pueblos interesados y aplicárseles sin discriminación alguna.

### **Artículo 25**

1. Los gobiernos deberán velar porque se pongan a disposición de los pueblos interesados servicios de salud adecuados o proporcionar a dichos pueblos los medios que les permitan organizar y prestar tales servicios bajo su propia responsabilidad y control, a fin de que puedan gozar del máximo nivel posible de salud física y mental.

2. Los servicios de salud deberán, en la medida de lo posible, organizarse a nivel comunitario. Estos servicios deberán planearse y administrarse en cooperación con los pueblos interesados y tener en cuenta sus condiciones económicas, geográficas, sociales y culturales, así como sus métodos de prevención, prácticas curativas y medicamentos tradicionales.

3. El sistema de asistencia sanitaria deberá dar la preferencia a la formación y al empleo de personal sanitario de la comunidad local y centrarse en los

cuidados primarios de salud, manteniendo al mismo tiempo estrechos vínculos con los demás niveles de asistencia sanitaria.

4. La prestación de tales servicios de salud deberá coordinarse con las demás medidas sociales, económicas y culturales que se tomen en el país.

## **Parte VI.- EDUCACIÓN Y MEDIOS DE COMUNICACIÓN**

### **Artículo 26**

1. Los programas y los servicios de educación destinados a los pueblos interesados deberán desarrollarse y aplicarse en cooperación con estos últimos a fin de responder a sus necesidades particulares, deberán abarcar su historia, sus conocimientos y técnicas, sus sistemas de valores y todas sus demás aspiraciones sociales, económicas y culturales.

2. Además, los gobiernos deberán reconocer el derecho de esos pueblos a crear sus propias instituciones y medios de educación, siempre que tales instituciones satisfagan las normas mínimas establecidas por la autoridad competente en consulta con esos pueblos. Deberán facilitárseles recursos apropiados con tal fin.

### **Artículo 27**

1. Los programas y los servicios de educación destinados a los pueblos interesados deberán desarrollarse y aplicarse en cooperación con estos últimos a fin de responder a sus necesidades particulares, deberán abarcar su historia, sus conocimientos y técnicas, sus sistemas de valores y todas sus demás aspiraciones sociales, económicas y culturales.

2. La autoridad competente deberá asegurar la formación de miembros de estos pueblos y su participación en la formación y ejecución de programas de educación, con miras a transferir progresivamente a dichos pueblos la responsabilidad de la realización de esos programas, cuando haya lugar.

3. Además, los gobiernos deberán reconocer el derecho de esos pueblos a crear sus propias instituciones y medios de educación, siempre que tales instituciones satisfagan las normas mínimas establecidas por la autoridad competente en consulta con esos pueblos. Deberán facilitárseles recursos apropiados con tal fin.

## **Artículo 28**

1. Siempre que sea viable, deberá enseñarse a los niños de los pueblos interesados a leer y a escribir en su propia lengua indígena o en la lengua que más comúnmente se hable en el grupo a que pertenezcan. Cuando ello no sea viable las autoridades competentes deberán celebrar consultas con estos pueblos con miras a la adopción de medidas que permitan alcanzar este objetivo.

2. Deberán tomarse medidas adecuadas para asegurar que esos pueblos tengan la oportunidad de llegar a dominar la lengua nacional o una de las lenguas oficiales del país.

3. Deberán adoptarse disposiciones para preservar las lenguas indígenas de los pueblos interesados y promover el desarrollo y la práctica de las mismas.

## **Artículo 29**

Un objetivo de la educación de los niños de los pueblos interesados deberá ser impartirles conocimientos generales y aptitudes que les ayuden a participar plenamente y en pie de igualdad en la vida de su propia comunidad y en el de la comunidad nacional.

## **Artículo 30**

Los gobiernos deberán adoptar medidas acordes a las tradiciones y culturas de los pueblos interesados, a fin de darles a conocer sus derechos especialmente en lo que atañe al trabajo, a las posibilidades de educación y salud, a los servicios sociales y derechos establecidos en el presente Convenio. A tal efecto deberá recurrirse, si fuere necesario, a traducciones escritas.

Los pueblos interesados podrán establecer sus propios medios de comunicación.

## **Artículo 31**

Deberán adoptarse medidas de carácter educativo en todos los sectores de la comunidad nacional, y especialmente en los que estén en contacto más directo con los pueblos interesados, con objeto de eliminar los prejuicios que pudieran tener con respecto a esos pueblos. A tal fin, deberán hacerse esfuerzos por asegurar que los libros de historia y demás material didáctico ofrezcan



una descripción equitativa, exacta e instructiva de las sociedades y culturas de los pueblos interesados.

## **Parte VII.- CONTACTOS Y COOPERACIÓN A TRAVÉS DE LAS FRONTERAS**

### **Artículo 32**

Los gobiernos deberán tomar medidas apropiadas, incluso por medio de acuerdos internacionales, para facilitar los contactos y la cooperación entre pueblos indígenas y tribales a través de las fronteras.

## **Parte VIII.- ADMINISTRACIÓN**

### **Artículo 33**

1. La autoridad gubernamental responsable de las cuestiones que abarca el presente Convenio deberá asegurarse de que existen instituciones u otros mecanismos apropiados para administrar los programas que afecten a los pueblos interesados, y de que tales instituciones o mecanismos disponen de los medios necesarios para el cabal desempeño de sus funciones.

2. Tales programas deberán incluir:

a) la planificación, coordinación, ejecución y evaluación, en cooperación con los pueblos interesados, de las medidas previstas en el presente Convenio;

b) la proporción de medidas legislativas y de otra índole a las autoridades competentes y el control de la aplicación de las medidas adoptadas en cooperación con los interesados.

## **Parte IX.- DISPOSICIONES GENERALES**

### **Artículo 34**

La naturaleza y el alcance de las medidas que se adopten para dar efecto al presente Convenio deberán determinarse con flexibilidad, tomando en cuenta las condiciones propias de cada país.

### **Artículo 35**

La aplicación de las disposiciones del presente Convenio no deberá menoscabar los derechos y las ventajas garantizados a los pueblos interesados en virtud de otros convenios y recomendaciones, instrumentos internacionales, tratados, o leyes, laudos, costumbres o acuerdos nacionales.

## **Parte X.- DISPOSICIONES FINALES**

### **Artículo 36**

Este Convenio revisa el Convenio sobre poblaciones indígenas y tribales, 1957.

### **Artículo 37**

Las ratificaciones formales del presente Convenio serán comunicadas, para su registro, al Director General de la Oficina Internacional del Trabajo.

### **Artículo 38**

1. Este Convenio obligará únicamente a aquellos Miembros de la Organización Internacional del Trabajo cuyas ratificaciones haya registrado el Director General.
2. Entrará en vigor doce meses después de la fecha en que las ratificaciones de dos Miembros hayan sido registradas por el Director General.
3. Desde dicho momento, este Convenio entrará en vigor, para cada Miembro, doce meses después de la fecha en que haya sido registrada su ratificación.

### **Artículo 39**

1. Todo Miembro que haya ratificado este Convenio podrá denunciarlo a la expiración de un período de diez años, a partir de la fecha en que se haya puesto inicialmente en vigor, mediante un acta comunicada, para su registro, al Director General de la Oficina Internacional del Trabajo. La denuncia no surtirá efecto hasta un año después de la fecha en que se haya registrado.

2. Todo Miembro que haya ratificado este Convenio y que, en el plazo de un año después de la expiración del período de diez años mencionado en el párrafo precedente, no haga uso del derecho de denuncia previsto en este artículo quedará obligado durante un nuevo período de diez años, y en lo sucesivo podrá denunciar este Convenio a la expiración de cada período de diez años, en las condiciones previstas en este artículo.

#### **Artículo 40**

1. El Director General de la Oficina Internacional del Trabajo notificará a todos los Miembros de la Organización Internacional del Trabajo el registro de cuantas ratificaciones, declaraciones y denuncias le comuniquen los miembros de la Organización.

2. Al notificar a los Miembros de la Organización el registro de la segunda ratificación que le haya sido comunicada, el Director General llamará la atención de los Miembros de la Organización sobre la fecha en que entrará en vigor el presente Convenio.

#### **Artículo 41**

El Director General de la Oficina Internacional del Trabajo comunicará al Secretario General de las Naciones Unidas, a los efectos del registro y de conformidad con el artículo 102 de la carta de las Naciones Unidas, una información completa sobre todas las ratificaciones, declaraciones y actas de denuncias que haya registrado de acuerdo con los artículos precedentes.

#### **Artículo 42**

Cada vez que lo estime necesario, el Consejo de Administración de la Oficina Internacional de Trabajo presentará a la Conferencia una memoria sobre la aplicación del Convenio, y considerará la conveniencia de incluir en el orden del día de la Conferencia la cuestión de su revisión total o parcial.

#### **Artículo 43**

1. En caso de que la Conferencia adopte un nuevo convenio que implique una revisión total o parcial del presente, y a menos que el nuevo Convenio contenga disposiciones en contrario:

a) la ratificación, por un Miembro, del nuevo convenio revisor implicará, ipso jure, la denuncia inmediata de este Convenio, no obstante las disposiciones contenidas en el artículo 39 siempre que el nuevo convenio revisor haya entrado en vigor;

b) a partir de la fecha en que entre en vigor el nuevo convenio revisor, el presente Convenio cesará de estar abierto a la ratificación por los miembros.

2. Este Convenio continuará en vigor en todo caso, en su forma y contenido actuales, para los Miembros que lo hayan ratificado y que no ratifiquen el convenio revisor.

#### **Artículo 44**

Las versiones inglesa y francesa del texto de este Convenio son igualmente auténticas.