

Estudios y Análisis

**EL MOVIMIENTO
INDÍGENA ECUATORIANO**

La larga ruta de la comunidad al partido

FLACSO - Biblioteca

José Sánchez-Parga



Centro Andino de Acción Popular

322.4
S 55 m

Serie: ESTUDIOS Y ANALISIS

Título: EL MOVIMIENTO INDÍGENA ECUATORIANO:
La larga ruta de la comunidad al partido

Autor: José Sánchez-Parga

Ediciones: Centro Andino de Acción Popular -CAAP-

Diagramación: Martha Vinueza

Diseño original de portada: Magenta

Impresión: Albazul Offset

Derechos Autor: 026088

ISBN: 978-9978-51-023-0

Febrero, 2007

Quito-Ecuador

BIBLIOTECA - FLACSO - E C	
Fecha:	27 - Marzo - 2007
Campa:	
Provedor:	
Canje:	
Bonación:	<input checked="" type="checkbox"/>

REG.	765 T
CUT.	8927
BIBLIOTECA - FLACSO	

ÍNDICE

<i>Introducción:</i> Especificidad del Movimiento Indígena Ecuatoriano.....	11
---	----

Capítulo I

Orígenes del movimiento indígena: el proceso de “comunalización”

a) El paradigma de la comunidad andina	26
- La ecuación comuna, comunidad y “ayllu”	28
- Bases comunales de la acción colectiva	35
b) La descomunalización de la comunidad andina.....	40
c) El proceso de individualización y sus efectos políticos	49
d) De la tierra al territorio y su desterritorialización.....	55

Capítulo II

Transformaciones agrarias y rurales: de la lucha a la gestión por la tierra

1. Las Reformas Agrarias	61
2. El desarrollo rural	68
a) Políticas y proyectos públicos	70
b) Los proyectos y programas de las ONG.....	75
c) Entre pauperización del desarrollo y desarrollo local.....	78

Capítulo III

Constitución del Movimiento Indígena

1. Momento organizativo de la educación a la cultura	88
a) Dinámica organizativa	89
b) De la educación a la cultura	96
2. La transición democrática	101
a) La participación socio – política	105
- Comportamientos electorales indígenas.....	106
- Los indígenas antes los poderes y gobiernos locales.....	109
b) La conflictividad entre el levantamiento y las movilizaciones	116
c) Ciclo político de la protesta	128

Capítulo IV
Del movimiento social al partido político

a) Proceso de politización del movimiento indígena	141
b) Formación del partido político: <i>Pachakutik</i>	151
c) Movimientos, organizaciones y partido	163
d) ¿Hacia un decline de los movimientos sociales?	174
e) De la ausencia de abril 2005 al retorno de las movilizaciones en marzo 2006.....	178
- Ausencia del movimiento indígena en las movilizaciones del derrocamiento presidencial	178
- El retorno de las movilizaciones indígenas: la protesta entre coyuntura y proceso	184
f) Representación política vs. conducción social: la confusión de movimiento y partido.....	188
- La candidatura indígena en las elecciones del 2006.....	188
- Los resultados electorales.....	194

Capítulo V
El discurso Indígena

a) Comunidad e historia.....	197
b) Cultura, interculturalidad y reconocimiento	205
c) Poder, política y democracia	212
Epílogo: Representación política vs. conducción social	221
Bibliografía.....	223

PRESENTACION

Desde sus inicios, hace ya 30 años, el Centro Andino de Acción Popular (CAAP) ha mantenido como uno de sus referentes centrales, el reconocer los procesos del campesinado indígena ecuatoriano. Desde diversas formas, tanto a través de intervenciones en proyectos y programas de desarrollo como análisis, se buscó dar seguimiento a las sucesivas fases de su evolución histórica. De hecho, las investigaciones y publicaciones realizadas en el marco institucional han sido un testimonio de la atención prestada a los diferentes fenómenos y problemas que de una u otra manera han marcado la historia reciente de los pueblos indígenas andinos del Ecuador.

Desde la obra pionera en muchos aspectos, *Comunidad Andina: alternativas políticas de desarrollo* (1980), pasando por *El desafío de la modernidad del campesinado indígena* (1983), *la trama del poder* (1986), *la organización y el faccionalismo en la comunidad andina* (1989), o la perspectiva histórica de la *resistencia andina* (1987), la problemática de la salud (1992) y de la educación (1991; 1993; 2005), y la *población y la pobreza indígena* (1996), el CAAP no ha cesado de prestar una atención muy analítica, crítica e interpretativa, pero también propositiva a la llamada “cuestión indígena”, que siempre hemos considerado sobre todo una “cuestión nacional”.

Más recientemente hemos publicado investigaciones sobre fenómenos más actuales relativos a las poblaciones campesinadas indígenas: *capital social y etnodesarrollo* (2004) o los efectos “descomunizadores” de la modernidad en la comunidad andina (1998) con sus variadas formas como la *crisis en torno al Quilotoa: comunidad, mujer y cultura* (2003).

Esta misma problemática, en todos sus aspectos y dimensiones más particulares ha sido además objeto de un constante tratamiento por nuestra revista *Ecuador Debate*, cuyo primer número estuvo dedicado al desarrollo rural con una clara perspectiva campesina, indígena y andina. Sin duda alguna este ha sido el tema más recurrente durante los 25 años de vida editorial de la revista.

No ajeno a estos intereses y estudios del tema étnico ha sido el atento seguimiento dedicado a la formación, desarrollo y consolidación del movimiento indígena ecuatoriano, con su particular singularidad en el área andina. En este sentido, el libro que presentamos sobre *El movimiento indígena ecuatoriano. La larga marcha de la comunidad al partido*, responde en términos institucionales tanto a la expresa preocupación sostenida por comprender y explicar el exponente socio-político más representativo de los pueblos indígenas, su movimiento social y su más reciente transformación política, como también a una suerte de recapitulación de muchos procesos, que hoy parecen dar lugar a nuevas situaciones problemáticas étnicas, que no dejarán sin duda de suscribir ulteriores estudios y publicaciones sobre temas tales como el futuro político de Pachakutik; la creciente urbanización de la población indígena; sus actuales y próximos cambios culturales, en gran medida ligados a una lenta *des-quichuización*, a la de referenciación interna, a su cada vez más permanente distancia de la tierra y la agricultura de la que deviene la matriz política y la dicotomía blanco-indio que sirvió de base a la acción discursiva de lo étnico indígena, presentándose otras individualidades que sin perder su mirada hacia atrás son sin embargo, sujetos distintos, cholos quizá.

En esta obra de José Sánchez Parga sobre *El movimiento indígena ecuatoriano* no sólo pretende analizar e interpretar el largo recorrido que desde la comunidad andina dará lugar a la formación del movimiento indígena, explicando sus diferentes fases y formas, hasta adoptar la forma final de partido; intenta también comprender el pasado del movimiento indígena desde el presente tanto como sus más actuales condiciones y situaciones desde su pasado.

En definitiva no cesaremos de seguir preguntándonos *qué significa ser indígena* en nuestra sociedad y en la modernidad del mundo actual; conscientes que el sentido y significado de lo que es *ser indígena* no depende sólo de los indígenas sino también de todos los que no lo son.

El texto de esta publicación fue concluido por el autor hacia mediados del año 2006, es decir antes del último proceso electoral de fines de ese año, en el que por primera vez participó como candidato a la presidencia un indígena, Luis Macas, uno de sus más preclaros e históricos dirigentes.

El trabajo, en tanto no es un análisis desde la vertiente institucional de los estudios políticos acerca de partidos y movimientos políticos, tampoco de una particular coyuntura electoral, sus comportamientos y efectos, nos convoca a reflexionar sobre las transformaciones de la relación comunidad-Estado, de las variaciones al interior mismo de las comunas indígenas, por las que, el partido político Pachakutik, es a la vez la condición y el resultante de ese conjunto de cambios. Siempre quedará la interrogante de si la conformación del partido fue la única y mayor posibilidad de expresión y representación política, en un estado que incorporó en la Constitución de 1998, muchas de las demandas por el reconocimiento a los derechos de los pueblos indígenas. Quizá, precisamente por ello las formas de expresión y acción política requieran reconceptualizar y actuar, pero más aún democratizarse para expresar la diversidad de la sociedad, de esas otras formas de entender y ejercer la diversidad de la sociedad, de otras formas de entender y ejercer la búsqueda del “bien común” razón de ser de la democracia, por lo que también queda para el debate el que si esa forma de partido, inscrito en la normativa de la Ley de Partidos, a la cual debieron adscribirse, tomó distancia de la manera de hacer política en el mundo andino-indígena, para “occidentalizarse”, limitando así las capacidades de expresar la diversidad de los pueblos indígenas.

Muchos de los títulos de obras que hemos publicado corresponden a la autoría de José, con quien hemos caminado muchos años,

aprendiendo, discutiendo y aceptándonos hacia formar un pequeño espacio académico. Nuestro reconocimiento por sus aportes y voluntad de acompañarnos.

Esperamos que la publicación de esta obra al mismo tiempo que clausura una retrospectiva de la problemática indígena desbroce nuevos campos de investigación y sobre todo nuevas preguntas.

Francisco Rhon Dávila
DIRECTOR EJECUTIVO -CAAP-

INTRODUCCION

Especificidad del Movimiento Indígena Ecuatoriano

Si partimos del presupuesto que es la totalidad del proceso el que interpreta y da sentido a todas sus particularidades, habría que empezar definiendo la historia del movimiento indígena ecuatoriano como la **larga ruta de la comunidad al Estado nacional**; lo que traducido en términos específicamente sociológicos significa la lenta y larga transformación de la *sociedad comunal* de las poblaciones indígenas a la *sociedad societal* del Estado nación. A este fenómeno hay que añadir un factor adicional, que no sólo lo hace más comprensible, sino que además explica su intrínseca violencia: la integración de la comunidad con su correspondiente “descomunalización” a la sociedad nacional y al Estado, tiene lugar y se completa precisamente, cuando la *sociedad societal* se está transformando en *postsocietal*, cuando esta *modernización* desestataliza el Estado y desnacionaliza la sociedad ecuatoriana. Esto contribuirá por un lado a la intensa politización que el movimiento indígena adquiere en su fase terminal, y por otro lado a una paulatina desintegración de la misma sociedad indígena, en la medida que transita de una sociedad comunal hacia una *sociedad postsocietal*, dominada por un modelo de individualismo disolvente de todos los vínculos sociales, y donde el indígena dejaría de ser un grupo social específico para convertirse en un *indígena genérico*.

Esta perspectiva más global del proceso, que se pretende reconstruir retrospectivamente, proporciona un analizador y un criterio hermeneúutico para interpretar todas las fases, por las que atraviesa el movimiento indígena ecuatoriano y las sucesivas formas que irá adoptando en el transcurso de poco menos de un siglo.

Ha sido a partir de las tres últimas décadas, aunque el proceso de su formación se remonte mucho más allá de medio siglo, que el movi-

miento indígena se ha convertido en un actor socio-político y cultural importante, cuya integración a la sociedad nacional sigue planteando hoy una *cuestión étnica* no definitivamente resuelta en el país. De otro lado la población indígena se encuentra inmersa más que ningún otro sector social en la problemática del desarrollo nacional, siendo ella la que acusa la mayor marginalidad, los mayores índices de pobreza, y la que también suele presentarse como la principal destinataria o potencial beneficiaria de las políticas sociales del Estado y programas de los organismos internacionales. Si bien la problemática indígena no posee una centralidad societal, tampoco cabe duda que cuestiona profundamente el modelo de sociedad y de proyecto nacionales basados en la exclusión del indio, cualquiera que sea la forma adoptada por una tal “exclusión”; y que la *cuestión étnica* vuelve muy contingentes tanto el modelo de desarrollo económico nacional y su sistema político, basados en una excluyente inequidad, como los mismos procesos de cultura, que dualizan la sociedad ecuatoriana. Y aun cuando la participación de los indígenas en el Estado nacional se ha hecho cada vez más visible y efectiva, la inmensa mayoría de la población indígena sigue sujeta a las mismas o peores formas de exclusión y empobrecimiento. De esta compleja situación el levantamiento indígena de 1990 ha sido la manifestación más significativa; pero respondiendo siempre a una doble estrategia, que en sus diversas versiones se ha mantenido constante: la integración y la autonomía o “autodeterminación”¹.

En la medida que las sucesivas reivindicaciones de la población indígena eran atendidas por el Estado con nuevas políticas de integración y mayor participación, estas mismas iniciativas estatales provocaban nuevas demandas y también nuevas estrategias de autonomía por parte del movimiento indígena. Esta tensión dialéctica entre integración y participación a la sociedad nacional por un lado y de autonomía por otro lado ha sido la constante que ha marcado la historia reciente del movimiento indígena en sus diferentes fases.

1 Cfr. J. Sánchez Parga, *Población y pobreza indígena*, CAAP; Quito, 1998.

Por muy paradójico que parezca, ha sido la transición a la democracia junto con la formación del movimiento indígena y su incorporación al ejercicio de los derechos políticos y ciudadanos, los que han puesto de relieve las condiciones de marginalidad socio-política de las poblaciones indígenas, al irse expresando con reivindicaciones en parte de mayor autonomía y en parte de mayor integración; pero también en constantes protestas contra los sucesivos gobiernos y sus políticas gubernamentales². Aunque también al interior del movimiento indígena, como ha sido el caso de los otros movimientos sociales, será posible distinguir una primera fase o ciclo reivindicativo propio del *conflicto social democrático*, y una segunda fase o *ciclo político de la protesta*; sin embargo la forma de protesta siempre ha estado mucho más presente en el caso del movimiento indígena, ya que ha formado parte de su tradición de luchas y de levantamientos *contra* el Estado y sociedad nacionales.

El estudio sobre el *movimiento indígena ecuatoriano*, su formación, desarrollo y transformaciones más actuales, entendido en cuanto *hecho histórico* (que *hace* historia), implica comprenderlo y explicarlo no sólo desde los diferentes procesos, que marcaron la historia nacional sino también desde los mismos efectos e influencias que dicho movimiento indígena tuvo en el transcurso de la historia reciente. Sólo de esta manera podrá entenderse la especificidad del movimiento indígena ecuatoriano. De manera muy particular ha sido el indígena, el que más ha contribuido a politizar los movimientos sociales (por la razón aducida más arriba), para dar lugar a reales fuerzas políticas y a las movilizaciones de protesta, que se han generalizado en el transcurso de las dos últimas décadas.

Sin ser tan numerosa la población indígena como en Perú y Bolivia, sin haber tenido un pasado tan revolucionario y beligerante como

2 Más adelante se trata cómo y por qué las poblaciones indígenas y sus organizaciones han combinado siempre la reivindicación y la protesta.

en los otros dos países andinos, el movimiento indígena ecuatoriano ha logrado una presencia e influencia nacionales no comparables con los otros movimientos étnicos en América Latina³. Aunque diversas son las causas que pueden explicar la muy diferente y particular historia y evolución de los movimientos y organización indígenas peruanos y bolivianos, a un principio fundamental cabe reducir los factores explicativos, que dan cuenta de la singularidad del movimiento indígena ecuatoriano: la *triple articulación* estatal, organizativa y clasista. Estas tres razones explican por qué el movimiento indígena ecuatoriano no ha dejado de ser nunca un *movimiento social* y desde los inicios de su formación no ha tomado la forma de un *movimiento indianista*⁴.

Toda la historia del movimiento indígena ecuatoriano, ya desde sus orígenes modernos, y a lo largo de sus diferentes fases y sucesivos hitos, se encuentra marcada por su *articulación con el Estado nacional*, y en estrecha interacción con los procesos del desarrollo estatal; de ahí su progresiva participación a través sucesivas fases y de una variedad de formas en las políticas y aparatos estatales, y organismos públicos. Aun reconociendo la singularidad e importancia de su *articulación estatal*, ésta limitó en gran medida al movimiento indígena, puesto que la fuerza de todo movimiento social – según Touraine – depende en gran parte de su autonomía respecto del Estado y de los agentes políticos. De hecho, la constante reanudación de estas articulaciones estata-

3 Para una somera caracterización de los movimientos indígenas de Bolivia y Perú, puede consultarse H. Ibarra, "Mouvements indigènes dans les Andes", en VVAA. *Dépendences et démocratie en Amérique Andine*, Colophon, Bruxelles, 2004. Hay que tener en cuenta que tanto el sindicalismo quechua como el katarismo aymara desde su origen surgen y se consolidan con una fuerte identidad política.

4 Esto no ha impedido que muchos estudios y analistas hayan interpretado el movimiento indígena ecuatoriano como un *movimiento indianista* proyectando sobre él categorías que no han correspondido a sus reales prácticas y discursos. Han sido sobre todo los neo-indigenistas quienes más han contribuido a inventar una imagen indianista del movimiento indígena ecuatoriano.

les preparan y explican la ulterior transformación política del movimiento social en partido a finales de los años 90.

En segundo lugar su *articulación organizativa* al interior del mismo movimiento indígena adoptará igualmente diversas morfologías (étnicas, culturales, económicas, políticas) a escalas geográficas y niveles (inter- e intra- étnicos) muy diferentes. También esta *articulación organizativa*, que comienza siendo un poderoso medio de refuerzo para el movimiento indígena, terminará contribuyendo a su relativo debilitamiento, en la medida que la organización irá invirtiendo las movilizaciones *desde abajo* por movilizaciones *desde arriba*, se irá privatizando y sus OSG,s (Organizaciones de Segundo Grado) terminarán operando con intereses particulares como una ONG⁵. De otro lado, la dinámica organizativa se encontrará constantemente atravesada por la tensión y hasta el conflicto entre un ordenamiento jerárquico y el tradicional faccionalismo andino, tendiente a introducir en la organización y conducción del movimiento indígena una arquitectura de disposiciones muy variable. El desarrollo organizativo del movimiento indígena ecuatoriano, como es el caso de todo movimiento social en general, sirvió de soporte a todo el contingente de intensas y acumuladas reivindicaciones de los pueblos indígenas; reivindicaciones éstas que se irían renovando y ampliando en razón de sus progresivas satisfacciones y progresivas conquistas.

En tercer lugar la *articulación social* con otras clases, grupos o sectores sociales, lo que se ha convenido en llamar relaciones interétnicas, proporcionará al movimiento indígena la posibilidad de combinar una *forma étnica* específica de sus condiciones y proyectos culturales con una *forma clase* en muchas de sus estrategias y alianzas más o menos coyunturales, tanto en sus reivindicaciones como en sus protestas.

5 Tal será el destino de muchos movimientos sociales en su deriva organizativa hacia una creciente privatización y reconversión en ONG. El movimiento femenino es un ejemplo de ello: en la actualidad las ONG de mujeres ocupan el segundo lugar en número después de las dedicadas a la infancia.

De igual manera que las otras, también la *articulación clasista* confirió al movimiento indígena una diversificación de sus estrategias, una ampliación y reforzamiento de sus demandas y las compartidas con otros sectores o movimientos; sin embargo fue ella la que predispuso y facilitó que el movimiento indígena tradujera tales alianzas sociales y políticas en la formación de un partido político de carácter expresamente interétnico.

Cada una de estas articulaciones y sus recíprocas relaciones irán tomando distintas modalidades en el transcurso de más de medio siglo de historia del movimiento indígena. De hecho esta triple articulación se manifiesta a través de las sucesivas fases y episodios más importantes, por los que se desarrolla el movimiento indígena desde sus orígenes e inicial proceso de *comunalización* de las poblaciones indígenas (1937–1964), pasando por dos acontecimientos decisivos para la formación del movimiento indígena: las Reformas Agrarias (de 1964 y 1973) y el Desarrollo Rural (de finales de los años 70 hasta el fin de la década de los 80), para terminar con la formación y consolidación del movimiento indígena, coincidiendo con la transición a la democracia (1979) y su terminal *transformación* organizativa en partido político (1996). Aunque no se trate propiamente de una real transformación del movimiento en partido, como se analiza más adelante, sino de la forma de partido en la que se desdobra el movimiento, es aquel el que, según parece, terminaría alterando y modificando éste. Una situación más reciente marcada por la descentralización del Estado y la emergencia de los gobiernos regionales y locales, junto con la crisis del desarrollo nacional y la focalización de sus posibilidades en el “desarrollo local”, tales nuevos escenarios para el movimiento indígena abren a sus organizaciones y dirigencias inéditas perspectivas de futuro.

Una explicación adicional de la singularidad del movimiento indígena ecuatoriano y su particular evolución, a diferencia de lo que fue la historia reciente de los pueblos indígenas en Perú y Bolivia, tendría que ver con una mayor fractura entre la sociedad blanco-mestiza y las poblaciones indígenas, marcando una fuerte dualización entre ambas

socio-culturas⁶. Este fenómeno daría cuenta a su vez en el caso ecuatoriano de una más clara diferenciación por parte de los indígenas de su condición étnica diferente de su condición de *campesino*, que en los otros dos países es sinónimo de *indígena*; y también esto mismo explicaría el efecto socio-político que tuvo la autonomía del movimiento indígena ecuatoriano en sus estrategias de alianzas con otras fuerzas sociales.

Todas estas fases y episodios de la actual historia del movimiento indígena ecuatoriano, con las distintas formas que irá adoptando y sus respectivas manifestaciones organizativas y conflictivas, con sus distintas prácticas y discursos, más que simplemente descritos podrán ser explicados e interpretados no sólo desde las lógicas y dinámicas internas del movimiento indígena sino también a partir de los procesos, factores y razones de la misma sociedad y Estado nacionales.

Es importante constatar cómo el movimiento indígena a lo largo de sucesivos períodos de su historia reciente, desde el proceso de comunalización hasta constituirse en partido político, adopta distintas formas, que en parte se suceden, pero también en parte coexisten y se superponen, se combinan y condensan mutuamente: la comunalización dará lugar al proceso organizativo, pero aquella se prolonga paralelamente a éste y lo dinamiza desde su interior; y ambos procesos, el comunalizador y el organizativo, darán lugar a su vez al movimiento indígena, también a cuyo interior se prolongan; pero mientras que la comunalización tiende a declinar, la dinámica organizativa se modificará adoptando nuevas formas; finalmente la conversión del movimiento indígena en partido altera profundamente el movimiento, pero sin impedir su vigencia, de la misma manera que el partido indígena coexistirá con los residuos de las organizaciones y las comunas.

6 Debo esta explicación a Francisco Rhon, quien no sólo ha seguido de muy cerca al movimiento indígena desde los años 70, sino también ha acompañado constantemente los estudios sobre esta problemática; aduciendo el interesante dato al respecto de que, a diferencia de Bolivia y Perú, no hubo bilingüismo (quichua) entre los sectores mestizos del medio rural de la Sierra ecuatoriana.

Cada una de estas etapas en la historia del movimiento indígena ha significado una conquista en la secuencia de sus reivindicaciones, de su consolidación organizativa y de su integración al Estado y sociedad nacionales: la *comunalización* supuso una primera forma de organización social y de ocupación de un territorio, la cual se prolongará con otra gran reivindicación histórica: la (re)conquista de la tierra bajo la figura de *reforma agraria*; los límites de esta reforma agraria serán superados con otro logro, que supuso a su vez una nueva forma de organización social, de manejo de la tierra y de proyección futura de la población indígena: el *desarrollo rural*. Finalmente las reivindicaciones culturales conseguirán plasmarse en una serie de reconocimientos constitucionales y en la institucionalización de la *educación indígena*. Esta terminará inscribiéndose en uno de los programas más ambiciosos a nivel andino: la *educación intercultural bilingüe*, que contará con un importante apoyo y financiamiento de la cooperación internacional. En un período más reciente la *participación política* del movimiento indígena en el Estado y en los gobiernos, y en los proyectos y programas de su propio desarrollo contribuirán de manera decisiva a la integración de los indígenas al Estado y sociedad nacionales. Las sucesivas conquistas del movimiento indígena contribuirán a reforzar nuevas reivindicaciones; y será la acumulación de los conflictos de la fase reivindicativa, del conflicto social, lo que proporcionará un mayor poder a la protesta indígena en el ciclo político de sus más recientes movilizaciones.

Tal ha sido la característica más específica del movimiento indígena ecuatoriano: las sucesivas conquistas de cada una de las reivindicaciones realizadas ha supuesto un reforzamiento del movimiento indígena y simultáneamente su progresiva integración al Estado y sociedad nacionales. Esta integración alcanzará su momento decisivo con la transformación (más exactamente “desdoblamiento”) del movimiento indígena en partido político y con su participación en el gobierno, pero también con la consiguiente crisis y decline del movimiento y de su dirección organizativa, la CONAIE. De hecho los dos grandes desafíos actuales son: cómo la organización nacional administra la pluralidad de los movimientos regionales y

provinciales, (incluido el casi “estructural” faccionalismo del movimiento indígena evangélico), y cómo tanto aquella como estos definen su relación con el partido político, Pachakutik, tanto a nivel nacional como regional y provincial.

Finalmente el movimiento indígena ecuatoriano, que se constituye a finales de los años 70 y termina por consolidarse en la década de los 90, adquiere todo su alcance histórico en el nuevo y complejo contexto de la globalización, cuando se opera en todo el mundo y a escalas muy diversas una suerte de *etnogénesis*, de explosión de *etnicidad*, donde lo *étnico* se convierte en una categoría con extraordinarias pretensiones interpretativas e interrelativas de todo lo social, y en un discurso y dispositivo políticos extremadamente poderosos.

Capítulo I

ORIGENES DEL MOVIMIENTO INDIGENA el proceso de “comunalización”

En 1937 en un contexto político muy particular de la historia moderna ecuatoriana, cuando se fraguaban las fuerzas de izquierda y durante el breve pero progresista gobierno del General Enriquez Gallo, se promulga la *Ley de Organización y Régimen de Comunas*⁷. Aunque dicha Ley tenía como principal objetivo político y administrativo la sujeción de las poblaciones rurales dispersas (“caserío, anejo, barrio, partido, comunidad, parcialidad o cualquier otra designación”, art.1), esta legislación sin embargo tuvo un efecto particular al reconocer implícitamente la más originaria y tradicional forma de asociación de los sectores campesinos indígenas de los Andes. La *comuna* o *comunidad* más que una forma de organización social responde a un modelo social o sociativo de sociedad, la *sociedad comunal*, que a diferencia de la *sociedad societal* representa una ampliación de la sociedad familiar y del parentesco; de ahí que la comuna corresponda al *ayllu* andino. De hecho todas las poblaciones indígenas, que no se encontraban sujetas a la estructura de explotación y dominación de la hacienda, eran consideradas y denominadas *comunidades libres*. Esto mismo explicará por qué el proceso de *comunalización* se convirtió en una estrategia y plataforma de lucha durante la Reforma Agraria tanto para la abolición del régimen de sometimiento hacendario como para la reconquista de las tierras. Según esto la llamada *Ley de Comunas* no hace más que legali-

7 En esta época se configura el indigenismo literario con la novela *Huasipungo* (1934) de Jorge Icaza, en trilogía con otras dos obras suyas: *Huairapamushcas* (1947) y *El chulla Romero y Flores* (1958); indigenismo que había preparado ya *El indio ecuatoriano* (1922) de Pio Jaramillo Alvarado, “el primer libro en el que con extensión y orden se abordó el problema del indio” (Claudio Malo, *Pensamiento indigenista ecuatoriano*, Banco Central del Ecuador, Quito, 1988).

zar y reconocer jurídicamente un tradicional modelo de sociedad de los pueblos indígenas. Y no sólo “marca un momento de viraje fundamental en la legislación ecuatoriana sobre el agro”⁸, sino que además genera una dinámica inédita en el seno de la población indígena.

Tanto en la manera de pensar la comunidad indígena como en su tratamiento y experiencia se ha generado y generalizado una cierta confusión, al equivocar un modelo de socialidad y *sociedad comunal* con un *modo de organización social* (el que supondría una organización de primer grado). La ideología comunalista, adoptada por militancias sindicales, políticas o religiosas y por organismos de desarrollo, ha enfatizado más esta dimensión organizativa a costa de aquella más sociológica. Pero será sin duda alguna esta versión político-organizativa, la que dinamizará el movimiento indígena y su historia posterior.

Muchas eran en realidad las *comunidades* o *parcialidades* indígenas “libres”, que se habían reproducido con una relativa autonomía; conservando sus propias autoridades tradicionales o *curacas*⁹. Y aún los sectores indígenas sujetos a las haciendas en condición de familias *huasipungueras* mantenían entre ellos un modelo *comunal* de socialidad y socialización; en el que las relaciones de parentesco, los vínculos de reciprocidad e intercambio, los trabajos colectivos de la *minga*, las identidades culturales del grupo contribuían a reproducir una matriz o núcleo asociativo, que después de la Reforma Agraria daría lugar a su *comunalización* y en la mayoría de los casos a su legalización en cuanto comunidades jurídicamente reconocidas. Este proceso fue muy decisivo,

8 Cfr. Osvaldo Barski (*La reforma agraria ecuatoriana*, FLACSO / Corporación Editora Nacional, Quito, 1984:28), quien define la comunidad por “su carácter étnico, por la propiedad colectiva de las tierras y una particular forma de organización social, basada en densas estructuras de parentesco, que proporcionan la reciprocidad y la complementariedad del uso de la fuerza de trabajo colectiva” (p. 31).

9 Cfr. Udo Oberem, “Indios libres e indios sujetos a hacienda en la Sierra ecuatoriana a fines de la Colonia”, en *Amerikanistische Studien / Estudios Americanos*, I, Haus Völker und Kulturen, St. Augustin, 1979.

en la medida que contrapuso una visión e intencionalidad políticas estatales de integración y la experiencia que de dicho proceso van desarrollando los sectores indígenas y las dinámicas étnicas, y a partir del cual se irán generando y fortaleciendo. En este mismo sentido el proceso de comunalización es en cierto modo resultado de las luchas indígenas que lo precedieron, así como una nueva forma de su prolongación¹⁰.

La Ley era suficientemente explícita respecto a la supeditación política de las comunidades al Estado (Tenientes Políticos de los centros parroquiales, Ministerio de Trabajo y Asistencia Social, y después al Ministerio de Agricultura y Ganadería), y al objetivo de que las comunidades campesinas pudieran ser transformadas en cooperativas agrícolas con una finalidad modernizadora. Sin embargo, lo que ni las encomiendas y reasentamientos coloniales primero, ni tampoco las haciendas después lograron disolver, el antiguo *ayllu* andino o las *parcialidades de indios*, tomará una nueva forma legal bajo la figura de *comunidades campesinas* (Ley del Estatuto de Comunidades Campesinas, septiembre de 1937). En conclusión, el mayor efecto político de la Ley de Comunas consistió en significar la sustitución de la presencia gamonal de los hacendados con sus específicas relaciones “precarias” y de dominación por una presencia del Estado, que se iría visualizando progresivamente, estableciendo una nueva relación con las poblaciones indígenas, tendiente a su lenta pero ingresiva ciudadanización: lo que se ha convenido en llamar “ciudadanos en la etnicidad” (R. Santana, 1995).

Con esta cobertura jurídica, que significó por parte del Estado la legitimación de una institución étnica, arraigada en las matrices culturales de la tradición andina, y más antigua que la misma constitución del Estado nacional, se desencadenaría un lento pero sostenido proceso de organización indígena, que daría lugar a la posterior forma del movimiento indígena y de su presencia en la escena política nacional. Aunque la comunidad no es propiamente una organización sino un

10 Cfr. Oswaldo Albornoz, *Las luchas indígenas en el Ecuador*, Ed. Claridad, Guayaquil, 1971.

modelo de sociedad o de socialidad (lo que se convendría en llamar *organización de primer grado*, ya que no es resultado de una lógica y voluntad organizativas), el proceso de legalización de las comunidades, de su reconocimiento jurídico proporcionó una dinámica y conciencia organizativas muy importantes para el futuro desarrollo del movimiento indígena. La otra consecuencia igualmente decisiva para la futura organización y movimiento indígena fue que a través de la *legalización* y del *reconocimiento jurídico* las comunidades indígenas se integran institucionalmente al Estado nacional, y a través de sus autoridades como de su regulación interna establecen una relación e interlocución con el Estado. Lo que determinará una de las características más particulares del movimiento indígena ecuatoriano.

La legalización de las comunidades no sólo legitimó el modelo de sociedad tradicional de los pueblos indígenas, sino que implicó además la legalización de su territorio y su apropiación por parte del conjunto de los comuneros, que junto con la propiedad colectiva de tierras dispusieron de una posesión particular de parcelas comunales. Esta combinación de tierras y territorio sirvió de base para la ulterior reivindicación de tierras durante las Reformas Agrarias, pero también para demandar un futuro territorio étnico, en el que ejercer jurisdicciones propias; lo que supuso un modelo de estrategia futura: sobre la base de demandas particulares y concretas más o menos coyunturales, construir reivindicaciones políticas de mayor alcance y sujetas a posibles negociaciones¹¹. Esta experiencia de un *territorio étnico* es importante para entender, en qué medida el posterior *movimiento indígena* se caracteriza por una especificidad muy particular, que lo diferencia de cualquier otro *movimiento social*, y que en cierto modo lo asocia a los movimientos de liberación nacionales: pero también en cierto modo a los neo-nacionalismos étnicos, que desde la era de la moderna globalización tienen lugar por todo el mundo. Sólo teniendo en consideración esta particularidad étnica del movimiento indígena se comprende el le-

11 Para uno de los pocos tratamientos del asunto sobre las tierras comunales en el medio indígena cfr. Víctor A. González, *Las tierras comunales en el Ecuador*, Casa de la Cultura Ecuatoriana, Guayaquil, 1982.

vantamiento indígena de 1990 en Ecuador. Fenómeno este ajeno a cualquier otro movimiento social.

Por estas razones y de esta manera se inicia un proceso de *comunalización* de los sectores indígenas tan intenso como sostenido durante medio siglo, que se revelará particularmente denso en aquellas provincias y cantones de la Sierra ecuatoriana con mayor población indígena, y que en la década de los 60 y 70 constituirá la base para la ampliación de la dinámica organizativa de las comunas a las parroquias y para culminar en la formación de federaciones cantonales y provinciales indígenas. No es casual que, sin prever las consecuencias que tendría para la consolidación del movimiento indígena, la Ley de Organización y Régimen de Comunas (en sus artículos finales 22-27) hubiera considerado ya la posibilidad de que las comunidades legalmente constituidas se agruparan en "federaciones provinciales". Desde la perspectiva e intereses del Estado la federación de las comunidades proporcionaba una organicidad muy funcional y operativa tanto para su relación e interlocución con el Estado como para las intervenciones estatales. De hecho la Reforma Agraria primero (1964-1973) y después el Desarrollo Rural (de los años 70 a los 80) no sólo presupusieron un soporte organizativo a la acción estatal, sino que dinamizaron la misma organización indígena.

Si para el Estado la legalización de la *reserva india* constituida en comunidades respondía a un plan tendiente a su nacionalización e integración jurídico-política en la sociedad nacional, para los indígenas significó el esquema y la vía de la lenta formación de un movimiento étnico cada vez más autónomo, y que fue definiendo a lo largo de su desarrollo tanto su especificidad como su propio proyecto dentro de la sociedad nacional¹².

12 Distintas fueron las sucesivas formas o instituciones, que adoptó la dominación y explotación del indígena en los Andes septentrionales, desde las "reducciones" coloniales hasta el *huasipungo* más reciente pasando por el "concertaje". Cfr. M. Crespi, "Changing Power Relations: The Rise of Peasant Unions on Traditional Ecuadorian Haciendas", en *Anthropological Quarterly*, n. 44, 1971.

Legalización de Comunas Indígenas en la Sierra

PROVINCIA	1937-1960	1961-1974	1975-1988	TOTAL
Carchi	56	25	18	99
Imbabura	133	19	7	159
Pichincha	85	44	56	185
Cotopaxi	94	2	4	100
Tungurahua	85	60	18	163
Chimborazo	176	45	159	380
Bolívar	11	4	4	19
Cañar	24	4	11	39
Loja	79	6	9	94
TOTAL	743	209	286	1.238

FUENTE: Archivo Desarrollo Campesino. Ministerio de Agricultura y Ganadería

Nota: A partir de la década de los 90 el proceso de comunalización declina y termina concluyendo. El número de comunas legalizadas se divide en un período previo a las Reformas Agrarias, durante éstas y en otro posterior. Según Zamosc (1995), entre 1985 y 1992 se han legalizado 138 nuevas comunas, lo que elevaría el número total a 1.454.

El proceso de *comunalización*, que arranca con la Ley de Comunas de 1937, y su misma dinámica organizativa significó un soporte decisivo para las movilizaciones, reivindicaciones y luchas por la tierra, que desembocarían en las dos sucesivas Reformas Agrarias de 1964 y 1973: dos iniciativas “modernizadoras” de la estructura agraria, que desde el Estado son protagonizadas por gobiernos militares. Sin embargo la reconquista de la tierra con la propiedad colectiva de tierras comunales y su posesión privada por la población indígena (o su posterior conversión en posesiones comunes y propiedades privadas de la tierra) eran esenciales para la misma comunidad indígena tanto en razón de su cohesión interna con sus prácticas de participación colectiva, reciprocidad y redistribución, como para las relaciones intercomunales.

a) El paradigma de la comunidad andina

No pueden entenderse las especificidades del movimiento indígena, ya sea en su forma de *levantamiento* como en sus *movilizaciones*

e incluso en sus dinámicas organizativas, prescindiendo de sus bases comunales, y que hacen de él un “movimiento cultural” Touraine, 1988: 120); puesto que “la defensa comunitaria se vuelve más fácilmente la base de un movimiento social, cuando la comunidad dominada amenazada tiene una identidad étnica, cuando la defensa comunitaria se vuelve un movimiento indígena, que se opone a una dominación, que es a la vez étnica, económica y política”¹³.

Es sobre todo desde la comunidad que los grupos étnicos o sociedades indígenas andinas pueden ser comprendidos y explicados en todas sus características socio-económicas, políticas y culturales; sólo su forma de *comun* permite la interpretación más coherente de los distintos aspectos de las sociedades andinas. Siendo también ésta la razón por la cual la comuna andina aparece como la matriz y el perímetro de reproducción de la cultura indígena; si bien *fuera* de la comuna, no tanto en términos espaciales cuanto en términos sociológicos, el indígena podrá *mantener* su lengua, sus costumbres y tradiciones, pero difícilmente será capaz de practicarlas y reproducirlas. De hecho el indígena, aun viviendo territorialmente fuera de su comuna (caso de los migrantes en ciudades o regiones de la costa) puede seguir perteneciendo a su comunidad de origen, manteniendo relaciones comunales y viviendo comunalmente en términos sociológicos. Pero sólo en su comunidad puede el indígena compartir una común cultura¹⁴. Esto hace que el movimiento indígena no sea una sumatoria ni tampoco una prolongación de las luchas comunitarias, que siempre serán “luchas residuales” (Touraine, 1988:218) y por consiguiente locales, coyunturales y de contenidos concretos; y sólo alcanzarán “la forma de un movimiento social” cuando además de fortalecerse y ampliarse más allá de las comunidades en organizaciones federativas modernizan sus reivindicaciones

13 Alain Touraine, *La parole et le sang. Politique et société en Amérique Latine*, Odile Jacob, Paris, 1988: 213)

14 En un estudio anterior hemos tratado de demostrar en qué medida la comunidad aparece junto con la lengua como el principal criterio para establecer la condición étnico cultural de los indígenas: cfr J. Sánchez Parga, *Población y pobreza indígenas*, CAAP, Quito, 1996.

ciones. Según esto, mientras que por un lado las comunidades indígenas con sus luchas no llegan más que a protagonizar insurrecciones locales, pero no un movimiento integrado de alcance nacional, sin embargo por otro lado son las comunidades las que proporcionan al movimiento indígena una especificidad que lo diferencia de los otros movimientos sociales.

La ecuación comuna, comunidad y "ayllu"

La comunidad andina es una ecuación de duraciones, de cambios y de innovaciones, la cual a su vez permite interpretar otros procesos de las poblaciones indígenas, sus organizaciones y movimientos, todos ellos articulados por la triple fase de dicha ecuación. En la *sociedad comunal* andina es preciso distinguir en sus orígenes una matriz asociativa territorial (la *llajta*), cuyo espacio compartido por asentamientos dispersos de familias pertenecientes a diferentes grupos de parentesco (*ayllus*), cada uno de los cuales tenía familias en diferentes espacios ecológicamente diferenciados; así mientras que familias de diferentes *ayllus* compartían una misma *llajta*, cada *ayllu* distribuía sus unidades familiares en diferentes *llajtas*. Así mismo mientras que la asociación y unidad territorial de la *llajta* (lo que hoy llamaríamos *comuna*) compartía los mismos recursos, organizada la reciprocidad y redistribución de la fuerza de trabajo, participando en labores comunes, entre los *ayllus* circulaban los intercambios de productos (procedentes de los ecosistemas de las diferentes *llajtas*) y de mujeres. Este esquema, que adoptó modalidades y variaciones muy distintas según las particularidades de cada región andina, sufrió cambios así mismos diversos de acuerdo a los procesos de las historias regionales.¹⁵

15 Este análisis tiene como referente la obra de John V. Murra (*Formaciones económicas y políticas del mundo andino*, IEP, Lima, 1975; *El mundo andino. Población, medio ambiente y economía*, IEP, Lima), quien siempre tuvo muy en cuenta "los límites y limitaciones del *archipiélago vertical*" como él conceptualizó el modelo de asentamiento de las comunidades andinas. Cfr. Frank Salaomon, "Vertical politics on the Inka frontier", en John V. Murra, N. Wachtel y J. Revel (eds.) *Anthropological History of Andean Polities*, Cambridge University Press & Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, New York.

Sin necesidad de recurrir a la misma conceptualización analítica, esta misma idea de la comunidad andina sostiene Luis Macas: “Para nosotros la comuna es la *llajta* o el *ayllu* o *jatun ayllu*. La comuna es la organización nuclear de la sociedad indígena. Desde nuestra comprensión, la institución de la comuna constituye el eje fundamental que articula y da coherencia a la sociedad indígena... La comunidad es un referente cultural y social: pues en ella se desarrollan los valores y principios que guían y norman la acción de las personas”¹⁶. Nada extraño por ello que la comuna y la comunidad se constituyan en uno de los contenidos fundamentales del discurso indígena, que constantemente se remite a dicha institución de la comuna / comunidad para desde ella no sólo interpretar sus actuaciones actuales sino también buscar el sentido y la fuerza de sus proyectos futuros. Y ello aun a pesar del proceso de “descomunalización” de la comuna y comunidad indígenas reconocido por los mismos dirigentes indígenas.

Esta somera caracterización de la comunidad andina, y de la distinción y relación entre comuna (*llajta*) y *ayllu* permite dos precisiones: a) la *comunidad* de ninguna manera es una *forma organizativa* sino un modelo de sociedad *comunal*, de socialidad y asociación, que no responde a ninguna decisión o acción organizativa, y que por eso mismo se la denomina, aunque impropriamente, “organización de primer grado”¹⁷; b) que en el mundo andino por razones de su adaptación a un ecosistema altitudinal, sus pueblos combinaron un modo de asociación de tipo espacial, la antigua *llajta* o actual *comuna* territorialmente delimitada, con un modo de asociación parental o clánica, el *ayllu*, de

16 Luis Macas, “Instituciones indígenas: La comuna como eje histórico”, en *Boletín ICCI*, n. 17, agosto 2000; reproducido en Pablo Dávalos (ed.), *Yuyarinakuy. Digamos lo que somos, antes que otros nos den diciendo lo que no somos*, Aby-Yala, Quito, 2001: 92.

17 Se trata en realidad de la diferencia planteada por Ferdinand Tönnies en su obra *Comunidad y Sociedad (Gemeinschaft und Gesellschaft)*, y que después retomará Max Weber: *Wirtschaft und Gesellschaft*, J.C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1972: 22.

carácter reticular y transterritorial¹⁸. Aunque en la actualidad, como resultado de sucesivas transformaciones históricas, la comunidad tiende a identificarse con su concreta determinación territorial, la comuna, sin embargo bajo esta institución, precisamente la que será sujeto de *legalización* a partir de la Ley de Comunas, se reproduce un modo de *sociedad comunal*, que comporta todo un sistema de relaciones, intercambios y reciprocidades entre familias pertenecientes a un mismo grupo parental o *ayllus*, asentados en la misma comuna o en comunas diferentes y más o menos vecinas.

Es evidente que la Ley de Comunas (1937) reforzará la identidad territorial de las comunidades indígenas, identificando comunidad y comuna, al mismo tiempo que tiende no sólo a volver menos visibles la realidad de los *ayllus* sobre todo en su dimensión inter- o trans-comunal, sino que además debilitará estas identidades del parentesco y precarizará las relaciones e intercambios al interior de ellos. De hecho la misma escasez de recursos para los intercambios y las reciprocidades contribuirá a atrofiar las redes parentales de los *ayllus* y por consiguiente los mismos vínculos que ellos establecían entre las comunas. Sin embargo, y en contra de la opinión de algunos autores (Martínez, 1992; V. Bretón, 1997), siguen siendo muchas las comunas que no sólo mantienen tierras de propiedad y uso comunales, y siguen compartiendo recursos y usos colectivos (ganados y pastoreos, además de las aguas), sino que además actualmente hay nuevos bienes y servicios que circulan y se intercambian al interior de los *ayllus* tanto como o más que dentro de las mismas comunas. Por ejemplo, apoyos políticos y electorales,

18 . . . Tratar la comunidad andina, ignorando estos componentes, de "organización comunal" (Chamoux & Contretas, 1996; Breton, 1997), es desconocer su carácter de sociedad comunal, la que expresa la idea de *ayllu*, y sobre todo esa personalidad colectiva, cuya estrecha cohesión manifiesta el predominio del *ñucanchic* (nosotros) sobre el *ñuca* (yo). Siendo precisamente esto mismo lo que actualmente permite relacionar el proceso de *descomunalización* con una progresiva *individualización* al interior de los sectores indígenas.

precisamente cuando se individualizan cada vez más estos comportamientos políticos y electorales¹⁹.

Pero aun cuando faltan recursos materiales comunes, que puedan ser compartidos, las comunidades siguen participando a veces aún de manera más amplia en intensa, en recursos simbólicos y rituales, los cuales a su vez vehiculan importantes recursos económicos. Las fuertes sumas de dinero objeto de toda una red intra-generacional e inter-generacional de préstamos y empréstitos entre priostes y juchantres de las fiestas comunales, constituyen todo un sistema complejo de solidaridades e interdependencias, de favores y deudas, intercambios, reciprocidades y distribuciones, que año tras año reproducen los “pases de cargos” en las fiestas de tantas comunidades. En otros casos se trata más bien de la combinación de una economía monetaria con prácticas tradicionales de “minga” o “presta-manos” (*maquita mañachi*); como la que tiene lugar en las comunidades de Colta (provincia de Chimborazo), basadas en un sistema de cultivos muy moderno y muy articulado al mercado de Guayaquil, y que articulan una doble *práctica* de salarios y “presta-manos” de altísima rentabilidad tanto económica como comunal²⁰.

Según esto, no es (sólo) la común propiedad de bienes y recursos lo que hace sociológicamente una comunidad, sino (más bien) es la

19 La versión de comuna que proporcionan informaciones procedentes de provincias como Carchi, y Tungurahua no es la misma de quienes conocen las comunidades de Cotopaxi y Chimborazo. Sólo una visión de conjunto permitiría no sólo entender las diferencias sino también el tipo de procesos y cambios que las atraviesan. Sobre este tema, los autores pueden incurrir en el “*síndrome del tan-tan*” que aquejaba a los antropólogos del Africa subsahariana, quienes en la misma comunidad escuchaban y observaban lo contrario de lo que habían escuchado y observado los antropólogos, que les habían precedido, cuando la experiencia lejos de demostrar hipótesis y teorías tiene que limitarse a verificar y confirmar, o no, las ya demostradas.

20 Cfr. J. Sánchez Parga, *Éxitos y fracasos de los pequeños agricultores en experiencias de intensificación agrícola en los Andes ecuatorianos* (mimeo), CELA /FAO, Quito. 1995.

sociedad comunal, la que produce y reproduce recursos comunes, una comunidad de bienes. Es evidente que la modernización de la economía tiende a destruir la comunidad de recursos y de prácticas productivas compartidas, pero esto ocurre porque dicha modernización de la economía de mercado destruye también los vínculos y relaciones propios de la sociedad comunal, a la que impide una producción de recursos comunes.

Es más fácil pensar la “descampesinización” y la “proletarización” cuando se considera el indígena en cuanto campesino y no el campesino en cuanto indígena, y cuando la comunidad es pensada como una simple organización o asociación y no en cuanto modelo de sociedad y de socialidad. Ha sido una versión pertinaz de la izquierda tratar de hacer del indígena un campesino, reduciendo aquel a la condición de éste, ignorando que el indígena pueda descampesinizarse sin desindigenarse, y que incluso en su “desruralización” o “desagrarización” el indígena puede no descampesinizarse o hacerlo de manera muy particular. Respecto de este equívoco los mismos dirigentes indígenas se mostraron siempre muy sensibles: “mientras en los años 60 o 70 la izquierda luchaba por hacer campesinos a los indios, los indios luchábamos por no dejar de ser indios”²¹.

Por consiguiente, incluso en esta perspectiva, no se debe ignorar la dimensión menos visible y precisamente por ello la más infraestructural de la comunidad andina, y que en cierto modo sustantiva la particularidad de la *sociedad comunal*. Nos referimos al *ayllu* o sistemas de *ayllus*, que no sólo integran cada comunidad indígena, sino que además atraviesan diferentes comunidades confiriendo a la sociedad indígena una cohesión meta-comunal diferente y que le sirve de soporte socio-

21 Luis Macas, “Movimiento indígena ecuatoriano: una evaluación necesaria”, en *Boletín ICCL*, n. 21, diciembre 2000; cfr. P. Dávalos, 2001: 214.

lógico²². La *comuna* es en parte producto de la organización y administración coloniales y hacendarias, que necesitaban identificar, definir y delimitar, las poblaciones indígenas (incluso por razones censales), ignorando o prescindiendo de las propias formas de organización familiares y relaciones de parentesco, que o bien se condensaban o bien se extendían geográficamente. De hecho cada *ayllu* podía concentrar un número más o menos grande de familias en un mismo lugar geográficamente determinado o comuna, mientras que otras familias en menor número del mismo *ayllu* se extendían y dispersaban por diferentes comunas y lugares; o bien por el contrario, un mismo *ayllu* concentraba un número más o menos reducido de familias en una comunidad, a la vez que su mayor número de familias se había dispersado geográficamente en múltiples comunidades.

La *comuna* en cuanto unidad político-administrativa, territorial y poblacionalmente delimitada, encubre una realidad sociológica y cultural: las relaciones de parentesco entre familias de los mismos *ayllus* en varias o múltiples comunas diferentes, y las relaciones entre múltiples *ayllus* diferentes en una misma comuna; dándose la combinación de ambos fenómenos: mientras que algunas pocas o muchas familias, por ejemplo, del *ayllu* Toapanta conviven con las familias de otros *ayllus* Chugchilán, Guanotuña, Iza, etc en una misma comunidad, otras familias de los mismos *ayllus*, pero también de otros comparten otras comunidades diferentes en número muy variable. Esto hace que las dinámicas entre comunidades tenga como soporte y se encuentre atravesada tanto por las relaciones entre las familias de cada *ayllu* como por las relaciones entre los mismos *ayllus*.

Mientras que la comuna presenta una unidad espacial, el *ayllu* se configura de manera discontinua o reticular: sus redes familiares atra-

22. Sobre la vigencia e importancia del *ayllu* en el control y manejo de las tierras familiares en la comuna nos remitimos a una vieja investigación: cfr. J. Sánchez Parga, "Estructuras espaciales del parentesco en los Andes: Salamalag Chico", en VVAA. *Estrategias de supervivencia en la comunidad andina*, CAAP, Quito, 1984.

viesan espacios comunales diferentes. En algunas regiones y comunas la comunidad pudo haberse impuesto y en cierto modo dominado la vida, las relaciones y cohesiones de los *ayllus* supeditándolos a la cohesión y relaciones comunales; pero en otras zonas y comunas han sido más bien el poder y las relaciones de los *ayllus*, los que dinamizan y dominan subterráneamente las estrategias de la comuna y le confieren una cohesión interna particular. Esta segmentación de la comunidad andina en su doble dimensión territorial (comuna) y parental (*ayllu*) puede tener según las circunstancias tanto efectos faccionalistas, conflictivos y de paralización como efectos de fortalecimiento y mayor unión de las dinámicas de movilización y de organización del movimiento indígena. En este sentido las "segmentaciones" o divisiones al interior de las organizaciones campesinas son siempre expresión de facciones y fisuras inherentes a las mismas bases comunales y al movimiento²³.

Esta observación es importante, ya que frente al actual proceso de "descomunalización", el que será tratado más adelante, habría que pensar en qué medida la "desagregación" de los vínculos y cohesión comunales afecta o no de manera más o menos relativa los vínculos y cohesión de los mismos *ayllus*, los que constituyen una suerte de infraestructura sociológica de la comuna. También esta misma observación concierne a las dinámicas y bases de la movilización del movimiento indígena, las cuales no sólo tienen por referencia la comuna sino también los *ayllus* con sus conexiones intercomunales e intracomunales. Estas precisiones sobre las diferencias, correspondencias y complementariedades, pero también tensiones y disensiones socio-políticas entre la *comuna* y los *ayllus* son también importantes para mejor comprender muchas de las lógicas y estrategias internas a las organizaciones in-

23 Este fenómeno había sido ya observado en el caso del movimiento indígena boliviano. Para Georges Parrenin (*Del movimiento campesino al sindicalismo dependiente*, IESE, Cochabamba, 1979:31) "cualquier proceso de extensión de una organización campesina lleva a su segmentarización".

dígenas y entre ellas²⁴. Finalmente son estas bases culturales de las sociedades andinas, las que van a determinar la especificidad de un movimiento, muy diferente de lo que podría ser un movimiento campesino como en un principio fue conceptualizado el indígena²⁵.

Bases comunales de la acción colectiva

La *comunidad andina* definía conceptual, analítica y meteorológicamente lo que en ese momento constituía el espacio privilegiado para comprender y tratar la problemática campesina de las poblaciones indígenas de la Sierra, y también para definir los parámetros de desarrollo correspondientes a la singularidad socio-cultural e histórica de dichas poblaciones²⁶. La designación de *comuneros* a los miembros de la comunidad y el hecho de que se identificaran por la pertenencia a una comuna determinada, por el nombre de la misma comuna, atribuía a ésta una fuerza identitaria, al mismo tiempo que afirmaba la personalidad colectiva de sus miembros.

La comunidad no sólo establece sus propias relaciones socio-familiares, integrando a todos sus miembros en una suerte de parentesco

-
- 24 En realidad la diferencia entre la *comuna* y el *ayllu* no hace más que reproducir, con ciertas analogías, la clásica organización social para el control del espacio en las culturas andinas, según fue concebida por John Murra (1975; 1978): mientras que la *comuna* corresponde a la localización espacial de la *llajta*, donde conviven y se organizan familias de *ayllus* diferentes, las familias de cada *ayllu* por su parte pueden asentarse multilocalmente en diferentes comunas más o menos vecinas.
- 25 Para una interpretación del movimiento indígena que entonces podrá todavía considerarse *pre-étnica*, cfr. Roque Espinosa, *Haciendas, comunidades y movimiento campesino*, Ponencia al Tercer Congreso de Sociología, Quito, 1982.
- 26 Tal concepción, contenida en el primer libro del CAAP (Centro Andino de Acción Popular) *Comunidad andina: estrategias políticas de desarrollo* (Quito, 1981), coincidía con otra obra publicada el mismo año por Orlando Plaza y Marfil Francke, *Formas de dominio, economía y comunidades* (DESCO, Lima, 1981), donde explícitamente se mencionaba el interés por identificar “un campo conceptual y metodológico para comprender el funcionamiento de las comunidades andinas” (p. 9).

ampliado, sino también un modelo de relaciones económicas y políticas dominadas por los intercambios no-mercantiles o no-monetarios; por prácticas de reciprocidad y redistribución. Las mismas relaciones políticas y la organización del poder, de la autoridad y el prestigio se encuentran entramadas por las relaciones del parentesco como por relaciones económicas, vínculos e interdependencias personales, o retribuciones de bienes y servicios. Es la misma naturaleza del poder y la autoridad, que cambia dentro y fuera de la comuna: mientras que al interior de ésta el poder y la autoridad se comparten, se intercambian y son objeto de redistribución, fuera de ella tienden a concentrarse y acumularse de manera excluyente; mientras que en la comunidad sólo compartido existe realmente el poder y la autoridad, fuera de la comuna sólo en cuanto absoluto o exclusivo un poder es poder y una autoridad es autoridad. A su vez todas estas dimensiones socio-económicas y políticas aparecen atravesadas por instituciones rituales, religiosas y festivas, que van de los compadrazgos (en cuanto extensión ritual del parentesco) hasta los *cargos* o dignidades ceremoniales.

Junto a la dimensión familiar, que permea todos los aspectos e instituciones sociales de la comunidad, el otro factor determinante de lo comunal es la fusión e interpenetración de lo común y lo privado; los dos ámbitos se permean recíprocamente de la misma manera, que resulta difícil delimitar la continuidad entre lo familiar, el parentesco y la comunidad; ésta no es la sumatoria de todas las familias, sino el producto y resultado de las relaciones entre todas ellas. Por eso el concepto de *ayllu* significa no sólo la unidad doméstica y la familia ampliada sino también el grupo de parentesco en todas sus extensiones y la misma comunidad. Con la particularidad de que un mismo *ayllu* puede tener familias en comunidades vecinas. De esta manera el *ayllu*, que lejos de estar localmente delimitado, suponía un tejido parental extra-territorial, daba a la sociedad comunal indígena una dimensión, que trascendía cada comuna particular. Tal performance semántica del concepto de *ayllu* significa que toda dimensión y experiencia asociativas en

el mundo andino son pensados y vividos familiarmente²⁷. Este equilibrio siempre inestable y a veces conflictivo entre lo común y lo particular, entre interdependencias y autonomías constituye la matriz de una dinámica, que no dejará de expresarse en el posterior movimiento indígena y en sus organizaciones.

La cohesión interna de una comunidad es sociológicamente de tal índole, que además de su relativa autonomía y autarquía la hace completamente diferente de cualquier otra comunidad. Esto ha conducido a los investigadores a considerar cada comuna como un logaritmo sociológico, único e irrepetible. Los elementos comunes entre comunidades no impiden las estrategias más diferentes propias de cada una de ellas. De hecho es muy frecuente encontrar en el curso de las investigaciones comunidades, que presentan las mismas estructuras socio-económicas y políticas, y que ante los mismos problemas adoptan soluciones muy diferentes o que frente a problemas diferentes responden con soluciones análogas²⁸.

A pesar de las diferencias entre comunidades, de sus autonomías y autarquías, del repliegue de cada una de ellas sobre sí mismas, y de las distancias y hasta hostilidades respecto de sus vecinas, a pesar del profundo faccionalismo entre ellas (y al interior de ellas), las interdependencias, los intercambios y reciprocidades, e incluso la participación en bienes, servicios y estrategias comunes compartidos permiten pensar un sustrato de solidaridades comunales, reales o potenciales. El mismo sistema de tensiones que regula las relaciones entre las unidades domésticas y el grupo de parentesco, entre todos ellos y la comunidad, y

27 De ahí que las formas asociativas entre comunidades se conciban como *jatun ayllu*. Y nada extraño que la misma idea de nación o país sea representada en términos de *jatun jatun ayllu*.

28 Mientras que en una comunidad las familias agricultoras mayoritarias monopolizan el gobierno del Cabildo para garantizar el uso comunal de los páramos, impidiendo su apropiación por las familias ganaderas minoritarias, en la comuna vecina se ha adoptado una alternancia en el gobierno del Cabildo por ambos grupos, asegurando de esta otra forma el mismo resultado. Cfr. J. Sánchez Parga, *La trama del poder en la comunidad andina*, CAAP, Quito, 1984.

que consiste en un sistema de tensiones, que equilibra las autonomías y autarquías con las interdependencias e integraciones, este mismo sistema de tensiones opera al interior de los espacios y agrupaciones intercomunales. Toda la dinámica interna de una comunidad se cifra en este doble juego de tensiones y equilibrios entre la necesidad de autonomía y autarquía por un lado y de interdependencias y solidaridades por otro lado²⁹.

Tal organización interna de la sociedad comunal andina, esta socio-lógica de la comunidad indígena, su dinámica de tensiones y equilibrios siempre conflictivos, no dejarán de reproducirse bajo otras modalidades a nivel de sus organizaciones más amplias, a escala del mismo movimiento indígena y hasta dentro del mismo partido. Por ello, sólo la lenta *descomunalización* de la sociedad indígena irá permitiendo una modernización de sus nuevas formas organizativas y también de movilización.

En la micro-sociedad comunal la producción y circulación de bienes y servicios con su sistema de intercambios, generadores de *vínculo social* con sus propios simbolismos y función ideológica, garantizan un modelo particular de cohesión social, la cual a su vez se halla reforzada por la circulación o *intercambio de mujeres*. De hecho las estrategias matrimoniales en la comunidad indígena constituyen también un importante recurso, que responde tanto a optimizar los otros bienes materiales y servicios de la comuna como a reforzar su organización interna o alianzas externas³⁰. En la comunidad andina, como en toda so-

29 Mientras que en la sociedad societal la tensión y el conflicto se establecen entre lo público y lo privado, en la comunidad las tensiones surgen entre las dinámicas colectivas y las faccionalistas.

30 La reproducción del parentesco en base de la endogamia entre mitades comunales entra en crisis cuando con la *descomunalización* de la sociedad indígena la exogamia se vuelve cada vez más frecuente. Hemos tratado la relación entre las estrategias matrimoniales y el control familiar y comunal de la tierra en J. Sánchez Parga, "Estructuras espaciales del parentesco en los Andes. Salamalag Chico", en VVAA: *Estrategias de supervivencia en la comunidad andina*, CAAP,

ciudad comunal, las estructuras o estrategias del parentesco son parte integrante de la infraestructura material de la sociedad y de su capital económico; lo que cada comunidad rentabilizará de manera diferente y de acuerdo a sus particulares estrategias. Cabría considerar la comunidad con todas sus instituciones como un *capital social* de importante valor económico.

De igual modo que los recursos materiales y productivos, bienes y servicios incluidos los parentales, así también las estructuras políticas (poder, autoridad y prestigio) y rituales (festividades, celebraciones y ceremonias religiosas) se integran en el orden de los intercambios al interior de la comunidad a la vez que refuerzan los vínculos, manteniendo su cohesión interna y su autonomía externa. De ahí la necesidad de pensar lo político no en términos de jerarquía de poder sino de su capilaridad y en cuanto *trama política* enhebrada por todo el tejido socio-comunal; y de manera análoga hay que pensar lo festivo, ritual y ceremonial: como un entramado simbólico que cohesiona y regula socialmente la comunidad. Incluso el *Cabildo* democráticamente elegido cada año de acuerdo a la *Ley de Comunas*, y más allá de las funciones que le asigna el Estado para administrar la comunidad, actúa organizando y regulando todos los espacios de la sociedad comunal: tanto median-do en los conflictos domésticos o familiares, ejerciendo competencias judiciales de *primera instancia*, como distribuyendo cargos de prestigio.

Esta concepción sociológica de la comunidad andina da cuenta de las razones por las cuales aparece en tanto categoría analítica e interpretativa de las sociedades indígenas, pero también en cuanto espacio privilegiado para cualquier intervención social. De hecho será a partir de los años 80 que los investigadores de la sociedad y cultura andinas pasan del estudio de los espacios o sociedades rurales (centrados en los cantones o parroquias), para analizar la dimensión comunal de la so-

Quito, 1984. Sobre la correspondencia entre "descomunalización" y exogamia cfr. J. Sánchez Parga, *Transformaciones socioculturales y educación indígena*, CAAP, Quito, 1993.

ciudad indígena; de la misma manera que los proyectos y programas o actividades de desarrollo empezarán a focalizarse en las mismas comunidades, o para a partir de ellas ampliarse a espacios intercomunales. También por estas razones se entiende que la comuna indígena haya sido no sólo el soporte y motor sino incluso el modelo para la formación y desarrollo del movimiento indígena hasta la década de los 70.

b) La descomunalización de la comunidad andina

La comuna indígena ya a finales de la década de los 80 comienza a entrar en una abrupta crisis, cuyas transformaciones aparecen claramente durante los años 90. Y ello tanto por factores intrínsecos a las mismas comunidades, poblaciones, organizaciones y movimiento indígena, como por factores externos a dichos espacios y procesos étnicos. Si el proceso de *comunalización* fue muy importante para la progresiva formación de las organizaciones indígenas y la futura constitución del movimiento indígena, éste por su parte para consolidarse como tal siguió contando con sus bases comunales, ya que tanto el movimiento como sus organizaciones (locales y provinciales) significaban una dinámica modernizadora nueva, que en cierto modo sustituía (o compensaba) las lógicas y dinámicas en decline de la “organización” comunal. Según esto, si bien la comunidad y la dinámica organizativa y movilizadora de las comunas sirvieron de punto de partida al movimiento indígena, por otro lado, y en una segunda fase, la consolidación del movimiento indígena contribuiría al lento decline de la comunidad, privilegiando otros espacios políticos y organizativos.

En primer lugar será por la integración al mercado de productos, a una economía de mercado, ya en la década de los 70, que las economías campesinas de las comunidades muy basadas hasta entonces en el autoconsumo comienzan a modificar sus estrategias productivas y relaciones sociales; posteriormente en el transcurso de los 80 las comunidades indígenas se integran de manera cada vez más masiva e intensiva al mercado laboral, a través sobre todo de la migración (urbana y costeña). La economía monetaria y el mercado afectan profundamente la cultura de una sociedad como la de las comunas indígenas tradicio-

nalmente basada en los intercambios, la reciprocidad y redistribución. Si un umbral mínimo de carestía constituyó siempre un límite a la reciprocidad y al intercambio, el umbral máximo que inicia la acumulación y concentración de riqueza atenta todavía más contra dicha reciprocidad y redistribución al interior de las comunidades; siendo obvio cómo ambos umbrales se corresponden tan estrecha como necesariamente.

La idea de lo *privado*, de las ganancias y los provechos, del cálculo y las ventajas comparativas y competitivas irán modificando poco a poco los comportamientos y las mentalidades, e incluso el sistema de valores tradicionales. La misma modernización de la agricultura (muy inducida por el *Desarrollo Rural* entre los años 70 y 80) por efecto de la incorporación al mercado de productos exigirá una transformación del pensamiento económico-financiero, cuando el recurso al crédito y a la inversión tecnológica introduce la idea de interés y rentabilidad³¹. Pero aún más decisivo será el impacto de la salarización a través de un mercado laboral migrante, cada vez más intenso y masivo, que diversifica las estrategias reproductivas de los comuneros e individualiza los comportamientos económicos cada vez más monetarizados.

Otro factor que alterará profundamente la sociedad comunal indígena es la doble dinámica organizativa (centrífuga) y asociativa (centrípeta), dislocando las estrategias comunales ya sea hacia espacios más amplios y exteriores de organización, tendientes a integrar la comunidad en la sociedad local, regional y nacional, o bien hacia espacios sectoriales interiores a la misma comunidad, respondiendo estrategias o programas de actividades más particulares. Así surgen, por un lado, las organizaciones intercomunales o federaciones de comunas indígenas parroquiales, cantonales y provinciales durante la década de los 70 y

31. Será en el transcurso de una década que el campesino indígena (más rápidamente el artesano) modifica su concepción y uso del dinero: lo que antes sólo servía para comprar mercancías se convierte en mercancía y en medio de producción.

aún de los 80, mientras que por otro lado aumentan las asociaciones, cooperativas, juntas de aguas, club de mujeres o de madres dentro de cada comunidad.

Esta doble dinámica organizativo-asociativa no sólo diversifica y particulariza las estrategias internas de la sociedad comunal, y las confronta entre sí, sino que también multiplica los poderes y autoridades, los centros de influencia y de decisión a su interior, provocando fracturas muy plurales y reduciendo las competencias y legitimidad de las autoridades tradicionales y de los *Cabildos*. De hecho, y como efecto secundario de estos procesos, se observará una creciente transferencia de atribuciones de los *Cabildos* hacia los Tenientes Políticos de las parroquias y de estos hacia los Jefes Políticos provinciales o hacia los Jueces de segunda instancia. Lo que demuestra el progresivo *descentramiento* que sufre la comunidad indígena y su creciente integración a la sociedad nacional a través de la administración pública y gobiernos locales. Todo lo cual tendrá repercusiones menos visibles pero no menos decisivas en la sociedad comunal indígena: desde la resolución de los conflictos, cada vez más judicializados y menos negociados consensualmente por las partes involucradas con la mediación de las autoridades tradicionales, hasta los ámbitos del derecho civil (contractualidades matrimoniales o de la propiedad, etc.). En definitiva la comuna pierde el poder y la autoridad de sus dirigentes para unificar y conducir el desarrollo comunal.

En el proceso de *descomunalización* de la sociedad comunal indígena y en correspondencia con la formación de organizaciones meta-comunales, se funda una importante conversión política: mientras que los Cabildos y autoridades tradicionales de la comunidad se encontraban muy integrados a la "*trama del poder*" de la misma sociedad comunal y sujetos al control colectivo y de las otras fuerzas e influencias difusas por el tejido social de la comuna, las dirigencias de las organizaciones indígenas se hacen cada vez más distantes y autónomas respecto de sus bases comunales. Este fenómeno repercutirá más tarde en la *conducción* del movimiento indígena, el cual en vez de originarse de abajo hacia arriba, como sucedió en un principio, se opera cada vez

más desde arriba hacia abajo, paralizando o alterando las dinámicas más sociológicas del movimiento; lo que contribuirá a hacer que, a la larga, el movimiento se vuelva más político que social; más *societal* que *comunal*.

Todos estos cambios de la *sociedad comunal* indígena, progresivamente integrada a la *sociedad societal* del Estado nacional ecuatoriano, hacen que la comuna deje de ser un recurso, un soporte y una estrategia económicos, políticos y culturales para la población indígena, para convertirse en un obstáculo o un freno para las nuevas estrategias de desarrollo e incluso de supervivencia; cada vez más diversificadas y menos comunes o compartidas de las familias en general y población indígena. En la medida que los proyectos de vida familiares e individuales se particularizan y diferencian, la comuna se reduce en cuanto espacio compartido y de participación, volviéndose cada vez más residual o marginal y más simbólico-ritual; referente cultural y de identificación de las tradiciones indígenas. Lo comunal comienza a ser vivido como un constreñimiento y los deberes y compromisos comunales se resienten en cuanto coerciones tan anacrónicas como insoportables³². E incluso la comuna dejará de ser un referente de identidad para el indígena³³

Si por un lado la comuna se *descomunaliza* en sus estructuras socio-económicas, políticas y culturales, al mismo tiempo que la población indígena se integra estructuralmente a la sociedad societal (nacional), por otro lado sin embargo la comunidad se mantiene en cuanto residuo simbólico cultural y referente de identificación y pertenencia

32 A finales de los 80 en el transcurso de una investigación un indígena nos declaraba medio ofendido “yo no soy comunero, soy indígena libre”. La fórmula resulta extraordinariamente significativa, si se considera que tradicionalmente se diferenciaban los *indios de hacienda* de los *indios libres*, quienes pertenecían a las *comunidades libres* del vínculo hacendario.

33 Ya hoy los comuneros indígenas dirán que son de Cotopaxi, provincia, pero ya no de su comunidad, Guangaje o Tigua; se declarará Otavaleño, pero ya no de la comuna de Ilumán o de Peguche.

de la misma sociedad indígena, la cual o no logra tal identificación y reconocimiento con la sociedad nacional o se siente rechazada por ésta, o bien trata de reforzar una identidad y reconocimiento diferenciales al interior de aquella. En cualquier caso el paradigma comunal y de descomunalización genera con frecuencia un cierta esquizofrenia entre modernidad y tradición tanto el nivel de los discursos como de las prácticas.

También en términos culturales la *descomunalización* de la sociedad indígena andina resulta paradójica, ya que dará lugar a un indigenismo e indigenización sin comunidad cultural o sin una comunidad de cultura, donde sólo ésta puede reproducirse. En la década de los 70 en pleno *momento organizativo*, en la toma de conciencia de su especificidad étnica, cuando el movimiento indígena elabora su propio discurso cultural (el que lo convierte en términos hegelianos en “indio-para-sí”), la comuna indígena aparece como el principal referente de identidad e identificación etno-culturales, depositaria de las tradiciones y sus ritos. Con la *descomunalización* de la sociedad indígena el indígena no sólo pierde una referencia identitaria, de pertenencias y adhesiones, el espacio compartido y de participación en una cultura común, sino que además se queda sin donde su cultura *tiene lugar* para seguir (re)produciéndose³⁴. Pero esto mismo explicará y justificará el *culturalismo* que se desarrolla posteriormente, y que significa una versión y experiencia de la *cultura sin sociedad* o sin comunidad, pero con una fuerte carga e instrumentalización políticas.

El factor de *descomunalización* más “interior” a la misma comunidad indígena y por ello menos visible, en la medida que se identifica con la misma sociedad comunal, es la disolución de los vínculos del pa-

34 Hemos argumentado en otro estudio por qué hacer de la comunidad un indicador para definir *lo indígena*: cfr. J. Sánchez Parga, *Población y pobreza indígenas*, CAAP, Quito, 1996. Sería importante investigar cómo en el transcurso de la última década los discursos culturalistas e interpelaciones a la tradición han ido declinando y se han reducido en comparación con el etnicismo cultural del movimiento indígena entre los 70 y los 80.

rentesco y la crisis de la familia, lo que afecta a la desestructuración de la unidad doméstica desde la contingencia y precarización de la conyugalidad, hasta el precoz abandono del hogar por parte de hijos e hijas (por razones de migración o de fugas y desafecciones familiares o comunales), con la consiguiente fragilización de los vínculos generacionales. No se trata tan sólo de la segmentación, que se opera entre la familia y el parentesco a causa de un creciente repliegue de la unidad doméstica sobre sí misma, lo que contribuye a descohesionar internamente la sociedad comunal; es la pérdida de la referencia y dimensión de *lo* familiar y de *lo* parental, lo que vacía de su misma sustancia a la comunidad indígena³⁵.

Pero simultáneamente una *ideología compensatoria* trata de contrarrestar la descomunalización y la pérdida del referente socio-económico, político y cultural de la comunidad con discursos e interpelaciones comunales muy intensos. Todo el programa de Educación Intercultural Bilingüe desde los años 90 ha servido de soporte muy consistente a esta *ideología comunalista*. Así como el *culturalismo* mencionado más arriba. Sin embargo, tanto la ideología intercultural como las interpelaciones culturalistas, lejos de favorecer reales procesos de reconocimiento intercultural dentro de las relaciones con la sociedad mestiza, tienden al reforzamiento de identidades imaginarias y la larga profundamente frustrantes³⁶.

No cabe pensar la disolución del vínculo familiar, correspondiente a la disolución del vínculo comunal, al margen de la ruptura del

35 Un análisis más detallado sobre esta crisis de lo familiar y parental de la comunidad indígena hemos desarrollado en un estudio anterior: *Crisis en torno al Quilotoa. Mujer, Cultura y Comunidad*, CAAP, Quito, 2003. Cfr. también J. Sánchez Parga, *Transformaciones culturales y educación indígenas*, CAAP, Quito, 1993.

36 En una investigación reciente se han estudiado los equívocos efectos del manejo de la interculturalidad en los programas de educación indígena. Cfr. J. Sánchez Parga, *Educación indígena en Cotopaxi. Avances políticos y deudas pedagógicas*, CAAP, Quito, 2005.

vínculo social provocado por las actuales transformaciones (post)sociales del mundo moderno actual. Como tampoco se comprenderá la violencia de su impacto en la sociedad indígena, si se considera la *descomunalización* un simple cambio de la comunidad a la sociedad societal, cuando de hecho se trata de una mucho más profunda y brusca mutación a una sociedad *postsocietal*, donde el Estado se desestataliza, la nación se desnacionaliza, lo público se privatiza, las relaciones sociales se negocian y reticulan (*network society*), los vínculos se descontractualizan y las instituciones sociales se regulan por la *razón de mercado*, que las atraviesa a todas³⁷. Por ello bajo la aparente adaptación y asimilación de la sociedad comunal indígena a la sociedad nacional, lo que realmente se opera bajo estos procesos son los dispositivos de exclusión del moderno paradigma post-societal. Esto mismo explica también la intensidad, que adquiere la protesta indígena durante la última década, y cuya violencia además de nutrirse de la confrontación con el Estado, el gobierno y sus políticas, es también expresión de las violencias internas de la misma sociedad indígena.

El proceso de *descomunalización* de la sociedad comunal indígena además de complejo y diverso se caracteriza por un alto costo de conflictividad y violencia, que no sólo compromete y enfrenta fuerzas o sectores *progresistas* y modernizadores con los tradicionales o conservadores, sino que también involucra a las mismas instituciones de la sociedad comunal: las violencias se intensifican sobre todo al interior de las familias (violencias filiales, de género y generacionales) y de las relaciones de propiedad. El carácter conflictivo y hasta violento de la *descomunalización* no se explica únicamente en razón del cambio o de la simple transformación de una sociedad comunal en sociedad societal (aún cuando toda producción de sociedad presupone siempre destrucción social), sino sobre todo por el hecho de que son más bien las modernas mutaciones de la misma sociedad societal por parte de un mo-

37 Sobre la "sociedad en redes" (*network society*), cfr. Manuel Castells, *Société en réseaux. 1. L'ère de l'information*, Fayard, Paris, 1998.

delo postsocietal las que intensifican su efecto de violencia destructiva en los residuos comunales de la sociedad actual³⁸.

En el trance de perder su personalidad colectiva, el indígena no está en condiciones de asumir un individualismo “egoísta” y “posesivo”, con el que poder competir e integrarse al nuevo modelo de sociedad. Según ésto es preciso comprender y explicar la *descomunalización* de la sociedad indígena no como un mero cambio o transición de un modelo de sociedad a otro, sino más bien en cuanto efecto de una *destrucción producida* (Schumpeter) por la sociedad postsocietal. Aun cuando todos los factores que contribuyen a la *descomunalización* de la sociedad indígena sean a la vez endógenos y exógenos, las transformaciones (post)sociales de la sociedad destacan más bien el aspecto destructivo tanto de la sociedad como de la comunidad, al mismo tiempo que ponen de manifiesto un cambio sociológico entre la condición de *marginalidad*, en la que se encontraban las sociedades indígenas (en la sociedad societal), y la condición de *exclusión*, que sobre ellas ejerce la sociedad postsocietal³⁹.

El doble proceso de comunalización y descomunalización se encontró estrechamente relacionado con la serie de transformaciones agrarias y rurales, que durante el siglo pasado afectaron muy profundamente las condiciones y cambios del campesinado indígena, tanto como influyeron más posteriormente en el mismo movimiento indígena, y sobre todo en sus nuevas formas de organización social. De hecho los diferentes grados y diversas modalidades que adoptará en la actualidad el proceso de descomunalización de las sociedades indígenas se

38 Nos referimos a nuestro estudio ya citado en una zona de la provincia del Cotopaxi: J. Sánchez Parga, 2003.

39 El concepto de *postsocietal* define la sociedad moderna, *sociedad de mercado*, no por su temporal posterioridad sino por sus efectos destructivos del anterior modelo de sociedad societal; de ahí la idea de *exclusión* y de ruptura del vínculo social. Para una ampliación de estos planteamientos cfr. J. Sánchez Parga, *Hacia una sociedad postsocietal. Transformaciones del nuevo orden global*. Doc. CAAP, Quito, 2004.

explican en gran medida por los distintos niveles de *desagrarización* y *desruralización* de dichos grupos indígenas. Lo que se ha conceptualizado como *descampesinización* de la sociedad indígena y sus comunidades es un fenómeno ya detectado a inicios de los años 80, y que de manera constante se irá agravando en las décadas posteriores⁴⁰.

Siendo la *descomunalización* un proceso tan amplio como diverso y complejo, responde a situaciones muy distintas y a factores diferentes, y mientras que los mismos factores pueden dar lugar a distintas modalidades de descomunalización; factores diferentes pueden responder un mismo modelo de descomunalización por razones o contextos históricos distintos: “descomunalización con o sin modernidad”, por ejemplo⁴¹.

Entre los factores que actualmente atenúan o desaceleran en cierta medida el proceso de descomunalización de los grupos indígenas, la revalorización y el uso del quichua con sus efectos de reforzamiento de la cohesión e identidades del grupo están desempeñando un papel importante en no pocos sectores rurales de las comunidades indígenas. Hablar quichua se ha vuelto un imperativo moral, al igual que la misma condición de indígena revalorizada política y culturalmente tiene el mismo efecto de cohesión y afirmación de la identidad al interior del grupo y en los posicionamientos colectivos, no tanto cuando el indígena individual de manera aislada enfrenta la sociedad mestiza. Sin embargo, la tendencia dominante, más generalizada y persistente es un aumento del bilingüismo junto con una lenta pérdida del quichua (Cfr. J. Sánchez Parga, 1991).

40 Cfr. A. Luciano Martínez se le deben los principales estudios sobre este fenómeno, tanto en su inicial identificación como después su seguimiento: *La descomposición del campesinado de la Sierra ecuatoriana*, Ed. El Conejo, Quito, 1980; *De campesinos a proletarios. Cambios en la mano de obra rural en la Sierra central del Ecuador*, Ed. El Conejo, Quito, 1984.

41 En otro estudio anterior ya citado (J. Sánchez Parga, 2003: 105-129) hemos analizado más extensamente este proceso de descomunalización identificando mejor los diferentes factores que intervienen en él.

En conclusión, todos estos fenómenos y procesos, que acaban de ser analizados, representan los preludios y preparativos del movimiento indígena: si por un lado el proceso de comunalización en sus orígenes dinamizó poderosamente las dinámicas de organización y de movilización de los grupos indígenas, creando las bases políticas y reivindicativas para la progresiva formación del movimiento indígena, de otro lado fue necesario un cierto grado de modernización de las comunidades y su relativa descomunalización, para que el movimiento indígena se constituyera como un actor social, compartiendo con otros movimientos sociales la arena socio-política nacional, y como un interlocutor con el Estado.

c) El proceso de individualización y sus efectos políticos

Todo proceso de individualización es tan complementario como correspondiente a los procesos de complejización y “modernización” de una sociedad, y en este sentido las transformaciones de la organización social se encuentran estrechamente asociadas a una análoga transformación de la estructura psíquica de los sujetos. Por consiguiente el modelo de individualización, que siempre comporta un modelo propio de socialización, concuerda siempre con un determinado modelo de sociedad: ambos se comprenden y explican recíprocamente. Según esto, lo que real y fundamentalmente descomunaliza a la sociedad indígena es un proceso de individualización, que la penetra y la atraviesa, para terminar transformándola en otro modelo de sociedad y de socialidad.

Si la comunidad no es una simple organización social (tan mal llamada de “primer grado”), sino un modelo de sociedad, de socialidad y de relaciones sociales, la descomunalización afecta lo más profundo de la condición social de las personas, su mismo ser-en-sociedad, y tanto su relación con las otras personas como la relación de cada una de ellas consigo mismas; siendo precisamente esto último lo que modifica fundamentalmente la condición de todos los *individuos* no sólo en sus relaciones entre ellos sino también respecto del colectivo de la comunidad, de la que dejan de ser, de pensarse y comportarse en cuanto *miem-*

bro de ella, como partes de un todo, para considerarse y actuar como *individuos*. Por eso en la tradicional comunidad andina el único cuerpo es el cuerpo social, del que todos los comuneros se sienten miembros⁴². De hecho, uno de los fenómenos mejor observados en el transcurso de los últimos años ha sido precisamente un cambio en la representación de la corporalidad, y de las mismas relaciones con el cuerpo en el medio indígena con una creciente percepción del propio cuerpo en su individualidad y distinta somaticidad, lo que coamporta una más clara diferenciación de las partes y órganos del cuerpo en su anatomía⁴³.

Pero es ante todo en los comportamientos y actitudes más objetivos y concretos, donde de manera más evidente aparece avanzado el proceso de individualización en el medio indígena; de ahí que el individualismo se manifestó en primer lugar y sobre todo en las conductas y estrategias económicas así como políticas. La experiencia de la propiedad privada, que implica en primer lugar el trabajo asalariado, libre y autónomo, así como la monetarización de la economía y del merca-

42 En investigaciones anteriores mostramos cómo la idea de *cuerpo* en cuanto principio de individualización personal no existe en la tradicional cultura andina, donde la personalidad colectiva es tan fuerte, que los individuos se piensan y se viven en cuanto miembros del cuerpo social. Es muy significativo que en quichua como en el antiguo hebreo no exista la palabra *cuerpo*; en ambas lenguas la realidad corporal se designa con la palabra *carne* (*aycha* en quichua y *bashar* en hebreo). Esta experiencia corporal en la tradicional cultura andina explicaría entre otros fenómenos que la agresión física sea resentida personalmente menos grave que las agresiones morales o verbales, y que éstas puedan llegar a somatizarse tanto, que produzcan enfermedad o muerte. Cfr. J. Sánchez Parga, "Cuerpo y enfermedad en las representaciones indígenas de los Andes", en A. C. Defossez et al. (ed.), *Mujeres de los Andes. Condiciones de vida y salud*, IFEA, Univ. Externado, Bogotá, 1992.

43 Cfr. Una investigación reciente sobre el proceso de individualización en el medio indígena, y sobre este tema en particular, con abundante información y datos, en Jaime Chela Chimborazo, *Procesos de individualización en el medio indígena: las comunidades del Quilotoa*, Tesis de Licenciatura en Ciencias Humanas, Universidad Politécnica Salesiana, Quito, 2005.

do, se encuentran muy estrechamente asociados a una creciente individualización y a formas de consumo a su vez individualizadoras. El caso del vestido, por ejemplo, es muy significativo, ya que en las tradicionales sociedades andinas fue siempre un imperativo cultural y un signo distintivo de identificación e identidad colectivas; la necesidad cada vez mayor de vestirse “diferente” y de “distinguirse” por el vestido supone una estrategia de individualización, que más allá de la misma moda vestimentaria⁴⁴.

Mientras que hace más de dos décadas el voto en las elecciones políticas nacionales era muy comunal y colectivo, o por agrupaciones de acuerdo dentro de cada comunidad o zonas comunales, actualmente el indígena vota más individualmente y de acuerdo a preferencias particulares. Antes (en la década de los 80) la homogeneidad del voto en la comunidad tenía un carácter tan coercitivo, que hacer campaña o mostrarse a favor de un candidato no consensuado colectivamente podía ser motivo de hostilidad o de un cierto ostracismo al interior de una comuna. El voto de las elecciones políticas se ha vuelto cada vez menos consensuado colectivamente, para convertirse en una decisión y ejercicio completamente autónomos e individuales. Que el voto político pueda aun hoy consensuarse no implica que dicho consenso más o menos comunal o grupal, sea libre e individualmente producido⁴⁵.

Este cambio de una personalidad colectiva a una personalidad más individual aparece en el decline del uso de la primera personal del plural, “nosotros” (*ñucanchíc*), tanto en el discurso oral como en el escrito, donde el “yo” (*ñuca*) se vuelve cada vez más frecuente. Aunque las investigaciones sobre este tema en particular son todavía insuficientes,

44 Sobre este fenómeno tanto en el caso de los jóvenes como aún más de los jóvenes indígenas cfr. J. Sánchez Parga, 2003.

45 Esto ocurrió con un dirigente indígena en la parroquia de Ilumán, en Otavalo, durante las elecciones de 1994. Sólo con ocasión de la muerte de su madre tuvo lugar una reconciliación de la comunidad con dicho dirigente. La razón es obvia: la muerte de un *miembro* del cuerpo social obliga a una reconstitución o reforzamiento de los vínculos colectivos de todos sus miembros.

entre otros resultados parece interesante constatar que cuanto más instruido es el sector indígena, o mayor el nivel de estudios, tanto más frecuente sería el uso de la primera persona del singular, “yo”, y de los pronombres “mi” y “mío” que el “nosotros” o “nuestro”. Lo que confirmaría un desarrollo del individualismo muy directamente asociado a la “racionalidad gráfica” y a la constitución del sujeto del discurso plenamente individualizado⁴⁶. Esto mismo se expresaría en el paso de usos colectivos del lenguaje, los llamados “códigos integrados” de formas de hablar más *comunes* y más compartidas por el grupo, a diferencia de “códigos elaborados” con los que un sujeto trata de distinguirse individualmente en la misma manera de hablar; de hecho cuanto mayor es el individualismo menor es el control social por medio de los usos comunes del lenguaje, y mayor es la libertad individual en la producción lingüística⁴⁷.

Otra de las formas o manifestaciones más singulares de la individualización ha consistido en el cambio de los onomásticos tanto masculinos como femeninos en el medio de las comunidades indígenas. Desde hace ya más de dos décadas se ha observado una creciente diversificación de los nombres propios así como su “modernización”, al recurrirse cada vez más a nombres fuera del santoral cristiano y de procedencia “gringa”. Mientras que antes el número de nombres propios era relativamente reducido (Blanca, Carmen, Rosa, Mercedes..., para las mujeres), la variedad de nombres ha aumentado tanto como la atribución de nombres inusuales y originales; como si los padres no sólo fueran más libres de elegir nombres para sus hijos al margen de la tradi-

46 Cfr. Jack Goody, *La raison graphique. La domestication de la pensée sauvage*, Edit. De Minuit, Paris, 1979.

47 Aunque las investigaciones realizadas no se han llevado hasta este nivel de análisis, el campo de verificación para las hipótesis presupuestas está abierto. Respecto de esta temática más particular cfr. Basil Bernstein, *Langage et classes sociales. Codes socio-lingüísticos et control social*, Edit. De Minuit, Paris, 1975.

ción familiar sino nombres cada vez menos conocidos⁴⁸. Otra prueba de este cambio de mentalidad más individualista son las estrategias matrimoniales de las últimas generaciones, cada vez más individuales y menos condicionadas por las inclinaciones, preferencias o imposiciones de las familias de los cónyuges⁴⁹.

Si el proceso de individualización nunca se opera sin tensiones y conflictos al interior de los cambios de un modelo de sociedad a otro, el que tiene lugar desde hace algunos años en el medio tradicional de las comunidades indígenas andinas adquiere características particularmente violentas por dos razones: no se trata de una simple transición histórica de un modelo *comunal de sociedad* a una *sociedad societal* con el consiguiente cambio hacia una mayor individualización de la socialidad y de las relaciones sociales, sino que se trata de una mutación que lejos de tener lugar en la larga duración se ha operado de manera brusca y rápida, provocada por un nuevo modelo de *sociedad postsocietal*, el cual además de destruir el anterior le impone también un nuevo individualismo. En este sentido el proceso de individualización de las poblaciones indígenas se encuentra así doblemente violentado por un individualismo que fuerza el anterior modelo individualista: un individualismo *egoísta* contrario no sólo a la dimensión colectiva de lo social sino también opuesto a cualquier “otro” o alteridad; *posesivo*, tendiente a sustituir la relación con las personas por la relación con las cosas, tratando aquellas como objetos de oferta y demanda; *narcisista*, incapaz de reconocerse en cualquier otro sujeto e identificarse intersubjetivamente con nadie. En otras palabras, el individualismo de la *sociedad de*

48 Este fenómeno fue observado en una investigación realizada a finales de la década de los 80 a partir de los datos de archivos de los registros civiles de tres sectores indígenas en un claro proceso de modernización y “mestizaje” (Carapungo, Tabacundo y Cayambe): cfr. J. Sánchez Parga, *Transformaciones asocioculturales y educación indígena*, Caap, Quito, 1993.

49 Sobre los cambios que han tenido lugar en las estrategias matrimoniales y los nuevos problemas surgidos a partir de las iniciativas más individuales de los cónyuges cfr. J. Sánchez Parga, 2003.

mercado posee efectos particularmente destructores de los grupos más tradicionales de las comunidades indígenas en su proceso de individualización⁵⁰.

Más allá de las consecuencias ya señaladas en los comportamientos electorales con la consiguiente diversificación del voto indígena, el proceso de individualización tiene otro importante efecto político: una creciente personalización del actor político. El liderazgo y la conducción política (en el caso del movimiento indígena) así como la representación política (en el caso del partido) tiende a protagonizarse de manera cada vez más individual, haciendo que sean las personas singulares con sus características personales, y no tanto investidas por las adhesiones y los consensos, las que comienzan a dirigir la política. Este protagonismo de los dirigentes de las organizaciones y de los representantes políticos comenzará a marcar las nuevas dinámicas tanto de la acción política como de las movilizaciones de los pueblos indígenas, al invertirse su orientación con el predominio de las corrientes “de arriba hacia abajo” en sustitución de lo que fueron las fuerzas “de abajo hacia arriba”, las cuales habían conducido no sólo a la consolidación del movimiento indígena sino también sus mismas organizaciones. Esto mismo no dejará de repercutir en un aumento de las concurrencias y competitividades por poder, prestigio y autoridad entre dirigentes indígenas incluso al interior de la misma organización o corriente ideológica dentro de cada movimiento, mientras que antes el tradicional “*faccionalismo andino*” (Sánchez Parga, 1998) tendía más bien a confrontar no personalidades individuales sino más bien grupos o posiciones ideológicas o estratégicas.

50 Los procesos de individualización son muy complejos y se hallan atravesados por fases e interfases sucesivas, pero cuyas secuencias pueden resultar más o menos conflictivas. Cfr. Carmen Iglesias Cano, *Individualismo noble e individualismo burgués*, Real Academia de la Historia, Madrid, 1991; donde la autora señala la importancia de la propiedad privada resultado del trabajo libre como factor de individualización en el curso de la Edad Moderna.

d) De la tierra al territorio y la desterritorialización

El proceso de comunalización interior al de Legalización de las Comunidades indígenas, una experiencia o toma de conciencia de la comuna que su legalización tiende a reforzar, tuvo un alcance que rebasaba el procedimiento meramente jurídico, ya que suponía el reconocimiento de la propiedad de tierras de las comunidades, incluidas las familiares, comuneras y las comunales. De otro lado se demarcaba una jurisdicción, convirtiendo las tierras de las comunidades en el referente territorial de una pertenencia y de una identidad. La comuna para el indígena era un criterio de identificación. En este sentido las Reformas Agrarias fueron vividas como la recuperación o reconquista tanto de tierras como de territorios étnicos. De ahí que la reivindicación de la tierra se encontrara asociada a una ideología e interpelación comuales.

De hecho la conjugación de la cuestión y reivindicación de la tierra y el territorio permite una comprensión más articulada de las dimensiones económicas y políticas de las poblaciones indígenas, sus organizaciones y su movimiento. Dada por un lado la insuficiencia de tierras para la producción agropecuaria y la necesidad de ampliar su extensión para contrarrestar la deficiente calidad de los suelos y los elevados costos de la producción, el establecimiento de un territorio étnico homogéneo y continuo a partir de ciertas cotas de altura (a ser estimadas de acuerdo a la estructura agraria de regiones y zonas), haría posible la adjudicación a las comunidades de aquellas propiedades, que se encontraban enclavadas en medio de las comunas indígenas, incluyendo en este mismo territorio étnico los páramos⁵¹.

Estos enclaves por lo general – muchas antiguas haciendas o recientes propiedades – por su misma ubicación socio-ecológica hubieran podido ser técnica y políticamente expropiables o adjudicables, ya que no cumplían la función social de rentabilidad o de viabilidad em-

51 Retomamos estos tratamientos de un libro anterior: cfr J. Sánchez Parga, 1992: 62s.

presarial prevista en la misma Reforma Agraria, pudiéndose además aducir para ello la razón de “presión demográfica” y aún la ecológica. Esta medida tendría tres efectos. Uno económico productivo, al aliviar la presión campesina sobre la tierra por los requerimientos de aumentar la rentabilidad, permitiendo la reproducción de sistemas de cultivos y pecuarios, que proveyeran tanto el autoconsumo como ciertos niveles de comercialización. Un efecto ecológico de tal medida reduciría la presión productiva del campesino sobre la tierra y también la extensión de la frontera agrícola hacia los páramos, evitando así un proceso de rápida e irreversible erosión del ecosistema andino, particularmente el de los páramos. Dicha medida bien hubiera podido completarse con programas de desarrollo rural, pero cuyo objetivo no fuera incidir en la mayor productividad agropecuaria de dicho sistema, sino más bien apoyando sistemas de cultivo y economías más y mejor *sustentables*. En tal sentido, tercer efecto, el desarrollo rural en estas áreas, las que probablemente responden a los modelos más pauperizados, debería haber tenido una orientación menos desarrollista y más bien de *sostenimiento* socio-económico y ecológico.

Estas concepciones en torno a las *tierras* de las comunidades indígenas comportan implícitamente la representación de una *territorialidad*, ya que tales opciones y estrategias poseen un efecto político, al establecer un territorio étnico, relativamente homogéneo y continuo, en el que las comunidades indígenas y sus organizaciones podían ejercer formas de mayor autonomía y autodeterminación socio-económica y política: no sólo podrían regirse y regularse por sus propias autoridades – Cabildos, Tenencias Políticas, Juntas Parroquiales, todos reconocidos por el Estado -, sino también participar en los gobiernos locales (cantonales y provinciales) a través de sus propios representantes o dirigentes de sus organizaciones, e incluso auto- o co-gestionando aquellos programas de desarrollo implementados por el Estado u otros organismos públicos y privados, nacionales o internacionales. La valoración de la tierra y las demandas territoriales han trascendido las rei-

vindicaciones cifradas en las Reformas Agrarias, dando lugar en épocas más recientes a una *(re)conquista* de tierras vía el mercado⁵².

Es obvio que una tal propuesta y estrategia se enmarcan en un proceso, en el que las comunidades y sus organizaciones podrían ir progresivamente asumiendo responsabilidades y desarrollando competencias. Por eso nada más revelador que el *Mandato* (mes de abril de 1990, Pujilí), conteniendo el pliego de peticiones producido a raíz del *Levantamiento indígena*, mencionara en su primer punto la “entrega, solución y legalización en forma gratuita de la tierra y territorios para las nacionalidades indígenas”; y que los tres puntos siguientes reforzaran esta reivindicación: “solución de problemas de aguas, control del agua y medio ambiente de las nacionalidades indígenas”; “no pago del predio rústico”.

Un territorio nunca es algo dado o hecho sino que “se construye” a lo largo de la historia y sobre la base de formas de asentamiento de una población, formas de producción y relaciones con el medio, una organización y manejo de recursos, un complejo sistema de relaciones sociales, económicas, políticas y culturales. En tal sentido los territorios étnicos serían anteriores a la constitución del mismo Estado y poseen una densidad histórica, cuyo reconocimiento puede beneficiar no sólo a los pueblos indígenas sino al conjunto de la sociedad nacional. Un tal reconocimiento sin embargo de ninguna manera supone una linderización interna del territorio nacional, ni tampoco una redelimitación administrativa del mapa del país. Más bien, ello significa por una parte el reconocimiento de todas aquellas prácticas que producen una for-

52 Sobre esta compra de tierras puede consultarse: B. Kervyn, “Comunidades campesinas: ¿instituciones obsoletas? Mercado de tierras: argumentos para un debate”, en *Cuadernos de la Realidad Ecuatoriana*, n. 5, 1992; Fernando Guerrero, “El mercado de tierras en el cantón Cotacachi de los años 90”, en *Ecuador Debate*, n. 62, agosto 2004; Wilson Navarro et al., *Tierra por la vida: acceso de los campesinos ecuatorianos a la tierra. Opción y experiencia del FEPP*, FEPP, Quito, 1996.

ma étnica de territorio, y por otra parte una adecuación de las prácticas del Estado en dicho territorio a la formación étnica que lo caracteriza.

Por esta misma razón un *territorio étnico* nunca podría ser la sumatoria de los territorios de las comunidades, o el simple mosaico de territorios comunales ellos mismos delimitados entre sí; todo lo contrario, ello implica más bien que tampoco las tierras comunales se limiten de tal manera y establezcan demarcaciones tales entre ellas, que impidan una territorialización de sus intercambios y relaciones parentales, socio-económicas, políticas, culturales; ya que son precisamente estas relaciones e intercambios intra-étnicos, los garantizados por las redes de los *ayllus*, lo que constituye las bases y sustancia de una territorialidad étnica. Siendo a su vez este territorio el que enmarca y hace posibles tales intercambios y relaciones étnicos.

Por eso el territorio no comporta una “reserva” de indios ni un “lugar de refugio” para las poblaciones indígenas, sino un perímetro de ciertas autonomías socio-económicas y autarquías políticas, que lejos de aislarlas de la sociedad nacional les permitan una mayor y mejor integración y participación en ella. Todas estas propuestas más operativas pasan por una redefinición del Estado y de la misma sociedad nacional, en la perspectiva de profundizar la democratización del país, sus instituciones y prácticas. Estos planteamientos nunca han sido suficientemente elaborados al interior de unas reivindicaciones, que si bien han ejercido un fuerte impacto interpelativo y de movilización al interior de las poblaciones indígenas, no han aportado en cambio elementos suficientes para su negociación con el Estado.

Ahora bien, el más reciente proceso de *descomunalización* no sólo respondió a factores y procesos internos a las comunidades y poblaciones indígenas, sino que también influyó en él la crisis del sector agrícola, la creciente des-ruralización de las economías comuneras, y en definitiva un decline de las mismas sociedades rurales, en cuyo marco en cierta manera se habían reproducido y desarrollado la sociedad comunal indígena. Todos estos fenómenos contribuyeron a que la tierra en

cuanto base productiva y medio de reproducción entrara en crisis y tendiera a su progresiva desvalorización. Pero con esta creciente desvinculación respecto de la tierra las comunidades pierden también su dimensión territorial, para dotarse de una nueva territorialidad menos geográfica y menos marcada por la homogeneidad y continuidad espaciales, para “localizarse” cada vez más *en-redes* (laborales, comerciales, de accesos a bienes y servicios...) y en *flujos* (migratorios entre la ciudad, los centros rurales, entre regiones, e incluso al nivel internacional) y en los *contactos*. En este sentido y como efecto de la globalización el territorio ha ido perdiendo importancia y valor políticos. Cuando el principio de autonomía cede ante los nuevos imperativos de las interdependencias, y la descomunalización acarrea así mismo una *desterritorialización* de la sociedad indígena⁵³.

De hecho, ya en la década de los 90 se había consolidado una cierta *trans-territorialidad* de la comuna indígena, cuando un número creciente de comuneros emigran “comunalmente” a las grandes ciudades o a determinadas zonas de otras regiones, reproduciendo en estos nuevos espacios distantes su pertenencia a la comunidad de origen. Esto explica también que el factor tierra / territorio no haya tenido tanta importancia en comunidades con larga tradición artesanal y una rápida modernización económica; lo que habría contribuido también a una más rápida *descomunalización de las relaciones comunales*⁵⁴.

Una consecuencia reciente del proceso descrito es que tanto las poblaciones indígenas como sus organizaciones y dirigencias hayan declinado sus reivindicaciones territoriales para centrarse en los prime-

53 A diferencia de la sociedad moderna – *societal* –, donde los vínculos institucionales expresan a la vez que reproducen el *vínculo social*, en la sociedad comunal, además del *vínculo del parentesco*, la tierra constituye el lugar simbólico (*vínculo simbólico*) del vínculo social; de ahí también su función religiosa.

54 Cfr. Aníbal Buitron, “Panorama de la aculturación en Otavalo”, en *América Indígena*, n. 26, 1968; Frank Salomon, “Weavers of Otavalo”, en N. E. Whitten, *Transformations and Ethnicity in Modern Ecuador*, University of Illinois Press, Urbana, 1981.

tros de los poderes y *gobiernos locales*. Esta más actual dinámica de las poblaciones indígenas coincide con los procesos de descentralización del Estado y con la creación de las *Juntas Parroquiales*. De esta manera la reivindicación de territorios étnicos tenderá a ser sustituida o cambiada por una mayor participación de las poblaciones indígenas en los organismos públicos y políticos estatales de los Municipios y las Parroquias.

Capítulo II

TRANSFORMACIONES AGRARIAS Y RURALES

de la lucha a la gestión por la tierra

A tres hitos principales cabe resumir los grandes cambios operados sobre todo en las regiones de la Sierra ecuatoriana y que más directamente afectaron las sociedades comunales indígenas: a) las Reformas Agrarias y la lucha por la tierra; b) El Desarrollo rural; c) El actual desarrollo *local*. Estos tres procesos no sólo han contribuido a enmarcar y dinamizar las sucesivas fases y modalidades adoptadas por el movimiento indígena tanto en su formación como en sus organizaciones, sino que también han incrementado la articulación de los grupos étnicos con el Estado y su integración a la sociedad nacional.

1. Las Reformas Agrarias

El ya descrito proceso de comunalización de los sectores indígenas, que se opera a partir de la *Ley de Comunas* supuso la necesidad de *territorializar* las comunidades indígenas, generándose así una progresiva *lucha por la tierra*. Esta contó además con la necesidad de modernización de las explotaciones agrarias y de la misma sociedad rural dominadas por estructuras hacendarias tan anacrónicas como poco rentables, las cuales impedían además una modernización de la agricultura. De otro lado, las mismas haciendas tradicionales representaban un obstáculo para las dinámicas de comunalización de los grupos indígenas, muchos de los cuales seguían secuestrados por la condición de *huasipungos* en las haciendas⁵⁵.

55 Cfr. Rafael Barahona, "Una tipología de haciendas en la sierra ecuatoriana", en Oscar Delgado (comp.) *Reforma Agraria en América Latina, proceso y perspectivas*, Fondo de Cultura Económica, México, 1965; José Bengoa, *La hacienda la-*

Aunque hubo una “*iniciativa terrateniente*” para los cambios en las relaciones agrarias (Barsky, 1978; Salamea, 1980) y también fueron decisivas las luchas y movilizaciones “campesinas” para la Reforma Agraria (A. Guerrero, 1975; F. Velasco, 1979; Ferrin, 1980; M. Prieto, 1980; Farret, 1981; Ibarra, 1982), será sobre todo la acción estatal, que protagonizó y llevó a cabo todo el proceso de Reforma Agraria (Rose-ro, 1983; Cosse, 1984; Barsky, 1984).

Las luchas por la tierra, que precedieron las dos Reformas Agrarias de 1964 y 1973, y que con menor intensidad se prolongarían posteriormente, confirieron a los sectores indígenas una conducta beligerante y reivindicativa, que mucho los predispuso para su ulterior transformación en *movimiento indígena*. Pero las Reformas Agrarias significaron también una nueva iniciativa por parte del Estado, y muy en particular por parte de gobiernos militares, hacia las sociedades indígenas y un procedimiento político tan importante como la Ley de Comunas, para integrar los pueblos indígenas al Estado nacional. En este sentido también las Reformas Agrarias supusieron una rearticulación tan conflictiva como negociada entre etnia y Estado.

La Reforma Agraria tuvo en Ecuador consecuencias múltiples en el medio campesino indígena: 1) abolió las relaciones de dependencias y sujeción, liberando al indígena de las estructuras de dominación hacendaria; 2) convirtió al indígena y sus comunidades en propietarios de sus tierras, permitiendo su incorporación al mercado de productos agrícolas y de fuerza de trabajo; 3) estas formas de autonomía contribuyeron a una mayor integración de los sectores indígenas a la sociedad nacional y a los servicios del Estado, sobre todo a la escolarización primero y al sistema de salud después; 4) simultáneamente dinamizaron el movimiento indígena y su progresiva organización, desarrollan-

tinoamericana, CIESE, Quito, 1978. El *huasipungo*, residuo del “siervo de la gleba” medieval, constituía una forma de servidumbre, por la cual la población indígena sin tierras propias trabajaba las de la hacienda, beneficiándose a cambio de una producción de subsistencia para su reproducción.

do la conciencia de una diferencia cultural y de un proyecto e identidad étnicos propios al interior de la sociedad nacional; 5) todo ello ha hecho que la presencia indígena antes circunscrita a escenarios rurales y locales, a las *relaciones interétnicas* ubicadas en los centros parroquiales y cantonales, se ampliara a los ámbitos regionales de las provincias y nacionales, convirtiendo a los grupos étnicos en nuevos actores sociales⁵⁶. *Nuevos* porque sus prácticas y discursos, sus estrategias y reivindicaciones adquirirían un carácter tan inédito como global dentro del escenario socio-político nacional. Y sobre todo porque se enmarcaban en el horizonte mucho más amplio de la globalización democrática (la llamada “tercera ola” de democratización), que a los países andinos llegó con más de una década de retraso.

La Reforma Agraria y las luchas por la tierra de los sectores campesinos proporcionaron una nueva ocasión, para que los indígenas articularan sus estrategias y reivindicaciones con otros grupos y fuerzas sociales como fueron los partidos de izquierda, las organizaciones sindicales en particular la FENOC (Federación Nacional de Organizaciones Campesinas), organismos privados de desarrollo (ONG,s) y la misma Iglesia. Esta cooperación con la *causa indígena* tuvo efectos decisivos tanto en el ámbito político como en el socio-cultural, ya que supuso un importante y recíproco acercamiento entre las poblaciones indígenas y sectores representativos de la sociedad nacional. Estas mediaciones, que se prolongarán y hasta reforzarán con nuevas formas después de la Reforma Agraria, contribuyeron a que en el Ecuador se fuera perdiendo la representación del *indio lejano y ajeno*⁵⁷.

56 Ilustrativa de este fenómeno es la obra de Hugo Burgos, *Relaciones interétnicas en Riobamba: dominación y dependencia de una región indígena ecuatoriana*, Instituto Indigenista Interamericano, México, 1970.

57 Está por escribirse todavía una historia de la FEI (Federación Ecuatoriana de Indígenas) y de la FENOC, y posteriormente FENOCIN, que pusieran de manifiesto su papel desempeñado en la constitución del movimiento indígena. De igual manera que sería muy ilustrativo el estudio de la literatura indigenista ecuatoriana y su relación con las nuevas representaciones sociales del indio a partir de la segunda mitad del siglo XX.

Expresión de esta nueva presencia del indígena en el horizonte socio-cultural y político de la sociedad ecuatoriana será el fenómeno neo-indigenista en su literatura, y en las mismas ciencias sociales, que coincide con estos periodos previos y coetáneos a la Reforma Agraria. Sin embargo es importante constatar ya aquí, que antes de la década de los 80, e incluso en la primera mitad de esta década, las referencias a las luchas o conflictos, a las organizaciones o movilizaciones y en general a los procesos rurales o agrarios tienen siempre como sujeto los *campesinos* o el *campesinado*, y todo lo más al *campesinado andino* (M. Chiriboga, 1982), pero nunca los *indígenas* o el *indígenado*. La única excepción es la obra de F. Velasco (1979), cuya línea de pensamiento será formalizada y desarrollada por el CAAP, a partir de la obra *Comunidad andina: alternativas políticas de desarrollo* (1981)⁵⁸.

La Reforma Agraria redefinió la estructura de la tenencia de la tierra, que en la década de los 50 se expresaba en una alta concentración: el 64.4% de la superficie agraria era controlada por el 1.2% de grandes propietarios, mientras que el 7.2% de dicha superficie se repartía entre el 73.1% de pequeñas propiedades. Pero tanto o más importante, aunque menos estudiada en sus efectos, fue la afectación de tierras para la colonización. En las provincias de la Sierra la superficie intervenida por la Reforma Agraria entre 1964 y 1983 fue de 489.162 has. Mientras que 449.013 has. fueron adjudicadas como tierras de colonización⁵⁹.

58 En esta línea iniciada por el Centro Andino de Acción Popular (CAAP) se sitúan los dos títulos de M. Chiriboga, quien fue el primer secretario de los programas de Desarrollo Rural Integral (1980): *Formas tradicionales de organización social y económica en el medio indígena*, MBS, Oficina Nacional de Asuntos Indígenas, Quito, 1984; "Crisis económica y movimiento campesino e indígena en Ecuador", en *Revista Andina*, vol. 4, n° 1, 1986.

59 IERAC. *Lineamiento general de la colonización en el Ecuador*, Santo Domingo de los Colorados, 1975; O. Barsky, 1984; Nicolas Eberhart, *Transformaciones agrarias en el frente de la colonización amazónica*, Abya – Yala, Quito, 1998.

Afectación de Tierras en la Sierra

PROCESO	1964-66	1967-70	1971-79	1980-83	TOTAL
Reforma Agraria	68.447 h	56.784 h	268.646 h	104.284 h	498.162 h
Colonización	116.550 h	99.697 h	175.223 h	57.541 h	449.013 h
Total	184.997 h	156.481 h	443.869 h	161.825 h	947.175 h

FUENTE: IERAC, 1985

En las provincias con mayor población indígena la redistribución de la tierra fue desigual: muy limitada en Imbabura, Pichincha y en parte también de Cotopaxi, allí donde las medianas y grandes propiedades se modernizaron antes de la Reforma Agraria o con motivo de ella, transformándose en empresas capitalistas ligadas a la producción lechera y a los mercados urbanos⁶⁰; en Tungurahua, Chimborazo, Cañar y Loja, donde las afectaciones de tierras alcanzaron el 25% de la superficie agrícola, el campesinado indígena accedió a una mayor proporción de tierra, pero no siempre en las mejores condiciones para la explotación agrícola⁶¹.

No cabe medir sin embargo los efectos redistributivos de la Reforma Agraria por la extensión de tierra afectada, dividida por el número de familias beneficiadas (58.826 en la Sierra), ya que aproximadamente 2/3 de dicha extensión correspondía a páramos y propiedades comunales; considerando además que el resto han sido tierras de baja calidad (por su configuración geográfica y erosión de los suelos), aquellas que no pudieron ser objeto de lo que se denominó *proceso de modernización de la hacienda*. Sólo esto explica que al cabo de treinta años las condiciones del campesinado indígena se encuentren tan depauperadas por el continuo deterioro de los suelos así como por la ulterior y

60 Hernán Ibarra & Pablo Ospina, *Cambios agrarios y tenencia de la tierra en Cotopaxi*, FEPP, Quito, 1994.

61 Trosky Guerrero, *Descapitalización del agro y la situación campesina*, Universidad Nacional de Loja, Loja, 1986.

progresiva minifundización de las propiedades, consecuencia de la presión demográfica. En este sentido si la Reforma Agraria limitó la concentración de tierras en numerosos latifundios, redujo las propiedades campesinas a las tierras ecológica y productivamente más empobrecidas, sin condiciones de riego y con serios constreñimientos para la incorporación de tecnología.

Según esto la Reforma Agraria más que un real proceso redistributivo de la tierra actuó como un mecanismo, por un lado, de presión hacia la modernización de la agricultura y por otro lado, como base de futuras esperanzas y reivindicaciones campesino-indígenas. Ambas dinámicas convergerán en el posterior proceso de *Desarrollo Rural*. Pero ya en este sentido la Reforma Agraria opera una doble conversión: a) de la gran propiedad, que aumenta en número de predios (los que pasan de 1.369 en 1954 a 1.434 en 1974), aunque disminuye la extensión de superficie controlada (del 64.4% en 1954 al 47.9% en 1974), en base a una mayor racionalización empresarial de la producción agrícola y a su concentración en mejores suelos; b) del minifundio que sólo disminuye en razón de una reducción de la superficie de las propiedades y en un muy ligero aumento de la mediana propiedad, resultado de ciertos niveles de diferenciación y también de modernización campesina. Estos cambios fueron importantes para explicar un fenómeno nuevo: tras la abolición de las relaciones precarias, que sujetaban la población indígena a la estructura de la hacienda, se opera una creciente salarización agrícola y rural del mismo campesinado indígena⁶².

La mayor articulación del campesino indígena al mercado de productos agrícolas tiene su más visible expresión en el apareamiento de ferias y mercados rurales, en los centros parroquiales de la Sierra en la década de los 60 y 70 (estudiados por Bromley), y en la mayor im-

62 En su obra *La Reforma Agraria ecuatoriana* (FLACSO / Corporación Editora Nacional, Quito, 1984) Oswaldo Barsky estudia también el desarrollo del movimiento indígena y campesino en sus posiciones frente a la reforma agraria, así como "los efectos directos" de ella.

portancia que adquieren los ya existentes en los centros parroquiales⁶³. Este fenómeno tiene como contrapartida una también creciente articulación del campesinado indígena al consumo de mercancías, su mayor acercamiento y relación con los pueblos y ciudades, y con todo ello una lenta pero constante modificación de patrones culturales⁶⁴.

Sin embargo, a la comercialización de los productos agrícolas campesinos no ha correspondido un aumento proporcional de la producción y productividad. Los datos estadísticos sobre la evolución de los rubros agrícolas y su comparación entre la década de los 60 y la de los 80 arroja una muy sensible disminución, si se consideran las áreas de los cultivos tradicionales de la economía campesina indígena⁶⁵. Y mientras que la agricultura de las comunidades indígenas en parte se precariza y en parte genera una diferenciación socio-económica nueva al interior de la misma población indígena, por otro lado las áreas cultivadas por productos industrializables y sobre todo los pastos amplían su extensión en casi el doble durante los veinte años siguientes a la primera reforma agraria.

Si bien el campesinado indígena amplía su acceso al mercado de productos agrícolas, éstos acusan un notable descenso en su producción en las tres décadas siguientes, ello debido a varios factores, entre los cuales cabe contar: a) una baja de la productividad, causada en parte por la creciente orientación salarial de la fuerza de trabajo campesina más ventajosa que la agrícola; b) una relativa y no siempre exitosa

63 Raymond J. Bromley, *El comercio de productos agrícolas entre la costa y la sierra ecuatoriana*, (mimeo) CESA, Quito, 1975.

64 Ray Bromley, "Market Center and Market Place in Highlan Ecuador: A Study of Organization, Regulation and Ethnic Discrimination", en Norman E. Whitten, *Cultural Transformations and Ethnicity in Modern Ecuador*, University of Illinois Press, Chicago 1981.

65 Cfr J. Sánchez Parga, *Presente y futuro de los pueblos indígenas. Análisis y propuestas*, Abya-Yala, Quito, 1992: 18. La extensión de las tierras en 1987 dedicadas al pasto y producción lechera pasan de 1.751.13 has en 1965 a 2.265.51 has. en 1987.

reconversión de la tradicional agricultura hacia nuevos productos de mayor rentabilidad mercantil; c) una difícil adaptación o inadaptación de la realidad de la economía y tecnología campesinas tradicionales a las nuevas exigencias de productividad y rentabilidad mercantiles.

Lo más importante de todos estos fenómenos nuevos, resultados de la Reforma Agraria, es que de alguna forma van a ser también la consecuencia de un nuevo proceso en las décadas siguientes: el *Desarrollo Rural*. Pero también explican la fuerza y orientación que irá adquiriendo la organización de los grupos indígenas y la consolidación de su movimiento. Ya que es en estas circunstancias que se irán fraguando todas sus reivindicaciones. Finalmente, lo más importante en términos políticos, la Reforma Agraria y la lucha por la tierra fraguaron los más connotados líderes y personalidades políticas, que durante las dos décadas posteriores conducirían el movimiento indígena, sus organizaciones y movilizaciones.

2. El desarrollo rural

Si las Reformas Agrarias contribuyeron a dotar al campesinado indígena de condiciones de lucha, que fortalecieron su organización y consolidaron su dirigencia, la fase del Desarrollo Rural de los años 70 y 80 del siglo pasado proporcionaron a sus organizaciones una dirigencia nueva formada en la educación y escolarización, pero también en la negociación y participación en el desarrollo nacional tanto con el Estado como con las agencias de cooperación. Durante este último período el número de ONGs dedicadas al desarrollo rural en el medio indígena alcanza un extraordinario crecimiento, siendo las más numerosas⁶⁶.

66 Baste un ejemplo: a mediados de la década de los 80 sólo en la parroquia de Zumbahua, provincia del Cotopaxi, trabajaban unas 24 ONGs además del Estado con un proyecto de FODERUMA. Esta situación se modifica en el transcurso de los años 90, de tal manera que las ONGs más numerosas son las consagradas a la infancia y después a las mujeres; las que siguen dedicadas al medio campesino rural ocupan en tercer puesto en los 2000.

Al comenzar la década de los 70 el boom petrolero producirá un extraordinario caudal de recursos, con los que el Estado ecuatoriano inaugura un período de desarrollo y de moderna integración del país, ambos procesos muy impregnados por la ideología nacionalista⁶⁷. Parte importante de este proyecto socio-económico, político y cultural será la incorporación de los sectores marginales y en particular los indígenas al desarrollo nacional. En este sentido el *Desarrollo Rural* representará la reacción más oportuna por parte del Estado ecuatoriano a los limitados efectos de la Reforma Agraria y a los nuevos problemas y reivindicaciones generados por ella entre la población campesina indígena. Pero cuando se trata del Desarrollo Rural en el medio de las comunidades indígenas es preciso distinguir entre el que llevan a cabo las políticas estatales y los numerosos proyectos y programas que implementaran importantes ONG, cuya cobertura fue más amplia y diversificada que la estatal, centrándose de manera más preponderante en sectores de mayor predominio indígena y en zonas más precarias.

En conclusión, el *desarrollo rural* supuso a la vez una demanda del campesinado indígena frente a las limitaciones y frustraciones de la precedente *reforma agraria*, pero también una respuesta del Estado ecuatoriano para proseguir una mayor articulación de dicho campesinado indígena al *desarrollo nacional*; lo que no excluye ni impide que las poblaciones indígenas intentaran estrategias políticas alternativas de desarrollo⁶⁸.

67 No ha sido nada casual que tanto las Reformas Agrarias como el Desarrollo Rural en cuanto programas de Estado con los inicios de la explotación petrolera fueran protagonizados por gobiernos militares, lo que explicará no sólo la importancia institucional de las FFAA y su asociación con el nacionalismo en el Ecuador sino también su particular relación con el campesinado indígena.

68 En esta línea se inscribía ya entonces la publicación del CAAP *Comunidad andina: políticas alternativas de desarrollo*, Quito. 1980.

a) Las políticas y proyectos públicos

Las políticas y programas de Desarrollo Rural introducen sobre todo a fines de la década de los 70 una triple acción en el campo y en el medio indígena de las comunidades campesinas: a) la múltiple intervención del Estado (Ministerio de Agricultura y Ganadería, Fondo de Desarrollo Rural Marginal, Secretaría de Desarrollo Rural Integral, Ministerio de Bienestar Social, Ministerio de Educación y Cultura) con sus organismos centrales y regionales; b) la de organismos no-gubernamentales de cooperación y promoción nacionales y extranjeros; c) la de las Iglesias, que incrementan cada vez más actividades de desarrollo ligadas a su práctica pastoral. De manera difusa u ocasional cabría contar también con la acción sindical y de partidos políticos. Estas tres principales formas de presencia tienen objetivos comunes, aunque adoptan metodologías diferentes: todas contribuyen al desarrollo del campesinado indígena, procurando recursos, financiamiento, tecnología y capacitación, y se articulan a la organización de las comunidades, las dinamizan al mismo tiempo que fomentan sus demandas por mayores servicios y sus expectativas por un más eficaz desarrollo de las poblaciones indígenas.

Las ofertas estatales y privadas del Desarrollo Rural contribuyeron a generar y alimentar las ulteriores demandas y nuevas reivindicaciones de mayor participación protagonizadas por el movimiento indígena. En este sentido, ha sido muy reveladora la constatación de que nada generó y amplificó tanto los requerimientos y reivindicaciones por parte de las comunidades indígenas que las mismas ofertas del Estado. Lo que supuso una espiral muy movilizadora. Si por un lado estos dispositivos institucionales contribuyeron en gran medida a la integración del sector indígena al Estado y sociedad nacionales, por otro lado la misma intervención del desarrollo rural con sus diferentes programas tanto desde las ONG como desde los promotores de la Iglesia y del Estado ejercieron una importante influencia en la concientización y politización del campesinado indígena, la que se convirtió en un terreno muy propicio para la militancia de fuerzas y sectores progresistas o de izquierda. A esto último contribuirían en gran medida los compo-

nentes educativos y de capacitación de los mismos programas de desarrollo rural.

Esta actuación tan sólida y múltiple del Desarrollo Rural en el medio indígena había sido previamente preparada con los antecedentes de la Misión Andina, cuyos programas se despliegan ya en los años 50; posteriormente a inicios de los 70 y desde la Junta Nacional de Planificación (JUNAPLA) se emprenden los primeros diagnósticos y se diseñan los proyectos del futuro Desarrollo Rural, algunos de los cuales comienzan a ejecutarse ya en 1974 (DRI Tungurahua). En 1978 se instituye FODERUMA como programa del Banco Central, pero será a partir de 1980, cuando se crea la SEDRI (Secretaría de Desarrollo Rural Integral), que se definen claramente los objetivos: *“posibilitar el acceso de las grandes mayorías de la población campesina a los beneficios del desarrollo nacional”* (Plan Nacional de Desarrollo, 1980-84, tomo II, cap. III, pg. 11ss). y se tipifican los destinatarios entre los cuales obviamente el campesinado indígena serrano aparece, aunque no explícitamente, como el principal sujeto y beneficiario de tales programas: *«los minifundistas, asalariados agrícolas, campesinos sin tierras y población rural marginada dedicada a actividades no agropecuarias»* (Ibid.).

El importante proceso del Desarrollo Rural que ocupó la década de los 80 y comienza a declinar en la segunda mitad de los años 90 tuvo resultados ambivalentes y hasta contradictorios, y efectos múltiples tan decisivos para las futuras condiciones del campesinado indígena como para la evolución del mismo movimiento indígena. Tanto los éxitos como los fracasos del Desarrollo Rural en el medio indígena han influido mucho, primero en la organización de los grupos indígenas, segundo en su mayor articulación al Estado, y después en la formación del movimiento indígena y finalmente en su transformación política en partido.

La ubicación geográfica de los DRI no cubrió de manera preferencial ni las regiones campesino-indígenas ni tampoco sus sectores más necesitados de un desarrollo rural tal y como aparecían enunciando las políticas estatales. De los 17 proyectos DRI, que se definen para

el período de 1980-84, sólo seis tienen lugar en la Sierra (Tungurahua, Toacazo, Quimiag-Penipe, Salcedo, Cañar y Guamate), y sólo los cuatro últimos en parte, y sobre todo los dos últimos cubren un área de población predominantemente indígena. En 1990 la programación de los DRI cuenta exactamente con el mismo número y los mismos proyectos, a excepción del DRI Toacazo-Tanicuchi-Pastocalle, de la provincia de Cotopaxi, sustituido por el desdoblamiento de uno en Quimiag y otro en Penipe. En todos los casos se trata de zonas, cuyo potencial de desarrollo agrícola y rural era más importante que el criterio de su *marginalidad*. Hay que recordar de nuevo que sólo a partir de los años 80 el campesinado de las comunidades de la Sierra comienza a ser pensado y designado como indígena tanto por parte de los estudios de este sector como por parte del mismo Estado.

El otro ambicioso programa de Desarrollo Rural del Estado, el de FODERUMA del Banco Central, define los mismos objetivos pero identifica sus destinatarios de manera más precisa, caracterizando la marginalidad en referencia a: exiguos ingresos, altas tasas de analfabetismo, mortalidad y morbilidad, carencia de servicios básicos, pérdida de valores culturales, ninguna participación en las decisiones políticas, migración. Todos estos rasgos tipificaban claramente el campesinado indígena, aunque dicho programa nunca fue considerado explícitamente indígena o destinado preferencialmente a los sectores indígenas. Aunque de hecho su principal cobertura fueron las zonas indígenas de la Sierra (cfr. *Memoria 1978-1984*, FODERUMA, Banco Central del Ecuador). Si bien es verdad que las acciones de FODERUMA se centraron de manera prioritaria en zonas serranas de población indígena marginal, estas acciones fueron en cambio muy locales, casi comunales, y los componentes tanto como la metodología de dichos programas, más allá de la dotación de servicios y de crédito, carecieron de un real impacto de desarrollo en dichas zonas y comunidades. A finales de los años 80 FODERUMA entra en crisis y el fondo quedará progresivamente desfinanciado hasta terminar sin disponer de recursos para gastos de inversión.

Dos razones muy significativas dan cuenta del relativo fracaso del Desarrollo Rural en el medio indígena. En primer lugar, los criterios y parámetros del desarrollo, los contenidos de los programas y hasta los métodos de intervención fueron definidos desde una concepción del desarrollo muy convencional y elaborada desde el paradigma desarrollista de la sociedad nacional, y no tanto desde las reales condiciones y particularidades socio-culturales de las comunidades indígenas⁶⁹. Tal error de enfoque o de perspectiva no sólo limitó mucho los resultados de las actividades y programas llevados a cabo, sino que además provocó conflictividades y desencuentros muy frustrantes. En segundo lugar, y vinculada con la razón anterior, la misma concepción *integral* del desarrollo de los sectores marginales comportaba el objetivo de *integración* al modelo y posibilidades del desarrollo nacional, el cual (además de seguir generando marginalidad), cuando entra en crisis a inicios de los años 90, agravará todavía más la exclusión de dichos grupos indígenas.

Las políticas y programas de desarrollo rural tuvieron saldos modestos y desiguales. Propiciaron una diferenciación campesina de acuerdo a zonas con mejores condiciones y bases productivas, y con estrategias de explotación agrícola que ofrecían mayores ventajas comparativas para la comercialización. Fueron estos sectores, los que se beneficiaron del riego, del crédito, de los cambios tecnológicos y mejores accesos a mercados. Los sectores y comunidades más numerosos en cambio, por razones ecológicas, por su sistema de cultivos más arraigados en la tradición, las distancias de los mercados y por factores socio-culturales encontraron serias limitaciones para modernizar su agricultura y economía, combinando en sus estrategias de sobrevivencia una pro-

69 Un análisis muy somero de los proyectos DRI pone directamente de manifiesto cómo todos los programas implementados con sus diagnósticos y metodologías no distinguen el carácter étnico cultural de las comunidades indígenas de otros campesinos mestizos y de la región costera, y mucho menos las particularidades histórico culturales de distintos sectores indígenas.

ducción agropecuaria orientada al autoconsumo y una débil articulación al mercado.

Este fenómeno en el medio indígena dio lugar a un complejo de tensiones entre una dinámica organizativa relativamente fuerte y unas condiciones de reproducción de las comunidades cada vez más precarias, a las que habría que añadir una creciente frustración ante la limitada eficacia de los numerosos programas de desarrollo puestos en marcha en casi todas las zonas y regiones de la Sierra. Por tal razón si bien el proceso de desarrollo rural vinculó estrechamente las comunidades indígenas a la acción estatal y sus aparatos, de otro lado una confrontación constante entre los sectores indígenas y el Estado convirtió este en una contraparte tanto de las reivindicaciones como de las protestas de aquellos. Esta paradójica articulación y desencuentro entre las poblaciones indígenas y el Estado, que ocurrió durante la Reforma Agraria y se reproduce en el transcurso del Desarrollo Rural, se volverá muy paradigmática de lo que seguirán siendo en el futuro las relaciones entre los indígenas, el movimiento indígena y el Estado nacional.

Después de todo el Desarrollo Rural no dejará de acusar los mismos defectos, en los cuales habían incurrido ya los otros programas y políticas estatales: exceso de centralismo y de burocratización, partidismos clientelares, falta de una clara percepción de los procesos sociales, desvinculación de los efectos de las políticas macroeconómicas (de los reales sujetos, de sus reales condiciones y de sus particulares estrategias), y en fin de la inadecuación planificadora entre sus diferentes políticas y programas. El Estado nunca fue capaz de pensar los sectores indígenas en cuanto sujetos de desarrollo sino sólo como sujetos de los programas estatales de desarrollo. Por tal razón, si bien el proceso vinculó muy estrechamente las comunidades indígenas a la acción estatal y sus aparatos, tanto como a las de las ONG y las Iglesias, por otro lado provocó una confrontación constante entre los pueblos indígenas y el Estado, convertido en contraparte de sus reivindicaciones lo mismo que de sus protestas. Esta paradójica articulación y desencuentro entre los grupos indígenas y el Estado, que ocurre en el proceso de Desarrollo Rural, se volverá muy paradigmática de lo que ya habían sido y se-

guirán siendo después las relaciones entre los indígenas y el Estado nacional. Algo parecido sucederá con la relación entre las poblaciones indígenas y las Iglesias o las ONG: la estrecha colaboración se irá aflojando poco a poco, su masiva presencia en el medio de las comunidades dará paso durante la década de los 90 a una progresiva deserción; lo que por parte de los sectores indígenas supuso una relativa autonomía pero también un relativo abandono⁷⁰.

b) Los proyectos y programas de las ONG

Aunque el modelo general del desarrollo rural haya sido común y compartido en sus objetivos más amplios tanto por los organismos públicos del Estado como los de las ONG, cabe sin embargo establecer algunas diferencias muy significativas, en la medida que ponen de relieve las iniciativas y reacciones por parte de las comunidades indígenas frente al proceso de desarrollo rural.

En primer lugar el modelo de desarrollo *integral* del Estado que tenía una finalidad *integradora* de los indígenas al desarrollo y sociedad nacionales, respondía a un paradigma *estructuralista* consistente en implementar en el medio campesino indígena aquellas instituciones que mejor definieran dicho modelo de desarrollo, y cuyos componentes eran infraestructura, educación y capacitación, crédito, tecnología y orientación o articulación al mercado. Con tales presupuestos y orientaciones la *participación* de las comunidades indígenas en los proyectos

70 Un caso es muy ilustrativo de lo que ocurrió en gran parte de la Sierra ecuatoriana, ha sido el ya mencionado de la parroquia de Zumbahua, donde en los años 80 trabajaban unos 25 organismos públicos y privados, nacionales e internacionales, con sus respectivos programas de desarrollo a finales de los años 90 sólo había dos. No solo la mayoría de los programas de desarrollo dirigidos hacia los sectores indígenas se desplazarían a la región de la Amazonía, sino que mucho del financiamiento internacional se orientaría hacia otros sectores: el *desarrollo local* ubicado en los pueblos y pequeños centros urbanos. A inicios del siglo XXI ya no es el campesino e indigenado el sector de mayor número de ONG y de programas financiados sino la infancia y la mujer.

y programas de desarrollo del Estado se cifraba en cómo aquellas tomaban parte en éstos; la *capacitación* consistía en la educación y transferencia de conocimientos, disposiciones y conductas; finalmente la dinámica organizativa poseía la función de facilitar la implementación de los programas y garantizar su mayor eficacia y gestión: organizar la contraparte, los interlocutores y sus demandas.

Estos tres componentes programáticos, que atravesaban de manera más o menos racionalizada y desigual cada uno de los programas y actividades de desarrollo presentaban una característica relativamente diferenciada en los proyectos y programas de las ONG, los cuales si bien operaban en cuanto mediadores de la integración de las comunidades indígenas al desarrollo y sociedad nacionales, trataban también o más bien de reforzar las dinámicas y orientaciones propias de los mismos grupos indígenas, poniendo de manifiesto sus particularidades y relativa autonomía respecto del desarrollo y sociedad nacionales. Hay que tener en cuenta que no pocos de los organismos de desarrollo incorporaron en sus actividades a *promotores* indígenas y de las mismas comunidades, no sólo para mejorar cualitativamente su influencia en ellas, sino también para conferir a sus actividades una visión y experiencia más indígenas del desarrollo.

De hecho, un mayor respeto de la cultura indígena y de sus tradiciones andinas implícito y explícito en no pocos proyectos y programas de desarrollo, lo que se iría traduciendo en un intensivo reconocimiento de estos valores culturales, de la identidad y diferencia étnicas, supuso una importante contribución para que los mismos pueblos indígenas no sólo reivindicarán dicha tradición y cultura sino también su reconocimiento y legitimación nacionales, en cuanto parte integrante de la cultura e identidad nacional. Este fenómeno tendría una influencia posterior, ya que nutriría la ideología, discursos e interpelaciones étnicas y culturalistas del futuro movimiento indígena.

Aunque beneficiarios destinatarios de las acciones de desarrollo, las comunidades indígenas desarrollaron con las ONG y las Iglesias en la implementación de sus programas y proyectos una amplia e intensa capacidad de negociación, lo que les fue proporcionando una

mayor competencia en la gestión de sus propias estrategias, y en lo que sería la administración futura de sus proyectos y programas de desarrollo local. Esto mismo permitió que en el medio rural y de las comunidades se promovieran nuevas institucionalidades (cooperativas, juntas, asociaciones, clubs...), que si en parte afectaron la tradicional sociedad comunal también en parte aportaron una cierta modernización a las poblaciones indígenas en sus formas organizativas.

Fue sobre todo la relación con los proyectos y programas de desarrollo de las Iglesias y de las ONG, lo que reprodujo pero también reafirmó las anteriores mediaciones y articulaciones de las poblaciones indígenas con sectores y actores de la sociedad civil, y lo que contribuiría progresivamente a configurar esa *forma clasista*, que el movimiento indígena combinaría después regularmente con su *forma étnica* en muchas de sus prácticas, alianzas y coyunturas políticas. Se trata de una doble estrategia, que proporcionará al movimiento indígena una dinámica y efectividad muy particulares a lo largo de su futuro desarrollo⁷¹.

Aunque los grandes programas estatales e incluso de ONG no fueron pensados ni implementados como parte de una política del Estado nacional hacia los sectores indígenas, y aunque la ineficacia de tantos recursos empleados y la masiva presencia de tantos organismos actuando en el campo dejaron una profunda insatisfacción en las comunidades indígenas y hasta una frustración muy resentida, hay que reconocer no pocos efectos positivos, algunos contradictorios, directos y secundarios del período del Desarrollo Rural. Las propuestas de desarrollo y sus amplias y diversas actividades generaron en el medio in-

71 Cfr. J. Sánchez Parga, "Etnia, Estado y la *forma clase*", en *Ecuador Debate*, n. 12, diciembre, 1986, donde se discute la diferente "orientación étnica" y "orientación clasista" adoptada por las organizaciones indígenas en su doble relación con el Estado y la sociedad nacional. Para una aplicación y ampliación de este esquema interpretativo a una investigación más amplia sobre el movimiento y organizaciones indígenas, puede consultarse Felipe M. Chumpi Jimpikit, *Discurso indígena entre etnia y clase. Ecuador 1980-1990*, Tesis de Licenciatura, PUCE, Quito, 1995.

dígena una conciencia más explícita de sus condiciones y necesidades, pero también por otro lado nuevos comportamientos y hasta una nueva mentalidad, que abarcaron desde un cambio en la concepción de las prácticas económicas (ahorro, uso del crédito, manejo monetario y del mercado, una lógica de costos y beneficios, un concepto de rentabilidad de los recursos y de su propia fuerza de trabajo, de la planificación a mediano plazo...), hasta diferentes actuaciones al interior de su propia cultura y en el campo de la política. Todo ello obliga a reconocer que el campesinado indígena, que inicia la década de los 80 emprende una transformación, que lo diferencia de la década anterior; pero tampoco será comparable al indígena que comienza y termina los años 90.

A inicios de la década de los 90 del siglo XX el modelo de Desarrollo Rural en los sectores campesino-indígenas entra en crisis, cuando se manifiesta la misma crisis del modelo de desarrollo nacional, y ante los limitados resultados obtenidos: a) muchos programas se restringen a acciones muy puntuales y de modesto alcance, para asegurar una presencia más simbólica que efectiva; b) en otros casos se sigue haciendo lo que ya se hacía, sin cifrar mucha confianza en los resultados; y por último en muchos casos se deja de hacer lo que ya se había manifestado como ineficaz. Y si los organismos de desarrollo públicos y privados, nacionales e internacionales, aun a pesar de los recursos consideran que es muy poco lo que se puede hacer en el campo, el sentimiento generalizado en el medio indígena es de gran frustración y aún de resentimiento. Será la crisis del Desarrollo nacional en la transición de los años 80 a los 90 la que metamorfosea el *Desarrollo Rural* en la *lucha contra la pobreza* con una nueva ideología y nuevos métodos, nuevas acciones, que en definitiva coinciden en desruralizar y descampesinizar, desindigenizar y descomunalizar todavía más el desarrollo, para terminar dando lugar a un nuevo paradigma ideológico y político: el *Desarrollo local*.

c) *Entre pauperización del desarrollo y el desarrollo local*

El decline de la fase del desarrollo rural a inicios de los 90 con la *modernización del Estado* (lo que en realidad fue su privatización, su

desfinanciación y desinstitucionalización, su desmembramiento más que real descentralización...), y la imposición de políticas neoliberales con el consiguiente desencadenamiento de un proceso de exclusión y precarización de los más amplios sectores de la sociedad, todo ello daría lugar a una pauperización de las mismas políticas y programas sociales, públicos y privados bajo el lema de *lucha contra la pobreza* (patentado por el FMI y Banco Mundial). La pobreza se convierte a la sazón en el criterio de todos los diagnósticos y en el principio regulador, planificador y orientador de todos los programas y actividades sociales. La *lucha contra la pobreza* no sólo pauperiza el modelo de desarrollo (que sólo entonces se manifiesta como imposible) redefiniendo sus sujetos y objetivos en términos de pobres y miserables, sino que además los desnacionaliza, al convertirlos en parte de un programa global tendiente a encubrir en parte y en parte a contrarestar en todo el mundo el proceso de acumulación y concentración de riqueza, el que generara un correspondiente proceso de empobrecimiento jamás conocido antes en la historia⁷².

Este cambio de paradigma, que mutó el desarrollo en pobreza, y el cual contó con un colosal despliegue financiero, y un aparato ideológico que captó todas las adhesiones y cooptó una gran parte de la actividad académica e intelectual, y que no dejó de focalizarse en el medio de las comunidades indígenas considerado el sector más empobrecido de la sociedad nacional, tuvo efectos secundarios muy importantes⁷³. En términos ideológicos tendió a despolitizar toda la actividad de promoción ejercida por el desarrollo rural, y a transformar las dinámicas y discursos reivindicativos en protestas. Las fuerzas *proactivas* se volve-

72 La desnacionalización del desarrollo y de la misma lucha contra la pobreza se revela desde una doble perspectiva: al quedar sin muchos recursos propios el Estado tras su modernización y privatización neoliberales los únicos recursos sustanciales para los programas sociales proceden de la cooperación internacional, y son diseñados por el FMI y el Banco Mundial. Desde los años 90 la cooperación internacional es la que financia y define el desarrollo nacional o "la lucha contra la pobreza".

73 J. Sánchez Parga, *Población y pobreza indígena*, CAAP, Quito, 1996.

rían *reactivas* (según la terminología de Touraine); y lo que se había constituido en un *movimiento social* adoptó cada vez más la forma de *movilizaciones políticas de protesta*. La lucha contra la pobreza además de homogeneizar a sus beneficiarios (?), reduciéndolos a una suerte de anonimato sociológico, terminó por despojar a los programas sociales de aquellos aspectos o alcances culturales, que en cierta medida habían logrado los proyectos de desarrollo rural⁷⁴.

Finalmente la *lucha contra la pobreza* con sus intereses *focalizadores*, de *cuantificación estadística* de los diferentes tipos de pobres, su manejo de escalas, niveles y mapas de pobreza, y su preocupación por las metas y objetivos de la planificación terminó tecnicizando de manera caricatural los programas sociales destinados a los pobres; y lo que fue peor segmentó y fragmentó tanto la acción de dichos programas, que hasta para amortiguar la pobreza resultaron insuficientes. De este doble fracaso ideológico y político se resentirán las comunidades y sectores de población indígena, que en este tipo de acción estatal no encontrarán un dispositivo de mayor participación e integración a la sociedad nacional, como sí había sido el caso con las Reformas Agrarias y las políticas de Desarrollo Rural, o incluso los programas de Educación Indígena, los únicos que perdurarán gracias a la cooperación internacional más que a los aportes del Estado. A diferencia de estas precedentes políticas estatales (Reforma Agraria, Desarrollo Rural, Educación Indígena), que generaron instituciones capaces de suscitar una creciente integración de los sectores y comunidades indígenas al Estado y sociedad nacionales, los programas de *lucha contra la pobreza* siempre se encontraron desprovistos de institucionalidad, promoviendo así el clientelismo político una “incorporación sin integración” (D. Lehmann).

74 Si en su enunciación lógica resulta absurdo identificar los sujetos de la lucha contra la pobreza, aun reconociendo el carácter metafórico de la fórmula, ideológicamente se tiende a hacer de la pobreza un estado o condición del que sólo los pobres parecen ser los culpables o responsables, pero contra los cuales parece aún más absurdo dirigir la lucha. Para una crítica más amplia y elaborada de esta problemática cfr. *Ecuador Debate*, n. 51 dedicado al tema *Socio políticas de la pobreza y la exclusión*, diciembre 2000.

Resultó en cambio incuestionable que si ya el Desarrollo Rural había abierto una brecha de diferenciación socio-económica al interior de las comunidades indígenas, en la medida que respondía estructuralmente a un modelo de desarrollo capitalista para el agro, la *lucha contra la pobreza* amplía aún más la brecha de tal diferenciación, pero con las pretensiones de encubrirla. Tal es el efecto de la racionalidad administrativa aplicada a las políticas y programas sociales; encubrir con su eficiencia operativa y de gestión la ausencia de efectos reales. De hecho el movimiento indígena será en parte la expresión de este empobrecimiento de las comunidades al mismo tiempo que sufrirá sus consecuencias como un lastre para sus reivindicaciones, pero también como una fuerza propulsora para sus protestas.

En este sentido las poblaciones indígenas no sólo van a encontrarse sujetas a las mismas dinámicas de exclusión y empobrecimiento, que afectaron al resto de los sectores y clases populares sino que también se verán forzadas a modificar sus lógicas y estrategias reivindicativas por una mayor participación, para adoptar una nueva forma de lucha: las protestas con una creciente politización de todo el movimiento indígena. En realidad, el progresivo desarraigo rural y comunal del campesinado indígena creará las condiciones más propicias para sus amplias, intensas y frecuentes movilizaciones, que durante los 90 e inicios de la década del 2000 han constituido las bases de la politización del movimiento indígena. Otra consecuencia de este doble desarraigo rural y comunal del campesinado indígena, atravesado por esa otra tensión / contradicción de encontrarse cada vez más incorporado pero también más excluido de la sociedad nacional, ha sido un síndrome identitario tan procesado como maltratado por los discursos interculturales⁷⁵.

75 Una pregunta hoy se plantea con toda claridad, pero ya entonces se insinuaba con el siguiente enunciado: ¿qué es ser indígena fuera o lejos de la sociedad comunal, donde hasta ahora se había reproducido la tradicional cultura andina, y cuando los cambios lingüísticos son entendidos y vividos por los mismos indígenas como una “pérdida” de la lengua aborigen, el quichua?

De otro lado, y simultáneamente, en parte debido a la precarización de la agricultura campesina y a la disolución de las sociedades rurales con el proceso de descomunalización, y en parte como consecuencia de la globalización, los parámetros del desarrollo abandonan el campo para centrarse en las *localidades* de los centros urbanos de cantones y provincias. En realidad este fenómeno es también consecuencia de una diferenciación de las condiciones de desarrollo y de los mismos sectores campesinos, muchos de los cuales sin posibilidades en el sector agrario y rural se articularán como fuerza de trabajo a los polos del *desarrollo local*. Eso mismo explicará las nuevas formas que adopta la organización indígena, la cual se ha ido desplazando de las comunidades e incluso de las federaciones de comunas asentadas en las parroquias, hacia las OSG (Organizaciones de Segundo Grado), cuyas dirigencias se instalan en los municipios cantonales y provinciales, con la finalidad de mejor administrar los proyectos y programas de desarrollo, al convertirse ellas mismas en contraparte de la cooperación nacional e internacional. Así se pone de manifiesto la plasticidad con la que el movimiento indígena y sus organizaciones se adaptan a los sucesivos procesos e innovaciones de la sociedad nacional.

El nuevo paradigma del *desarrollo local*, que en cierto modo ha dinamizado y coincidió con un relativo proceso de *descentralización del Estado*, ha supuesto no sólo la deserción de los programas sociales y de desarrollo dirigidos hacia las comunidades campesinas (a no ser aquellos más asistencialistas, que adoptan la forma de lucha contra la pobreza), sino también la urbanización del mismo movimiento indígena y de sus organizaciones⁷⁶. Lo cual ha comportado una suerte de fractura interna dentro de dicho movimiento y de la misma población indígena: entre aquellos relegados a los sectores rurales y a una agricultura pre-

76 Los programas de descentralización del Estado por un lado descentralizan funciones y responsabilidades, pero no recursos en la misma proporción, y por otro lado al no ser resultado de una real transformación y modernización de la sociedad, dan lugar a una *recentralización local* del Estado, a veces más contraproducente de lo que era la *centralización nacional*.

caria e insuficiente para la subsistencia y las dirigencias indígenas, cuyas prácticas y movilizaciones se organizan en y desde las ciudades. Adicionalmente el carácter *local* que ha adquirido el movimiento indígena y sus organizaciones les imprime una modernización tanto en sus relaciones y contactos (*network*) como en sus procedimientos (*flujos*). Son estas combinaciones de tradición y modernidad, de integraciones y autonomías respecto de la sociedad nacional, las que más caracterizan el movimiento indígena ecuatoriano

Nada casual que sea precisamente en este período, cuando se refuerzan los *gobiernos locales y municipales*, y se crean las *Juntas Parroquiales*, que el movimiento indígena adopta la forma de partido, para garantizar su representación política precisamente en estos nuevos ámbitos de poder del Estado. Ahora bien, como se analiza más adelante, esta nueva instancia político-administrativa del Estado y su misma cooptación política por parte de la población indígena, tenderá a debilitar políticamente la comunidad andina y sus autoridades tradicionales. Este cambio generará serias consecuencias a mediano y largo plazo no sólo porque minará las bases sociales del movimiento indígena sino también su *conducción política* por parte de sus dirigentes, la cual tenderá a ser sustituida por su *representación política* desempeñada por sus candidatos elegidos.

Capítulo III

CONSTITUCION DEL MOVIMIENTO INDIGENA

Como todo movimiento social también el indígena se constituye en prácticas y discursos específicos, y con reivindicaciones propias, que lo identifican y diferencian de los otros actores y movimientos sociales. Lo que define un movimiento social es que “no se limita a reaccionar a situaciones sino igualmente a producirlas”, y por consiguiente tiende a “transformar los formas organizativas e institucionales de la vida colectiva”, a la vez que modifica la correlación de fuerzas y de los conflictos en la sociedad⁷⁷.

Sostener por consiguiente que el movimiento indígena se conforma como tal en la transición de los 70 a los 80 se funda en un doble argumento: sólo entonces los pueblos indígenas se constituyen en “etnia para sí”, tomando conciencia de su especificidad, para definirla en el contexto de la sociedad nacional, lo cual coincide con el denominado *momento organizativo*. Y sólo entonces también la transición democrática y el escenario de la democracia hacen posible, de un lado, la *participación* y demandas de mayor participación de todos los actores y movimientos sociales, y de otro lado, la democracia que “no sólo supo-

77 “El movimiento social es la acción a la vez culturalmente orientada y socialmente conflictiva, de una clase social definida por su posición de dominación o de dependencia en el modo de apropiación de la historicidad...” (A. Touraine, *Le retour de l'acteur*, Fayard, Paris 1984:152). Las referencias a Touraine nos parecen obligadas, si un estudio sobre movimientos sociales trata de ir más allá de los niveles descriptivos y narrativos, para intentar una comprensión y explicación de las formas adoptadas por el movimiento social, las vicisitudes por las que atraviesa y sus transformaciones.

ne la existencia de instituciones representativas sino también de actores sociales *representables*, es decir definidos, organizados y capaces de actuar previamente a todo canal de representación política” (Touraine, 1984:324). Estos factores contribuyen a dar y consolidar la *forma de movimiento social* a los pueblos indígenas a inicios de los 80; siendo así mismo también estos factores los que darán cuenta de las futuras transformaciones del movimiento indígena. De esta manera converge, de un lado, toda la *dinámica organizativa*, cuya acumulación durante la década precedente sirve de soporte al movimiento indígena, y por otro lado la transición democrática proporciona el escenario socio-político para las actuaciones de dicho movimiento, sus futuros cambios y ulterior mutación en partido político.

Establecer la cesura o comienzo de un proceso social como es el movimiento indígena, identificar las sucesivas fases de su formación, evolución y desarrollo, impone la obligación de conceptualizar a la vez que explicar por sus causas las formas que adopta el movimiento indígena y las razones que las producen; esto mismo obliga a definir los factores, que inciden en su decline y posible transformación en un fenómeno distinto. Lo cual llevaría a preguntarse, finalmente, en qué medida las distintas modalidades de institucionalización actual del movimiento indígena (en organizaciones, organismos públicos y privados, en partido...) reducen la *acción social* de este a sus movilizaciones en la sociedad.

La década de los 80 resultó particularmente propicia al movimiento indígena, que alcanza un cierto protagonismo y hegemonía entre los otros movimientos sociales, no sólo en razón de su amplitud y relativa homogeneidad, sino también porque se convertirá en sujeto e intérprete privilegiado de los nuevos discursos culturales y nuevos referentes identitarios en la sociedad nacional. A diferencia de las dictaduras militares de la década anterior, muy interveladoras de la unidad cultural e identitaria de la nación, la transición democrática generará una discursividad opuesta y fomentará una conciencia nueva basadas en la *pluriculturalidad*, en la *diversidad cultural* y en el mestizaje como

referentes de identificaciones múltiples; todo ello con una valorización de los regionalismos culturales. Muy representativa de esta nueva situación serán los programas nacionales de *educación indígena* en cuanto política de Estado; no pensados en la perspectiva de ampliar o mejorar la educación del indígena o la cobertura de la educación de los sectores indígenas (década de los 70), sino de generar una educación desde los mismos indígenas; lo que más tarde se traducirá en *educación bilingüe* y más tarde en *educación bilingüe intercultural*.

Ya desde su fase inicial y en el transcurso de su consolidación el movimiento indígena combinará “un principio de identidad, un principio de oposición y un principio de totalidad” (Touraine), pero con una modalidad muy particular: al mismo tiempo que afirmaba su identidad cultural y étnica, oponiéndose a la sociedad *blancomestiza* identificada con su dominación histórica, proponía un Estado nacional multiétnico y pluricultural, a la vez que liberado de toda dominación interna y externa. Sin embargo, simultáneamente el movimiento indígena conjugó de manera más particular su doble estrategia *eticista* y *clacista*: una que le permitirá radicalizar sus posiciones y confrontaciones, sobre todo respecto del Estado, y otra que le proporcionará alianzas interclasistas y con otros movimientos sociales.

Serán todos estos elementos los que confieren al movimiento indígena una centralidad social o “una importancia central no porque describe realidades masivas sino porque indica el lugar en el que tienden a formarse los conflictos más centrales” en una sociedad (Touraine, 1988: 253). Expresión y característica de esta centralidad del movimiento indígena es haber articulado como ningún otro movimiento social los tres modelos principales de la acción social en América Latina: el predominio de los conflictos sociales internos, el nacionalismo anticolonial en su doble dimensión interior e internacional y la acción revolucionaria respecto del *orden establecido*. De esta manera el movimiento indígena llega a combinar la *lucha de clases*, las *luchas nacionalistas* (lo que más adelante se define como *nacionalismo étnico* o una *et-*

nicidad nacionalista), asociándolas a la construcción de la *integración* social, cultural y política del país⁷⁸.

1. Momento organizativo de la educación a la cultura

A diferencia de otros países (y en contra de lo que sostiene Touraine de manera general), en Ecuador sí “las comunidades indígenas llegaron a organizarse en un movimiento indígena de alcance nacional”⁷⁹. Tal será el logro de la CONAIE tras un largo y denodado proceso organizativo. Pero al mismo tiempo, a pesar de que el proceso organizativo del movimiento indígena se consolidó con mucho poder, no frenó ni obstaculizó la conducción ni la capacidad movilizadora del movimiento, porque este se hallaba también sólidamente fundado sobre bases comunales muy fuertes y dinámicas. Y mientras que la organización expresaba la fuerza *proactiva* (ofensiva y reivindicativa) del movimiento, la comunidad capitalizaba su fuerza *reactiva* (defensiva). Ha sido la dinámica de las comunidades, sus luchas y estrategias de supervivencia y resistencia, las que impidieron que las organizaciones atrofiaran o debilitaran la conducción del movimiento indígena sobre todo hasta la década de los 90. Pero a medida que, por un lado, las organizaciones se consolidan institucionalmente, reforzándose de manera excesiva sus dirigencias, y por otro lado, la “desagregación” (Touraine) o “descomunización” de la comunidad paraliza las bases de su movilización y conducción, el movimiento indígena iría declinando lentamente en el transcurso de los últimos años. Este aspecto es fundamental ya que según el mismo Touraine el movimiento indígena se constituye en su especificidad precisamente “cuando la defensa de la comunidad... se opone a una dominación que es a la vez étnica, económica y cultural” (1988:213).

78 Esto explica la tenaz reivindicación por parte de las organizaciones indígenas del reconocimiento de un Estado plurinacional, que no significará la división de la sociedad nacional, como temía la derecha y a la que se resistían los textos constitucionales.

79 A. Touraine, 1988:216.

Aunque algunos autores ven en las dinámicas de movilización del movimiento indígena la principal causa y factor de su proceso organizativo, enfatizando la correspondencia entre “un máximo de movilización” y su “máximo de organización”⁸⁰, más bien habría que indagar las razones organizativas en las proyecciones del movimiento, en su voluntad de perdurar y de consolidarse institucionalmente; pero también la organización institucionaliza una nueva relación del movimiento con el poder o la política y con el Estado. Más aún, como se señala más adelante, un movimiento social (caso del movimiento indígena en particular) no se identifica necesariamente con sus movilizaciones y capacidad de movilización, ya que ambos fenómenos responden a lógica socio-políticas distintas. De hecho, la movilidad de las bases sociales del movimiento indígena se diferenciará no sólo regional o nacionalmente sino también de acuerdo a determinadas coyunturas o períodos históricos.

Aún a riesgo de incurrir en un prurito de periodización y en una excesiva demarcación histórica de procesos, que más bien se imbrican, superponen y desenvuelven paralelamente y en estrecha correspondencia, cabría identificar el *momento organizativo* con un momento inaugural de la *educación indígena* en cuanto hitos constitutivos de la formación del movimiento indígena a fines de la década de los años 70. La razón para asociar ambos procesos consiste en que la organización representa el momento de la toma de conciencia (según Gramsci), la cual estará asociada con los componentes culturales y su relación con la educación y la apropiación o legitimación de la lengua aborígen.

a) *Dinámica organizativa*

El proceso de organización indígena – ya señalado en el primer capítulo – coincide en sus inicios y se identifica con el de *comunaliza-*

80 Cfr. Georges, Parrenin, 1979:1. También para este autor el momento organizativo define una nueva relación del movimiento con el poder y con el Estado (cr. P. 21s).

ción del campesinado indígena. No es casual que, sin prever las consecuencias que tendría para el fortalecimiento del futuro movimiento indígena, ya la *Ley de Organización y Régimen de Comunas* en sus artículos finales (22-27) hubiera considerado la posibilidad de que las comunidades legalmente constituidas se agruparan en “federaciones provinciales”.

Si el proceso de comunalización del campesinado indígena comportó una primera dinámica organizativa, ésta sirvió de plataforma para una siguiente fase de organización indígena: la *lucha por la tierra* que precedió y acompañó los procesos de Reforma Agraria no sólo ampliaron e intensificaron el desarrollo de la organización indígena, sino que además la dotaron de una dirigencia, que se fortaleció tanto en sus actuaciones más beligerantes como en las negociaciones con el Estado. Por su parte el Desarrollo Rural con sus programas y actividades promovieron una organización más bien funcional e instrumental del campesinado indígena, a veces con objetivos u orientaciones más políticos, aumentando así su cobertura y su número, por otro lado el efecto de acumulación organizacional del período anterior daría lugar a una federalización de organizaciones comunales, que rebasarían los estrechos territorios de las parroquias rurales, a los que se encontraban inscritas las comunas indígenas, para ampliarse a nivel de los cantones y provincias⁸¹.

Pero no fue únicamente la mayor escala o dimensión territorial lo que caracteriza esta nueva fase organizativa, sino un cambio cualitativo: a la demanda de tierra propia se añade una reivindicación nueva: una lengua propia y una educación propia para una propia territorialidad. Las declaraciones de los líderes indígenas con frecuencia asocian la

81 Sobre la problemática inherente a la ampliación en federaciones de la dinámica organizativa del movimiento indígena cfr. G. Ramón “Comunidades y federaciones indígenas, estructura interna y estilos de desarrollo”, en X. Albo & Galo Ramón (Eds.), *Comunidades andinas desde dentro. Dinámicas organizativas y asistencia técnica*, CECI / Abya-Yala, Quito, 1994.

lucha por la tierra y la lucha por la propia lengua y cultura⁸². Esta toma de conciencia de la identidad étnica en su dimensión más cultural coincide con una nueva forma y dinámica organizativas a la vez que le sirve de soporte⁸³. Tal toma de conciencia étnica, que comienza definiendo el momento organizativo y terminará especificando al movimiento indígena, tendrá un primer efecto: la ruptura al menos simbólica o el distanciamiento entre la organización indígena y todas aquellas instituciones que habían apoyado y no dejarán de seguir apoyando dicha organización y movimiento indígenas: las Iglesias, los partidos, los sindicatos, las ONG.

La necesidad de afirmar su identidad y especificidad étnicas conduce a la organización indígena a operar esta cesura o distancia, lo que no le impedirá en el futuro combinar en sus prácticas y discursos una *forma étnica*, por medio de la cual especificar su movimiento e interpe-laciones o reivindicaciones más propias, con una *forma clasista*, a través de la cual establecer alianzas estratégicas y compartir demandas con otros sectores y grupos o movimientos de la sociedad, participar en el mismo ciclo de protestas. Este ha sido uno de los rasgos más característicos del movimiento indígena ecuatoriano, con una precisión adicional muy importante: la combinación de esta doble estrategia, étnico cultural y autonomista por un lado, y clasista compartida con otros movimientos sociales, fue una constante que adoptará variaciones y formas muy diferentes según las coyunturas históricas socio-políticas; y además fue diferencialmente practicada por las distintas organizaciones del movimiento indígena: así por ejemplo, mientras que las organizaciones amazónicas se mostraron por lo general más proclives a la afirmación etnicista, las organizaciones de la Sierra (como ECUARU-

82 Cfr el testimonio de Juanito Rivera, en Lourdes Tibán (2003:19ss).

83 Para Gramsci el momento organizativo coincide con la toma de conciencia por parte de un grupo y del reconocimiento de su diferencia o alteridad: cuando en términos hegelianos el *indígena-en-sí* se convierte en *indígena-para-sí*. Esta toma de conciencia marca la condición subjetiva en la constitución del actor social.

NARI) han solido privilegiar más bien la forma clasista. Esta doble estrategia y el énfasis clasista evitarán que el movimiento indígena decline en un *movimiento indianista*.

El caso del movimiento indígena de Cotopaxi se muestra muy ilustrativo de cómo en su génesis y desarrollo se integran estos diferentes procesos: en un principio (comuna de Cachi Alto, 1978) se constituye como *Movimiento Campesino de Cotopaxi* (MCC), con la finalidad de evitar la identificación indígena por una razón vergonzante⁸⁴. Pero al cabo de dos años se consideró “adecuado”, en cuanto afirmación étnica y “en vista de la ausencia y no participación de los campesinos mestizos” se decide llamar a la organización provincial *Movimiento Indígena de Cotopaxi* (MIC). Finalmente cuando ya el movimiento y la organización indígenas se encuentran muy consolidados, se opera de nuevo una apertura y ampliación hacia el campesinado mestizo, adoptando el nombre definitivo de MICC.

El *movimiento organizativo*, como se puede denominar a la dinámica organizacional, que se extiende por todas las provincias de la Sierra ecuatoriana con dimensiones regionales o provinciales, comienza a mediados de los años 70 y se prolongará durante las dos décadas siguientes⁸⁵. Las organizaciones que se forman en esta primera fase son impulsadas por las Iglesias, por las ONG y por los sindicatos (FENOC o FUT), muchas se identifican en cuanto *campesinas* (por ejemplo la

84 “...ser indígena no era nada bueno, el indígena era el peor que podía existir, nadie nos respetaba y por eso no podíamos llamarnos indígenas”: declaraciones de Juanito Rivera, “el agitador de indios”, uno de los fundadores del MICC (cfr. Lourdes Tibán, 2003:20).

85 El primer estudio sobre la organización indígena fue obra de un dirigente shuar, Ampam Karakas, publicado en *Arinsaya*, Revista de la Cooperación Internacional en Areas Indígenas de América Latina, año IV, n. 8, junio 1988: “Síntesis histórica de algunas organizaciones indígenas del Ecuador” (pg.52-74). Para un análisis más completo y detallado nos remitimos al anexo II “Movimientos organizativos en las Provincias de la Sierra” en nuestro libro *Faccionalismo, organización y proyecto étnico en los Andes*, CAAP, Quito, 1989.

UNOCAZ, Unión de Organizaciones Campesinas del Azuay, en 1974), otras en cuanto organización de *comunidades* (por ejemplo la UCASAJ, Unión de Comunidades Campesinas de San Juan de Chimborazo en 1978); pero también son muchas las que comienzan a definirse como indígenas: UCIF (Unión de Comunidades Indígenas de Flores, 1978), Jatun Cabildo de Guamote (1973-1977), FICI (Federación de Indígenas Campesinos de Imbabura, 1974). Y finalmente hay organizaciones que se dotan de un nombre quichua: Pichincha Riccharimi, Jatun Ayllu (en Cotopaxi), Runacunapaj Yachanahuasi en Simiatug. Es tan intensa la dinámica organizativa que obliga a pensar en un efecto de contagio o dominó, pero también en un proceso endógeno que se venía incubando en el medio indígena⁸⁶.

Se simplificaría mucho el movimiento organizativo de las poblaciones y comunidades indígenas, si se entendiera en términos de una simple arquitectura jerárquica, por la que las organizaciones mayores se superponen a las menores, quedando éstas subsumidas o sometidas a aquellas. Ocurre todo lo contrario. Si bien las organizaciones indígenas provinciales, por ejemplo el MIC (Movimiento Indígena de Cotopaxi), representan las otras organizaciones o uniones indígenas menores dentro de la provincia, dicha representación no está institucionalizada, sino que ha de producirse y reproducirse, discutirse y negociarse constantemente, siempre que sea necesario definir una política o tomar alguna decisión importante. Sólo comprendiendo esta lógica y dinámica internas de la organización indígena es posible entender no sólo el movimiento indígena sino también los desafíos más actuales del partido político indígena⁸⁷.

86 Entre los años 1980 y 1988 se legalizaron 1.525 Asociaciones y Comités campesinos o agrícolas en las 9 provincias de la Sierra ecuatoriana. Cfr: J. Sánchez Parga (1989).

87 Para una elaboración teórica y analítica de este fenómeno específicamente andino renviamos a nuestra obra ya citada sobre el *faccionalismo en los Andes* (J. Sánchez Parga, 1989).

También por esto mismo resulta coherente que el proceso organizativo además de irse ampliando jerárquicamente se haya desarrollado también en una dirección descendente. De ahí que el número de organizaciones de segundo grado (OSG) haya aumentado mucho más después de la constitución del MIC, y que actualmente, en el año 2004 el Consejo de Gobierno tenga registradas 28 Organizaciones de la Provincia de Cotopaxi, en su casi totalidad indígenas.

Otro ejemplo del faccionalismo en el movimiento organizativo indígena es el caso de los dos MIT (Movimiento Indígena de Tungurahua) uno de los cuales, en contra de la tendencia dominante de todas las organizaciones indígenas de afirmar su autonomía, ha mantenido una filiación respecto de la Iglesia. También particular y significativo de este fenómeno es la Organización de Indígenas Evangélicos, que con relativa frecuencia adoptará estrategias diferentes o en oposición a las emprendidas por el movimiento indígena en el escenario nacional y en sus relaciones con el Estado⁸⁸. Este *faccionalismo organizativo*, expresión de una socio-lógica muy arraigada en las culturas andinas, que opera incluso al interior de las mismas comunidades indígenas y se reproducirá también en parte dentro del movimiento indígena, no dejará de presentar una nueva problemática y tensiones particulares, cuando el movimiento indígena adopta la forma de partido político⁸⁹.

88 El proceso organizativo de los indígenas evangélicos participó de la misma dinámica del movimiento indígena general, pero tuvo características particulares, que son estudiadas por Julián Guamán, *Indígenas evangélicos ecuatorianos. Evangelización, organización e ideología*, Quito, 2003.

89 El *faccionalismo* contrarresta dentro de la sociedad comunal y del ayllu andinos las estrechas interdependencias necesarias para la supervivencia en un medio donde la cohesión del grupo limita las estrategias particulares; en este sentido las tendencias faccionalistas representan una fuerza y lógica de equilibrio. Por lo que respecta a las relaciones o políticas exteriores, mientras que la unión responde a una lógica y estrategia ofensiva o de conquista, el faccionalismo responde más bien a una estrategia defensiva y de supervivencia (cada uno para sí mismo). Para un mayor desarrollo de esta temática cfr J. Sánchez Parga 1989.

A medida que el movimiento organizativo de las poblaciones indígenas se amplifica, abarcando espacios regionales y provinciales, y se consolida la dirigencia de sus organizaciones, simultáneamente se debilitan sus vínculos con sus bases comunitarias, y se opera un creciente distanciamiento entre éstas y aquellas, pero en cambio se refuerzan los organismos intermedios. Tal es el caso muy ejemplar del MIC (Movimiento Indígena de Cotopaxi) entre los años 1976 y 1978, cuya dirección inicialmente se hallaba constituida por los Cabildos de las comunidades pero más tarde su dirigencia se fue integrando cada vez más con dirigentes de las OSG.

La formación del *ECUARUNARI* (1972) marcará un hito importante de este proceso organizativo, ya que se trata de una confederación regional de gran parte de las organizaciones y federaciones de la Sierra ecuatoriana; *ECUARUNARI* a la vez que resultado y convergencia de la anterior dinámica organizativa, servirá de impulso hasta llegar a la formación de la CONACNIE primero y finalmente de la CONAIE (Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador).

Cuando el proceso organizativo de las comunidades de la Sierra alcanza un nivel regional, metaprovincial, con la formación de *ECUARUNARI*, y a los pocos años se opera la fusión con la Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Amazonía Ecuatoriana (CONFENIAE), resultado también de un proceso organizativo de las comunidades, pueblos y organizaciones de la región amazónica, similar al operado en la Sierra, entonces la organización indígena logra una presencia nacional. Con la CONAIE (Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador), que significó la nacionalización de su movimiento organizativo, los pueblos indígenas se constituyen en un nuevo actor en el escenario socio-político del país. De este hecho será tan simbólico como revelador, y no simple coincidencia, la primera participación política de los indígenas en las elecciones presidenciales nacionales de 1978-79, fecha del retorno del Ecuador a la democracia y del formal reconocimiento de la ciudadanía política de los pueblos indígenas.

Consolidado el proceso organizativo, el movimiento indígena adopta una conducción nacional, para compartir con los *nuevos movimientos sociales* el escenario socio-político durante las dos últimas décadas (años 80 y 90). Y también como los demás movimientos sociales el movimiento indígena se encontrará sujeto a una doble tensión entre una tendencia politizadora de sus prácticas y discursos, que lo conduciría finalmente a adoptar una forma de partido, y una tendencia privatizadora, la cual daría lugar a la formación de ONG indígenas (OSG), destinadas a gerenciar proyectos y programas sociales o de desarrollo de orden muy diverso, que han abarcado desde la fundación de una Universidad Indígena hasta la administración del desarrollo local de Municipios con predominio de población indígena, pasando por la gestión de un fondo de financiamiento del Banco Mundial para el desarrollo de los pueblos indígenas (CODENPE)⁹⁰.

b) De la educación a la cultura

La toma de conciencia de la especificidad étnica inherente al movimiento organizativo estuvo acompañada por un proceso educativo cultural nuevo, en el que la escolarización de las poblaciones indígenas sirvió de soporte para un progresivo reconocimiento y afirmación de su identidad cultural, el cual supuso también una re-identificación con el horizonte de las tradiciones andinas. De hecho será este surgimiento de la diferencia étnica, lo que comportará una *invención* de lo tradicional andino. La identificación de la cultura y de la educación en cuanto programas de acción fue uno de los polos de fijación de la reflexión de los grupos indígenas y sus organizaciones sobre sí mismos. De hecho se cifró en el proyecto educativo un gran empeño por la revalorización de lo étnico dentro del mismo medio indígena, con la finalidad de mejorar su auto-estima, aun cuando los rendimientos pedagógicos y educa-

90 Otro caso particular es el Programa de Desarrollo de Cotopaxi (PRODECO), financiado por la Unión Europea, que cuenta con una cogestión indígena.

tivos y los resultados en la instrucción escolar y formación académica quedaron muy relegados⁹¹.

De otro lado la *educación indígena* sufrirá una mutación cualitativa importante con un doble alcance político: en primer lugar los indígenas reclaman una *educación propia* no sólo en el sentido de apropiada o adaptada a sus características culturales, de donde por otro lado nacerá la *educación bilingüe*, sino además una educación producida y administrada por los mismos indígenas; en segundo lugar, el contexto histórico en el que se opera este cambio contribuirá a que dicha educación indígena genere una dirigencia o liderazgo, que desempeñará un papel decisivo no sólo en las organizaciones indígenas sino también en la ulterior conducción del movimiento indígena. Mientras que los antiguos dirigentes indígenas se fraguaron en las luchas por la tierra durante la Reforma Agraria, una nueva dirigencia indígena surge en parte del proceso educativo y en parte de la capacitación asociada al Desarrollo Rural.

Aunque la escolarización de los sectores rurales de las comunidades se había extendido ya en décadas anteriores (años 50 y 60), será en los 70, cuando tiene lugar la afirmación de una especificidad étnica y de su identidad cultural, coincidiendo con el más amplio e intenso proceso de escolarización y alfabetización de los grupos indígenas. Los censos de 1974 y 1982 señalan cambios muy espectaculares en este aspecto: la población indígena analfabeta, estimada en 1950 superior al 85%, representa el 70% en 1972 para descender en 1982 a menos del 45%. En cuanto a la población indígena sin instrucción escolar, que en 1974 oscilaba alrededor del 65%, y de la cual el 80% eran mujeres, es en 1982 inferior al 50%, representando las mujeres el 65%. Situación análoga se observa respecto del bilingüismo: mientras que el monolingüis-

91 La excesiva subordinación del proyecto educativo a un culturalismo político fue observada en determinadas zonas por algunos estudiosos como Carmen Martínez (2004).

mo quichua podía estimarse en un 90% en 1950, llega al 45% en 1972 y oscila entre el 35% y 40% en 1982⁹².

Varios hitos importantes se suceden para incrementar el proceso cultural y educativo indígenas desde la sociedad nacional. Entre ellos cabe mencionar el aporte académico, que en los años 70 desde la Pontificia Universidad Católica del Ecuador supuso la creación de la Escuela de Antropología y con ella un gran acercamiento a la cultura y tradiciones andinas; la creación del programa de Educación Bilingüe, que posteriormente se prolongaría en el *Proyecto Macac*. El primer gobierno democrático de Roldos - Hurtado (1979-84) implementó el que sin duda alguna sería el más influyente programa de escolarización y alfabetización, cuyas secuencias se extenderían por más de una década. Parte de este proceso, y aunque circunscrito al ámbito de la provincia, tuvo un impacto muy amplio el pionero Sistema de Educación Indígena de Cotopaxi, implementado por los Salesianos, y que posteriormente adoptará la modalidad de Educación Indígena Intercultural Bilingüe. Este mismo perfil programático de educación bilingüe intercultural indígena será objeto de una mayor elaboración y extensión por parte de un organismo de la Cooperación Internacional (GTZ), el cual durante más de dos décadas desplegaría sus actividades en Ecuador y los otros países andinos. No menos importante ni de menor impacto, también a pesar de su circunscripción provincial, serán las Escuelas Radiofónicas de Chimborazo, que sobre todo hasta la década de los 90 contribuyeron al desarrollo educativo y político del campesinado indígena, sirviendo como ejemplo a otras experiencias de programas radiofónicos educativos dirigidos a la población indígena. Por ejemplo, el de la radio Latacunga (prov. de Cotopaxi). Influencia análoga tuvo la creación del Instituto Superior Normal de Colta,

92 Para un análisis más detallado de los datos censales y mayores precisiones en base a una muestra de encuestas remitimos a un estudio anterior: J. Sánchez Parga, *Escolarización y bilingüismo en la Sierra Ecuatoriana*, CAAP, Quito, 1991.

donde se formaron muchos maestros y profesores indígenas durante varios años⁹³.

Resultado en gran medida de todas estas experiencias y acumulaciones, una de las conquistas de esta historia actual de la educación indígena será la creación de la Dirección Nacional de Educación Indígena integrada al Ministerio de Educación, y que contará con Direcciones provinciales en casi todo el país. Prueba de cómo una iniciativa y proyecto indígenas terminan alcanzando en pocos años una integración estatal y convirtiéndose en política de Estado.

Las iniciativas educativo culturales, que encuadraron la especificidad indígena primero de su organización y después de su movimiento tuvieron una influencia tan singular como poco reconocida en la misma concepción de la cultura e identidad nacionales, al operar sobre ésta un cambio muy significativo. Mientras que la década de los 70 se encontró dominada por un discurso nacional-desarrollista, cuyas interpelaciones ideológicas giraban en torno a la identidad y cultura nacionales, ya a partir de los años 80 primero en los medios intelectuales progresistas o de izquierda, pero después también de manera más generalizada se desarrolla una discursividad nueva en torno al *mestizaje*, a las declaraciones y reconocimientos del mestizaje, a la diversidad y pluralidad culturales del Ecuador, a las diferentes culturas nacionales⁹⁴. Estos reconocimientos de una sociedad mestiza y pluricultural comportó una más clara integración de las culturas y tradiciones indígenas,

93 Una sucinta historia de la educación indígena en el Ecuador puede encontrarse en Jorge Rivera, 1987; GTZ /EBI, 1987; Ministerio de Educación y Cultura, 1992; Martínez & Burbano, 1994.

94 El reconocimiento del *mestizaje* respondió en un principio a una conciencia restrictiva o vergonzante, fundada sobre una doble denegación: se es mestizo porque ni se es indígena ni europeo de origen o pertenencia. Sin embargo una identidad no puede fundarse sobre una doble denegación o desidentificación; de ahí la necesidad de formar una conciencia mestiza, que prescindiendo del discurso mestizo en cuanto ideología de compensación, puede llegar a expresar su doble procedencia y pertenencia e identificación. A esta nueva experiencia debería responder el ambicioso programa de la *interculturalidad*.

para la interpretación de las otras culturas e identidades regionales, y de hecho terminó siendo incorporada al discurso del mismo Estado nacional en la Constitución de 1989. Es muy revelador que por primera vez en la historia de la República se considere en la Constitución que si bien “el idioma oficial es el castellano”, “el quichua y las demás lenguas aborígenes forman parte de la cultura nacional”⁹⁵.

Este proceso de integración se profundiza y explícita todavía más en la reforma de la Constitución de 1989, producto de la Asamblea Constituyente, donde respecto de las lenguas indígenas se declara “son de uso oficial para los pueblos indígenas en los territorios que fija la ley” (art. 1); lo que implícitamente viene a confirmar el reconocimiento de una *territorialidad étnica*, cuyos fundamentos, como se había ya señalado más arriba, fueron parte del proceso de comunalización de las poblaciones indígenas desde 1937. En el capítulo sobre *la salud* (art. 44) se establece que el Estado “reconocerá, respetará y promoverá el desarrollo de las medicinas tradicional y alternativa”; el capítulo *De la cultura* considera “la identidad nacional, pluricultural y multiétnica” y “la igualdad de las culturas” (art. 62); y finalmente respecto *De la educación* “el Estado garantizará el sistema de educación intercultural bilingüe” (art. 69).

A pesar de sus serias limitaciones pedagógico metodológicas, de su instrumentalización ideológica en no pocos casos a costa de su eficacia educativa, este proceso, que alcanzó su mayor intensidad entre finales de los 70 e inicios de los 90, supuso un importante resorte cultural y político, así como un ingrediente aun más importante para la consolidación de las organizaciones y el movimiento indígenas. De hecho si por un lado el proceso educativo proporcionó a las organizaciones y el movimiento indígenas un valioso referente cultural, por otro lado estos hicieron de aquel un contenido de sus demandas sobre todo en la década de los 80. Y finalmente la institucionalización de la educación indígena contribuiría ulteriormente a una mayor integración de las poblaciones indígenas al Estado.

95 *Constitución Política de la República del Ecuador*, art. 1. 1983 (actualizada en 1991).

Los programas de *Educación Intercultural Bilingüe* por un lado, y por otro lado la ideología e interpelaciones en torno a la cultura y tradición cultural interpretadas y protagonizadas por el movimiento indígena y sus organizaciones coincidieron en su apuesta política con una versión y utilización muy culturalista de la cultura. De hecho, el culturalismo responde a una ideología y representación de la cultura al margen de la sociedad y de los reales procesos sociales, que permiten utilizarla y proponer una experiencia de ella sin referencia a estos. El *culturalismo*, al promover una cultura sin sociedad, sin un real sustento social y relación con los procesos y cambios sociales, se convierte en un instrumento político de la más amplia pero también arbitraria instrumentalización. En este sentido la cultura en cuanto reivindicación y derecho, como señal de diferencia y de confrontación, como algo que se posee y que puede ser usado como prueba de identidad, ha sido parte del programa político del movimiento indígena, de sus organizaciones y dirigencias, y ha servido tanto para unir, pues en una cultura común todos participan, como para enfrentar, ya que las diferencias culturales no podrían ser compartidas.

2. La transición democrática

Situar la formación del movimiento indígena ya a partir de la inicial transición a la democracia en el Ecuador, se justifica por su misma definición en cuanto *movimiento social*, que responde siempre a la constitución de un actor social en sus prácticas y discursos específicos, el cual se moviliza en razón de una mayor participación en la sociedad. Por otro lado no hay democracia sin actores sociales y políticos⁹⁶. Y de igual manera que en el resto de países occidentales, los movimientos

96 A. Touraine ofrece una definición más descriptiva que analítica del movimiento social en cuanto “acción a la vez culturalmente orientada y socialmente conflictiva, de una clase social definida por su posición de dominio o dependencia, de los modelos culturales de inversiones de conocimiento y de moralidad, hacia los cuales él mismo se orienta” (1984:152). De otro lado, el concepto de *movimiento social* contiene implícito el de *participación social*, ya que ésta no es más que una forma de expresarse y realizarse aquel.

sociales en Ecuador se constituyen con sus reivindicaciones y demandas de mayor participación en una coyuntura de crecimiento y expansión económica, que propiciaban precisamente las políticas redistributivas tanto como la mayor integración social⁹⁷. Sobre este escenario se constituyen los “nuevos movimientos sociales” y entre ellos también el movimiento indígena.

Aunque las poblaciones indígenas nunca estuvieron ausentes de la historia nacional y los grupos o comunidades indígenas participaron activamente en procesos muy recientes de la sociedad nacional, y que les involucraron de manera muy protagónica (Comunalización a partir de la Ley de Comunas, Reformas Agrarias, Desarrollo Rural, *Movimiento organizativo indígena*), sin embargo dichas actuaciones tuvieron siempre un carácter regional, y carecieron de un real *efecto de sociedad*, ya que tampoco eran todavía portadoras de un explícito y nuevo proyecto de sociedad; sin un proyecto propio específicamente étnico capaz de expresarse de manera efectiva con alcance nacional.

De otro lado, es únicamente en el contexto democrático, donde le será posible al actor social ejercer su participación socio-política y mediante ésta formular sus reivindicaciones de mayores participaciones socio-culturales. En este preciso sentido no es casual, que la transición a la democracia en el Ecuador en 1978 coincida con la primera participación electoral de los indígenas. Una obvia razón política justifica las condiciones democráticas de todo movimiento social: su necesidad de poder ser políticamente representable y representado; representación que sólo se da en la medida que un movimiento social (en este caso el indígena) plantea la especificidad de su proyecto como parte

97 El boom petrolero de los años 70 supuso la década de mayor crecimiento de la economía ecuatoriana en el siglo XX, junto con una primera modernización del Estado y sociedad nacional.

del proyecto nacional, del *bien común* o *interés colectivo* de toda la sociedad⁹⁸.

Ahora bien, el movimiento indígena, más aún que los otros movimientos sociales, habrá de resentirse de que su limitada *participación social* repercuta en una todavía más limitada *representación política*; de ahí que la progresiva politización de su movimiento social haya conducido a las poblaciones y organizaciones indígenas a buscar su propia forma de *participación política*, la que a finales de los 90 dará lugar a la formación del partido *Pachakutik*.

Toda la consolidación y la fuerza de un movimiento social consisten tanto en su diferencia y distancia respecto de las fuerzas políticas como en su articulación con ellas. De ahí que dicha consolidación del movimiento indígena en el Ecuador haya estado siempre muy condicionada por la precariedad de un sistema político, incapaz de representar políticamente la acción social de dicho movimiento. Y si esto vale también para los otros movimientos sociales, resulta sin embargo particularmente mucho más contradictorio y problemático en el caso del movimiento indígena, el cual en el transcurso de dos décadas (años 80 y 90) se manifestará como el más representativo de la escena nacional.

Ahora bien el movimiento indígena no sólo no hubiera podido constituirse al margen de un sistema político democrático, sino que además requería de una sociedad y hasta de una clase política en condiciones de integrar la especificidad étnica del movimiento social en el centro mismo de sus procesos y de su modelo de desarrollo, ya que de lo contrario el movimiento indígena nunca hubiera logrado situarse y situar su propia dinámica reivindicativo-conflictiva en una relativa centralidad social. Pero, como ya se analizó más arriba, la sociedad

98 A. Touraine es muy preciso al respecto: "un sistema políticamente democrático... descansa igualmente en la existencia de actores sociales autónomos, representables, es decir conscientes y organizados, de manera directa y no solamente a través de agentes políticos" (*Actores Sociales y Sistemas Políticos en América Latina*, PREALC, Santiago, 1987: 13).

ecuatoriana se había ido preparando y hasta predisponiendo favorablemente para atribuir al movimiento indígena la centralidad social requerida para su consolidación institucional⁹⁹.

Como todo movimiento social, se indicaba más arriba, el movimiento indígena combina “un principio de identidad, un principio de oposición y un principio de totalidad”. Dicho proceso combinatorio sólo se completa de manera decisiva en un sistema democrático: mientras que la producción de una identidad étnica con su especificidad cultural fue resultado de un largo desarrollo, que concluye con el movimiento organizativo (década de los 70) y simultáneamente se establece el principio de oposición de los pueblos indígenas respecto de los otros grupos y sectores de la *sociedad blanco-mestiza*, el principio de totalidad hará posible que el movimiento indígena comparta con los demás movimientos sociales, grupos y sectores populares o progresistas de la sociedad estrategias particulares o proyectos e intereses comunes más o menos amplios y sostenidos. Cuanto más firme y estrecha sea la combinación de estos tres principios (identidad, oposición y totalidad) tanto mayor será la centralidad del movimiento indígena y más sostenida su consolidación¹⁰⁰.

De nuevo hay que señalar aquí la singularidad del movimiento indígena: si como movimiento social se mantiene relativamente autónomo respecto del Estado y de los actores políticos, de otro lado se ha podido constatar cómo dicho movimiento y sus organizaciones se van

99 Para Touraine el concepto de *movimiento social* no designa cualquier fuerza de cambio ni cualquier tipo de acción colectiva, sino que “está reservado a los conflictos realmente centrales, los que cuestionan el control social de la historicidad, de los modelos de construcción de las relaciones entre un conjunto social concreto...” (1984:68).

100 “El concepto de movimiento social es de una importancia central, no porque describe realidades masivas, sino porque indica el lugar, donde tienden a formarse los conflictos más centrales, donde la capacidad de los hombres de hacer su historia alcanza su nivel más elevado” (A. Touraine, *La parole et le sang. Politique et Société en Amérique Latine*, Edit. Odile Jacob, Paris, 1988:253).

integrando cada vez más al Estado nacional y a sus mismos aparatos, perdiendo la autonomía política, condición de todo movimiento social. Ya durante el primer gobierno democrático, bajo el Presidente Hurtado, se crea la *Oficina de Asuntos Indígenas* en el Ministerio de Bienestar Social. Y de manera muy reveladora este organismo estatal para el tratamiento de las políticas y asuntos étnicos sufrirá una serie de vicisitudes, siendo trasladado a diferentes aparatos del Estado dependiendo de las orientaciones ideológicas y políticas de los sucesivos gobiernos, llegando incluso a alcanzar el nivel de Ministerio para Asuntos Indígenas¹⁰¹. Otro ámbito de integración será el educativo con la creación de la Dirección Nacional de Educación Indígena en el Ministerio de Educación y Cultura. Finalmente la integración estatal de la población indígena se estructura institucional y políticamente mediante la formación del partido *Pachakutik*. Según esto cabría hablar o bien de la enorme plasticidad del movimiento indígena, capaz de hipotecar parte de su autonomía social a cambio de ventajas políticas más o menos importantes, o bien de una permanente dualidad o cesura entre el movimiento (social) indígena y las orientaciones y fuerzas más políticas de las poblaciones indígenas, actuando al margen del movimiento.

a) *La participación socio-política*

Muchos de los procesos analizados más arriba, y en particular el último impulso que adquiere la dinámica organizativa del movimiento indígena a finales de los años 70 e inicios de los 80, no son ajenos a la participación de los sectores indígenas en la política nacional y a su acceso a las urnas a partir de las elecciones presidenciales de 1978. Esta nueva presencia política ha tenido consecuencias importantes no sólo desde la experiencia de los mismos indígenas y en el desarrollo de su

101 El segundo gobierno democrático, el de Febres Cordero (1984-88), eliminará este organismo, pero se convertirá en Secretaria de la Presidencia de la República con el gobierno de Borja (1988-92). Durante el efímero gobierno de Abdalá Bucaram (1996) se convierte en Ministerio, pero la caída de su indígena Ministro Pandam por razones de corrupción terminará con su clausura.

conciencia ciudadana, sino también desde ese nuevo reconocimiento por parte de la sociedad nacional del indígena como actor político.

Sin embargo esta nueva situación se presta a un complejo análisis, que en términos globales podemos dividir en dos aspectos: a) la actuación del campesinado indígena en las elecciones nacionales, y b) los comportamientos de los indígenas en relación con los poderes locales. Ambos aspectos del problema permiten poner de manifiesto tanto las ambigüedades y límites de la actuación política de los sectores indígenas, como las posibilidades que se han abierto con esta participación de dichos sectores en la escena política nacional, muchas de las cuales son las que configuran actualmente los diferentes perfiles políticos del movimiento indígena y su reciente transformación en partido político. Entre otras cosas se modifican el sentido y la orientación de las reivindicaciones étnicas. El número creciente de indígenas, elegidos como candidatos en las listas de otros partidos, será la base y principal argumento para la futura creación de un partido político indígena o con bases en la población indígena.

Comportamientos electorales indígenas

El acceso a las urnas de los grupos indígenas desde 1978 ha tenido consecuencias político-sociales, que sólo podrán evaluarse plenamente a mediano y largo plazo, pero sus efectos más inmediatos son ya medibles en una serie de comportamientos y de nuevos procesos, que se inician en la década de los 80. Esta nueva situación política pone de manifiesto algunas limitaciones de la nueva participación del indígena en la escena política nacional, y revela también las dinámicas inherentes a un nuevo proceso, que se irá consolidando en el futuro.

Si exceptuamos la votación de 1978, que representa la primera elección, en que el campesinado indígena (los analfabetos) acceden a las urnas, cuando los porcentajes de votos nulos y en blanco oscilan alrededor del 11.5%, en las otras elecciones presidenciales (primera vuelta) los altos niveles de votación nula y en blanco doblan en porcentaje y se mantienen sensiblemente inferiores a los ya altos porcentajes de

abstención. Y aunque la abstención es elevada en todas las provincias (a pesar de la obligatoriedad del voto), los porcentajes son sensiblemente superiores en aquellas con mayor población indígena.

**Comportamientos Electorales en Provincias
con mayor población indígena
(% sobre el total de votos emitidos)**

Provincias	1979			1984			1988		
	nulo	blanco	abste.	nulo	blanco	abste.	nulo	blanco	abste.
Bolívar	9%	21%	30%	29%	45%	74%	25%	31%	56%
Cañar	11%	26%	37%	24%	37%	61%	18%	27%	45%
Cotopaxi	15%	24%	39%	25%	25%	50%	25%	24%	49%
Chimborazo	24%	24%	48%	23%	28%	51%	24%	24%	48%
Imbabura	11%	26%	37%	18%	26%	44%	18%	21%	39%

FUENTE: Estadísticas Electorales del Ecuador, ILDIS; Quito, 1989.

Aunque dada la brevedad de la serie, tres elecciones en diez años, no se puede establecer una clara evolución en el comportamiento electoral de la población indígena, y por otro lado cada votación da lugar a comportamientos y disposiciones electorales particulares, sí cabría aventurar una cierta tendencia en cuanto al promedio a lo largo de las tres elecciones de votos nulos (24.2% - 32.2% - 25.4%) de votos blancos (24.2% - 32.2% - 25.4%) y abstenciones (38.2% - 56% - 47%), que tras aumentar en una primera fase electoral de 1978 a 1984 decrece de manera muy sensible en la segunda fase de 1984 a 1988.

En 1988 la suma de los votos nulos y en blanco en Bolívar y Chimborazo superan la votación del partido vencedor en esas provincias en las elecciones presidenciales, y ocupan el segundo lugar en las provincias de Imbabura, Cotopaxi y Cañar. En cuanto al comportamiento político de los sectores indígenas en las elecciones, las provincias con mayor población indígena votan por el partido o partidos de izquierda en un porcentaje superior al de las otras provincias. En 1978 el FADI (Frente Amplio de Izquierda) en Imbabura, Pichincha, Cotopaxi Tungurahua, Bolívar, Chimborazo y Cañar alcanza una votación

promedio de 5.15%, mientras que en las otras provincias casi sin población indígena es de 3.2%. En las elecciones presidenciales de 1984, que gana la derecha, el promedio de votos en dichas provincias a favor del FADI (Frente Amplio de Izquierda) y del MPD (Movimiento Popular Democrático, muy asociado al sindicato de maestros) es de 12.4%, mientras que la votación obtenida por ambos partidos en las otras provincias es del 9.1%. Por otro lado, según una investigación sobre la participación indígena en las elecciones de 1988, el 46.14% de los indígenas entrevistados el día de la votación declaró no considerar a ningún partido como representante de sus intereses¹⁰².

Sobre la participación política de los indígenas durante la primera década de transición democrática de lo 80 e inicios de los 90, hay que considerar un comportamiento electoral dominado por el *voto colectivo*, ya que cada comuna decide o bien votar comunalmente por un partido o candidato, o bien votar por dos o más partidos y candidatos, en razón de los compromisos u ofertas electorales con ellos. Considerándose, por ejemplo, una traición que un dirigente hiciera campaña por un partido o candidato diferente al decidido o decididos por la comunidad. Este *voto colectivo* comienza a “individualizarse” a finales de los años 90, entre otras razones, cuando el partido indígena *Pachakutik* contribuye a configurar un escenario electoral diferente y también nuevas estrategias de votación¹⁰³.

En conclusión, si bien el acceso de los sectores indígenas a las urnas y su participación en las elecciones nacionales ha constituido una iniciación a una nueva forma de acción política, tal participación tiene todavía un carácter relativamente marginal: y ello no por falta de una politicidad propia en dichos sectores, como lo prueba su clara tenden-

102 Cfr. M. Chiriboga & F. Rivera, “Elecciones de enero de 1988 y participación indígena”, en *Ecuador Debate*, n. 17, marzo 1989.

103 A esto hay que agregar, como se señala más adelante, una modernización general de la comunidad con procesos de creciente individualización, los cuales se manifestarán entre otros aspectos en los comportamientos políticos y electorales.

cia por el voto de izquierda y centro-izquierda, sino por una cierta inadecuación entre esta politicidad y la que se juega en el escenario político nacional con las elecciones. Este fenómeno anticipa ya una situación futura cada vez más clara: mientras que las bases comunales de la población indígena se mantienen relativamente marginales al sistema político, las organizaciones y dirigencias del movimiento indígena promueven una mayor integración al Estado y sistema político.

Los indígenas ante los poderes y gobiernos locales

El general comportamiento político de los sectores indígenas en las elecciones refleja y de alguna manera condiciona ya la forma de sus relaciones con los poderes y gobiernos locales. Sin embargo, serán estas relaciones las que mejor expresan en parte un tradicional comportamiento político indígena, y en parte también las diferentes opciones y estrategias políticas particulares de los grupos indígenas. Una primera caracterización de estas opciones y estrategias políticas lleva a distinguir dos tendencias. Una opción étnica, que en cierta medida transparente el comportamiento político electoral analizado, parte de la conciencia indígena de que la única forma de resistencia pasa por la reproducción de la propia cultura, de las propias formas de producción y de solidaridad comunales, todo lo cual conlleva a mantener el mayor margen posible de autonomía económica, política, ideológica y cultural. Tal opción considera que las relaciones e interacciones con la sociedad blanco-mestiza, con el escenario político y Estado nacionales no pueden tener otro objetivo que negociar márgenes de autonomía, pero sin compartir el poder ni participar en los espacios o instituciones políticos nacionales.

De hecho esta opción parece haber sido la que ha predominado y la que hasta la década de los 80 marcó el tipo de relación o de no-relación *sui generis* con los gobiernos seccionales y locales. Tras esta opción se ha mantenido latente una visión utópica de una sociedad étnica relativamente homogénea y autónoma, la que en gran medida ha dinamizado siempre las más ambiciosas reivindicaciones dentro del movimiento indígena y de una corriente neo-indigenista. De hecho a me-

dida que el movimiento indígena se politiza, se integra al Estado nacional, participa en los organismos e instituciones públicas, en la gestión de las políticas y programas que conciernen la población indígena, la opción étnica irá progresivamente cediendo y declinando. O bien se condensa en cuanto superestructura ideológica más *interpelativa hacia adentro* del movimiento indígena que *reivindicativa hacia fuera*, en cuanto objeto de negociaciones con el Estado.

La otra es una opción clasista o “multi-étnica” e “interétnica”, más ambivalente pero en cierto modo más realista, ya que articula el movimiento indígena, sus proyectos y reivindicaciones propios, al interior de una alianza con las clases populares, sectores subalternos de la sociedad y otros movimientos sociales, planteándose como objetivo una reorganización del poder socio-económico y político, y en última instancia también una radicalización de la misma democracia, que comporte una reforma del mismo Estado nacional. Esta opción significa, junto con la reproducción de las condiciones y formas de vida indígena a nivel local, negociar acuerdos con otros grupos y clases, e intercambiar apoyos políticos, que garanticen una mayor participación y representación política de los pueblos indígenas. Será precisamente esta última opción y estrategia, la que fue diseñándose como la más viable y eficiente para el movimiento indígena, y la que sustrayéndolo del aislamiento político de alguna manera le abrirá nuevas formas de relación con los gobiernos y poderes locales, y a la larga también con el mismo Estado nacional. Serán esta opción y esta dinámica, las que evitan que el movimiento indígena se vuelva un *movimiento indianista*, y las que promoverán a finales de los años 90 la adopción por parte del movimiento indígena de una forma política de partido.

Con todo es importante constatar que las dos opciones recubren topografías políticas diferentes. La opción étnica, aislacionista y autonomista, privilegia el espacio político de la comunidad, todo lo más el de la parroquia o el cantón en sus entornos rurales, mientras que la opción clasista o inter-étnica privilegia el espacio político de la organización y dirigencia de las federaciones locales y regionales, orientándose hacia las negociaciones y pactos urbanos, pueblerinos y nacionales.

Aunque el partido *Pachakutik* privilegiará esta última orientación, los movimientos y organizaciones provinciales mantendrán la primera de estas direcciones.

El caso de Imbabura proporciona el mejor ejemplo de verificación de estos análisis. Se trata de una de las provincias con mayor número de indígenas, donde el factor cultural ha reforzado una fuerte opción étnica, pero que no ha impedido estrategias interclasistas e interétnicas. Dentro de las provincias con predominio de población indígena es la que acusa el nivel más bajo de abstencionismo electoral, y donde los porcentajes de votos nulos y en blanco en las tres primeras elecciones (1978, 1984, 1988) son también los más reducidos; y al mismo tiempo es la provincia donde la relación de los sectores y organizaciones indígenas con los poderes y gobiernos locales y municipales se ha traducido en una permanente participación y representación étnica en ellos durante los sucesivos gobiernos de la transición democrática, tanto a nivel de las Tenencias Políticas como a nivel de los Concejos Municipales.

La presencia más cercana del Estado en las comunidades indígenas es la Tenencia política. El Teniente político ha sido una antigua sustitución por parte del Estado republicano del poder y autoridad indígenas, caciques y curaras, y también una más reciente sustitución de la autoridad y poder gamonales, que controlaban una gran masa de población indígena cautiva en las haciendas. Asentada en la cabecera parroquial, la Tenencia política actúa manteniendo el orden entre las comunidades y aun al interior de ellas, y representa la dominación blanco-mestiza del centro poblado de la parroquia. En los centros parroquiales con población blanco-mestiza relativamente numerosa y distante del perímetro de las comunidades indígenas, esta distancia opera como un efecto de dominación política, de la cual el Teniente político aparece como garante y representante¹⁰⁴. En aquellos centros parroquiales donde se ha ido asentando una población indígena cada vez

104 Andrés Guerrero, "Curagas y tenientes políticos: la ley de la costumbre y la ley del Estado. Otavalo, 1830-1875", *Revista Andina*, vol. 7, n.2, diciembre, 1988.

más numerosa, y que se encuentra más cercana a los centros comunales, los dirigentes y la misma población indígena ejercen una mayor influencia en dichos centros de las parroquias y de manera cada vez más frecuente presionan para que los Tenientes políticos representen los sectores indígenas de las comunidades y sean ellos mismos indígenas. En la década de los 80 son cada vez más numerosos en todos los cantones con predominio indígena Tenientes políticos indígenas, aun cuando el nombramiento se encuentre muy condicionado por la filiación política del indígena que ocupa el cargo, a fin a la filiación política del gobernador provincial que lo nombre. Sin embargo no es raro que las poblaciones indígenas se opongan al nombramiento de un indígena como Teniente político, ya que su poder y autoridad podría parcializarse a favor de algunas comunidades, sobre todo en un contexto de conflictos intercomunales. En cualquier caso la presencia de Tenientes políticos indígenas en las parroquias rurales es el paso previo para la participación política de indígenas en los Municipios cantonales¹⁰⁵.

Para la representación política en los Concejos municipales de los cantones, de acuerdo al proceso electoral, sólo podían ser elegidos quienes pertenecían a un partido político y se encontraban inscritos en las listas electorales del partido. Esto hace que durante los 80 y 90 la participación política indígena en dichos organismos de gobierno local sólo sea posible como producto de alianzas entre las organizaciones indígenas y los partidos políticos. Aunque el comportamiento predominante es que los partidos, de manera clientelar garanticen su participación en los Municipios con la candidatura de un connotado indígena. Tal ha sido el caso en los Concejos municipales de Saraguro (1980), de Colta y Guamote, Otavalo y Cotachachi¹⁰⁶. Este mismo pro-

105 Cfr. F. Guerrero & P. Ospina, *El poder de la comunidad. Ajuste estructural y movimiento indígena en los Andes ecuatorianos*, CLACSO, Buenos Aires, 2003: 217ss.

106 Cfr. H. Ibarra, "Participación política indígena y cambios en el poder local", Informe de consultoría inédito, Quito, 1997 (citado por F. Guerrero & P. Ospina, 2003); R. Santana, *¿Ciudadanos en la etnicidad? Los indios en la política o la política de los Indios*, Abya-Yala, Quito, 1995.

cedimiento se inicia también con la representación indígena en el Congreso mediante la afiliación partidaria o la inscripción en las listas de un partido¹⁰⁷.

Uno de los dispositivos más recientes y que más ha ampliado la participación política de la población indígena, pero que más ha contribuido también a su integración al Estado nacional ha sido la creación de las *Juntas Parroquiales*, que se instauran con las elecciones del año 2000. Cuando ya desde 1996 las poblaciones indígenas de las comunidades contaban con un partido político propio, Pachakutik. Y sin embargo se trata de una de las paradójicas deformaciones de la modernización y descentralización del Estado, que en lugar de reducir los ámbitos estatales político-administrativos en beneficio de una mayor capacidad y autonomía de la sociedad civil, el Estado se ha extendido creando un nuevo aparato político-administrativo a expensas de la sociedad civil y reduciendo las competencias de sus organizaciones. En el caso de las áreas rurales indígenas las *Juntas Parroquiales* han tendido a absorber el poder político de los Cabildos de las comunidades indígenas, situadas en los “restos parroquiales” para *centralizarlo* en los poderes políticos con sede en los “centros parroquiales.

Dos razones parecen dar cuenta de esta innovación institucional: en primer lugar, el proceso de modernización del Estado no fue resultado de una real modernización de la sociedad civil ni tampoco un proceso correspondiente, y por ello se realizó en detrimento de la misma sociedad civil; en segundo lugar, los gobiernos democráticos han tenido que seguir practicando un populismo que requiere mantener e incluso amplificar los aparatos del Estado, para sostener un elevado nivel de *clientelismo político*. Ahora bien este mismo fenómeno no es ajeno a otro no menos contradictorio: la *politización de la sociedad civil* (muy bien expresada en la politización de sus movimientos sociales). No es el caso

107 · Manuel Naula, indio evangélico de Colta será el primer diputado electo por la izquierda democrática, y terminará expulsado del partido por razones de corrupción.

de tratar aquí por qué y en qué medida los discursos sobre la sociedad civil y las interpelaciones a la sociedad civil se han vuelto tan insistentes e inflacionarios, precisamente cuando la sociedad civil pierde su condición de civil tanto por efecto de su progresiva privatización por parte del mercado como por su creciente politización. En la encrucijada de estos procesos se ha visto también atrapado el movimiento indígena así como su partido político *Pachakutik*, convertido de este modo en el mejor instrumento tanto de la participación política de la población indígena y sus organizaciones como de su integración al Estado nacional.

El principal efecto de las *Juntas Parroquiales* consistirá en absorber mucho de las competencias, poderes y autoridad que poseían los Cabildos de las comunidades. De hecho esta *concentración* del poder de los Cabildos en las *Juntas Parroquiales* ha sido parte de una más amplia y compleja correa de transmisión de poderes y autoridad de los Cabildos a los Tenientes políticos parroquiales, y los que éstos poseían o bien pasan al Juez de Segunda Instancia o al Jefe político provinciales.¹⁰⁸

Si de un lado las *Juntas Parroquiales* suponen una ampliación política y estatal sobre la sociedad civil, y de otro lado absorben poder y autoridad de las dirigencias comunales, debilitando sus Cabildos, no se puede ignorar que las mismas *Juntas Parroquiales* se convierten en un espacio de conquista política por parte de las poblaciones indígenas comuneras de los *centros parroquiales*, los que habían estado dominados por los sectores blanco mestizos. La cooptación política de las *Juntas Parroquiales* por medio de las elecciones políticas supuso en parte neutralizar la presencia política del Estado, que representaba el Teniente Político, y en parte disputar a las minorías mestizas la hegemonía del “centro parroquial”, que ellas habían ejercido siempre sobre los “restos parroquiales” de las comunidades indígenas. *Pachakutik* será el aparato político partidario de este proceso, que tendrá características muy dife-

108 En una investigación anterior hemos analizado más ampliamente este fenómeno bajo el concepto de la “desintegración comunal” e “hipertrofias organizacionales y nuevas institucionalidades” en el medio rural e indígena: cfr. José Sánchez Parga, 2002:105-130.

rentes según las provincias, cantones y parroquias, como se analiza más adelante en base a los datos electorales.

Otra consecuencia de las Juntas Parroquiales ha sido una mayor integración política de las poblaciones indígenas al Estado nacional; integración ésta, que corresponde a un progresivo debilitamiento político de las comunidades indígenas y de sus autoridades, proceso que hemos denominado de “descomunalización” de la comunidad andina. Y otra consecuencia adicional de esta extensión del escenario político a los territorios indígenas será la de llevar el conflicto político y partidario con sus divisiones a las mismas bases de las comunidades y del movimiento indígena.

Finalmente hay que considerar cuál es la representación y participación en aquellos gobiernos locales (como es el caso del Municipio de Cotacachi o la Prefectura de Cotopaxi), más allá del hecho de que el Alcalde y el Prefecto sean indígenas producto de las elecciones. ¿Ha supuesto una tal representación y participación indígena algún cambio específico o cualitativo en el gobierno local y regional? ¿Que dichos gobiernos estén presididos o cuenten con una mayoría indígena ha comportado una mayor participación o las poblaciones indígenas mayoritarias en dichos espacios regionales y locales o han sido particularmente beneficiadas con el cambio? Lo que sí podría evaluarse es en qué medida dicha representación indígena en los gobiernos locales ha supuesto un cierto referente, más o menos importante y decisivo para el movimiento indígena de la misma región¹⁰⁹.

109 El problema es que la mayor parte de los estudios realizados sobre gobiernos locales y la participación en ellos, en particular los referidos a la representación y dirigencia indígenas han producido muchas opiniones sobre el fenómeno pero pocos análisis, información y datos sobre el real funcionamiento de dichos gobiernos locales, las formas de participación, resultados y rendimientos. Cfr. por ejemplo Pablo Ospina, “Movimiento indígena ecuatoriano, gobierno territorial local y desarrollo económico: los casos del gobierno municipal de Cotacachi y el gobierno provincial de Cotopaxi”, en Pablo Ospina (coord.), *Entre las fisuras del poder. Movimiento indígena, cambio social y gobiernos locales*, IEE / CLACSO, Quito, 2006.

b) La conflictividad entre el levantamiento y las movilizaciones

Un actor o movimiento social no se puede constituir - estructuralmente - como tal sino es en conflicto, ya sea en alianzas con unos actores y movimientos o bien en oposición contra otros. Ya que su simple posicionamiento es ineludiblemente un posicionamiento en un campo de fuerzas ocupado por otros actores sociales, y sólo es posible modificando la correlación de fuerzas entre ellos, e indirectamente también alterando en cierto modo el mismo escenario social¹¹⁰. De hecho el movimiento indígena ecuatoriano entra en la escena de la sociedad nacional, cuando ya se encontraba muy fortalecido por su dinámica organizativa anterior, en parte enfrentándose al reforzamiento de unos actores más poderosos (la derecha nacional) y compensando o apoyando la debilidad de otros con menor poder (los partidos de izquierda)¹¹¹. Se entiende, según ésto, la doble actividad conflictiva constituyente del movimiento indígena: por un lado *reaccionar* a situaciones y fuerzas ya existentes y por otro lado *actuar* produciendo nuevas fuerzas y situaciones. Más aún - según Touraine - el actor o movimiento social se definirá más en cuanto *activo (proactivo)* y no tanto como *reactivo*.

Por muy paradójico que parezca, es por el conflicto que el movimiento indígena se integra a la sociedad nacional. Puesto que el conflicto propio de los movimientos sociales es siempre reivindicativo de una mayor participación social, y por ello mismo se trata de un conflicto fundamentalmente democrático. Esta integración social del movimiento indígena hace que también su conflictividad se encuentre socialmente estructurada, por eso si bien los conflictos étnicos son porta-

110 “Un movimiento es la participación conflictiva de una categoría social en la acción histórica, es decir en el funcionamiento de una sociedad o en la transición de un tipo de sociedad a otro” (Touraine, 1988:296).

111 También en Ecuador, como en casi todos los países, las transiciones democráticas propician un inicial fortalecimiento de las fuerzas o partidos de izquierda, que la “desconsolidación democrática” termina por debilitar o incluso eliminar casi de manera irremisible del escenario político nacional

dores de violencia en la medida que desbordan las normativas institucionales existentes, se trata siempre de una violencia limitada, al situarse al interior de un ordenamiento y orientación generales de la sociedad: el régimen democrático¹¹².

Preciso es sin embargo reconocer, que ya a inicios de los años 80 y mucho menos en la actualidad el movimiento indígena y los movimientos sociales en general han dejado de ser reales agentes de cambio o de transformaciones históricas, limitándose a modificar “ciertas correlaciones de fuerza o ciertos mecanismos particulares de decisión”¹¹³. Este fenómeno de fondo se halla a su vez condicionado por otras dos circunstancias muy particulares, que afectaron al movimiento indígena: si de un lado la participación política electoral por parte de las poblaciones indígenas fue siempre bastante limitada, lo que significó una relativa desidentificación con la acción política más institucionalizada, por otro lado el profundo déficit de institucionalidad en la misma sociedad y sistema político ecuatorianos han impedido que los conflictos pudieran institucionalizarse y dar lugar a reales reformas socio-políticas. Lo cual explica en gran medida tanto la alta conflictividad social, consecuencia de la agregación y condensación de conflictos sin resolver, como su estructural ineficiencia, y a la larga su agotamiento.

Esto tiene mucho que ver con una de las características más singulares de la conflictividad socio-política en el Ecuador: su gran disponibilidad y capacidad para la negociación de los conflictos, proporcional al bajísimo nivel de su real solución, en definitiva una incapacidad para el tratamiento de sus causas¹¹⁴. Lo que también se halla muy relacionado con la personalización de los conflictos y el patrimonialismo político.

112 Cfr. A. Touraine, 1988: 331.

113 Touraine, 1987: 146. En otras palabras no existe el mismo contexto histórico, que a finales del siglo XIX e inicios del XX hizo del movimiento obrero un decisivo agente de cambio social.

114 Cfr. J. Sánchez Parga, *Conflicto y Democracia en Ecuador*, CAAP, Quito, 1995; *Las cifras del conflicto social en el Ecuador: 1980-1995*, CAAP, Quito, 1996.

La integración de los movimientos sociales por parte de un sistema político democrático es cualitativamente muy diferente en sus formas y políticamente más eficaz que la de los regímenes nacionalistas-populistas: estos integran por medio de políticas y programas clientelares, mientras que el sistema democrático opera una integración por medio de sus instituciones y a través de reformas sociales y políticas. Ahora bien cuando el sistema democrático se vuelve tan débil y limitado, los gobernantes y sus políticas recurrirán a formas y procedimientos clientelares en defecto de instituciones con capacidad de integración y de reformas que solucionen la conflictividad inherente a los movimientos sociales.

Por lo que hemos podido observar, mientras que durante la década de los 80 e incluso de los 90, pero ya mucho menos, se producen toda una serie de reformas institucionales, que contribuyeron a la integración de las poblaciones indígenas, su movimiento y organizaciones, ya durante los años 90 se constata una relación cada vez más clientelar, la que marcará sobre todo los gobiernos de Bucaram (1996) y Gutiérrez (2003). Se suele atribuir el clientelismo político a los gobiernos y presidentes populistas, ignorando que se trata más bien de un funcionamiento estructural del sistema político y del mismo régimen democrático: si la *representación política* no es posible sin *participación social*, ya que sólo quienes *participan socialmente* pueden ser *políticamente representados*, cuando se pretende una *participación política* sin una real participación social, más aun cuando es por razones de exclusión social, sólo es posible un *clientelismo político*, integración clientelar en el Estado.

No es el caso de desarrollar aquí ni la historia de la conflictividad indígena durante las últimas décadas, y tampoco su dinámica organizativa con toda su crónica y morfología de actuaciones, sino de resumir sus focalizaciones y formas más relevantes con toda su variada gama de objetivos y contenidos, los cuales abarcarán desde lo socio-económico hasta lo específicamente étnico y cultural, pasando por aquellos con-

flictos, que adoptan un carácter más político¹¹⁵. De otro lado, si bien un movimiento social como el indígena sólo se constituye y desarrolla en conflicto, sin embargo no es por su conflictividad, sus intensidades y frecuencias que se define un movimiento social; lo que la intensificación y creciente frecuencia del conflicto pueden significar y producir es una mayor politización del movimiento social. Lo que en el caso ecuatoriano condujo el movimiento indígena a adoptar la forma de partido político.

Las poblaciones indígenas protagonizan en primer lugar una conflictividad interétnica difusa, latente y de intensidades variadas, muchas veces producto del *faccionalismo andino*, pero también circunscrita a enfrentamientos intracomunales, intercomunales o interorganizativos, y que salvo raras excepciones ni siquiera involucra a las autoridades locales. Un segundo nivel del conflicto étnico más amplio, liderado por sus propias autoridades y dirigencias, enfrenta al sector o comunidades indígenas con sectores mestizos y pueblerinos o con las autoridades locales en razón de determinadas reivindicaciones o protestas. A este ámbito del conflicto, que se podría llamar *interétnico*, pertenecen las disputas por tierras, recursos y servicios. Un tercer nivel de conflictividad étnica puede alcanzar un ámbito regional, con expresiones de relativa violencia, y exigiendo la participación de los organismos del gobierno provincial y aun del mismo gobierno nacional.

La gran novedad del movimiento indígena a partir del proceso de democratización desde inicios de la década de los 80 han sido sus actuaciones en la escena nacional con conflictos que en cierta medida han rebasado los espacios regionales. Tal grado de conflictividad corresponde al *efecto de sociedad* que alcanzan las actuaciones del movimiento indígena. Muy representativa de esta conflictividad serán el “levantamiento” indígena de 1990, y las “movilizaciones” de 1992, 1994 y de 1996, aun cuando este carácter de levantamiento no sea tan propio de

115 En un texto anterior, antes citado, hemos ya tratado esta problemática. Cfr. J. Sánchez Parga, 1995.

un movimiento social, siendo necesario explicarlo en razón de sus dimensiones, presupuestos y alcances étnicos.

La conflictividad del movimiento indígena presenta rasgos muy singulares. Sus actuaciones pueden responder o bien a una *forma étnica*, en la que se plantean confrontaciones, reivindicaciones y propuestas específicamente indígenas en ocasiones con cierta radicalidad, o bien a una *forma clase*, compartiendo la conflictividad de otros sectores sociales con planteamientos y demandas comunes. Reflejando esta duplicidad de posiciones, el conflicto étnico releva así mismo de un carácter muy “reactivo” en algunas de sus manifestaciones o en algunos de sus niveles de lucha, en los conflictos más locales, mientras que a otras escalas posee un carácter más “proactivo” con planteamientos muy orientados hacia una mayor participación social y a la negociación con el Estado.

Para comprender la evolución del movimiento indígena, y el profundo cambio por el que atraviesa para terminar politizándose en partido, es necesario entender las transformaciones que se operan en su misma conflictividad, las cuales responden además a una importante mutación de las políticas estatales y de la *gubernamentalidad* democrática. Durante todo el período democrático (25 años entre 1978 y 2004) la conflictividad indígena ha pasado por dos grandes etapas, que el *levantamiento* de junio del año 1990 diferencia y demarca claramente no sólo por el efecto histórico de dicho *levantamiento*, que marcará un antes y un después tanto en la conflictividad indígena como en la misma naturaleza del movimiento indígena, sino también por la transformación que operan las políticas y gobiernos neoliberales en el escenario nacional, inaugurados con el gobierno de Sixto Durán (1992-96).

El *levantamiento indígena* se caracterizó por expresar la acumulación de las experiencias de dominación y represión pero también de frustraciones por parte de las poblaciones indígenas, que en más de una década de democracia se resienten de las limitaciones e impedimentos en sus demandas y reivindicaciones de mayor participación. Como si los logros y metas alcanzados por el movimiento indígena y sus orga-

nizaciones no correspondieran a cambios equivalentes en las condiciones de vida de las comunidades y poblaciones indígenas¹¹⁶. El *levantamiento indígena* significó un momento clave y de inflexión dentro de la conflictividad nacional, al introducir abruptamente el *ciclo de la protesta* al interior del *ciclo reivindicativo*. El rechazo a las políticas gubernamentales sirvió para desencadenar la violencia condensada y para reforzar las hostilidades y el enfrentamiento que caracterizaron las movilizaciones de la población indígena. Un tercer factor que define el levantamiento y la diferencia de las *movilizaciones indígenas* fue su iniciativa endógena, al surgir de las mismas bases comunales, desde las agrupaciones indígenas, al dotarse de su propia conducción y dirección; mientras que las movilizaciones son siempre producto de una convocatoria de la dirigencia indígena¹¹⁷.

Finalmente a diferencia de las movilizaciones que responden más a factores coyunturales que a procesos de acumulación, el levantamiento es producto de factores estructurales y de acumulaciones de larga duración, que pueden combinarse con factores coyunturales y adoptar morfologías muy diversas. Aunque también en las movilizaciones indígenas es posible por lo general distinguir un *efecto de acumulación* conflictiva con el motivo o *factor desencadenante*.

La conflictividad específicamente indígena es relativamente baja en el primer período democrático (durante los tres primeros gobiernos) entre 1980 y 1995, a pesar de la gran diferencia política entre las tres administraciones. En esta fase la conflictividad étnica no represen-

116 Entre la numerosa literatura de carácter periodístico o de divulgación cabe destacar el estudio de valor más académico de Segundo Moreno & José Figueroa, *El levantamiento indígena del Inti Raymi*. 1990, Abya-yala, Quito, 1992.

117 Esta misma teoría del levantamiento popular con estos precisos rasgos que lo definen (acumulaciones de largas y viejas opresiones con nuevos temores, acontecimientos coyunturales que los desencadenan, la producción de su propio liderazgo o conducción desde el interior de la misma movilización popular y su carácter tan masivo como violento del enfrentamiento) se encuentra magistralmente analizado por Maquiavelo en sus *Historias florentinas*, III, 13.

ta más que un 1.5% de la conflictividad total¹¹⁸. Hay que mencionar ciertos picos más conflictivos, en los que se precipita una conflictividad abrupta, muy intensa, producto de acumulaciones sostenidas, lo que expresa un particular comportamiento indígena, capaz de largas resistencias y aguantes, pero de erupciones o desencadenamientos violentos. Esto hace que los años de 1980 (5%), 1983 (3.3%), y de 1991 a 1994 (2.7% y 2.9%) representen momentos de frecuente conflictividad indígena y muy vinculados a vicisitudes de la política nacional¹¹⁹. Estos datos confirmarían el efecto de acumulación que expresará el levantamiento del 90.

Este bajo grado de conflictividad indígena en la primera década de la transición democrática se explicaría también porque el movimiento indígena se manifiesta menos reivindicativo y sus dinámicas se orientan menos a incrementar sus espacios de participación. De hecho la explosión de conflictividad étnica, que dará lugar al *levantamiento* de 1990 expresaría más bien la experiencia colonial y de dominio, que a pesar del régimen democrático sigue sufriendo la población indígena¹²⁰. Que la protesta sea manifestación más acorde con la conflictivi-

118 Si en lugar de estimar la conflictividad de acuerdo a los actores se considera “el género de conflicto” de acuerdo al sector social, se enumeran 49 conflictos étnicos entre 1980 y 1995, lo que representa un promedio de 1.3% respecto de los otros géneros de conflictividad.

119 Para datos estadísticos más detallados nos remitimos a J. Sánchez Parga, *Las cifras del conflicto social en el Ecuador. 1980-1995*, CAAP, Quito, 1996.

120 Sin entrar en excesivas precisiones conceptuales el *levantamiento* presenta una mayor analogía con la *sublevación* propia de una situación colonial. Cfr. Segundo Moreno Yañez, *Sublevaciones indígenas en la Audiencia de Quito. Desde comienzos del siglo XVIII hasta finales de la Colonia*, Edic. Universidad Católica del Ecuador, Quito, 1978. Para una arqueología de los levantamientos populares o “formas arcaicas” de lucha de los movimientos sociales puede consultarse Boris Proschnev, *Los levantamientos populares en Francia en el siglo XVII*, Ed. Siglo XXI, Madrid, 1978; Eric J. Hobsbawm, *Rebeldes y primitivos. Estudios sobre las formas arcaicas de los movimientos sociales en los siglos XIX y XX*, Edit. Ariel, Barcelona, 1962.

dad étnica, quedaría demostrada durante la década de los 90, cuando el *conflicto democrático* se transforma en lo que hemos conceptualizado como *conflicto oligárquico* propio de políticas y gobiernos neoliberales, que empiezan a revelarse ya en los años 1993 y 1994, cuando la frecuencia del conflicto indígena aumenta muy sensiblemente. Este conflicto dará lugar a lo que hemos convenido en denominar *ciclo político de la protesta*.

El *Levantamiento* de 1990 demuestra muy significativamente en qué medida tras una década de transición democrática, la participación política lejos de corresponder a una mayor participación social, frenó y sofocó las demandas y reivindicaciones para ampliar tal participación en la sociedad nacional. De esta frustración y fracaso los pueblos indígenas acusaron el mayor impacto y terminaron reaccionando con la mayor violencia. Quizás ellos más que otras clases sociales y sectores de la sociedad se resintieron de una dominación y exclusión, que el régimen democrático no abolió ni atenuó, sino que se limitó a darle una nueva forma. En este sentido el *Levantamiento* indígena de 1990 se anticipó a deslegitimar una democracia, que el resto de la sociedad nacional tardaría una década más en comprobar: una democracia que servía para legitimar el nuevo modelo de acumulación de riqueza y de exclusión social. El *Levantamiento* no sólo expresa a la vez que reacciona en contra de una experiencia de exclusión acumulada que la democracia no hace más que prolongar, sino también enfrenta un sistema político y de gobierno, que los indígenas han percibido tan extraño y ajeno como hostil mucho antes que el resto de la sociedad nacional. La sociedad nacional necesitaría toda la década de los 90 para entender y comprobar que la democracia vigente, gobernada por las fuerzas internacionales del mercado, no era la democracia por la que en América Latina se había luchado en las décadas de los 60 y 70.

A partir de 1996 la intensidad y frecuencia del conflicto indígena crece de manera extraordinaria, alcanzando una media del 5.4% en el transcurso de la década posterior (de 1996 al año 2004). Este aumento sostenido de la conflictividad étnica aparece marcado por oscilaciones más grandes y subidas extremadamente bruscas, lo que pondría de

manifiesto una mayor correspondencia entre el conflicto indígena y los procesos socio-políticos del país; o como se aclara más adelante, una mayor disponibilidad y capacidad del conflicto indígena a responder y reaccionar a dichos procesos socio-económicos y políticos, y más directamente en contra de las políticas gubernamentales. Como si fuera en el *conflicto reactivo* más que en el *proactivo* (en la protesta más que en la reivindicación), donde mejor se expresa la conflictividad étnica, y el que mejor fundará la ulterior politización del movimiento indígena. En otras palabras el conflicto *reactivo* (anti-oligárquico) se anuncia más frecuente y violento que el *proactivo* (democrático).

Conflictividad Étnica 1996-2004

Años	1°cuatrim.	2°cuatrim.	3°cuatrim.	Total promedio
1996	2.0%		4.2%	3.1%
1997	5.8%	3.0%	4.2%	4.3%
1998	1.9%	1.1%	7.8%	3.6%
1999	4.3%	3.4%	6.3%	4.7%
2000	10.1%	9.2%	13.4%	10.9%
2001	16.0%	8.0%	0.9%	8.3%
2002	7.4%	4.2%	1.1%	4.2%
2003	3.7%	2.0%	3.9%	3.2%
2004	8.7%	4.7%		6.7%

FUENTE: Revista *Ecuador Debate*, Cuatrimestral. "Conflictividad socio-política".

Los datos estadísticos ponen de manifiesto un comportamiento irregular en las frecuencias del conflicto indígena: mientras que en algunas épocas dicha conflictividad no rebasa el 2% en otros períodos alcanza el 6% y 7% (1997-1998), e incluso rebasa el 10% y llega hasta el 16% (2000-2001). Se trataría de un comportamiento de conflictividad relativamente baja *por lo regular* alternado con una conflictividad relativamente *elevada* en determinadas coyunturas nacionales, en las que el movimiento indígena adquiere un cierto protagonismo, como fue el caso en los sucesivos derrocamientos presidenciales de Bucaram (1997-

98) y de Mahuad (1999-2000). Tal intensificación del conflicto indígena no es ajena a un cambio en la naturaleza misma del conflicto social, y más bien corresponde a un nuevo género o ciclo político de la conflictividad dominado por la *protesta*.

La creciente participación política del movimiento indígena le lleva a compartir cada vez con mayor intensidad los conflictos políticos y gubernamentales, así como las vicisitudes que han caracterizado la inestabilidad del mismo sistema democrático durante la última década. A ello cabe añadir una serie de factores que explican el aumento de la conflictividad étnica de los últimos 15 años: la mayor participación de los grupos y organizaciones indígenas de la Amazonía, cuyos conflictos ambientales han incrementado la conflictividad étnica; la mayor participación del movimiento indígena en los conflictos de otros grupos y movimientos sociales, añadiendo a la conflictividad étnica la *clasista*; finalmente el predominio de una conflictividad más *reactiva* de protesta y de rechazo que *proactiva* de reivindicaciones y demandas habría contribuido también a una intensificación y mayor frecuencia.

En estrecha correspondencia con todos estos factores, que incentivaron el conflicto étnico, operó de manera cada vez más evidente el giro político que va adoptando el movimiento indígena, la promoción cada vez más frecuente de las *movilizaciones indígenas*, como si sólo ellas fueran la expresión del movimiento, y por consiguiente una conducción *más política que social* de dichas movilizaciones desde las dirigencias de las organizaciones indígenas y menos desde la organización de las comunidades; en definitiva “más desde arriba y no desde abajo” (Touraine, 1987: 87). De hecho con no poca frecuencia tales conflictos y movilizaciones han ido respondiendo cada vez más a coyunturas políticas de las organizaciones e intereses políticos de sus dirigencias y menos a lógicas y dinámicas internas de sus bases comunales. Como si tales bases comunales estuvieran más dispuestas a las reivindicaciones por una mayor participación social, mientras que las di-

rigencias de las organizaciones indígenas protagonizaran preferentemente las protestas¹²¹.

Mientras que las razones y objetos de la conflictividad social en la década de los 80 eran las reivindicaciones y demandas de mayor participación social, económica y política, lo que de manera específica caracteriza *el conflicto democrático*, las razones y contenidos de la conflictividad social a partir de los años 90 corresponden más bien a protestas e impugnaciones, a manifestaciones de rechazo de las políticas y programas de gobierno: de *pro-activo* y democrático el conflicto se tornó *re-activo* y antioligárquico, en contra de la dominación “modernizadora” y “privatizadora”, en contra del empobrecimiento y la exclusión provocados por los programas neoliberales. El *ciclo reivindicativo* del conflicto proporcionaba al movimiento indígena la posibilidad de formular requerimientos más específicamente étnicos, a diferencia del *ciclo de la protesta*, que si bien puede tener razones y raíces, y hasta componentes, más propios de las poblaciones y comunidades indígenas, es más compartido con el resto de los sectores y movimientos sociales.

No hay que subestimar la capacidad *reactiva* de los conflictos y de su *poder defensivo* frente a la hostilidad de los gobiernos y de sus políticas neoliberales; de hecho esta fuerte reacción de los movimientos sociales y del mismo movimiento indígena en particular no sólo protagonizó la derrota de una consulta popular promovida por el gobierno de Sixto Durán (1994-96), sino que provocó además la caída y destierro de su vice-presidente Dahik, y más tarde el derrocamiento de dos presidentes: Bucaram en 1996 y Mahuad en el año 2000¹²²; y mantuvo en permanente inestabilidad el gobierno de Noboa (2001-2003) y el del

121 Para observar el cambio en los contenidos y razones o motivos de la conflictividad social entre la década de los 80 y la de los 90 nos remitimos a un ya citado estudio (cfr. J. Sánchez Parga, 1996).

122 Para Touraine la acción defensiva se apoya en una fuerte conciencia comunitaria y por ello suele ser más violenta que la acción ofensiva: “la defensa comunitaria está con frecuencia asociada a una capacidad de protesta a la vez indirecta y global” (1988: 240).

CrnI. Gutiérrez (2004-2005); hasta la final expulsión de este último por el “golpe institucional” del 20 de abril del 2005.

Frente a una conformación del sistema político aparentemente contradictoria: *un régimen democrático con gobiernos y políticas oligárquicas (neoliberales)*, se constituye y consolida una experiencia socio-política también en apariencia contradictoria de *un conflicto predominantemente anti-oligárquico provocado por un régimen democrático*¹²³. Pero será precisamente en este singular contexto que el Banco Mundial imprime y pone en circulación la ideología de la *governabilidad*, como si el real problema consistiera en la gobernabilidad de las sociedades democráticas y no tanto en la *gubernamentalidad* de las políticas y programas neoliberales de los gobiernos democráticos. Con ello se ha pretendido paliar el conflicto y sobre todo encubrir las verdaderas razones que lo provocan¹²⁴. Pero esto mismo explica y justifica con extraordinaria claridad la transformación del conflicto social en las protestas de carácter *reactivo* contra los gobiernos democráticos.

Este análisis concuerda con la interpretación general propuesta por Touraine, según el cual el movimiento social era posible no sólo en un escenario democrático sino también “en un período de expansión económica y de creencia en la capacidad de las sociedades industriales, en particular de tipo occidental, de continuar a enriquecerse indefinidamente” (1984:273); pero en el nuevo orden neoliberal la economía del capital financiero, basada en la acumulación y concentración de riqueza, de no-distribución, de empobrecimientos y exclusiones masivos, altera radicalmente el escenario socio-político de los movimientos

123 Curiosamente ya Aristóteles había establecido la distinción entre el conflicto democrático y el conflicto “oligárquico” provocado por las políticas oligárquicas en regímenes democráticos: cfr. *Política*, V, II, 1302 a 25ss.

124 Hemos tomado de Michel Foucault el concepto de *gubernamentalidad*, para significar todos los recursos y procedimientos de las políticas gubernamentales. Para un estudio más amplio de este fenómeno puede consultarse J. Sánchez Parga, “Transformaciones del conflicto, decline de los movimientos sociales y teoría del desgobierno”, en *Ecuador Debate*, n. 53, agosto 2001.

sociales y por consiguiente el mismo modelo de conflictividad social. La hora de la exclusión hace sonar la protesta en Ecuador como en toda América Latina. Y la protesta termina mundializándose con los movimientos “anti-globalización” (“alter-mundialización”).

Este cambio en la naturaleza del conflicto, que se centró en un enfrentamiento mucho más directo y exclusivo con el Estado y los sucesivos gobiernos, con la consiguiente deslegitimación de la democracia, contribuyó en gran parte a la politización de todos los movimientos sociales y en particular el más fuerte y representativo, el movimiento indígena. De hecho esta radical contradicción, que supuso la hegemonía neoliberal entre las políticas gubernamentales y el régimen democrático politizó tanto la sociedad en todos sus sectores, provocó tales crispaciones políticas, que los golpes de Estado (1998 y 2000) y las amenazas de golpe participaron de la desestabilización crónica de la sociedad ecuatoriana.

Tres factores han coincidido, para que el conflicto social radicalizara la politización de los movimientos sociales y en particular del movimiento indígena: a) al dejar de ser un conflicto propiamente democrático, aunque tuviese lugar en un sistema democrático, el “orden democrático” (según Portantiero), los gobiernos e instituciones democráticos no fueron capaces de ordenarlo, tratarlo y resolverlo democráticamente; b) la extrema debilidad institucional o fuerte patrimonialismo de la sociedad ecuatoriana ha impedido siempre en Ecuador una institucionalización (y más bien ha propiciado una personalización excesiva) de los conflictos, lo cual dificultaría siempre las reformas institucionales; c) todo esto ha provocado una condensación e intensificación de conflictividades, que al no poder ser políticamente procesadas y representadas, ellas mismas terminaron por politizarse junto con sus actores.

c) Ciclo político de la protesta

Aun cuando en Ecuador (como en general en América Latina) el conflicto social siempre ha sido político, el cambio que se opera en la

naturaleza de la conflictividad, cuando ésta deja de ser democrática (*proactiva*, reivindicadora de mayor participación social, y por consiguiente *políticamente representable*), para volverse antioligárquica y antigubernamental contra las políticas neoliberales, esta ulterior politización del conflicto adopta una forma particular, *reactiva*, no-políticamente representable y como veremos no gobernable: la *protesta*¹²⁵. El carácter más político que social de la conflictividad se explica en parte porque los regímenes democráticos no han logrado eliminar completamente el régimen de dominación socio-política, y en parte porque las reivindicaciones de mayor *participación social* son tan intensas, que nunca logran una suficiente *representación política*; surge por consiguiente una conflictiva contradicción “ente una fuerte demanda social y una capacidad reducida de acción política” (Touraine, 1987:92). Cuando en cualquier sistema político las posibilidades de representación política son siempre correspondientes y equivalentes a la real participación social.

Mientras que durante los 80, considerada la década de la transición democrática, predominan los conflictos reivindicativos y las demandas por una mayor participación socio-económica, política y cultural (una mayor participación en la distribución), a inicios de los 90 los conflictos comienzan a adoptar una forma cada vez más marcada de protesta contra las nuevas políticas neoliberales¹²⁶. Aunque el *ciclo del conflicto social* no era ajeno a la protesta, como tampoco el *ciclo político de la protesta* descarta los conflictos reivindicativos, el predominio de

125 A falta de una teoría particular de la protesta, aún por elaborar, pueden consultarse como aproximaciones al tema J. Craig Jenkins, “Resource Mobilization Theory and the Study of Social Movements”, en *Annual Review of Sociology*, 9, 1983; Susan Eckstein (edit.), *Power and Popular Protest. Latin America Social Movements*, University of California Press, Berkeley, 1989; J. Sánchez Parga, “Del conflicto social al ciclo político de la protesta”, en *Ecuador Debate*, n. 64, abril 2005.

126 Para una inicial identificación de ambos ciclos de conflictividad nos hemos basado en el análisis de los datos del observatorio sobre conflicto social de la revista *Ecuador Debate* (cfr. J. Sánchez Parga, 2001).

una de las formas de lucha sobre la otra permite una clara delimitación de ambos procesos, correspondientes a una transformación más estructural del escenario socio-económico y político; ya que cuando la producción de riqueza adopta la forma de su concentración y acumulación, no hay distribución posible, y por consiguiente tampoco posibilidad de mayor participación social. En el nuevo *orden global de la exclusión social* sólo la protesta es la única posible forma de lucha¹²⁷.

Mientras que el conflicto reivindicativo correspondiente al orden democrático, tendiente a ampliar la participación social, posee efectos de sociedad, puesto que promueve el cambio social y por tal razón se muestra *proactivo*, la protesta por el contrario se enfrenta contra el poder gobernante, pretende efectos y cambios políticos, siendo una *reacción* contra las políticas gubernamentales. Aunque se trate de dos géneros de lucha diferentes, la reivindicación y la protesta se contaminan y combinan entre sí, a pesar de hacer referencia a un contexto socio-político diferente: aunque la protesta se opone y contesta la exclusión social generada por los gobiernos y políticas neoliberales, tiene lugar en un régimen democrático donde puede expresarse reivindicativamente.

Es precisamente en razón de su negatividad en cuanto oposición y rechazo, lo que hace que la protesta sea una acción política, esencialmente *adversativa*, y por ello mismo política y democráticamente no representable, mientras que sí eran representables políticamente las demandas y reivindicaciones (en cuanto intereses positivos) del conflicto social democrático. Justamente esto confiere a la protesta una apariencia y dimensión de *ingobernabilidad*, puesto que la protesta ni cuestiona, ni contesta ni impugna otra cosa que el mismo gobierno y sus políticas gubernamentales. En este sentido la protesta trasciende la diná-

127 Hemos tratado más amplia y detalladamente este cambio en el género de la conflictividad en J. Sánchez Parga, "Transformaciones del conflicto, decline de los movimientos sociales y teoría del desgobierno", *Ecuador Debate*, n. 53, agosto, 2001.

mica del conflicto social y político, el cual sí puede ser perfectamente *gobernable*, en la medida que sea un conflicto de intereses y de correlaciones de fuerzas. La protesta por el contrario lejos de ser gobernable exige e impone un cambio de gobierno o de política gubernamental. *La misma razón por la cual la protesta no es gobernable tampoco es políticamente representable*. De ahí también la virtud simbolizada en las movilizaciones con sus efectos paralizadores de la vida socio-política del país, haciendo del activismo una impugnación de las instituciones socio-políticas de la sociedad¹²⁸.

El conflicto reivindicativo, que exige mayor participación social, era un conflicto no sólo democrático sino también democratizador, no sólo porque requería y propugnaba uno de los elementos esenciales a la democracia, mayor *participación*, sino también porque el mismo gobierno del conflicto reivindicativo tenía efectos institucionales, al ser competencia de las instituciones democráticas, las reforzaba a la vez que imponía la necesidad de cambios institucionales como el principal medio, y en definitiva el más eficaz, para la resolución del conflicto. La protesta por el contrario, aunque se funda sobre presupuestos democráticos (el derecho a la protesta), tiende a impugnar las mismas instituciones democráticas, se enfrenta a ellas en tal sentido la protesta es portadora de una deslegitimación institucional y de una violencia contra las instituciones democráticas; e indirectamente contra la misma democracia. En este sentido el ciclo político de la protesta acarrea una fuerte erosión de la democracia, y a su mayor desestabilización contribuye de manera más eficaz, cuando provoca violencias represoras o punitivas (policiales o militares) por parte del gobierno democrático.

128 Nada justifica ni explica mejor el programa del Banco Mundial sobre la “gobernabilidad” que la protesta; aquella ha sido inventada como antídoto de ésta. Todas las baterías ideológicas, financieras y operativas en torno a la “gobernabilidad” desde inicios de la década de los 90 están destinadas a neutralizar el ciclo de la protesta; el mismo provocado por las políticas neoliberales impuestas por el FMI y el Banco Mundial.

Pero quizás no hay síntoma más antidemocrático en la protesta que su *efecto de masas*. Desde Aristóteles hasta Tocqueville, todo el pensamiento político “considera que el principal peligro de los regímenes democráticos es el triunfo de las masas” (Touraine, 1994: 123). El pueblo en la calle (“il popolo in piazza”, como decía Maquiavelo) es necesario para el cambio revolucionario, pero no para el gobierno político y democrático, y el fundamental principio democrático de que el poder reside en el pueblo no significa que sea el pueblo quien ejerce dicho poder gobernante. Sin embargo la protesta da lugar a situaciones en las que el gobierno se ejerce por las masas, que representan el pueblo sin organización ni conducción política. El riesgo de la protesta consiste siempre en traducirse en un protagonismo de las masas, cuya acción puede tener resultados tan imprevistos como irremediables.

Al no proceder de los propios gobiernos las políticas neoliberales, que provocan las protestas, al ser aquellas más bien impuestas por los organismos internacionales y por el nuevo orden global del capital, los márgenes de negociación de la protesta son muy limitados. A diferencia de los conflictos democráticos, que si no podían ser resueltos al menos eran objeto de negociación, la protesta ni siquiera es negociable, y únicamente puede ser aplacada con medidas disuasorias o compensatorias. Si la propuesta no puede ser más que aplacada o reprimida, es porque en un caso se opera un proceso de agregación y acumulación de protestas, que las hacen más intensas y violentas, y en el otro caso terminan siendo reprimidas. Un gobierno podrá suspender las medidas, programas o políticas gubernamentales que provocan la protesta, pero en la medida que tales gobiernos y gobernantes no hacen más que implementar las políticas impuestas por los organismos económicos internacionales y la globalización neoliberal del capital, la generación y reproducción de la protesta resultan inevitables.

Ello hace que el *ciclo de la protesta* tenga efectos acumulativos, que sólo se desactivan con la desestabilización o caída del gobierno o con rectificaciones más o menos coyunturales pero no estructurales en la política gubernamental. Un gobierno democrático puede pasar de la disuasión o del aplacamiento de la protesta a su represión, pero los

efectos pueden ser imprevisibles y hasta contraproducentes, ya que conducirían a un reforzamiento de la protesta equivalente a la mayor deslegitimación gubernamental. De otro lado los gobiernos democráticos difícilmente logran militarizar la represión de la protesta popular, ya que las FFAA suelen resistirse a apoyar un gobierno democrático que rebasa ciertos umbrales extremos de deslegitimación¹²⁹. Aunque la represión policial o militar de la protesta siempre está latente y con imprevisibles consecuencias¹³⁰.

La protesta abandona en cierto modo el paradigma de la lucha de clases y del conflicto social, para convertirse en una lucha contra el Estado y su gobierno, por esto también puede adoptar posiciones y movilizaciones multclasistas. Ambas características específicas de la conflictividad propia de la protesta son las que más han contribuido a la deslegitimación de los gobiernos democráticos, e indirectamente del mismo régimen democrático durante la última década¹³¹. Otra de las particularidades de la protesta, diferente de cualquier otra forma de conflicto, ha sido politizar la “sociedad civil”. Resulta tan sintomático como paradójico, que también en el transcurso de la última década los discursos e interpelaciones sobre la “sociedad civil” hayan acusado una extraordinaria inflación, que obliga a interpretarlos como una típica *ideología compensatoria*, tendiente a encubrir el creciente déficit “cívico” de una sociedad civil cada vez más “politizada”, ya que nada resulta

129 Aun sin haber sido frecuente, la represión política o militar mantiene siempre una cierta latencia y puede ser usada como amenaza de disuasión.

130 La masacre con más de 70 muertos en la ciudad de El Alto provocada por la represión en Bolivia (2003) provocó el derrocamiento del Presidente Sánchez de Lozada. Así como las represiones en Perú (2003-2004) tuvieron un efecto destabilizador del gobierno de Toledo. Y esto mismo explica la hábil maniobra política del Presidente García Mesa en marzo del 2005 ante las violentas protestas en Bolivia: poner su renuncia en consideración del Congreso. Fueron también las violencias y violentas provocaciones del gobierno las que contribuyeron a precipitar la caída de Gutiérrez en Ecuador.

131 Cfr. J. Sánchez Parga, “¿Por qué se deslegitima la democracia? El desorden democrático”, en *Ecuador Debate*, n. 62, agosto, 2004.

más evidente y no menos contradictorio, que “la participación activa de la *sociedad civil* en la política”¹³². Y ello porque el ciclo político de la protesta tiene el efecto de enfrentar la sociedad civil y la sociedad política, los movimientos sociales contra los partidos políticos, el ciudadano contra el gobierno y el Estado.

Este fenómeno resulta a su vez extremadamente funcional a las morfologías, que adopta la protesta, cuyo escenario es siempre la sociedad civil, la calle y sus espacios más urbanos. Por eso la protesta ha hecho de las “movilizaciones” uno de sus recursos o armas de expresión privilegiada; movilizaciones que pueden tomar la forma más cívica u ordenada de “marchas” o de manifestaciones más violentas. En cualquier caso, con sus distintas o posibles modalidades, la protesta comporta siempre no sólo un alto grado de organización sino también “alianzas estratégicas”, factores ambos necesarios para garantizar la más amplia convocatoria y mayor participación socio-política. Teniendo en cuenta que el valor cuantitativo o masivo de la protesta se duplica siempre por efecto de sus ampliaciones mass-mediáticas.

Los repertorios de la protesta son tan variados como investidos por imaginarios populares: desde marchas y contra-marchas hasta las más sonoras de los pitos de carros o de los cacerolazos, pasando por las recogidas de firmas, embanderamientos de estatuas o lugares cívicos, “sentadas”, etc., todo puede servir para concertar una protesta, un rechazo o repudio. Toda la escenificación de la protesta se monta y orienta para erosionar la legitimidad de un gobierno o de una política gubernamental. La relación entre confrontaciones abiertas o declaradas y otras formas más sutiles de desafiar el poder gobernante proporcionan

132 El fenómeno tiene características por lo menos latinoamericanas y nada más sintomático de la politización de la “sociedad civil” que las disputas en torno no sólo a su definición sino sobre todo a su apropiación por fuerzas confrontadas: cfr. Daniel Levine & Catalina Romero, “Movimientos urbanos y desempoderamiento en Perú y Venezuela” en *América Latina Hoy*, n. 36, 2004: 67.

a la oposición un abanico de recursos muy variado para hostigar a los Ejecutivos, pero también en ocasiones para provocar medidas violentas, con las cuales el mismo gobernante se deslegitima¹³³.

La protesta suele dar lugar a una aparente desproporción entre sus contenidos, las razones o motivos que la provocan y la magnitud de su convocatoria, la intensidad o violencia de sus manifestaciones. Esto obliga a distinguir entre la ocasión de la violencia o sus factores desencadenantes, el clímax de su ciclo acumulativo de sucesivas protestas, y la estructural oposición o disposición contestataria de la sociedad en contra del gobernante y de sus políticas gubernamentales¹³⁴. Sin embargo, puede ocurrir también una situación en cierto modo opuesta: las turbulencias y crispaciones políticas provocadas por un ciclo de protestas ofrecen una ocasión propicia para estrategias políticas muy audaces o radicales, que no se emprenderían en un clima de estabilidad política: el derrocamiento de un gobierno o de su Presidente.

Conviene observar que si bien la protesta se produce contra los gobiernos democráticos y sus políticas, y que indirectamente tienden a contestar y deslegitimar un determinado modelo de democracia, el mismo régimen democrático propicia la protesta e incluso permite que en ella se catalicen las violencias socio-políticas, sin embargo el mismo ciclo de la protesta puede entrar en una espiral de violencia y confrontación ilimitada y de consecuencias no siempre previsibles, como fue el caso de los derrocamientos que tuvieron lugar en Ecuador, pero también en otros países andinos (Perú y Bolivia) y hasta en Argentina (Afonso y La Rúa).

133 Los muertos durante las manifestaciones en Bolivia contra el Presidente Sánchez de Lozada fueron decisivas para radicalizar la protesta en su contra y provocar su derrocamiento.

134 Las masivas protestas del mes de febrero y marzo del 2005 en Guayaquil y Quito tenían motivos de índole municipal, recursos, y de índole jurídico-institucional, la impugnación de la Corte Superior de Justicia, pero el trasfondo de las protestas cifraban un radical y total rechazo al gobierno y sus políticas.

Aunque todo el repertorio de las protestas puede considerarse como “armas del débil”, en determinadas circunstancias llegan a ser muy contundentes no sólo por la agregación de fuerzas que logran sino también por la debilidad de los mismos gobiernos, a los que se enfrentan¹³⁵. De hecho la extraordinaria violencia que puede alcanzar una protesta no es comparable con la que comportan las reivindicaciones más conflictivas, las que nunca llegarían a desestabilizar un gobierno. Tal ha sido el caso del *ciclo de la protesta*, que en cierto modo inaugura el “levantamiento indígena” de 1990, y que se reitera con el primer gobierno neoliberal (1992-96), con los sucesivos derrocamientos de Bucaram y Mahuad, y contra los gobiernos de Noboa (2002) y del actual Crnl. Gutiérrez, al que termina por expulsar.

Mientras que el conflicto democrático reivindicativo se encuentra siempre protagonizado por uno o más sectores sociales, siempre está sociológicamente particularizado, e incluso también por los contenidos o razones de sus demandas. La protesta por el contrario, aunque en un principio pueda localizarse en un determinado grupo o sector de la sociedad y focalizarse en determinados contenidos o razones que la suscitan, fácilmente puede ampliarse a otros grupos y sectores sociales, así como extenderse a otras impugnaciones. Esta *onda expansiva de la protesta* puede encontrar en determinadas circunstancias un terreno de conflictividad ya muy minado, y alcanzar explosiones de violencia imprevistos. Puede ocurrir incluso que una protesta comience protagonizada y conducida por un determinado grupo, para terminar arrastrando a otros sectores sociales, de la misma manera que la protesta contra una medida o actuación muy puntual del gobierno se transforme en una protesta contra las políticas gubernamentales en general y contra el mismo gobierno.

Si la participación del movimiento y de las organizaciones indígenas en el ciclo de la protesta tuvo siempre un relevante protagonis-

135 Tomamos la idea de “armas del débil” de James Scott, *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance*, Yale University Press, New Haven, 1986.

mo, fue en parte debido a la particular importancia y significado que ésta adquiriría al contar con la presencia de los indígenas más que con la de cualquier otro grupo social, y en parte también porque la protesta, en cuanto reacción defensiva, fue siempre la forma de conflicto o manifestación históricamente más apropiada y preferida de los grupos indígenas. Si el *efecto masas*, que proporciona a la protesta su mayor potencial político, no podía ser mejor garantizado por ningún otro sector social que por las comunidades indígenas por su extraordinaria capacidad de convocatoria y movilización. Basta un somero análisis de la discursividad indígena de las últimas décadas, para comprobar en qué medida tanto el movimiento indígenas como sus organizaciones hacen de la protesta una razón de ser o principio fundamental¹³⁶.

El movimiento indígena combinó siempre el conflicto reivindicativo con las protestas, y si en determinados períodos o coyunturas (Reformas Agrarias, transición democrática de los 80) las movilizaciones y los conflictos reivindicativos predominaron, cuando el conflicto se torna oligárquico y los gobiernos implementan políticas neoliberales (a partir de la década de los 90), el movimiento indígena comparte cada vez más con los otros movimientos y fuerzas sociales el régimen de la protesta. De hecho, como ya se mencionaba más arriba, el *levantamiento* del año 1990 puede ser interpretado como una saturación del conflicto reivindicativo (democrático) y una transición al ciclo de la protesta (conflicto antineoliberal). Lo que llevaría a suponer que fueron las poblaciones indígenas y el mismo movimiento indígena con sus organizaciones, quienes primero presintieron y se resintieron de las limitaciones y desgastes de un modelo democrático, que poco después comenzaría a deslegitimarse (a partir de 1992) con la implementa-

136 “...en una de las primeras reuniones del MCC se acordó denunciar y protestar”; “... con la finalidad de seguir protestando”; “en protesta y rechazo a la mencionada ley”; “en protesta a los abusos de las autoridades”: declaraciones de Juanito Rivera, legendario dirigente indígena y uno de los fundadores del MICC (cfr. Lourdes Tibán, 2003:20-28).

ción de las políticas neoliberales y un claro “gobierno económico de la política”¹³⁷.

Mientras que el conflicto democrático forzaba y tendía a promover una mayor participación social, y ésta fue la dinámica que consolidó durante las primeras décadas al movimiento indígena, el ciclo de la protesta contribuirá más bien a la politización del movimiento indígena con la de todos los demás movimientos sociales (y de la *sociedad civil* en su conjunto). Sin embargo desde el momento en que el movimiento indígena adopta la forma de partido político, o la organización indígena (CONAIE) se desdobra con *Pachakutik*, el ciclo de la protesta será alterado en razón de la integración política, que supone la actuación de *Pachakutik* en el Estado y sus escenarios políticos: Congreso nacional, Gobierno, administración pública, alianzas partidarias.

De hecho el movimiento indígena no ha dejado de protagonizar durante los últimos quince años casi todas las grandes movilizaciones de protesta, tanto en razón de sus recursos organizativos, por su amplia capacidad de convocar una amplísima participación de población indígena de las comunidades, como por la altísima capacidad de movilidad de las mismas poblaciones indígenas; sin embargo son cada vez más raras las movilizaciones de protesta exclusivas del movimiento indígena. En algunas ocasiones el movimiento indígena se ha demarcado de una movilización de protesta, no participando en ella, precisamente para reafirmar una posición autónoma y destacar sus diferencias, tanto respecto de otros movimientos sociales como respecto incluso de *Pachakutik*¹³⁸.

137 Así hemos conceptualizado el radical cambio operado por las políticas neoliberales de los gobiernos democráticos: cfr. J. Sánchez Parga, “El ciclo político de la economía y gobierno económico de la política”, en *Ecuador Debate*, n. 55, abril 2002:57-96.

138 El 17 de febrero del 2005, en la multitudinaria marcha contra el gobierno de Gutiérrez participó *Pachakutik* pero no la CONAIE; en cambio en la “contramarcha” organizada por el mismo Gobierno como muestra de apoyo participaron muchos indígenas de la Sierra y del Oriente conducidos por sus organizaciones. Esto demuestra la facilidad con la que puede manipularse la “movilidad” de los indígenas, pero también el poder que mantiene sobre su movilización sus organizaciones y dirigencias más inmediatas a las comunidades.

Mientras que el conflicto democrático y reivindicativo contribuyó durante más de una década a consolidar el movimiento indígena (con los otros movimientos sociales), el ciclo de la protesta inaugura el conflicto anti-neoliberal con una extraordinaria fuerza *movilizadora*. Esto explica en qué medida el movimiento indígena puede llegar a quedar sumergido en los frenesis de las movilizaciones continuas o de un movimientismo que se agota en constantes movilizaciones de protesta. Aunque la presencia del partido político, *Pachakutik*, dota al movimiento indígena de un “brazo político” (según expresión de las mismas dirigencias indígenas), cuyas actuaciones complementarían las movilizaciones y protestas étnicas.

La reconversión del movimiento en el ciclo de las movilizaciones está asociada al fracaso de la representación política e indirectamente del mismo régimen democrático: cuando las políticas neoliberales liquidan toda posible participación social, *las protestas*, más allá de los rechazos a determinadas políticas o de oposición de determinadas medidas o programas gubernamentales, se *movilizan* contra el nuevo régimen de exclusión social. A esta razón responde que el decline de los movimientos sociales en general y del movimiento indígena en particular, sin que ello signifique su desaparición, dé lugar a las movilizaciones socio-políticas, a un movimientismo movilizador. En este sentido aparece la correspondencia, tan bien protagonizada e interpretada por los grupos y organizaciones indígenas, entre niveles de exclusión social y niveles de movilización o de movilidad protestataria. El tiempo dirá en qué medida *Pachakutik* puede asegurar una representación política a las protestas y movilizaciones indígenas conducidas por la CONAIE.

Capítulo IV DEL MOVIMIENTO SOCIAL AL PARTIDO POLITICO

a. Proceso de Politización del Movimiento Indígena

El movimiento indígena como todos los movimientos sociales (en América Latina y también en Ecuador) fue un movimiento sin acción social o un movimiento social sin acción política, ya que las reivindicaciones y demandas de *participación* social excedían extremadamente las capacidades del sistema político, para que aquellas pudieran ser políticamente *representadas*. O formulado en otros términos – más tourainianos –, la falta o déficit de participación social ha impedido la representación política; lo cual significa que un sistema político y de partidos no están en condiciones (ni siquiera interesados) en *representar políticamente* sectores y movimientos sociales sin, o con muy limitada, *participación social*. Esta situación se agrava aún más, cuando el sistema de partidos, la misma institución y cultura parlamentarias más allá de su estructural fragilidad y fraccionamiento entran en crisis, y declinan cada vez más en sus funciones de representar políticamente las demandas de participación ciudadana, y mucho menos son capaces de representar las reivindicaciones del nuevo actor social: los pueblos indígenas y su movimiento. En conclusión, como se señalaba antes, la única participación política sin participación social no puede ser más que clientelar: integración clientelar al gobierno y al Estado.

Por esta razón también el movimiento indígena – al igual que los demás movimientos sociales – tiende a una progresiva autorepresentación política de sus intereses y reivindicaciones, politizándose cada vez más. De ahí que el movimiento social fácilmente pase de pensarse y de

actuar como una alternativa política de los partidos, para suplantándolos terminar derivando en partido político. Será sobre todo a partir de 1992, cuando se inicia la crisis de los partidos, cuando los partidos dejan de producir los candidatos presidenciales y son éstos los que se procuran su propio partido, que el movimiento indígena se refuerza políticamente y se dispone cada vez más a desempeñar actuaciones políticas.

Considerado desde otra perspectiva, es cuando los gobiernos neoliberales implementan sus políticas de exclusión social, es decir de un crecimiento económico concentrador y acumulador de riqueza, cuando la no-participación social se manifiesta como exclusión social, que la representación política de gran parte de la sociedad se vuelve imposible, que la politización de las fuerzas sociales se vuelve necesaria, se agudiza y radicaliza.

Tanto la Reforma Agraria primero como el Desarrollo Rural después aceleraron y mejoraron considerablemente el proceso de escolarización y de alfabetización, no sólo porque muchos proyectos de desarrollo contaban con dotaciones de infraestructura y programas de escolarización, y con un importante componente de capacitación, sino sobre todo porque la misma ideología e interrelaciones del desarrollo contribuyeron a una gran valorización de la escuela y la educación en el medio de las comunidades indígenas. Esto supuso una importante dotación para que se formara una dirigencia indígena nueva, mucho más avezada en la negociación política y en la gestión de los conflictos con el Estado, y para que sus organizaciones pasaran de una *conducción* del movimiento indígena a una *representación* más política de las poblaciones indígenas.

Al igual que los movimientos sociales (generalmente en América Latina y en particular en Ecuador) también el movimiento indígena se interpreta a sí mismo y actúa no sólo como una fuerza alternativa a los partidos sino que incluso compete con ellos; de ahí que el deslizamiento que conduce el movimiento indígena a dotarse de una forma política de partido sea la consecuencia necesaria de su progresivo for-

talecimiento en la escena nacional. En este proceso las organizaciones indígenas desempeñaron un papel decisivo. Pero este proceso comporta una seria contradicción, ya que al interpretarse y actuar los movimientos sociales y el mismo movimiento indígena como fuerzas socio-políticas alternativas a los partidos, e incluso impugnadoras de la representación política de los partidos, la adopción de la forma de partido político por parte del movimiento indígena tendería no sólo a deslegitimarlo sino también a debilitarlo.

Este es el otro factor determinante, que contribuye a la derivación del movimiento social indígena en partido político: el creciente poder de las organizaciones indígenas y sus dirigencias. Si bien ya desde el proceso de *comunalización* la dinámica organizativa de las poblaciones indígenas tuvo un papel decisivo en la futura formación del movimiento indígena; posteriormente en el transcurso de la década de los 80 y 90 la masa de dichas organizaciones y el poder de sus dirigencias fue pesando cada vez más sobre el movimiento, llegando incluso a invertir las orientaciones y las dinámicas de éste. Tiene lugar entonces un doble fenómeno: por un lado las dependencias personales socio-políticas sobre la acción colectiva comienzan a marcar el *caciquismo* y patrimonialismo de la conducción política del movimiento indígena. Ya que cuando las condiciones ciudadanas de una población son tan precarias, que impiden o limitan su participación en las instituciones, a la vez que éstas reproducen una cierta exclusión social, surge entonces el caciquismo en cuanto *mediación personal*; tal situación se vuelve particularmente relevante en el caso de las poblaciones indígenas¹³⁹.

Por otro lado, la “fuerte *politización* de la acción colectiva” (Touraine, 1987:87) hace que el movimiento indígena se movilice “desde arriba hacia abajo más que a partir de una base social y hacia el poder” (ibid.). Será esta nueva dinámica y orientación las que imprimen el

139 L. Pare, citado por Touraine (1987:104), define el cacique “como el corredor político (*political broker*) que relaciona la población local con la estructura nacional a través de los cuadros institucionales”.

nuevo poder de las organizaciones y sus dirigencias al movimiento indígena. Al ser el poderío de las organizaciones y dirigencias mayor que el del mismo movimiento, y al consolidarse cada vez más la función mediadora de aquellas, el movimiento indígena no sólo se debilita sino que tiende a gremializarse en sus mismas reivindicaciones; aun cuando sus interpelaciones siguen planteando un cambio en el modelo de sociedad, sus negociaciones se vuelven cada vez más utilitarias y coyunturales. De hecho, los discursos e ideología de la CONAIE, que tienen una forma reivindicativa hacia el Estado y la sociedad nacionales, y un carácter interpelativo hacia el interno del movimiento indígena, o bien tienden a agotarse en la medida que van siendo satisfechos o bien se vuelven obsoletos, al cambiar las coyunturas. Por ambas razones, el movimiento indígena abandona paulatinamente su ideología reivindicatoria en sus contenidos étnicos más específicos, para asociarse cada vez más a la ideología protestaria interpretada y protagonizada desde las movilizaciones de la sociedad en su conjunto. Además de ello, la misma representación política de *Pachakutik*, en la medida que se desempeña o logra desempeñarse como “brazo político” del movimiento indígena, tendería a monopolizar y dar forma política a las reivindicaciones indígenas¹⁴⁰.

Finalmente este distanciamiento, que opera la mediación entre las organizaciones con sus dirigencias y las bases comunales, contribuirá también por su parte a que la *conducción* propia del movimiento social indígena sea sustituida por las funciones de *representación* propias del partido político. Serán las relaciones, desfases o conflictos, entre la conducción del movimiento indígena por parte de la CONAIE y su representación política por parte de *Pachakutik*, los que definirán el futuro entre ambos organismos y procesos.

140 Cuando se le preguntó hace poco a Luis Macas sobre el “Proyecto político de las nacionalidades y pueblos del Ecuador” (1994), tuvo que reconocer que muchos de los planteamientos contenidos en el documento después de más de una década habrían quedado superados o desfasados, pero sin haber sido objeto de posteriores actualizaciones. Cfr. Laurent Tranier, “Les indigènes Equatoriens face au défi évangelique”, en *Lu Monde Diplomatique*, n. 613, abril 2005.

Al no haber en el escenario nacional un movimiento social como el indígena, todos los demás movimientos sociales, muchos de los cuales sólo sobrevivían en base a estrategias asociativas o gremiales (con frecuencia enucleados en ONGs), sólo lograban una relativa movilización y actuación sociales coordinados al movimiento indígena; el cual siempre reprodujo una cierta hegemonía en razón de su *forma clase* expresada en alianzas más o menos estratégicas o coyunturales con los otros movimientos. Esto explica que *Pachakutik* en cuanto partido indígena sea un frente relativamente amplio e incluso heterogéneo, en el que participan no sólo otros movimientos sociales sino también otras fuerzas políticas.

De hecho un factor importante en la politización del movimiento indígena y su constitución en partido fue la desmovilización de muchas fuerzas políticas de izquierda y hasta de centro-izquierda, que en parte huérfanas de partido y en parte nómadas en la escena política encontraron en el movimiento indígena la mejor plataforma y el mejor aliado para la formación de un nuevo partido que, aun compartiendo la corriente *popular* y de izquierda, en cierto modo apareciera como una alternativa diferente al espectro político de los partidos tradicionales. A tal proyecto respondía *Pachakutik* en su génesis política¹⁴¹.

Pero si por un lado la derivación del movimiento indígena en partido político no supuso la desaparición del movimiento indígena en cuanto movimiento social, su integración como partido político al Estado nacional no se realizó bajo la *forma étnica* y en cuanto partido indígena, sino adoptando la *forma clase* y con una muy singular particularidad: son las fuerzas populares y sectores de izquierda, los que encuentran en las reivindicaciones étnicas y en las interpelaciones del movimiento indígena como portadoras de un cambio socio-cultural

141 El centro izquierda, desgastado por la gestión gubernamental de la ID (Presidencia de Rodrigo Borja) en 1988-92, era incapaz de aglutinar una fuerza política alternativa al populismo de Bucaram y a la derecha representada por Nebot para las elecciones *presidenciales* de 1996.

un programa no sólo alternativo al de las fuerzas de derecha, sino que además pueda ser ampliamente compartido más allá de las tradicionales categorías y divisiones políticas de derecha, de centro e izquierda¹⁴².

No es en su fase de politización sino en el proceso de su formación como movimiento social, que el movimiento indígena adopta junto con su *forma étnica* una *forma clasista*, la cual precisamente contribuye no sólo a consolidarlo como real movimiento social sino también a caracterizar su singularidad a diferencia de otros *movimientos indianistas*: en su forma clasista el movimiento indígena expresa también su condición de explotación y dominación en la sociedad moderna¹⁴³. Habría que considerar e indagar mucho más en qué medida la diversidad de apoyos que el movimiento indígena ecuatoriano recibió en el transcurso de su larga formación por parte de los más diferentes sectores de la sociedad mestiza (Iglesias, partidos, sindicatos, organizaciones de desarrollo, organismos públicos) contribuyó a que se fuera fraguando esta *forma clasista*, que tanto propiciaría en el futuro sus estrategias de alianzas múltiples.

Aunque la idea de un partido indígena se gestó y circuló ya a fines de los años 80, adquiriendo cierta fuerza con ocasión del *levantamiento* del año 1990, sin embargo la exitosa consolidación del movimiento indígena con sus progresivas conquistas, el relativo fracaso de los partidos indigenistas bolivianos, y las coyunturas muy poco propicias del escenario político nacional fueron razones suficientes para disuadir al movimiento indígena de la adopción de una *forma de partido*. Pero esta situación se modifica a finales de los 90, cuando nuevos factores convergen y aprovechan la coyuntura electoral de 1996, donde los

142 Esta diferencia de *Pachakutik* respecto de otros partidos étnicos, como fue el caso del *Tupacarisimo* boliviano ha de entenderse en parte por las mismas características del movimiento indígena ecuatoriano y la *forma clasista*, que en muchas ocasiones adoptaron sus estrategias y organizaciones, y que le permitieron alianzas interclasistas relativamente amplias y estables.

143 Esta sería quizás la razón por la cual Touraine niega a los movimientos indianistas la forma de movimiento social: cfr. 1998:213-218.

partidos de izquierda y centro izquierda entran en un período crítico de decline y las fuerzas sociales no encuentran una filiación política para participar en las elecciones. A todo ello cabe agregar la politización creciente del mismo movimiento indígena, que junto con los otros movimientos sociales, no encuentran una representación política correspondiente a sus demandas de participación.

Una previa y preparatoria situación, para la formación de *Pachakutik*, se había configurado ya en 1995, cuando la derrota del gobierno en la consulta popular, destinada a legitimar las políticas neoliberales, había fortalecido amplios sectores populares y clases medias junto con los movimientos y movilizaciones sociales, lo que daría lugar a la formación de la *Coordinadora de Movimientos Sociales* (CMS), cuyo principal componente y protagonista sería la CONAIE. Ahora bien la integración de la CONAIE a la *Coordinadora* resulta muy coherente y responde a la tradicional estrategia del movimiento indígena ecuatoriano de conjugar la adopción de una *forma clase* con la *forma étnica* de sus luchas, discursos y reivindicaciones. A la misma lógica había respondido la adopción de una *forma de partido* por parte del mismo movimiento indígena al integrarse en *Pachakutik* con otras fuerzas políticas.

Aunque esto último suscita una cierta paradoja y hasta vuelve inoportuna o inactual la formación del partido indígena, precisamente cuando el ciclo del conflicto social y de la reivindicación comienza a declinar, para dar paso al ciclo político de la protesta, que además de impugnar los gobiernos y políticas gubernamentales terminarán rechazando las mismas instituciones políticas, la clase política y sobre todo los partidos políticos. Y de nuevo hay que insistir en la contradicción ya planteada: ¿cómo los movimientos sociales, que se politizan en cuanto alternativa a los partidos políticos, pueden terminar adoptando la forma de un partido político?

Cuando en el umbral de las elecciones de mayo de 1996 se fragua entre las organizaciones indígenas de la Amazonía el movimiento político *Pachakutik* como un partido multiétnico en alianza con *Nuevo País*, apoyando la candidatura presidencial de Ehlers (una personalidad

de la televisión apoyado por la burguesía quiteña), se abre un capítulo nuevo en la historia del movimiento indígena, al participar como fuerza política en unas elecciones nacionales. Aunque los resultados obtenidos fueron discretos, se mostraron bastante significativos de lo que sería la futura representación política de *Pachakutik*.

La conformación de *Pachakutik* no fue resultado únicamente de una dinámica endógena y de politización del movimiento indígena, sino más bien de una coalición de fuerzas e intereses socio-políticos, que cuajaron en una coyuntura electoral, la que siempre suele propiciar la creación de nuevos partidos, para enfrentar a la derecha representada por la candidatura de Nebot en 1996, y en el 2003 representada por Noboa. Ahora bien, que *Pachakutik* no sea un partido indio, ni siquiera un *partido indígena* sino la expresión política de una alianza inter-étnica, ello no significa que no sea producto también de una dinámica interna al movimiento indígena y a sus estrategias clasistas. No cabe duda sin embargo que este singular carácter interétnico de *Pachakutik* le procura un conjunto de fuerzas pero también de debilidades, cuyas consecuencias a mediano plazo no son fácilmente previsibles.

El partido con su doble composición indígena y mestiza parecía afianzar su presencia y representación política en los gobiernos regionales y locales, no tanto a nivel nacional. Otro resultado elocuente de estas elecciones fue que si bien *Pachakutik* obtuvo un predominio de votos en las provincias, cantones y parroquias de la Sierra con una población indígena mayoritaria, esta votación fue menos de la mitad y como siempre muy distribuida entre otros candidatos diferentes¹⁴⁴. Por otro lado ya entonces se pone de manifiesto una de las fracturas más profundas, que agravarán las divisiones internas entre el movimiento y sus organizaciones: la participación política tanto en el gobierno u organismos estatales como en el Congreso dará lugar a rupturas y con-

144 Para un análisis detallado hay que remitirse al estudio de Hernán Ibarra “Las elecciones de 1996 o la costañización de la política ecuatoriana”, *Ecuador Debate*, n. 38, agosto 1996.

frontaciones intra-étnicos. Como la provocada entre las organizaciones serranas y amazónicas de la CONAIE por la creación del Ministerio de Etnias en el gobierno de Bucaram en 1996. Si bien el *faccionalismo andino* siempre fue funcional al movimiento indígena, dinamizando a su interior corrientes y posiciones diversas, que lejos de debilitarlo lo consolidaban de manera muy proteiforme, tales divisiones entre el partido y las organizaciones indígenas o entre éstas atravesadas por el partido no dejarán de fragilizar su poder de representación política. Esto dará lugar a una generalizada confusión entre “participar en el poder”, es decir en el gobierno, o simplemente participar en el clientelismo político del gobierno, del que se nutre el actual parlamentarismo ecuatoriano.

No siempre *Pachakutik*, en cuanto “brazo político”, ha respondido a las posiciones de la CONAIE, dirección organizativa del movimiento; no pocas veces las diferentes posiciones confrontan al partido con la CONAIE. Basta que el partido obligado por sus alianzas políticas con otros partidos, por ejemplo en oposición al Gobierno, adopte un determinado posicionamiento no compartido por la organización indígena, para que las diferencias entre ambos se tornen en confrontación política¹⁴⁵.

La traducción del movimiento indígena en partido político supuso duplicar la defensa de unas raíces e identidades culturales particulares con un proyecto nacional más compartido, que condujo a los actores socio-políticos del movimiento a penetrar en el espacio de la política. Tal politización va a incentivar una suerte de *nacionalismo étnico*, que tiene apariencias y efectos mucho más radicales, políticamente

145 Mientras que el movimiento indígena nunca dejará de participar con los otros movimientos sociales en un *frente popular*, entendido éste en su acepción política como el conjunto de fuerzas sociales, que sin ser contradictorias entre sí se encuentran unidas en confrontación con las fuerzas dominantes de la sociedad, por su parte el partido *Pachakutik* con mucha frecuencia habrá de formar alianzas parlamentarias con partidos de derecha. “Nuestro primer error ha sido aliarnos con Gutiérrez”, confesará Luis Macas, entonces efímero Ministro de Agricultura del gobierno de Gutiérrez. (Cfr. L. Trainer, o.c. 2005)

te más amplios y aprovechables, que el espíritu de la comunidad o de las identidades culturales. Lo que ya Touraine había percibido: la forma como se operaría esta conversión de lo étnico-comunitario en lo étnico-nacionalista (1988:253).

Ahora bien, si la dinámica organizativa había alcanzado un peso opresivo sobre el movimiento indígena, la formación del partido político terminará por alterar profundamente las condiciones sociales de dicho movimiento. En primer lugar, como ya fue señalado, el problema de la *conducción* propia del movimiento social queda en parte suplantado y en parte confundido con el problema de la *representación* política propia del partido; el mismo campo de actuación del movimiento indígena aparece dislocado entre un escenario social y un escenario político; lo cual no dejará de repercutir en una conflictiva tensión entre las dirigencias del partido y las dirigencias del movimiento; entre dirigencias fácilmente cooptadas por el Gobierno para ocupar cargos político-administrativos, en clara disensión y oposición con sus bases en el movimiento y en el mismo partido; y entre la fuerte demanda social y la débil eficacia política; entre un proyecto de cambio social y cultural interpretado por el movimiento indígena y un proyecto de integración político-institucional más representado por el partido.

La captación clientelar de las dirigencias indígenas, ya sea procedentes de las organizaciones del movimiento indígena ya sea de *Pachakutik*, que tiene lugar desde el gobierno de Bucaram y que se ampliará mucho más con el gobierno de Gutiérrez, resulta una consecuencia obvia: cuando la organización del movimiento y el partido declinan la construcción del conflicto en aras de – y a costa de – una integración social y política, entonces tiene lugar “un radicalismo conservador, que mezcla los discursos más extremos con el clientelismo más utilitario” (Touraine, 1988:257).

Esta dislocación política que divide el movimiento y el partido indígenas afecta sus mismas prácticas y discursos; pues mientras que el movimiento se sitúa en el perímetro de la sociedad nacional *pro-moviendo* su cambio socio-cultural; el partido procura más bien reforzar

su integración institucional. Finalmente mientras que el movimiento indígena tiende a reproducir a su interior el faccionalismo propio de sus estrategias socio-políticas más tradicionales, el partido por su lado se esfuerza por representar la mayor unidad política; contradicción ésta que tiene graves consecuencias ideológicas y prácticas.

b. Formación del partido político: Pachakutik

La formación del partido político *Pachakutik*, una suerte de *desdoblamiento político* del movimiento indígena y en cierto modo también la *forma política* que adopta el *movimiento social*, fue por una parte el inevitable resultado de la creciente politización del movimiento indígena, y por otra parte respondió a la también creciente necesidad de una representación política equivalente a su fuerza como movimiento social. Consecuencia de esta intrínseca articulación, el partido político reproducirá en su origen y en su misma conformación el doble componente y estrategia étnico y clasista, que había caracterizado la historia del movimiento indígena: mientras que las organizaciones indígenas de la Amazonía pretenden imponer su versión y experiencia más étnica, expresada en el nombre de *Pachakutik*, las organizaciones indígenas de la Sierra, conducidas por ECUARUNARI; organización ésta, que siempre había combinado la forma étnica y la clasista en sus luchas y estrategias, postula más bien para el partido el nombre de “Movimiento de Unidad Plurinacional”; y finalmente la alianza con los movimientos sociales, que adoptan el título político de “Nuevo País” en apoyo a la candidatura de Fredy Ehlers, obligará al nombramiento de un partido que integre las tres propuestas: MUPP-NP (Movimiento de Unidad Plurinacional Pachakutik-Nuevo País).

Con mayor propiedad habría que pensar no tanto en la adopción de una *forma de partido* por parte del movimiento indígena cuanto en términos de un *desdoblamiento* del movimiento indígena en partido político; desdoblamiento no sólo necesario por efecto de la progresiva politización del movimiento indígena, sino también y sobre todo porque el movimiento seguirá siendo un movimiento social sin transformarse en movimiento político (partido). Ya que, según el mismo Tou-

raîne, el movimiento social es siempre incompatible con la participación en el sistema político, que aquel precisamente cuestiona y combate¹⁴⁶. Al *desdoblarse* el movimiento indígena en partido político, también se desdobra políticamente su forma étnica y su forma clasista, expresándose en la doble composición indígena y mestiza de *Pachakutik*¹⁴⁷. Habrá que observar si a mediano plazo se mantiene como un “movimiento encabezado por indígenas” o bien se convierte en un “partido puramente étnico...centrándose en lograr y mantener el control de *bastiones* donde la población indígena es mayoritaria”¹⁴⁸.

Aunque el vacío dejado por el decline de los partidos en el escenario político nacional propició en gran medida la constitución del partido indígena *Pachakutik*, no fue en cambio la circunstancia electoral de 1996 la que más beneficiaría la consolidación política de *Pachakutik*. Todo lo contrario, ya que *Pachakutik* en cuanto partido entra en la escena menos como una fuerza política y más bien en tanto alianza o frente electoral, y tratará de reforzarse sobre todo electoralmente, al alinearse a la candidatura de Bucaram como alternativa a la derecha representada por la candidatura de Nebot, pero ya en un horizonte político en el que las categorías de derecha, izquierda y centro habían perdido todo su significado ideológico-político. Resulta evidente que *Pachakutik* entra también en la misma lógica que domina el escenario político nacional: no son los partidos quienes producen candidatos elec-

146 Touraine se refiere a la politización de los sindicatos campesinos indígenas en Bolivia bajo las dictaduras de Banzer y García Meza (durante los 70 e inicios de los 80) y su transformación en fuerza política más que en movimiento social (1988:235).

147 Es muy generalizada la creencia, sobre todo fuera del Ecuador, que *Pachakutik* es un partido indígena y exclusivamente indígena, olvidando que se trata un *Movimiento Unidad Plurinacional Pachakutik-Nuevo País...* (MUPP-NP) Cfr. Donna Lee van Lott, “Los movimientos indígenas y sus logros. La representación y el reconocimiento jurídico en los Andes”, en *América Latina Hoy*, n.36, 2004.

148 Fernando Bustamante, “Una versión distinta de las elecciones seccionales”, en *Gestión*, n. 125, noviembre, 2004.

torales sino que son éstos los que forman, consolidan y reproducen los partidos. De hecho, a pesar del derrocamiento de Bucaram, *Pachakutik* se refuerza políticamente con la participación en el golpe indígena y militar, que provocó la caída del Presidente Mahuad, y más aún con la participación electoral del partido (*Sociedad Patriótica*), que llevó a la Presidencia al golpista Crnl. Gutiérrez en las elecciones del 2003.

Si bien el derrocamiento de Bucaram pudo haber afectado la consolidación política de *Pachakutik*, la distancia entre el partido indígena y el partido gobernante (PRE) permitió que el movimiento indígena y el mismo *Pachakutik* participaran en el golpe y derrocamiento de Mahuad, y se convirtieran en oposición durante el gobierno interino de Gustavo Noboa, para terminar no sólo electoral como aliado electoral sino también en el mismo gobierno de Gutiérrez.

Si la alianza electoral de *Pachakutik* con Bucaram se encuentra forzada por la necesaria oposición a la derecha representada por la candidatura de Nebot, la posterior alianza electoral con Gutiérrez, sin dejar de estar también forzada por la necesidad de oponerse a la derecha de Noboa, compartía un proyecto de gobierno más clientelista y populista.

En un escenario político y electoral tan desolado se explican las posiciones erráticas de *Pachakutik* con consecuencias muy contradictorias: en primer lugar no sólo ha tenido que sufrir las divisiones internas propias de la crisis de los partidos en el actual sistema político ecuatoriano, sino que además tales divisiones se hallaron atravesadas por una más fundamental separación entre el partido y el movimiento indígena con sus respectivas dirigencias; en segundo lugar también el mismo partido indígena con su integración al sistema político nacional comienza a participar de la ocasional *lotización del Estado*, que es la forma más visible y eficaz de integración política de cualquier fuerza social al Estado nacional por medio del *clientelismo político*. Quizás como ningún otro partido tradicional sufrió *Pachakutik* en su todavía corta vida legislativa las contingencias del parlamentarismo, desde las desafi-

liaciones y expulsiones de sus diputados hasta los pactos más insólitos o erráticos¹⁴⁹.

En realidad es a través de esta integración político-administrativa en el Estado, que los partidos políticos, formados en el mercado electoral, llegan a consolidarse a la vez que garantizan su participación y reproducción en las siguientes elecciones, gracias a las clientelas conseguidas desde la administración estatal y los recursos públicos. De esta manera *Pachakutik* como todo otro partido se constituye en una correa de transmisión de fuerzas políticas pero también de recursos entre el *populismo electoral* y el *clientelismo estatal* al interior de la administración pública. Puesto que los márgenes de integración social son muy limitados, el populismo (electoral) sólo puede traducirse en un clientelismo reducido a la administración pública.

Pachakutik junto con la *Coordinadora de los Movimientos Sociales* (CMS) prestaron o propiciaron su apoyo a la elección de Bucaram en 1996 en contra del candidato de la derecha, Nebot; pero ya desde mediados de enero de 1997 la CMS, junto con FUT (Frente Unitario de Trabajadores) y las organizaciones indígenas se manifestaron y movilizaron formando una onda expansiva de rechazo al Presidente, que terminará con su caída en el golpe “institucional” de febrero de 1997. La participación del movimiento indígena en el golpe de Estado de enero del 2000 contra el presidente Mahuad fue mucho más masiva, activa e incluso protagónica. Hasta tal punto que se llega a pensar en una alianza “militar indígena”, la cual se reproducirá de nuevo, al apoyar el movimiento indígena y *Pachakutik* la elección del Crnl. Gutiérrez, líder del golpe del 2000, a la Presidencia de la República, y al participar *Pachakutik* en su gobierno. Tal participación gubernamental de *Pachakutik* no podía ser más que efímera: expulsado del gobierno pasará a integrar

149 Tras haber instalado once diputados en el Congreso Nacional, al cabo de dos años *Pachakutik* sólo contará a inicios del 2005 con seis, pero sobre todo con un bloque parlamentario que ha perdido además de influencia un perfil propio.

la oposición parlamentaria y a promover las movilizaciones que regularmente hostigarán al Presidente hasta pedir su renuncia o su juicio político¹⁵⁰.

Todos estos episodios revelan, en qué medida el *desdoblamiento* del movimiento indígena en partido político no hace más que profundizar la contradicción entre el enfrentamiento con el Estado mediante discursos y actuaciones subversivas y una cada vez más amplia y estrecha relación clientelar con el Estado. De hecho el Presidente Gutiérrez ha gobernado la cuestión étnica, integrando clientelarmente a los indígenas en el gobierno o en los aparatos del Estado; fracturando tanto *Pachakutik* y el movimiento indígena como las organizaciones que integran la CONAIE; y cuando *Pachakutik* fue excluido del gobierno, los dirigentes indígenas siguieron participando en el gobierno, incluso como Ministros.

Pachakutik nunca podrá representar políticamente al movimiento y organización indígenas, ya que una tal representación política por el partido (“agente político”) supondría el fin del movimiento indígena. Ya que según Touraine la condición y definición de un movimiento social consiste precisamente en ser autorepresentable “de manera directa y no solamente a través de agentes políticos” (1987:13). En otras palabras, en la medida que *Pachakutik* no logra representar la organización y movimiento indígenas, éstos seguirán actuando como un movimiento social, de lo contrario se convertirán en una fuerte política representada por un partido. Y si tampoco hay que olvidar la composición inter-étnica de *Pachakutik*, también es necesario tener en cuenta que frente a las pretensiones del partido de representar al movimiento o poblaciones indígenas, la organización de la CONAIE siempre dispu-

150 En *Pachakutik* nunca se reconocerá el error de haber apoyado la elección de Bucaram ni siquiera su participación en la victoria de Gutiérrez y la fugaz participación en su gobierno, del que terminó siendo expulsado; a excepción de raras declaraciones como la mencionada de Luis Macas. “El gobierno equivocado” fue el título de un libro publicado por algunos colaboradores en dicho gobierno, donde la idea de equivocación resulta muy equívoca.

tará su capacidad y competencias para conducir al movimiento indígena. Pero la misma CONAIE puede incurrir en el equívoco de confundir su papel de conducción del movimiento indígena al pretender disputar a *Pachakutik* capacidad de representarlo.

Tales contradicciones se viven de tal manera al interior del mismo movimiento indígena y de *Pachakutik*, que surgen serias dificultades para definir las posiciones y relaciones de dichos organismos: el movimiento, la organización y el partido. Y la confusión en las terminologías es muy reveladora de los errores estratégicos y de las mismas prácticas. Que *Pachakutik* rehuse “ser llamado partido prefiriendo el apelativo de movimiento” ni le impide actuar como partido y en cambio no le permite actuar como un movimiento social¹⁵¹. Algunas organizaciones y dirigentes de los movimientos indígenas provinciales temían que *Pachakutik* se convirtiera en “otro” movimiento indígena a nivel nacional, e incluso cunde la inquietud, cuando son muchos los dirigentes que abandonan sus puestos en la organización del movimiento indígena para alistarse en las elecciones como candidatos de *Pachakutik*¹⁵². La misma incoherencia contagia a la CONAIE cuando sus dirigentes declaran que “No querían el poder pero se veían obligados a asumir su responsabilidad”¹⁵³.

Estas ambigüedades entre acceder al poder e incurrir en los más gruesos clientelismos políticos no serían más que las consecuencias del hondo equívoco que atraviesa las relaciones entre el movimiento y el partido, la confrontación o la participación en el Estado. Peor sería

-
- 151 F. Guerrero & P. Ospina, *El poder de la comunidad. Ajuste estructural y movimiento indígena en los Andes Ecuatorianos*, CLACSO, Buenos Aires, 2003.
- 152 Son muchos los testimonios en este sentido de los mismos dirigentes indígenas recogidos en la obra de Lourdes Tibán et al. (2003: 102ss; 108s).
- 153 Cfr. H. Dieterich (compilador), “Nos faltó estrategia. Entrevista a Antonio Vargas”, *La cuarta vía al poder. El 21 de enero desde una perspectiva latinoamericana*, Abya-Yala, Quito, 2000. A. Vargas sería Ministro de Bienestar Social del Presidente Gutiérrez, después que éste expulsó de su gobierno a todos los colaboradores de *Pachakutik*.

considerar *Pachakutik* como “el brazo político de la CONAIE”. Ya que si la CONAIE es la dirección y conducción organizativa del movimiento indígena, difícilmente puede expresarse dicha organización y movimiento indígenas en un partido político tan heterogéneo, interclasista y mestizo como *Pachakutik*; y más difícil le resultaría a *Pachakutik* representar políticamente al movimiento y organización indígenas. Esta misma situación se reproduce a nivel de los movimientos indígenas provinciales, que pretendían hacer del partido “el brazo político del movimiento”. Y sin embargo pedían a mestizos, pertenecientes incluso a otros partidos, que se inscribieran en las listas electorales de *Pachakutik*¹⁵⁴.

De hecho los resultados electorales de 1996 y del 2000 y del 2004 (Elecciones de gobiernos sectoriales) impiden no sólo asociar *Pachakutik* al movimiento indígena, ya que representantes indígenas electos no pertenecían al partido y candidatos electos de *Pachakutik* no eran indígenas, sino que hasta resulta muy difícil saber si no pocos candidatos electos pertenecían a *Pachakutik* o a otro partido¹⁵⁵. Y si no parece muy coherente concebir *Pachakutik* en cuanto brazo político de la CONAIE”, menos coherente resulta pensar que el movimiento indígena actúe como “brazo armado” de *Pachakutik*, lo que supondría un degradamiento social del movimiento indígena. Aunque de hecho se ha perfilado cada vez más una creciente instrumentalización política del movimiento indígena por parte de la CONAIE y hasta de *Pachakutik*.

Si *Pachakutik* es la forma terminal de partido, que adopta el lento y largo proceso de politización del movimiento indígena, el cual es

154 En Cotopaxi la dirigencia de las organizaciones indígenas pensaron que *Pachakutik* “debe ser el brazo político del MICC” (Lourdes Tibán, 2003:105). Aun hoy no cesa el forcejeo del control del partido por parte del movimiento en la provincia; aunque las actuaciones del partido se sustraen constantemente a las direcciones del movimiento, y viceversa.

155 Cfr. F. Guerrero & P. Ospina, 2003: 210ss, nota 86. Este estudio contiene un análisis sobre la votación de *Pachakutik* en las elecciones de 1996 y 2000: cfr. capítulo 6 y 205ss.

en parte resultado de su fortalecimiento como movimiento social pero también en parte de su creciente integración al Estado nacional, por otro lado *Pachakutik* representa así mismo el arranque de un nuevo proceso de politización, que va más allá de las dirigencias y organizaciones indígenas, para involucrar el resto del movimiento y a sus mismas bases sociales o comunales. Pero *Pachakutik* significó también la plena y terminal integración de las poblaciones indígenas al Estado nacional, a través de sus mismas instituciones políticas, el partido y el Congreso. Lo que hemos convenido en denominar *la larga ruta de la comunidad al partido*.

Ahora bien, no es una politización cualquiera la que adopta *Pachakutik*, en cuyo proceso politizador entra el movimiento indígena: se trata de una politización in-formada por el modelo dominante de hacer política en el sistema político ecuatoriano, carente de instituciones de integración y mediación políticas: el clientelismo, las prácticas y relaciones políticas atravesadas por relaciones clientelares. Si las organizaciones y dirigentes indígenas comienzan a corromperse en el ejercicio de sus funciones y cargos políticos, no es porque hayan sido ya antes corruptos o se corrompan con el poder, sino porque la manera predominante y más eficaz de hacer política en el régimen democrático ecuatoriano es la práctica e ideología clientelares: la apropiación y privatización de lo público, la transformación de intereses políticos en intereses particulares, una privatización de las ganancias y socialización de las pérdidas, la representación de intereses particulares ante la imposibilidad e incapacidad de representar intereses comunes, colectivos y compartidos, aprovecharse del poder político para el enriquecimiento económico y beneficiarse de éste para ganar más de aquel.

Cuando no hay propiamente sociedad civil, donde la política y la clase política puedan *representar* intereses comunes, necesidades colectivas y proyectos compartidos, en tal contexto social los políticos no pueden hacer otra cosa que representar sus propios intereses o los de sus clientes, como si fueran públicos y políticos. Esta misma situación y cuestión planteada en términos más teóricos significa que *allí donde*

se reduce o se elimina la participación social ningún sector puede ser políticamente representado, y sólo puede ser sujeto del clientelismo (político) más utilitario; lo que supone una corrupción de las relaciones políticas en mercantiles. O formulado de otra manera la representación política y de los políticos se convierte (pervierte) en un lugar de participación social, con la consiguiente corrupción de la política.

Esta nueva fase de politización del movimiento indígena adopta una orientación nueva, que en parte prolonga la anterior: mientras que en la década anterior la politización *ascendente* que conduce a *Pachakutik*, del movimiento al partido, se completa en las organizaciones (CONAIE, CONFENIAE, ECUARUNARI) y sus dirigencias, siendo éstas quienes se desempeñan políticamente, se convierten en candidatos de elecciones políticas y ejercen cargos políticos y en la administración pública, espacios todos estos de clientelismo, en la fase actual el movimiento indígena se politiza por un proceso *descendente* en la medida que se amplía el escenario político y se extiende hasta las mismas bases comunales, a través de los poderes y gobiernos locales, de las Juntas Parroquiales y de las OSG's (Organizaciones de Segundo Grado).

Según esto la creación constitucional (Elecciones 2000 y 2004) de las Juntas Parroquiales como aparatos políticos de Estado y organismos de la administración pública, integrados electoralmente por filiación política o partidaria, supuso una dilatación del escenario y sociedad políticos a costa de la sociedad civil. En la actualidad el clientelismo político cubre también las Juntas Parroquiales, que a su vez compiten con las OSG's, muchas de las cuales administran recursos y proyectos con financiamientos públicos mucho mayores que los disponibles por las mismas Juntas Parroquiales, pero no menos dependientes de relaciones clientelares con organismos de financiamiento de la cooperación internacional, a su vez también dependientes en parte del Estado y en parte de las organizaciones indígenas: el CODENPE (Consejo de Desarrollo de las Nacionalidades y Pueblos del Ecuador) y el PRODEPINE (Proyecto para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas y

Negros del Ecuador) y el DINEIB (Dirección Nacional de Educación Intercultural Bilingüe)¹⁵⁶.

PRODEPINE y CODENPE son una institución y un organismo creados por la iniciativa y recursos del Banco Mundial a raíz de una investigación diagnóstica sobre *población y pobreza indígenas* (realizada en 1996), con el objetivo de focalizar el financiamiento hacia los sectores indígenas a través de sus organizaciones y dirigencias, y con una finalidad desarrollista, pero con unos procedimientos y efectos clientelares y de desmovilización del movimiento indígena y de sus mismas comunidades¹⁵⁷.

La politización del movimiento y de las organizaciones indígenas con su integración al sistema político y Estado nacionales no podía no ser clientelar; debido a la falta de mediaciones institucionales y de una correspondiente institucionalización de las reivindicaciones, así como de los cambios institucionales requeridos por y para la resolución de conflictos. Más aún dicha clientelización se inscribía no sólo en una estrategia constante mantenida durante décadas por el Estado ecuatoriano, sino también en estrategias geopolíticas más globales: así como las reformas agrarias neutralizaron las dinámicas revolucionarias entre los años 60 y 70, y el desarrollo rural dirigió y atenuó las fuerzas de un campesinado indígena, que podría marginalizarse del modelo de desarrollo nacional u orientarse hacia otro alternativo, todo el actual financiamiento y recursos destinados a modernizar e integrar el movimiento y organizaciones indígenas (desde la Universidad, hasta el DINEI pasando por los proyectos focales de desarrollo y los programas de becas de estudio) responde a “un intento de cooptación y neutrali-

156 Las Juntas Parroquiales están integradas por un presidente y cinco miembros, y disponen de un presupuesto anual de 6.000 dólares, cuyo uso más usual y abusivo son los viajes y viáticos para trámites administrativos.

157 Un estudio anterior sobre el mismo tema había sido encargado por UNICEF del Ecuador, con la finalidad de justificar un proyecto de cooperación internacional, el *Pro Andes*. El estudio sería publicado años después: cfr. J. Sánchez Parra, 1998.

zación de un movimiento que precisamente desplegaba una inusitada resistencia a la aplicación del paquete de reformas neoliberales”¹⁵⁸. El caso de estos organismos de desarrollo es muy ilustrativo de lo que ocurre en otros ámbitos del movimiento y organización indígenas: una integración clientelar que termina desintegrando al movimiento y la organización¹⁵⁹.

Hay que reconocer sin embargo las posiciones críticas que desde el mismo discurso indígena se han formulado contra todas las formas de clientelismo político, que comprometen al movimiento indígena, sus organizaciones y dirigentes, así como de manera muy particular los vínculos y dependencias clientelares establecidos en PRODEPINE con el Banco Mundial. Una crítica al respecto, expresada y difundida públicamente desde el mismo movimiento indígena, muy bien merece ser destacada: *“La dinámica que genera este proyecto se enmarca dentro de los parámetros del asistencialismo y el desarrollismo, así como de la generación de estructuras tecno-burocráticas que se consolidan como estructuras de poder al interior del movimiento indígena ecuatoriano. Reclutando técnicos que provienen del mismo movimiento indígena, y dotándolos de capacidad de gestión y negociación, este proyecto se convierte en una co-rea de transmisión entre el Banco Mundial y su proyecto neoliberal y los pueblos indios del Ecuador... Gracias a este doble juego el Banco Mundial ha logrado neutralizar la oposición política de los indios en contra suya, al mismo tiempo que compromete mayores esfuerzos en la reforma estructural de carácter neoliberal del Estado ecuatoriano... Es sintomático el hecho de que este proyecto esté totalmente desligado del control político de estas estructuras organizativas del movimiento indígena. Es también bastante*

158 Cfr. Víctor Bretón Solo de Zaldívar, *Cooperación al desarrollo y demandas étnicas en los Andes Ecuatorianos. Ensayos sobre indigenismo, desarrollo rural y neoindigenismo*, FLACSO / Universidad de Lleida, GIEDEM, Quito, 2001:235; F. Guerrero & P. Ospina, o. c., pg. 251s.

159 “...de una postura de oposición frontal al sistema, el movimiento (indígena) ha terminado siendo fagocitado por el propio sistema, buscando en la actualidad nada más que garantizarse un espacio en su seno” (Bretón, o.c., p. 253).

*revelador que este proyecto financie a las estructuras organizativas del movimiento indígena, pero no les permita ninguna capacidad de decisión de sus marcos teóricos y epistemológicos*¹⁶⁰. A pesar de estas impugnaciones se ha mantenido la participación de sucesivos dirigentes del movimiento indígena en proyectos y programas como el de PRODEPINE.

Los millonarios programas de la cooperación internacional, y muy en particular aquellos destinados a las poblaciones y organizaciones indígenas, tienen la finalidad y sobre todo el efecto de atenuar y aplacar la protesta, clientelizando demandas en función de las ofertas de dichos programas. Y en lugar de institucionalizar las mediaciones entre el movimiento indígena y su conducción, sus dirigentes y organizaciones, contribuyen más bien al aumento de la distancia entre ellos. La “participación ciudadana”, financiada por la AID norteamericana y la Cooperación Suiza, o los programas de la Unión Europea para los “derechos humanos” o “derechos de los pueblos indígenas” no tienen otro objeto y consecuencia que la desmovilización del movimiento indígena y la clientelización de sus organizaciones y dirigentes.

Mucho se ha elogiado la participación en los gobiernos locales, y mayores son las apuestas a una “democracia local” o “democracia participativa” en los gobiernos locales, como si éstas fueran soluciones a la deslegitimada y “desconsolidada” democracia nacional y representativa. E incluso con la formación de un partido político con fuerte contingente indígena se ha pensado que los gobiernos locales en zonas con predominio de población indígena podrían dar lugar a una singular convergencia de factores. Y se supone que lo ocurrido en algunos municipios cantonales (pequeñas ciudades), como ha sido el caso más ejemplar de Cotacachi, podría generalizarse a espacios más locales de las Juntas Parroquiales. Sin embargo no hay que olvidar el costo económico y político de generar tales espacios ejemplares y demostrativos relativamente exitosos, pero muy difíciles de reproducir o generalizar y

160 Editorial, “Banco Mundial y PRODEPINE: ¿hacia un neoliberalismo étnico?”, en *Boletín ICCL*, n. 25, abril 2001.

quizás también de mantener. Tales experimentos de la participación ciudadana son artificios, meras vitrinas de la cooperación internacional, que no responden a reales procesos sociales y políticos¹⁶¹. Sólo donde abundan los recursos es posible organizar procedimientos de participación social y democrática; el problema es hablar de participación ciudadana y de democracia participativa, allí donde no hay recursos, y donde más impacta y se resiente la exclusión dominante en la sociedad actual.

Por otro lado, todos los programas de la cooperación internacional para promover los gobiernos locales, que coinciden con esa forma tan singular de modernización y descentralización del Estado, que ha conducido a la creación de las Juntas Parroquiales, han desencadenado un proceso de integración de las organizaciones indígenas extraordinariamente eficaz, y que cuenta con el apoyo bastante generalizado de las ONG tanto como con la colaboración de organismos académicos¹⁶².

c. Movimientos, organizaciones y partido

Hablar de *movimiento indígena* o de *organización indígena* puede encubrir con frecuencia no sólo la realidad plural de las organizaciones y movimientos indígenas locales y regionales, sino también las extraordinarias diferencias de estrategias y poder entre ellos y más aún las tensiones, disensiones y confrontaciones, que enzarzan también con relativa frecuencia a las organizaciones entre sí y con los movimientos

161 En Cotacachi es una veintena de organizaciones de la cooperación internacional que contribuyen con más de 2 millones de dólares (2.048.065 \$) durante el período 1996-99, lo que duplica casi el monto del presupuesto municipal para el mismo período; y en el período 2000-2003 sube el presupuesto de la cooperación internacional a más de 5.530\$. Cfr. Santiago Ortiz Crespo, *Cotacachi: una apuesta por la democracia participativa*, FLACSO, Quito, 2004.

162 Cfr. RED INTERAMERICANA AGRICULTURA Y DESARROLLO, *Organizaciones campesinas e indígenas y Poderes Locales. Propuestas para la Gestión y Participación del Desarrollo Local*, Quito, 1988. Se trata de las Memorias de un encuentro celebrado en un centro cantonal de la Sierra.

que conducen o representan¹⁶³. Puede ocurrir tanto que una organización local amenace separarse o “desafilarse” de otra organización superior en la que se encuentra integrada, como también la amenaza de formación de otra organización alternativa, que bajo la influencia o presión e intereses políticos dispute una mayor legitimidad¹⁶⁴. Un movimiento indígena como el de Cotopaxi (MICC) se encuentra integrado por unas 24 organizaciones zonales y locales (OSG’s), que se consideran “afiliadas” además de otra media docena (por lo general mestizas), que se consideran asociadas¹⁶⁵.

A esto hay que añadir los cambios y vicisitudes por los que atraviesan las organizaciones y movimientos, que pasan por épocas de una gran consolidación y dinámicas movilizadoras a otras de decline y debilitamiento. Así mientras que unas organizaciones no representan más que superestructuras formales de una dirigencia sin casi articulación alguna con sus bases comunales u organizaciones menores, en otros casos la vinculación entre organizaciones y dirigencia puede ser tan estrecha como la que mantienen con sus bases.

Por otro lado, si el proceso organizativo del movimiento indígena ha partido de los espacios comunales y locales para irse articulando hacia formas organizativas más amplias, a nivel de las provincias, para terminar integradas en dos grandes bloques regionales de la Sierra (ECUARUNARI) y de la Amazonía (CONFENIAE), y pasar a formar la

163 Para un caso particular al que nos referimos más adelante, cfr. Lourdes Tibán, R. Ilaquiche y Eloy Alfaro, *Movimiento indígena y campesino de Cotopaxi. MICC: Historia y Proceso organizativo*, Instituto de Estudios Ecuatorianos, Quito, 2003.

164 La CONFENIAE como ninguna otra organización ha pasado por situaciones de mayor conflictividad intra-étnica y de conflicto tanto con las otras organizaciones que la integran como con la organización nacional, debido a los poderosos intereses petroleros y medioambientales puestos en juego en la región de la Amazonía.

165 La nómina de las organizaciones filiales del MICC puede encontrarse en Lourdes Tibán (2003).

unión organizativa nacional (CONAIE), actualmente tras la fase de *consolidación organizativa* el mismo movimiento indígena habría iniciado un nuevo proceso de *recomposición organizativa*, por el cual las organizaciones regionales se refuerzan, toman distancia y adoptan posiciones más autónomas e independientes respecto de la organización nacional, e incluso respecto de las organizaciones regionales, y hasta las organizaciones locales respecto de aquellas. El *faccionalismo andino* dinamiza tanto como conflictúa internamente la estructura organizativa del movimiento indígena, lo que demostraría que aún hoy con no poca frecuencia la fuerza y estrategia de los movimientos indígenas rebasan los marcos institucionales de sus organizaciones y de la misma conducción de sus dirigencias.

Habría que considerar que la misma *lógica política de las estrategias faccionalistas* opera tanto al nivel microfísico de las comunidades como en el plano macrofísico del movimiento y organización indígenas de la sociedad nacional: mientras que la dinámica organizativa y de movilización del movimiento indígena se orientaban hacia la unión y la unidad cada vez más amplia como forma de una estrategia ofensiva o de conquista de posiciones, en la actualidad en una fase defensiva y de conservación de posiciones tanto las organizaciones como el movimiento abandonan la unidad adoptando estrategias diferenciadas, autónomas, *faccionalistas*¹⁶⁶.

En algunos casos tanto el decline del movimiento indígena y de sus organizaciones como su fortalecimiento se han debido a factores externos propios de una u otra región o hasta provincia. Mientras que el movimiento y las organizaciones indígenas de Chimborazo fueron en décadas pasadas un referente de las movilizaciones y luchas étnicas, sobre todo debido a la acción progresista de la Iglesia, de las Escuelas Radiofónicas de Chimborazo, de las ONG de desarrollo, y de una tradición de dirigentes formados en el combate por la Reforma Agraria, en la actualidad tanto el movimiento como sus organizaciones y hasta la

166 Sobre el fenómeno del faccionalismo andino, cfr. J. Sánchez Parga, 1998.

misma representación indígena en la participación de *Pachakutik* en los poderes o gobiernos locales parece haber declinado muy visiblemente. Más aún un elemento muy fuerte de disensión que siempre estuvo presente en dicha provincia, pero que se crispa y radicaliza en determinadas circunstancias, es el movimiento y organizaciones de indígenas evangélicos, que no dejan de fragilizar al movimiento y organización indígena en la provincia, e incluso afectan en ocasiones la conducción y movilizaciones de la CONAIE. De hecho las organizaciones indígenas evangélicas, agrupadas en la FEINE (Federación Evangélica de Indígenas del Ecuador), ya sea por inscribirse en procesos de modernización, ya sea de acuerdo a su “ética protestante” (Weber) y a marcar la diferencia entre la vida civil y la acción política, con frecuencia boicotean las directrices de la CONAIE o se oponen a ellas prefiriendo optar por el apoyo a los gobiernos¹⁶⁷.

Diferente parece el caso del MIC (Movimiento Indígena de Cotopaxi), que se ha ido fortaleciendo y consolidando institucionalmente en el transcurso de la última década, manteniendo una vinculación relativamente fuerte y estable con la organización y sus dirigencias; lo que le ha permitido no sólo ganar un peso e influencia en la organización nacional, promoviendo sus propios líderes provinciales a puestos de dirigencia, sino también garantizando una extraordinaria presencia indígena en los gobiernos provinciales, cantonales y parroquiales, donde *Pachakutik*, el partido más votado en la provincia, ha logrado una muy significativa participación. Mientras que hasta los años 70 el movimiento indígena de Chimborazo se había beneficiado de un acompañamiento muy militante de la Iglesia y fuerzas de izquierda, y había aprovechado su centralidad geográfica tanto como su distancia de la

167 Sobre una consideración más amplia de esta temática puede consultarse la obra reciente de Susana Andrade, *Protestantismo indígena: procesos de conversión en la provincia de Chimborazo*, FLACSO, Quito, 2004. Para un hecho particular pero muy significativo de esta problemática general cfr. Sergio Miguel Huarcaya, *No os embriaguéis... borracheras, identidad y conversión evangélica en Cacha, Ecuador*. Universidad Andina / Abya-yala, Quito, 2003.

capital para emprender movilizaciones con mayor autonomía, por el contrario el movimiento indígena de Cotopaxi recibe de la misma Iglesia y de sectores progresistas un apoyo más tardío a partir de los 70, y comienza a adoptar un mayor protagonismo dentro del movimiento indígena nacional, cuando las movilizaciones toman el escenario de la misma capital y las tomas de la ciudad de Quito tienen repercusiones tan simbólicas como eficaces¹⁶⁸. La cercanía de la capital y el fácil acceso a ella de las movilizaciones indígenas contribuyen al reforzamiento del MIC y sus organizaciones.

La diversidad y heterogeneidad de posiciones, de estrategias y dinámicas por las que atraviesan los movimientos y organizaciones indígenas no dejan de reflejarse sobre el plano político en el caso de *Pachakutik*. Mientras que los diputados del partido se hallan sujetos al *clientelismo estatal* de todas las licitaciones, subastas y transacciones en un Congreso convertido en la Bolsa o piñata nacional de los poderes económicos, empresariales y financieros que dominan la escena política nacional, a nivel de los Municipios, Prefecturas y Juntas Parroquiales *Pachakutik* ha servido de soporte para las candidaturas y representaciones de muchos dirigentes indígenas, en aquellas provincias que cuentan con mayor población indígena¹⁶⁹. Pero también ha ocurrido lo

168 Para ilustrar una de las contribuciones de la Iglesia al movimiento indígena de Cotopaxi puede consultarse el artículo de Carmen Martínez “Los misioneros salesianos y el movimiento indígena de Cotopaxi, 1970-2004”, en *Ecuador Debate*, n. 63, diciembre, 2004.

169 Este *clientelismo estatal* será denunciado al interior del mismo movimiento indígena. Tal es el caso de la dirigente de una de las organizaciones provinciales más fuertes y que mejor controlan y conducen el movimiento y el partido *Pachakutik*: “nos pedían que negociemos puestos con el Ministerio de Bienestar Social, con el PRODEPINE, con el CODENPE, etc. Todo esto nos parecía absurdo, nunca querían entender que el Ministerio de Bienestar Social no es de los indígenas, y si así fuera, la gente debe entrar a trabajar por capacidad y por profesionalismo y no simplemente como cuota de las componendas” (Lourdes Tibán, 2003: 190). La autora de estas declaraciones será nombrada directora del CODENPE en el año 2005.

contrario: los cargos y dirigencias en el movimiento indígena y en sus organizaciones han servido de plataforma para candidatos de *Pachakutik*¹⁷⁰.

En un principio (1996) se planteó que el partido *Pachakutik* se sometería al movimiento y sus dirigentes, tanto a nivel nacional como a nivel provincial y local. Sin embargo se han originado situaciones muy diferentes: mientras que en el ámbito nacional *Pachakutik* se muestra más independiente del movimiento indígena y de sus organizaciones, en los ámbitos provinciales y locales tiene lugar una doble situación: si el movimiento y la organización son muy fuertes y se hallan suficientemente consolidados en sus bases comunales, mantendrán la conducción y dirección del partido, de lo contrario *Pachakutik* ganará una mayor autonomía respecto del movimiento indígena, de sus organizaciones y dirigentes. A ello hay que añadir un escenario político como el nacional, crónicamente enfrascado en una cultura de densas, complejas y conflictivas e interminables negociaciones, que terminan por engullir en su torbellino a todos los partidos políticos, alejándolos cada vez más de sus referentes sociales y despojándolos de sus identidades políticas.

Esta pérdida de identidad política aparece ya, en el caso de *Pachakutik*, cuando se observan las alianzas con toda la amplia gama de partidos que presenta el espectro político en los resultados electorales para los consejos municipales y juntas parroquiales. Se puede sostener que no hay partido o fuerza política con el que *Pachakutik* no haya establecido una alianza. Esta falta de *dirección política* al interior del partido ya desde las dos primeras elecciones nacionales muestra cual puede ser el futuro político de dicho partido y su progresiva separación del movimiento indígena.

170 “Respeten la dirigencia y no hagan del MICC una escalera para ser candidatos” (Lourdes Tibán, 2003:166).

Uno de los reproches más frecuentes formulados contra los dirigentes de las organizaciones indígenas por parte de otros y de sus mismas bases comunales es su abandono de los cargos para los que fueron elegidos para presentarse como candidatos del partido en cualquiera de las elecciones. Este comportamiento no sólo genera un malestar latente, sino que contradice las expectativas y apuestas cifradas en un cierto control y supeditación de *Pachakutik* por parte del movimiento y sus organizaciones. Mientras que los puestos políticos además de poder e influencias procuran recursos, una queja generalizada y constante de los dirigentes del movimiento indígena y sus organizaciones es la falta de financiamiento operacional. Esto mismo explica que muchos dirigentes del movimiento indígena deriven con mayor éxito y satisfacción hacia la administración de proyectos y programas de desarrollo muchas veces con financiamiento internacional.

Una cosa es identificar las posiciones siempre cambiantes, que puede adoptar el movimiento indígena a nivel nacional respecto de *Pachakutik*, y muy diferentes las relaciones que los movimientos indígenas provinciales mantienen con el partido. Esta situación aparece recogida por la dirigencia indígena de Cotopaxi, que después de muchas discusiones estableció que “el Movimiento Pachakutik está bajo el Movimiento Indígena de Cotopaxi” (Lourdes Tibán, p. 105). Sin embargo nada garantiza al MICC la capacidad de controlar las actuaciones políticas del partido¹⁷¹.

Sin embargo los resultados políticos de *Pachakutik* en las elecciones reflejan situaciones muy paradójicas: de las 26 alcaldías (de un total de 215) donde gana en las votaciones del 2000, sólo 7 de los 16 alcaldes indígenas se presentan por *Pachakutik*, 6 de ellos ganaron la al-

171 Esto mismo ha de reconocer un dirigente indígena, presidente del MICC durante el periodo de fundación de *Pachakutik*: “Esta definición siempre tuvo contradicciones a nivel nacional, incluso en otras provincias nunca estaban claros de lo que era el *Pachakutik*, por eso crearon al Movimiento *Pachakutik* como otra organización como frente político y fuera de los Movimientos Indígenas” (Lourdes Tibán, 2003: 105).

caldía con candidatos de otros partidos y 3 con candidatos de una alianza. De otro lado *Pachakutik* establece alianzas electorales incluso en provincias con predominio de población indígena con partidos de corrientes políticas muy diversas: en Chimborazo apoya a la ID, en Loja y Orellana a las alianzas ID/PS-FA, y en Napo, Pichincha, Carchi y Sucumbíos al MPD.

Las observaciones señaladas sobre las organizaciones indígenas evangélicas y su federación (FEINE), creada en 1980, merecen una consideración en el actual escenario nacional, no sólo porque sus objetivos religiosos iniciales han dado paso a una creciente politización de sus prácticas y discursos, hasta desembocar en 1998 en un partido político propio, el *Amauta Jatari*, que tras haber postulado como candidato indígena a la presidencia de la República a un disidente de la CONAIE, Antonio Vargas, en el año 2002, en las elecciones de otoño del 2004 los evangelistas obtienen tres municipalidades y numerosas representaciones en los Consejos municipales y provinciales de la Sierra. Esta participación política del movimiento indígena evangélico con su propio partido no dejará de plantear una fuerte concurrencia y competitividad electorales, si no en el Congreso ciertamente en los gobiernos seccionales. Pero sobre todo con el agravante de que las diferencias entre la CONAIE y la FEINE pueden reproducirse y enconarse al nivel intra-étnico y entre sus respectivos partidos. Aunque por el momento la hegemonía de *Pachakutik* parece incontestable.

El ejemplo de Cotopaxi es tan exitoso para la participación política de *Pachakutik* como ilustrativo de la integración estatal de la población y del movimiento indígenas. Llama la atención, en primer lugar no sólo la superioridad numérica de *Pachakutik* (MUPP) ocupando la presidencia de las *Juntas Parroquiales* (33 en toda la Provincia) sobre los representantes de los otros partidos, y también el progreso que logra en las últimas elecciones respecto de las anteriores, sino sobre todo la consolidación de su estabilidad frente a la gran inestabilidad de las otras fuerzas políticas

Mientras que en las elecciones del 2000 los partidos más tradicionales PSC, DP y PRE aparecen como el segundo bloque político

Presidentes Juntas Parroquiales de Cotopaxi

PARTIDOS	Elecciones 2000		Elecciones 2004	
	MUPP	11	33.3%	15
PSC	7	21 %		
DP	6	18.1%		
PRE	4	12.4%		
ID	2	6 %	9	28%
PRIAN			5	15%
PSP			3	9%
OTROS	3	9%	1	3%

FUENTE: Tribunal Supremo Electoral

ocupando 17 presidencias de Juntas Parroquiales, estos mismos partidos desaparecen en las elecciones del año 2004, cuando en cambio emergen dos fuerzas nuevas PRIAN y PSP, esta propiedad del actual Presidente de la República, Gutiérrez, y aquella del candidato opositor Alvaro Noboa. Únicamente la ID con *Pachakutik* son los dos partidos no sólo representados sino incluso consolidando su estabilidad en las presidencias de las Juntas Parroquiales en ambas elecciones.

La participación de *Pachakutik* en la composición de las Juntas Parroquiales es todavía mucho más masiva y significativa que en su presidencia: pasa del 31% en el 2000 al 50% en el 2004: mientras que de las cuatro fuerzas políticas restantes tres de ellas (DP, 14.5%, PSC, 12.8%, PRE, 10.6%) desaparecen en el 2004, aparecen los dos mencionados partidos PRIAN (11.3%) y PSP (6%). Hay que destacar que la representación política de *Pachakutik* es porcentualmente muy superior en la composición de las Juntas Parroquiales, en el número de miembros que las integran, que en la presidencia de dichas Juntas Parroquiales, lo que demuestra que se trata de una participación y representación política muy amplia y no limitada a dirigentes. Lo que viene a confirmar en qué medida esta participación y representación electorales de las poblaciones de las comunidades indígenas y su correspondiente integración política en las Juntas Parroquiales puede llegar a debilitar a corto o mediano plazo su capacidad de movilización, dejando

atrapadas en el clientelismo político las mismas bases comunales del movimiento indígena

De esta manera las Juntas Parroquiales se constituyen en el organismo más directo e inmediato de la integración al Estado nacional a través del partido político, *Pachakutik*, de las poblaciones indígenas. En este sentido las Juntas Parroquiales representan la fase terminal de un largo proceso, una *larga ruta*, de la integración que comenzó con la *comunalización* de dichas poblaciones indígenas hace algo menos de un siglo. No pocos analistas piensan que, mientras la participación y representación políticas se degradan y deslegitiman a nivel nacional del Congreso, pueden por una suerte de compensación y rectificación fortalecerse, legitimarse y volverse efectivas a nivel de los poderes locales y sobre todo en la microfísica estatal de las Juntas Parroquiales; sin embargo se olvida en qué medida son los defectos y corrupción inherentes al sistema político en su conjunto, los que no dejarán de reproducirse a otra escala también en los organismos y gobiernos locales. Y si no se quiere incurrir en una versión meramente procedimental, es necesario reconocer que la participación sólo es posible donde hay recursos que puedan ser compartidos.

Obligado a desempeñarse igual que todo partido político en el doble frente del *populismo electoral* y del *clientelismo estatal*, como ya se mencionaba, este comportamiento político desgasta también la legitimidad de *Pachakautik* y de su representación política, lo que no deja de repercutir tanto en las organizaciones como en las dirigencias indígenas. De hecho el presidente Gutiérrez, después de haber expulsado de su gobierno a *Pachakutik*, seguirá practicando una política de cooptación de dirigentes de las mismas organizaciones indígenas, enfrentándolos en sus posiciones progubernistas y antigubernistas, y deslegitimándolos frente a sus bases¹⁷².

172 Tras la expulsión de miembros de *Pachakutik* del gobierno Antonio Vargas dirigente de la CONFENIAE y de la CONAIE será nombrado Ministro de Bienestar Social.

Un factor reciente y común que más afectará las bases comunales del movimiento indígena en todas las regiones serán sin duda las Juntas Parroquiales, que (como ya se trataba más arriba) acaparan el poder y autoridad de los Cabildos y sobre todo disponen de recursos públicos, partidas presupuestarias, lo que les proporciona un adicional poder de cooptación incomparable con el que les queda a las tradicionales autoridades de las comunas indígenas. Esta crisis de los Cabildos, que significa la crisis de las autoridades tradicionales de las comunas indígenas y sobre todo de su poder de convocatoria y de movilización, tendrá a mediano plazo serias consecuencias para los movimientos indígenas provinciales y del movimiento indígena a nivel nacional; ya que las dirigencias de las organizaciones locales, provinciales y regionales perderán su poder e influencia en las comunidades indígenas, al quedarse sin la mediación de las autoridades tradicionales y más inmediatas representadas en los Cabildos¹⁷³.

Lo que se perfila como un singular escenario futuro es la múltiple desarticulación entre las comunidades y sus dirigentes, entre éstos y las OSGs (Organizaciones de Segundo Grado locales) indígenas, entre éstas y la CONAIE, entre ésta y *Puchakutik*. Al interior del mismo movimiento indígena y por parte de sus mismos dirigentes se denuncia y se lamenta que las OSGs se hayan convertido en instituciones cada vez menos representativas de sus bases comunales y que más bien se hayan organizado para captar recursos y la gestión de programas de desarrollo como PRODEPINE. En otros casos por el contrario se acusa a las bases comunales de no participar ni compartir las políticas y direcciones del movimiento indígenas y de sus organizaciones: “desorganización y la no comprensión del proceso por parte de las bases” (Lour-

173 Llama poderosamente la atención que frente a discursos muy indigenistas y culturalistas, reivindicadores de la tradición, los reales procesos en los que participan las organizaciones y movimientos indígenas tiendan más bien a debilitar las instituciones tradicionales y reforzar las modernas o estatales. Tal sería el caso muy paradigmático de las Juntas Parroquiales versus Cabildos comunales.

des Tibán, 2003: 77)¹⁷⁴. Ilustra muy bien esta situación lo ocurrido el 16 de febrero del 2005 con la multitudinaria marcha organizada contra el gobierno de Gutiérrez, liderada por la ID, y la contramarcha organizada por el mismo gobierno en su propio apoyo: la CONAIE rehusa participar en la marcha antigubernamental, en la que sí participa *Pachakutik*, mientras que algunos sectores indígenas de la Sierra y el Oriente, son conducidos por sus organizaciones dirigentes a integrar la contramarcha a favor del gobierno.

d) ¿Hacia un decline de los movimientos sociales?

La doble integración de las organizaciones indígenas al mercado, a través de la gestión de proyectos y programas de desarrollo, y al Estado por medio de la participación en los organismos y aparatos político-administrativos, ya sea desde la representación política en las Juntas Parroquiales hasta la participación en organismos semi-autónomos estatales y de la gestión pública, tal doble integración conduce a un ineludible decline del movimiento indígena. Aún reconociendo que el movimiento indígena sigue siendo el más sólido de los movimientos sociales, y el que contaría con unas *bases comunales*, que podrían garantizar su dinamismo y capacidad de movilización, sin embargo son estas mismas bases comunales, las que no sólo se encuentran afectadas también por la doble integración estatal y al mercado de proyectos y programas de cooperación y desarrollo, sino que además han entrado en un irreversible proceso de *descomunización*, que además de fragilizarlas y descomponerlas internamente tiende sobre todo a distanciarlas cada vez más de las organizaciones indígenas regionales y

174 Cfr. las declaraciones de un dirigente del MICC durante el período de 1996-1999, Jorge Fermín Pérez Astudillo: "Es importante que el MICC analice estas cuestiones para luego no tener problemas de representación en el futuro. Todas las OSGs históricas se fundamentan territorialmente en las comunas y hoy no se está mirando esas características"; estas mismas acusaciones y reproches se repiten con frecuencia: cfr. Lourdes Tibán 2003: 114, 94.

nacionales, así como a sustraerlas de la conducción de sus dirigencias¹⁷⁵.

En la medida que el proceso de “descomunalización” de las bases indígenas se acelera y completa, el movimiento indígena dejará de apoyarse en la comunidad heredera del *ayllu* andino, para basarse cada vez más y de manera más frecuente en sus propias organizaciones asentadas en las ciudades y en sus propios dirigentes, que proceden de grupos intelectuales y políticos. Resulta, por ejemplo, muy sintomático, que las últimas movilizaciones indígenas hayan sido convocadas desde las ciudades, sobre todo desde Quito, y respondiendo a participar en protestas de alcance más general y político. Esto llevaría a la larga a que el movimiento indígena se vuelva un movimiento social pero integrado por indígenas, y por consiguiente perdiendo sus específicas reivindicaciones étnicas y sin referencia a sus identidades y procedencias culturales¹⁷⁶.

En el plano estrictamente político se puede constatar en el transcurso de la última década, que el movimiento social indígena ha ido perdiendo un gran margen de autonomía, al dejar de ser una fuerza independiente para convertirse “en respuestas positivas o negativas a las intervenciones del Estado”¹⁷⁷. Y es en el marco de esta interpretación, que se debe considerar la participación del movimiento indígena tanto

175 Sobre lo que entendemos por “descomunalización” de la comunidad andina nos remitimos a una investigación reciente (cfr. J. Sánchez Parga, 2002). Está en curso otra investigación, como tesis de licenciatura de la Universidad Politécnica Salesiana, a cargo de Jaime Chela sobre *Los procesos de individualización en la comunidad indígena andina*, factor y consecuencia muy decisivos de su modernización.

176 Hace casi una década ya Touraine se refería a la paulatina “desagregación” de la comunidad (cfr. 1988:216).

177 A. Touraine, 1987:13. El carácter reactivo que va adquiriendo con mayor preponderancia el movimiento indígena frente a las actuaciones estatales y gubernamentales puede ser analizado a través de los contenidos de la conflictividad social: cfr. J. Sánchez Parga, 2001.

en el derrocamiento de Mahuad como en la participación electoral y gubernamental del gobierno de Gutiérrez, así como en el derrocamiento de éste en abril del 2005, a pesar de no haber tenido una directa actuación.

Pero lo que ocurre con el movimiento indígena, con toda la fuerza y recursos de movilización que aún posee, tiene que ser contextualizado en una dimensión más amplia y estructural, en definitiva más global, que concierne al decline en general de todos los movimientos sociales. Pues lo que hoy está en cuestión son los factores, causas y razones, que hace más de dos o tres décadas dieron lugar a los movimientos sociales. Hay que recordar que los *nuevos movimientos sociales* surgen en un doble contexto: por un lado, la fase de *expansión económica* bajo un modelo de producción de riqueza tan ampliamente *distributivo*, que propiciaba una creciente participación tanto de los países incluso subdesarrollados como de los más amplios sectores sociales de su población; y por otro lado las *transiciones democráticas* -- de la tercera ola de democratización -- en todo el mundo, creaban las condiciones más favorables para promover las más amplias demandas y reivindicaciones de participación social, económica, política y cultural. Ahora bien, este doble escenario, el que hizo posible la actuación de los nuevos movimientos sociales, ha entrado en una profunda crisis, al transformar tanto sus condiciones económicas como sus presupuestos políticos.

Sociológicamente los *nuevos movimientos sociales* fueron producto del optimismo postestructuralista de los años 60, cuando “el retorno del actor” (Touraine) se imponía con mayor eficacia e intensidad sobre la fuerza de las estructuras e instituciones sociales. Hoy en cambio la sociedad moderna asiste no sólo al “ocaso del actor” y al decline de la misma *acción social* sino también a la crisis de las mismas estructuras e instituciones bajo el nuevo modelo de sociedad postsocietal en el nuevo orden global del mundo.

Por un lado el nuevo modo de reproducción del capital financiero basado en la concentración y acumulación de riqueza ha modifica-

do el modo de distribución; más bien lo ha suprimido, ya que la acumulación y concentración presupone en cuanto condición la creciente inequidad y exclusión de toda participación en ella, con lo cual se niega la posible actuación de movimientos sociales y de su real *movilidad social*. Por su parte al ser gobernados por gobiernos y políticas neoliberales, que promueven tanto como legitiman no sólo la concentración y acumulación de capital sino también el consiguiente empobrecimiento y exclusión sociales, las democracias además de deslegitimarse crispan y violentan el escenario socio-político, donde los movimientos sociales no podrán actuar eficazmente. De ahí que lo denomináramos el *ciclo político de la protesta* (J. Sánchez Parga, 2005).

En esta misma perspectiva, que altera económica y políticamente los escenarios de los movimientos sociales, pero en una dimensión de fondo más estructural, hay que preguntarse en qué medida ya no son los *actores sociales* sociológicamente identificados, los que en el nuevo ordenamiento global del mundo producen *acción social*, y son capaces de intervenir en el curso de la historia y transformar la sociedad. Actualmente son las fuerzas productivas tan anónimas como colosales del capital financiero, de las tecnologías más inmateriales y del neo-militarismo bélico y policial, las únicas capaces de *acción social* y de producir sociedad. Frente a estos poderosos automatismos y procesos del nuevo orden global del mundo, a los movimientos sociales no les quedaría más alternativa que las movilizaciones sociales más expresivas que eficaces. Ya que hasta los mismos Estados han perdido su protagonismo político, para convertirse en agentes y mediaciones de aquellas fuerzas y poderes, que en realidad producen y reproducen el nuevo ordenamiento global del mundo.

El decline del actor y de la acción sociales no es ajeno a la desaparición de los *escenarios sociales*, o representación espacial y delimitada de la sociedad, donde el actor actuaba y la acción social tenía lugar; en una sociedad postsocietal, que ha sustituido los espacios sociales por una “sociedad en redes” y por “flujos” (Castels), las acciones realmente eficaces, las que producen el orden global y su transformación propia-

mente *no tienen lugar* y no son localizables, ya que operan en las redes y los flujos por fuerzas y tecnologías cada vez más inmateriales.

Nada de esto supondrá la necesaria abolición de los escenarios nacionales de los movimientos sociales, donde los grupos y organizaciones indígenas podrán seguir participando con cierto protagonismo, pero incluso para que estas actuaciones sean significativas y logren un mínimo de efectividad, requerirán en el futuro otros escenarios geopolíticos, donde nuevos movimientos sean capaces de combinar las dimensiones de la globalización con actuaciones de impacto nacional y local. Este y no otro parece ser el desafío, que enfrentan los mismos grupos indígenas, que además de reforzar sus bases comunales a nivel local, de precisar sus demandas y protestas específicamente étnicas, tendrán que abrirse a una participación más amplia no sólo de sus demandas y de sus confrontaciones sino también de la protesta.

e) De la ausencia de abril 2005 al retorno de las movilizaciones en marzo 2006

Ausencia del movimiento indígena en las movilizaciones del derrocamiento presidencial

Tras haber protagonizado junto con un grupo de militares el golpe de Estado, que provocó la caída del Presidente Mahuad en enero del 2000, y después de haber hecho de aquella participación política una efeméride celebrada un año después (enero del 2001) con masivas movilizaciones, el movimiento indígena estuvo ausente en las manifestaciones de protesta de abril del 2005, que terminaron con el derrocamiento del Presidente Gutiérrez. Aunque en meses anteriores el movimiento indígena con otros movimientos sociales habían participado en frecuentes movilizaciones de protesta contra el gobernante y su gobierno. La ausencia del movimiento indígena de este último escenario político puede ser explicada por varias órdenes de razones.

En primer lugar, si una crisis institucional obliga a relacionar la expulsión del Presidente Gutiérrez, la tercera en tres años después de la

expulsión de Bucaram (1997) y de Mahuad (2000), la sucesión de los tres golpes de Estado impone distinguir, entre otras muchas diferencias, aquellas que caracterizan las fuerzas que provocaron cada una de las caídas presidenciales: mientras que Bucaram fue expulsado por presión y movilización de los partidos de la oposición (cuyos líderes se subieron a una misma “camioneta”, la que se convertiría en un casi legendario emblema político de aquella circunstancia), y Mahuad fue derrocado también por una movilización popular, pero conducida por líderes de los movimientos sociales y sobre todo del movimiento indígena junto con algunos militares, Gutiérrez cayó bajo la presión de las protestas de movilizaciones populares, de grupos muy heterogéneos y sectores sociales muy diversos. Esta protesta fue sociológicamente tan anónima en su conjunto y tan diferenciada según los escenarios y los tiempos, que en ella no hubiera tenido cabida la presencia o actuación del más fuerte y representativo de todos los movimientos sociales: el indígena.

Aquí interviene una segunda razón. El *ciclo político de la protesta* se había incrementado con tal intensidad, que excluía y rebasaba no sólo la participación de los actores políticos sino también la misma actuación de los movimientos sociales más politizados, e incluso la del más representativo, el más fuerte y consolidado de todos ellos: el movimiento indígena. Si la violencia de la protesta puede ser medida no sólo por sus efectos destabilizadores del gobierno y de las instituciones democráticas, sino también por la misma desinstitucionalización de las fuerzas que la protagonizan, habría que reconocer cómo el ciclo político de la protesta en sus más recientes y extremas manifestaciones del mes de abril del 2005 ha desalojado del escenario político al movimiento indígena junto con los otros movimientos sociales.

En tercer lugar, el ciclo político de la protesta no sólo desaloja a los movimientos sociales de los escenarios de la crisis y la lucha, sino que además los sume en una suerte de inanición, que en el caso del movimiento indígena parece verse agravada por el vacío o la indecisión que se abre entre la representación política asumida por *Pachakutik* y la conducción o movilización social dirigida por la CONAIE.

Que la protesta política, a diferencia del conflicto social, - como ya se señalaba más arriba - no tiene necesariamente un actor o protagonista determinado, explica por qué razón fueron social y políticamente tan anónimas las movilizaciones que provocaron en abril del 2005 la caída del Presidente Gutiérrez. Tan anónimas que muchos de los grupos participantes en dichas movilizaciones adoptaron como referente de identificación el calificativo de *forajidos*, acusación lanzada por el gobierno de Gutiérrez a una emisora de radio agitadora de estas movilizaciones. Incluso el Municipio de Quito ha pretendido hacer de dichas movilizaciones una suerte de símbolo, de expresión o gesta de la *quiteñidad*, pretendiendo ennoblecer así a los actores de aquella protesta.

Pero al *impass* político que pudo darse entre las competencias de *Pachakutik* y las de la CONAIE hay que añadir un factor adicional de inmovilización, y que la crisis del mes de abril puso en evidencia: una latente y *profunda* fractura al interior del mismo movimiento indígena y su conducción nacional por parte de la CONAIE y los movimientos indígenas regionales con sus propias organizaciones dirigentes, y también los movimientos indígenas provinciales también con sus dirigencias y organizaciones. Además de contar con la adhesión de las organizaciones indígenas evangélicas, el Presidente Gutiérrez había sido capaz de captar no sólo la neutralidad de otros movimientos indígenas provinciales (Chimborazo e Imbabura), sino que incluso logró movilizar en su apoyo a numerosas comunidades indígenas de las provincias cercanas a Quito (sobre todo de Cotopaxi). A esto hay que añadir un fenómeno de consecuencias todavía más serias para el futuro del movimiento indígena: gran parte de sus dirigentes o bien se convierten en representantes políticos del partido, *Pachakutik*, o bien se incorporan a los numerosos organismos del Estado y de la cooperación internacional, o bien terminan dirigiendo o administrando Organizaciones de Segundo Grado. Todo ello podría dar lugar a un movimiento indígena cada vez más decapitado en su dirigencia.

Según esto, y a falta de exámenes posteriores e indagaciones más elaboradas, cabría sostener que la crisis presidencial del 20 de abril del

2005 puso de manifiesto en qué medida el nuevo ciclo político de la protesta debilita el movimiento indígena y en general los movimientos sociales. Aunque en una primera fase el ejercicio de la protesta pareció reforzar al movimiento indígena, ya que contribuía a politizarlo a costa de debilitar su acción social, en la actualidad la violencia y los alcances de la protesta rebasarían las posibilidades de ser interpretada y protagonizada por el movimiento indígena y por cualquier otro movimiento social. De otro lado, la crisis de abril más que una crisis presidencial también puso de manifiesto la crisis de las mismas instituciones democráticas, y sobre todo la crisis parlamentaria y de los partidos políticos, lo que no dejó de afectar también a *Pachakutik*.

Si bien tras las tensiones y convulsiones de una crisis como la del último derrocamiento presidencial se suele dar paso a un período de treguas, de sedimentaciones sociales y diástoles políticas, son ya muchos los meses que han pasado, sin que haya tenido lugar una recomposición de fuerzas sociales, y una redefinición de posicionamientos políticos. ¿Estaríamos al inicio de una desmovilización de los movimientos sociales y de una nueva forma de lucha y acción sociales?

Transcurrido un año desde abril del 2005, la ausencia del movimiento indígena del escenario de la protesta y de las movilizaciones sociales adquiere una significación nueva. Sobre todo si se considera que durante la última década las manifestaciones de los movimientos sociales fueron frecuentes a lo largo de cada año. Cabría entonces preguntarse si se trata de una desertión o de un abandono más o menos prolongado del movimiento indígena del escenario nacional. A excepción de una "marcha" en contra del TLC (Tratado de Libre Comercio con los EEUU), las únicas actuaciones de las organizaciones indígenas parecen haberse limitado al tratamiento de asuntos internos. Esta fase de repliegue del movimiento indígena se encuentra marcada por una creciente deslegitimación de los "cuadros" y dirigencia, a la que se descalifica como "burocracia de poncho dorado", en referencia a los cargos y funciones que ocupan en organismos públicos del Estado o de programas de la cooperación internacional. A lo largo de la historia reciente del movimiento indígena su dirigencia se legitimó, primero, por la conduc-

ción de las luchas y los conflictos étnicos, sobre todo los protagonizados antes y después de las Reformas Agrarias, y posteriormente fueron los estudios y la formación académica los que contribuyeron al prestigio y reconocimiento de la más moderna dirigencia indígena, la cual adquirió mucho de su autoridad en las negociaciones con el Estado en torno tanto a los proyectos y programas de desarrollo como a la creciente integración de los indígenas en los organismos del Estado. En el transcurso de la última década serán los “nombramientos” y “cargos” o bien la “representación política” ganada electoralmente, lo que ha producido una nueva dirigencia, cada vez más distante y ajena a las bases comunales, y sobre todo tan comprometida con el Estado y sus organismos, que su deslegitimación tiende a distanciarla aún más del mismo movimiento indígena. El que en un mediano o corto plazo podría quedar sin una real conducción. Esta deslegitimación de la dirigencia indígena podría repercutir aún más en la posición del partido político: aunque *Pachakutik* puede mantener sus fortalezas a nivel regional y local en aquellas provincias con mayor contingente de población indígena, y donde los sectores de las comunidades tienen interés de seguir eligiendo a sus propios “representantes”, a nivel nacional la presencia de diputados en el Congreso no sólo puede quedar muy mermada sino también deslegitimada.

Si ha sido la democracia, lo que ha hecho posible la formación de los movimientos sociales, que ha legitimado sus actuaciones, conflictos sociales y reivindicaciones por una mayor participación social y mejor representación política, será también la “desconsolidación” de la democracia y su deslegitimación, la corrupción de las instituciones democráticas, el “desorden democrático” y los mismos conflictos que la gubernamentalidad democrática genera, los que influyan en los movimientos sociales y terminen o bien convirtiéndolos en organizaciones privadas, en simples y ocasionales movilizaciones de protesta, o bien politizándolos hasta el extremo de obligarlos a adoptar la forma de partido político. Esto ha ocurrido ya en gran medida con el movimiento indígena, el cual si todavía sigue manteniendo una cierta forma (lógica y dinámica) de movimiento social es gracias a sus reservas comunales,

referentes o bases comunales, por muy “descomunalizadas” que se encuentren.

Pero es también este mismo deterioro de la “democracia realmente existente”, la misma que ha impulsado al movimiento indígena a adoptar la forma de partido político, lo que ha destrozado y pervertido tanto el sistema de partidos como sus actuaciones parlamentarias; ya que cuando no hay intereses colectivos ni un “bien común” que puedan ser políticamente identificados, producidos y representados, inexorablemente la representación política termina corrompiéndose en una delegación y representación de intereses particulares y privados. Según esto *Pachakutik* lejos de compensar o completar (sustituir) las limitaciones del movimiento social no hacen más que encubrirlas y agravar su problema de fondo: puesto que si las fuerzas sociales del movimiento indígena no logran una mayor *participación en la sociedad*, la que pueda ser *políticamente representada* sobre todo en el Congreso, ninguna podría ser la participación política de aquellos sectores y grupos sociales, conducidos por el movimiento social (movimiento indígena), en la medida que están excluidos de dicha sociedad y carecen de una real fuerza social. Esta es la razón por la cual el problema político no reside tanto en las relaciones entre el movimiento indígena y el partido político, ni siquiera entre éstos y sus bases, a las que supuestamente conducen y representan, cuanto en la misma sociedad nacional en su escenario político y en su mismo sistema democrático, que hacen tan inviable el movimiento social como el partido político. La extrema corrupción de la democracia, que implica el real “desorden democrático”, es que corrompe sus propias instituciones democráticas; una democracia que funciona antidemocráticamente es porque, en lugar de ordenar todo desorden, desordena todos los órdenes, y en vez de solucionar conflictos los provoca¹⁷⁸.

178 No otra cosa sostiene ya Maquiavelo en *Discursos sobre la Primera Década de Tito Livio*, II, 2.

El retorno de las movilizaciones indígenas: la protesta entre coyuntura y proceso

El resurgimiento de las movilizaciones indígenas después de una larga ausencia, y con una intensidad y amplitud que el país no había conocido desde el 2001 obligan a identificar y diferenciar los factores coyunturales y estructurales de dichas movilizaciones al interior de un proceso más amplio, el que se ha definido como *ciclo político de la protesta*, el cual rebasa el ámbito nacional para inscribirse con una dimensión más amplia en el nuevo orden global del mundo¹⁷⁹.

Las recientes movilizaciones indígenas responden ciertamente a una particular coyuntura nacional tanto como a una coyuntura más particular al interior del movimiento indígena; pero no pueden ser descontextualizadas de una dimensión más histórica y estructural, en cuanto parte y expresión del *ciclo político de la protesta*, que desde mediados la década de los 90 ha sucedido a los clásicos *conflictos sociales*. En tal sentido, hay que tener en cuenta que por sus mismas determinaciones intrínsecas, y más allá de las intenciones de sus actores, la protesta posee una fuerza *reactiva*, antigubernamental y contra las formas y funcionamientos de la democracia, enervante de todos los otros poderes del Estado, y por consiguiente con un potencial desestabilizador de magnitudes variables, dependiendo de las circunstancias.

Las movilizaciones indígenas, que han comenzado a agitar las regiones de la Sierra y del Oriente durante el mes de marzo del 2006 tienen mucho de singular, pero tanto su fuerza como sus alcances son resultado de acumulaciones anteriores. En primer lugar, dichas movilizaciones no representan un violento retorno tras un largo período de ausencia en el escenario nacional, ya que el movimiento indígena había sido ya el gran ausente en el derrocamiento del Presidente Gutiérrez en abril del 2005. Lejos de desgastarse en continuas movilizaciones, el mo-

179 Para la conceptualización y un amplio análisis del *ciclo político de la protesta* y su diferencia del *conflicto social*, cfr. J. Sánchez Parga, "Del conflicto social al ciclo político de la protesta", en *Ecuador Debate*, n. 64, abril 2005.

vimiento indígena parece reforzarse con sus intermitencias. Si bien suponen una prueba de fuerza del movimiento indígena, una suerte de memorándum de su existencia en el país, un reforzamiento de la posición de Luis Macas como nuevo Presidente de la CONAIE (cargo que ya había ejercido antes), las movilizaciones recientes tienen mucho de singular; ya que por primera vez un único objeto de la protesta en contra del TLC agota la agenda y domina las movilizaciones sin ningún otro componente de reivindicaciones específicamente étnicas¹⁸⁰.

En este sentido la prueba de fuerza del movimiento indígena ha tenido un primer éxito al provocar el Estado de emergencia decretado por el Gobierno. Lo cual se justifica plenamente, ya que tanto el gobierno como los mismos indígenas tienen la experiencia de que se sabe cómo y por qué surge una protesta pero nunca se pueden prever sus resultados. Con todo, una prueba de fuerza similar por parte del Gobierno puede generar una escalada en el ciclo de la protesta, que tenga imprevisibles las consecuencias y desenlaces no previstos por las mismas movilizaciones.

Aunque se trata de una protesta de carácter y contenido nacional, al impugnar la firma del TLC, el protagonismo de las movilizaciones indígenas no aparece acompañado por los otros movimientos sociales, al menos en sus inicios, convirtiéndose así en los únicos interlocutores con el Gobierno y el resto de la sociedad. Frente a las acusaciones de desinformación y el reproche de desconocer las implicaciones y los alcances del TLC, los dirigentes indígenas parecen expresar una disposición popular muy generalizada y generalizable: no se necesita poseer una mayor información para saber que del TLC no serán más que perdedores. Pero de lo que sí pueden estar seguros es que del TLC los campesinos y más aún los indígenas, que integran el sector más empo-

180 Es muy revelador que los mismos dirigentes indígenas mantengan una crónica regular y precisa de sus recientes movilizaciones durante la última década: cfr. Luis Macas, "La lucha del movimiento indígena en el Ecuador", en *Boletín ICCEI*, n. 37, abril 2002.

brecido de la sociedad, serán los principales perjudicados. De ahí que su protesta contra el TLC es sobre todo el reto y rechazo contra el Gobierno y contra un Estado impotentes e incapaces para protegerlos del TLC y sus consecuencias. Mientras que el Gobierno transcurrió gran parte del año pasado ofreciendo y postulando un discutible e incierto *referendum* o plebiscito sobre una discutible reforma del Estado a través de la convocatoria a una Asamblea Constituyente, después rehusa someter a consulta popular la firma del TLC.

De otro parte, al reprochar las protestas indígenas y populares en contra del TLC, el gobierno incurre en un típico error político: acusar al pueblo de ignorar lo que rechaza, cuando el pueblo siempre conoce bien lo que reivindica y quiere, mientras que no necesita conocer con todas las informaciones y detalles aquello que no quiere¹⁸¹.

Más allá por consiguiente de su carácter coyuntural, las movilizaciones indígenas responden a una dinámica protestataria, que transciende su impugnación y rechazo al TLC, transciende el hostigamiento y acoso del Gobierno y también el necesario reforzamiento del movimiento indígena y su organización la CONAIE; las actuales movilizaciones de la protesta indígena son parte y secuencia de un ciclo político contra el nuevo orden global del mundo; aunque cuando las protestas adopten en cada circunstancia, en cada país, y en cada uno de sus objetivos y morfologías distintas, el común cuestionamiento de fondo se mantiene el mismo¹⁸².

181 Esta misma figura política se produjo en países europeos a propósito de los plebiscitos sobre la Constitución Europea; frente al rechazo ciudadano, los gobernantes democráticos culparon a la falta de información a quienes votaron en contra de lo que supuestamente no conocían, sin suponer que el voto en contra hubiera sido mucho mayor si los ciudadanos hubieran estado mejor informados. Y prueba de ello es que las consultas populares fueron eliminadas en países donde habían sido previstas.

182 No se puede dejar de relacionar durante la misma semana del mes de abril (2006) las multitudinarias protestas de los estudiantes franceses apoyados por sindicatos y otros sectores en Francia, de los migrantes-extranjeros, así mismo apoyados por otros grupos sociales, y las movilizaciones indígenas en Ecuador

Si las movilizaciones indígenas contribuirán a debilitar mucho más aún un gobierno, que nació debilitado, pero que podía gozar de la tregua que le confiere el ser un gobierno de transición, de ellas pueden beneficiarse los gobiernos provinciales y locales, algunos en poder de dirigentes indígenas o de *Pachakutik*, muy bien dispuestos a negociar recursos, aprovechando las medidas de fuerza, lo que comporta buenas inversiones electorales en los umbrales de la campaña. La negociación económica y política de los conflictos sociales no es nueva en el país, muy por el contrario forma parte inherente a la misma lógica de no-solución de los conflictos, los cuales al no ser resueltos se convierten en objeto perverso de todo género de negociaciones. Sin embargo este fenómeno tiene costos políticos muy elevados por agravar el debilitamiento de un Ejecutivo, que en menos de un año ha debido enfrentar numerosos frentes conflictivos, se vio obligado a recambiar cinco ministros de Gobierno y tres de Economía; y también tiene costos económicos, ya que por medio del chantaje político todos los gobiernos provinciales y locales compiten en saquear los recursos estatales, reproduciendo un clientelismo público al interior del mismo Estado.

La fuerza de las movilizaciones indígenas se nutren de la debilidad del Estado y del Gobierno, al mismo tiempo que contribuyen a agravar su debilitamiento, pero también a cuestionar, deslegitimar y precarizar las instituciones democráticas, pues es contra todas ellas que la protesta se ejerce. Por esta razón no se puede pasar por alto la complicidad de un Congreso, que ha demostrado su profunda deslegitimación bajo las protestas de abril del 2005, y cuyas atrofias y crispaciones legislativas en el transcurso del último año, le impiden tomar la más mínima posición y disposición sobre los actuales acontecimientos, convirtiéndose así en cómplice y en parte responsable de ellos. Peor aún, tras haber ejercido un poder pretoriano respecto del Ejecutivo, impidiendo, boicoteando o petardeando su gobierno, ahora asiste inerte y hasta satisfecho al acoso que el Gobierno sufre por parte de las movilizaciones. Muy lejos quedan las intervenciones o iniciativas de mediación que el Congreso desempeñaba hace más de una década. Es-

te desinterés e inercia política muestran no sólo la debilidad del mismo Congreso, sino también cuan enquistada se encuentra la clase política en sus propios intereses y privilegios. Es por ello un desprestigio y deslegitimación del Congreso que frente a su inanición la Conferencia Episcopal se haya ofrecido y desempeñado como mediación en el conflicto y su negociación entre el Ejecutivo y la dirigencia indígena.

Hay que terminar reconociendo que, a pesar de sus limitaciones y contradicciones, y de las críticas que se puedan formular, en el devastado y desolado escenario socio político nacional el movimiento indígena con sus movilizaciones tienen una autenticidad y un realismo muy superiores a las otras ficciones, artificios y esperpentos de la política nacional.

f) Representación política vs. conducción social: la confusión de movimiento y partido

La candidatura indígena en las elecciones del 2006

La designación por la CONAIE de Luis Macas, el 24 de mayo, como candidato a la Presidencia de la República para las próximas elecciones de octubre 2006, representa un hito histórico, al simbolizar el término de la “larga marcha” del movimiento indígena desde la comunidad hasta la acción culminante del partido político, proponiendo la candidatura presidencial de un indígena. La razón es que con este hecho se llevaría a cabo de una forma muy determinada la plena y definitiva integración del movimiento indígena al Estado nacional¹⁸³. De otro lado, esta candidatura política marca una fecha memorable en la historia del mismo movimiento indígena no exenta de contradicciones y de conflictividad, puesto que tiene lugar en el mismo seno de la

183 Precedentes más inmediatos de esta integración fueron, ya en el anterior gobierno del Presidente Lucio Gutiérrez, los nombramientos de dos indígenas, Macas y Maldonado, como Ministros de Estado durante los pocos meses que duró la alianza gubernamental con Pachakutik en el año 2004.

CONAIE y a partir de las mismas organizaciones del movimiento indígena, pero en cierto modo al margen de la iniciativa partidaria de *Pachakutik*, el supuesto "brazo político" del movimiento indígena.

Una cosa es que el movimiento indígena se haya dotado de una forma de partido o se haya desdoblado en una fuerza política, lo que hasta ahora fue *Pachakutik* y otra cosa distinta es que la misma organización del movimiento indígena actúe políticamente presentando un candidato a las elecciones presidenciales. Ante este fenómeno surgen no pocos interrogantes e inquietudes, como por ejemplo ¿en qué medida puede quedar *Pachakutik* en cuanto partido político integrado y asimilado a la CONAIE? De hecho, la depuración de un gran sector de mestizos, que tuvo lugar hace algunos meses, expresaría la tendencia de una progresiva *indigenización* o *indianización* del partido, el cual en su formación originaria terminó por dotarse de un proyecto *interétnico*. Otra cosa también distinta es que *Pachakutik* en su representación política así como en sus candidaturas pueda mantenerse abierto a alianzas y participación de mestizos en las futuras elecciones a los gobiernos provinciales y locales. En este sentido, nada impediría que la CONAIE y *Pachakutik* siguieran siendo la misma cosa, sin que el partido político fuera un impedimento para la capacidad de movilización de la CONAIE, a la vez que el movimiento indígena podría asegurar una base social relativamente estable y suficientemente amplia a la representación política de *Pachakutik* tanto en el Congreso como en los gobiernos locales.

Cabría sin embargo suponer que dicha representación política de *Pachakutik* podría ser un obstáculo o un freno a la capacidad de movilización de sus bases indígenas por parte de la CONAIE. Ya que un movimiento social, como es el indígena, dejaría de ser tal en la medida que se encuentra políticamente integrado, ya que no podría ejercer su fuerza ni en términos reivindicativos o *proactivos* al margen o por encima de su representación política, ni tampoco podría movilizarse *reactivamente* impugnando el sistema político del que *es parte* y

protestando de un Estado en el que se encuentra integrado como *partido* político¹⁸⁴.

La situación ha recubierto elementos en cierto modo contradictorios y por ello no menos conflictivos no al interior del movimiento y del partido, sino entre ellos: mientras que el plural y múltiple movimiento indígena (movimientos indígenas) tienden a unificarse tanto para adoptar determinadas posiciones políticas como para sus movilizaciones, la producción de un candidato político por parte de *Pachakutik* y/o de la CONAIE fue más bien objeto de divisiones y disensos, cuando hubiera podido esperarse que ocurriera lo contrario. Sin embargo no serían tales divisiones o disensos en torno a la candidatura lo que reduciría la votación de la candidatura indígena, sino las causas de tales divisiones y disensos.

La candidatura de Macas representando el movimiento indígena y al partido Pachakutik responde además a una coyuntura política muy singular, precisamente cuando el escenario electoral se encuentra muy fragmentado por las diversas fuerzas políticas, que han logrado consolidarse regionalmente sobre toda la geografía del sistema político ecuatoriano. En este sentido, la participación electoral de la CONAIE y Pachakutik con un candidato propio tiene por finalidad y efecto el ocupar un espacio particular de ese escenario político electoral, que a diferencia de la región costera ya muy repartida entre otros dos partidos políticos, el PSC y el PRE, todavía puede ser disputado y objeto de ocupación: se trata de las provincias de la Sierra y de la Amazonía con mayoría de población indígena. Una candidatura indígena con los resultados electorales posibles y esperados podría contribuir a reforzar la representación política de la CONAIE y Pachakutik en los gobiernos provinciales y locales de ambas regiones. Sobre todo cuando el Gobierno central del Estado pierde cada vez más poder y protagonismo políticos

184 Fácilmente se olvida que la palabra *partido* tiene su raíz en la idea de *participar* y de *compartir*; concepto político que se remonta a la antigua democracia ateniense (*meta – ejein*, “tener-parte”).

y administrativos, acarreado la fragmentación de todo el sistema político nacional, y por consiguiente también la fragmentación de las fuerzas políticas y el mismo escenario electoral.

Sin embargo, se incurrió no tanto en un error de cálculo cuanto en un serio equívoco: suponer que las poblaciones indígenas y las mismas bases del movimiento indígena votarían por una candidatura indígena a la presidencia de la república; es decir, suponiendo que un candidato indígena sería la mejor representación política de las poblaciones indígenas.

De hecho, partidos políticos que desde sus orígenes e incluso durante la primera década de la transición democrática se pensaron, actuaron y mantuvieron como partidos nacionales, finalmente han terminado por expresar su carácter específicamente regionalista de las fuerzas sociales a las que políticamente representaban, y por circunscribir a una determinada región su acción política. Y ésta sería una de las razones o factores estructurales, que mejor explican la deslegitimación de un Congreso nacional, donde cada vez más, con mayor fuerza y evidencia, se encuentran políticamente representados los intereses y las fuerzas regionales. De manera correspondiente, el éxito de los gobiernos locales no surge de una real descentralización del Estado, sino de fuerzas e intereses que sólo localmente son capaces de ejercer una dominación y su hegemonía.

En este contexto la participación electoral de la CONAIE – *Pachakutik* con un candidato presidencial propio tendría por efecto el fortalecimiento político de las poblaciones y del movimiento indígenas al nivel de provincias y gobiernos locales de la Sierra y de la Amazonía. Lo que nunca lograrían a escala nacional o a través de una representación parlamentaria en el Congreso. En tal sentido y desde esta perspectiva dicho proyecto político – partidario del movimiento indígena no dejará de tener consecuencias tanto en los gobiernos locales, contribuyendo a su fortalecimiento, como en la política y Congreso Nacional, contribuyendo a su mayor debilitamiento y deslegitimación.

Finalmente la candidatura de Macas resulta muy sintomática, de lo que sin duda sucederá en el futuro, en cuanto lógica y dinámica del movimiento social y del mismo sistema político: con mayor frecuencia serán cada vez más numerosos los dirigentes indígenas, que se promoverán y presentarán candidatos, para ser elegidos representantes nacionales o de gobiernos provinciales y locales. Esta derivación de la dirigencia indígena hacia los puestos o cargos de elección política no sólo provocaría una cierta orfandad al movimiento indígenas, sino que al transformarse la *conducción social* de las movilizaciones indígenas en su *representación política*, esta integración de los dirigentes indígenas al sistema político altera estructuralmente sus actuaciones socio-políticas. Y la fundamental razón de ello es obvia: el movimiento indígena, al igual que todo movimiento social, no se constituye más que reivindicando una mayor *participación* socio-política, la cual estaría ya dada y cumplida por su misma *representación* en el sistema político.

Es a este nivel donde se manifiesta la contradicción entre el *movimiento* indígena y el *partido* indígena; contradicción que se agravaría por la participación de los dirigentes en la representación política y su abandono de la conducción del movimiento. Ahora bien, la estructural confrontación del movimiento indígena (de todo movimiento social en general) y el Estado, lejos de atenuarse por medio del partido político o de la representación política de los indígenas a través de sus candidatos, más bien se pervierte por un *clientelismo político* estructuralmente arraigado (y tan mal llamado *populismo*), el cual no es más que una forma de *representación política* a la que no corresponde una real participación socio-política, sino que más bien aquella tiende a encubrir la ausencia de ésta por prácticas clientelares.

Aunque, podría objetarse, ya antes la formación del partido político habría hecho posible y propiciado, junto con la transformación de los dirigentes del movimiento indígena en sus representantes políticos, el establecimiento de una nueva forma de relación clientelar entre los dirigentes y sus bases, será a partir del momento en que la CONAIE propone una candidatura nacional, como es la de Macas para la presidencia de la República, que el mismo escenario electoral se convierte en

un espacio de negociaciones con todas las otras fuerzas políticas, a la vez que permitirá a los nuevos candidatos indígenas y representantes políticos indígenas elegidos empezar a consolidar desde el mismo Estado (Congreso Nacional, Consejos Provinciales, Municipios, Juntas Parroquiales) perímetros propios de clientelismo¹⁸⁵.

Hay que entender este fenómeno, que ha podido ser descrito como “la larga ruta de la comunidad al partido”, en los términos de un proceso de lento decline del movimiento indígena, una progresiva pérdida de su autonomía en cuanto fuerza social, a medida que iba consolidando y reforzando su integración el Estado. Es evidente, como se ha demostrado a lo largo del estudio, que las *respuestas* del movimiento indígena a las sucesivas *intervenciones* del Estado nacional nunca dejaron de fortalecer las dinámicas reivindicativas de aquel, en la misma proporción que se integraba al sistema político: sin embargo no es menos cierto que dicho proceso se realizaba simultáneamente a costa de la misma autonomía del movimiento indígena y también en detrimento de su fuerza como movimiento social. Este fenómeno se habría incluso profundizado aún más debido a la situación de crisis de la democracia

185 En Ecuador, como en general en América Latina, frente a una corriente dominante que pretende entender todos los fenómenos y procesos políticos desde el *populismo*, pero sin poder explicar el por qué de éste ni en qué consiste, una interpretación más crítica lo interpreta desde el *clientelismo* en cuanto fenómeno estructural a la misma democracia latinoamericana, donde la representación política lejos de corresponder y ser equivalente a la real participación social de los grupos y sectores populares, trata de encubrir y compensar dicha ausencia o falta de participación, por medio de la representación de sus líderes, e intentado a través de las movilizaciones populares generar un pseudoparticipacionismo más imaginario e interrelativo que real y efectivo. Y lo que se denomina populismo no sería más que las formas y medios adoptados por el clientelismo político de acuerdo a cada circunstancia histórica. Cfr. J. Sánchez Parga, “Encubrimientos sociopolíticos del populismo”, en Felipe Burbano (ed.), *El fantasma del populismo. Aproximación a un tema (siempre) actual*, Nueva Sociedad, Caracas, 1998. La revista *Ecuador Debate*, n. 69 diciembre 2006 dedica su sección central al tema de *Clientelismo y Política*.

en Ecuador, dando lugar a “una subordinación creciente de la acción social a las intervenciones del Estado y a las fuerzas políticas”¹⁸⁶.

Los resultados electorales

Los resultados electorales concernientes a *Pachakutik* y en particular a la candidatura presidencial de Luis Macas, pero sobre todo algunos análisis y reflexiones sobre ellos, obligan a retomar aquí algunos de los planteamientos ya tratados en este estudio y llamar de nuevo la atención sobre tres postulados relativos a la representación política del partido y a la conducción social del movimiento indígena. Nos referimos de manera precisa al *faccionalismo andino*, cuya lógica organizativa y estrategia política muy propias de las poblaciones indígenas de los Andes se manifiesta tanto al interior de la comunidad como en todas las otras instancias asociativas, movimiento o partido; de igual manera que el movimiento indígena ha adoptado desde su formación y a lo largo de su consolidación una *forma étnica* y una *forma clase*, de manera análoga ha adoptado una *forma de partido*, sin que ello suponga una tal identificación política, que lleve al movimiento a entenderse y sentirse representado por el partido y sus candidatos; finalmente hay que distinguir, por un lado, la *conducción y movilizaciones* del movimiento indígena, y por otro lado la *representación política y comportamientos electorales* de las poblaciones indígenas.

Según esto, no se puede confundir el *faccionalismo* tan esencial a las lógicas y dinámicas del movimiento indígenas y de sus mismas organizaciones, lo que obliga a pensar siempre *en plural* el movimiento indígena con sus diferentes estrategias particulares, regionales y hasta provinciales, y el llamado “fraccionamiento” político del voto étnico. Cuando se advierten las disensiones al interior de las organizaciones y

186 Hace casi dos décadas Alain Touraine había advertido cómo en América Latina “los movimientos sociales son más respuesta a las intervenciones del Estado que fuerzas autónomas” capaces de modificar el sistema político y el mismo modelo de Estado (1988:448; cfr. 1987).

sus dirigencias, y se suponen “divisiones” al interior del movimiento indígena, se desconoce que el movimiento indígena nunca fue uno ni unido, sino plural y con diferencias no meramente coyunturales a su interior; lo que obliga a pensar siempre su unión y unidad como una estrategia política¹⁸⁷.

¿Por qué presuponer que la población indígena ha de votar “fiel” y necesariamente por el partido y el candidato indígenas? Que el voto de la población indígena se haya “dividido” o diversificado, de ninguna manera significa esto, que un tal comportamiento electoral responde a “la amplitud de la fragmentación interna del movimiento indígena”¹⁸⁸. Se trata de dos fenómenos diferentes: una es la práctica de un movimiento social y la fuerza de convocatoria de sus movilizaciones y otra muy diferente es la práctica política cifrada en la representación de un candidato o partido y en el voto¹⁸⁹.

Hay que distinguir, por consiguiente, el escenario del partido, de la representación política y de las elecciones de una parte, y de otra parte la conducción del movimiento indígena por sus dirigencias en los distintos niveles de su organización. Lo peor de esta confusión es que en ella no sólo incurren muchos analistas sino también los mismos dirigentes indígenas y los “intelectuales orgánicos” de los pueblos indígenas. Por eso resulta poco coherente hablar de una mayor o menor “capacidad de movilización social del movimiento indígena”, cuando se

187 Nos remitimos una vez más a nuestro estudio sobre *Faccionalismo. Organización y proyecto étnico en los andes* (1989).

188 Lo que parecen sostener Sara Báez & Victor Bretón Solo de Zaldivar, “El enigma del voto étnico o las tribulaciones del movimiento indígena: reflexiones sobre los resultados de la primera vuelta electoral (2006) en las provincias de la sierra”, *Ecuador Debate*, n. 69, diciembre 2006.

189 Esto parece entender otro estudio reciente sobre el voto indígena en las elecciones nacionales, aun cuando su interpretación no resulte coherente: cfr. Scott H. Beck & Kenneth J. Mijeski, “The Indigenous Vote in Ecuador’s 2002 Presidential Election”, *Latin American and Caribbean Ethnic Studies*, vol.1,n.2, 2006.

trata de elecciones políticas o de la votación de un partido o un candidato en cuanto representantes de los pueblos indígenas. Lo que en unas elecciones está en cuestión no es la conducción del movimiento y la capacidad de su movilización sino algo tan complejo y tan en crisis hoy como es la representación política.

El relativo o supuesto fracaso electoral del candidato indígena de *Pachakutik* no fue más que un exponente de la profunda crisis del escenario político nacional, doblada por la crisis del mismo escenario electoral, y lo que es peor la crisis de la misma representación política. Luis Macas, el dirigente ya histórico del movimiento indígena ecuatoriano, no ha obtenido más que el 18 % de la votación en las parroquias serranas, que cuentan con más del 20% de población indígena, y de los votos totales a nivel nacional no consiguió más que el 2%, cuando la población indígena (que se declara indígena) del país es el 6.8%. ¿Por qué presuponer que todos los indígenas del país han de votar por un candidato indígena e incluso por el partido que supuestamente mejor los representa políticamente? Nada justifica una suerte de determinismo étnico en la representación política. Y tampoco cabría inferir que un tal comportamiento y resultado electoral tenga que ver directamente con el movimiento indígena, cuando más bien puede tratarse de dos fenómenos distintos sin necesaria relación entre ellos.

Si bien es verdad que los comportamientos políticos y electorales de las poblaciones indígenas han cambiado mucho en las últimas décadas, los resultados de las últimas elecciones (2002 y 2006) parecen demostrar, que sigue siendo necesario tener en cuenta más dichos comportamientos político-electorales de los indígenas que las características de los candidatos y la correlación de fuerzas políticas de una coyuntura electoral. Surge además otra pregunta de fondo: ¿es por el hecho de ser indígena que los indígenas han de votar por un candidato o partido indígena en unas elecciones políticas nacionales?

Capítulo V

EL DISCURSO INDIGENA

Cualquier grupo o sector social se constituye siempre en actor social en cuanto sujeto de prácticas y discursos sociales; es decir prácticas y discursos, que tienen un efecto social, en la medida que influyen en la sociedad (*efecto de sociedad*), la cambian y la resignifican, y sobre todo porque modifican las relaciones entre dicho actor y la misma sociedad. Es así como los grupos indígenas, constituidos en movimiento social, producen prácticas ellas mismas significantes, portadoras de discursividad, y también producen discursos, que los identifican a la vez que (re)definen nuevas realidades sociales. Según esto, todo lo que el movimiento indígena ha hecho desde su constitución como actor social ha generado un sentido tanto para los mismos indígenas como para la sociedad nacional en su conjunto. Ahora bien es en el *momento organizativo*, cuando el movimiento indígena toma conciencia de sí mismo en cuanto actor social, que dicho movimiento y sus dirigencias comienzan a articular y elaborar un discurso propio, del que ellos mismos se enuncian como sujetos. Es en sus discursos, en la medida que con ellos significa sus actuaciones y toma conciencia de ellas, que el movimiento indígena se convierte en sujeto de su propia historia. En términos marxista no sólo hace historia sino que además sabe que la hace.

a) Comunidad e historia

Lo que, de hecho, en primer lugar, especifica el discurso indígena es el sujeto plural que lo enuncia; la personalidad colectiva expresada en el “nosotros” (*ñucanchic*), que se constituye en sujeto del discurso. Este rasgo específico del discurso indígena permite reconocerlo y distinguirlo de aquellos “discursos orgánicos” del movimiento indígena, que si bien se identifican con el movimiento indígena y hasta llegan

a hablar en su nombre, no se constituyen desde su subjetividad¹⁹⁰. Esta subjetividad colectiva del discurso indígena indica también el lugar de referencia del discurso; así, mientras que los editoriales del *Boletín ICCI* elaboran análisis de coyuntura respecto de los cuales se definirá siempre la posición del movimiento indígena y en particular a veces también de la CONAIE, nunca son análisis de coyuntura realizados *desde* el movimiento indígena ni *desde* la CONAIE. Muy diferente en cambio es el caso en el que Luis Macas, por ejemplo, o bien otro indígena realizan un análisis de coyuntura: cualquier que sea la coyuntura analizada, ni el movimiento indígena ni la CONAIE son enunciados en la tercera persona singular, sino siempre en primera persona plural; mientras que en los editoriales las posiciones políticas de la CONAIE y del movimiento indígena aparecen objetivamente formuladas, evaluadas o criticadas (“...esta actuación política de la CONAIE ha sido más bien discreta y no ha alcanzado las repercusiones que tuvieron los levantamientos y movilizaciones indígenas...”, dic. 2000:64), en el discurso indígena dichas posiciones aparecen siempre subjetivamente asumidas y explicadas, o autocriticadas¹⁹¹.

190 Ejemplo de esto son los editoriales del *Boletín ICCI – Rimai*, publicación mensual del Instituto Científico de Culturas Indígenas (ICCI), publicados y compilados los primeros años por Pablo Dávalos, *Yuyarinakuy*, Abya-yala, Quito 2001: en ninguno de estos editoriales sin firmar aparece el sujeto plural del discurso; en cambio todos los artículos de Luis Macas y de los otros indígenas (salvo particulares excepciones que serán explicadas) siempre este sujeto del discurso es enunciado en primera persona plural: *nosotros*. No es el caso de desarrollar aquí teóricamente el carácter plural que tiene siempre el sujeto político, el que aparece consagrado ya en la democracia ateniense (“nosotros la *polis*”) y después en las constituciones modernas como la de EEUU: “*we the people*”.

191 En algunos editoriales el autor parece “tirar línea” a la CONAIE: “la CONAIE tenía que haber articulado este tipo de recursos políticos... con un diálogo con sus bases” (dic. 2000:64), y además interpreta la conciencia del mismo movimiento: “el movimiento indígena ecuatoriano, por su parte, está plenamente consciente del carácter global que asume su lucha y su protesta” (p. 68). Una somera crítica textual demostraría que uno mismo es el autor de todos los editoriales, y que se trata de alguien identificado con la mentalidad francesa en razón de galicismos empleados (*coup de force, affaire*) o de ciertas referencias (a

Los señalamientos *sociocéntricos* de un estilo de discurso sobre las orientaciones discursivas *egocéntricas* (enunciadas desde la primera persona del singular, *yo*) determinan un código lingüístico diferente y en consecuencia también dos modelos socio-discursivos. Puesto que “es la forma de relación social, sean en términos más generales, una cualidad de la estructura social, que es el determinante principal de todo tipo de orientación, de selección y de organización del discurso”¹⁹². Pero hay que pensar en términos dialécticos, que si una particular forma de socialidad, de orientación y organización sociales determinan una manera de hablar y un código discursivo, también el modelo de discurso y el código lingüístico contribuyen a reforzar un modelo particular de relaciones, orientaciones y organizaciones sociales. Es en el discurso colectivo enunciado en plural, donde se constituye siempre el *sujeto político*: “nosotros”¹⁹³.

No basta que sea indígena, quien enuncia el discurso; para que este sea indígena, es necesario que los referentes del discurso sean también indígenas, cualquiera que sean los contenidos, ya que son tales referentes, el *desde donde* un discurso es enunciado, lo que proporciona a dicho discurso una racionalidad específica. Cuando dos mujeres indígenas enuncian un discurso desde la “razón de género” o desde la “racionalidad administrativa” en ningún momento emerge la personalidad colectiva constituyéndose en sujeto plural del discurso: lo indígena nunca es “*ñucanchić*” (*nosotros*) sino un “él”, o “ellos” en tercera perso-

Ignacio Ramonet, director de *Le Monde Diplomatique*, y a una equivocada referencia al “tercer estado”), y a la ausencia de *quechuismos* por otro lado usuales en los discursos indígenas.

192 Basil Bernstein, *Langage et classes sociales. Codes socio-linguistiques et controle social*, Editions de Minuit, Paris, 1975:136.

193 El tradicional pensamiento político ha hecho del “nosotros” el sujeto del discurso político, desde la antigua democracia ateniense, “nosotros la ciudad” (*humeis he polis*: Tucídides, Oración fúnebre de Pericles, *La guerra del Peloponeso*) hasta la moderna constitución norteamericana: *we the people* (Elise Mmarienstras, *Nous le peuple. Les origines du nationalisme américain*, Gallimard, Paris, 1988), pasando por los discursos de Maquiavelo en sus *Historias florentinas*.

na; es decir un interlocutor y no sujeto del discurso indígena¹⁹⁴. No es el caso, cuando la mujer indígena enuncia un discurso desde una referencia indígena y se constituye en sujeto plural, colectivo: “tuvimos nueve compañeras participando... Hablamos de la mama Dolores Cacuango” (Vicenta Chuma, en Dávalos, 2001:248s). Puede darse sin embargo una situación intermedia, en la que el sujeto plural del discurso indígena, el enunciado de su personalidad colectiva, se impone sobre el sujeto del discurso ideológico: tal es el caso, por ejemplo, de Tomasa Sandoval, quien ocasional o indistintamente habla en primera personal del plural y en tercera persona refiriéndose a los indígenas¹⁹⁵.

Bajo la personalidad colectiva enunciada por el sujeto en plural del discurso indígena no se puede dejar de reconocer la participación en común de un mismo discurso, la *comunidad discursiva*, que produce el mismo movimiento indígena y sus dirigentes, y en el que en cierto modo sigue reproduciéndose la misma sociedad comunal andina, en lo que todo discurso posee de performancia y de interpelación. Lo cual demuestra que la comunidad, lejos de limitarse a un determinado espacio geográfico, responde más bien a un modelo de sociedad y de socialidad. De igual manera que los indígenas migrantes a las ciudades tienden a reproducir su propia comunidad de origen y pertenencia tanto al nivel del habitat, el mismo barrio urbano en el que se congregan, como incluso en los mismos sectores laborales en los que buscan y encuentran trabajo¹⁹⁶.

194 Este es el caso del artículo de Lucila Lema Otavalo, que a pesar del título, “digamos lo que somos antes que otros nos den diciendo lo que no somos”, nunca se enuncia en plural expresando un sujeto colectivo; a excepción curiosamente de una cita de mujeres indígenas. Lo mismo ocurre con el artículo de Lourdes Tibán (Dávalos, 2001:127ss).

195 Cfr. Margarita Caizabanda, “La mujer Salasaca”, en *Boletín ICCI*, n. 9, diciembre 1999.

196 Por ejemplo los vendedores de lotería en Quito proceden en casi su totalidad de la comuna de Gatazo en Chimborazo, y los *quepiris* cargadores de bultos del Terminal terrestre proceden de la comuna de Casa Quemada en la provincia de Cotopaxi.

La otra característica dominante del discurso indígena es que su sujeto (en plural) se define narrativamente, constituyéndose como actor de un relato histórico. Cuando el indígena se reconoce actuando dentro de la historia nacional y de su propia historia, transforma radicalmente su condición política, al abandonar una situación de colonialidad, puesto que “la más grave carencia que sufre el colonizado es la de encontrarse situado *fuera de la historia* fuera de la sociedad”¹⁹⁷. En este sentido, lo que realmente inaugura el discurso indígena, es su descubrimiento como protagonista de su propia historia (que no sólo hace sino que sabe que la hace); el discurso emerge precisamente para interpretar las actuaciones históricas del movimiento indígena, o más exactamente las actuaciones de una *historia indígena*. El discurso indígena enuncia así la toma de conciencia por parte del movimiento indígena de que sus actuaciones son *hechos históricos*, es decir que *hacen historia*. Sólo el actor social indígena es capaz de redescubrirse actuando ya en el pasado, y por consiguiente reinterpretándolo: “acumulados históricos que recogen las luchas de los años 30’s pasando por los impulsados durante la década de los 70’s de este siglo, hasta el ciclo de movilizaciones y construcción organizativa” (Luis Macas, en Dávalos, 2001:243). ¿Por qué el discurso indígena se constituye en memoria? ¿Cuál es la necesidad de reconstruirse un pasado para legitimar las actuaciones presentes, confiriéndoles una dimensión histórica, que simultáneamente contribuye a proyectarlas en el futuro? Esta apropiación de la historia por parte del discurso indígena instituye una suerte de mito fundacional en la *comunidad*, cuyo sentido y valor etiológico consiste en explicar no sólo el origen del movimiento indígena más allá de la historia, tal es el sentido de todo mito fundador, sino también en hacer de la *comunidad* la causa originaria que además de explicar las ulteriores actuaciones históricas del movimiento indígena sigue dinamizándolas hasta su actualidad presente.

No es casual por ello, que sin ignorar las décadas anteriores y la importancia que tuvo la prehistoria del actual movimiento, el discurso

197 Albert Memmi, *Retrato del colonizado*, Cuadernos para el Diálogo, Madrid, 1974:155.

indígena tome como referente el momento organizativo de la formación de la CONAIE en 1986. Este hito histórico y su mención o recuerdo se convierte en una recurrencia constante de toda la discursividad indígena, que hace de él un referente inaugural. La constitución de la CONAIE en el discurso indígena posee además un valor retórico e interrelativo refundacional, y en dicho sentido etiológico (mítico): la referencia a la fundación de la CONAIE posee la eficacia de legitimar la organización actual y de remitir insistentemente el movimiento indígena a ella. Así mismo, una mito histórico similar representa para el discurso indígena el *Levantamiento* del año 1990, que además quedará legenderizado con el nombre del “Inti Raymi”.

El indígena es un discurso que se desarrolla en la diacronía, y a lo largo de aquellos hechos históricos, que hicieron la historia del movimiento, y si 1986 es una fecha fundadora de la organización, de la CONAIE, 1990 se ha convertido en la fecha de un acontecimiento que no sólo confiere al movimiento indígena un protagonismo inédito en la sociedad nacional, y que además marca un cambio en la percepción del indígena por parte de dicha sociedad nacional, sino también y sobre todo porque inaugura el recorrido político, que desde entonces emprende el movimiento social indígena en sus luchas reivindicativas y de protesta. No otro es el significado de la crónica que hace Miguel Lluco: 1990, transformación política del movimiento indígena; 1992, movilización de los indígenas amazónicos por sus territorios; 1993, elaboración del proyecto político de la CONAIE; 1994, movilización en contra de la Ley Agraria tendiente a la privatización de las tierras de las comunidades; 1996, movilización contra la privatización del Seguro Social (Cfr. Dávalos, 2001:244); 1996, movilizaciones que terminan provocando la destitución de Bucaram; movilizaciones previas a la Asamblea Constituyente, y que legitiman la participación indígena en ella; 1999, movilización de los pueblos indígenas amazónicos en su “levantamiento por la vida” (cfr. Antonio Vargas, en Dávalos, 2002:154). Todos estos *lugares de la memoria* recuerdan no sólo los hechos protagonizados por el movimiento indígena en cuanto parte de su historia reciente, sino que sobre todo dejan constancia de su actuación en la historia nacional: “la

CONAIE participa en los cambios profundos de la sociedad ecuatoriana” (Antonio Vargas, en Dávalos, 2001:154).

Tal apropiación de la historia por parte del discurso indígena, la relación y correspondencia entre la historia de los indígenas y la historia nacional, y hasta la idea de que la historia indígena actual ha influido la historia nacional, todas estas ecuaciones parecen completarse en una singular y muy significativa paradoja: los años 80, que fueron para la historia del Ecuador (como para la historia de América Latina) una “década perdida”, es descubierta por los indígenas y sus dirigentes (Luis Macas, Dávalos, 2001) como “una década ganada” para el movimiento indígena.

El discurso indígena conjuga la construcción de su “memoria histórica” con el reiterado regreso a determinados hechos estructurantes de la experiencia histórica del movimiento indígena, y que para este representan una constante referencia identitaria, la cual por ello mismo tiende a normar y orientar sus actuaciones presentes y su proyecto futuro. Tal es el mencionado caso del “levantamiento” de 1990, el que se reproduce en otro contexto, con otros objetivos y otros efectos también en la movilización de enero del año 2000; la que desemboca en un golpe de Estado que derroca al Presidente Mahuad. Como si el *levantamiento* de 1990 fuera además un ejemplo a emular por las futuras actuaciones, al mismo tiempo que la prueba de las posibilidades del movimiento indígena. La fecha de 1990 representó un antes y un después de múltiples transformaciones; para el movimiento indígena supuso su iniciación en cuanto actor político en la escena nacional (cfr. Dávalos 2002:15); tanto “profundas redefiniciones” (p.99) como cambios en las mismas percepciones indígenas; y lo que es más, que los mismos indígenas registren el cambio en las percepciones del indígena por parte de la sociedad nacional: “la sociedad ecuatoriana comienza a mirar de otra manera a los indios” (cfr. Dávalos, 2001:77). Por eso 1990 se convierte en un lugar común reiterado por el discurso de todos los dirigentes del movimiento indígena. Nada extraño por ello que todos los imaginarios legendarios investidos en el hecho histórico de 1990 tiendan a reproducirse con motivo de otras fechas y acontecimientos. Lo que de manera

particular ocurrirá con la movilización de enero del año 2000, cuando “el movimiento indígena emerge como una fuerza política capaz de transformar la política nacional” (cfr. Dávalos, 2001:50). Poco importa que el discurso confunda deshacer con hacer, construir con derrocar un presidente y cambiar algo en el escenario político nacional.. Este equívoco es demasiado obvio y reiterativo por parte de los dirigentes indígenas como para no ser tenido en cuenta: “la CONAIE participa de los cambios profundos en la sociedad ecuatoriana” repetirá más de una vez Antonio Vargas.

Más allá de sus representaciones históricas, el discurso indígena aparece con frecuencia centrado entre la doble y opuesta dimensión mítica y utópica de la comunidad. El movimiento indígena se reconoce oriundo de la comunidad andina, la cual no es solamente su lugar de origen y procedencia sino también de pertenencia, a la vez que le sirve de ideal y modelo, y hasta de fuerza para sus actuales movilizaciones y actuaciones políticas: “son estos los presupuestos y el contenido que fluyen al interior de los pueblos y comunidades indígenas y las que principalmente determinan las luchas, las propuestas y los logros del movimiento indígena contemporáneo”¹⁹⁸. No es casual que el más representativo de los dirigentes indígenas, quizás también el más intelectual, Luis Macas, haya hecho de la comunidad el tema más recurrente de sus textos y discursos, invistiéndola de esa dimensión mítico-religiosa, al asociar con frecuencia su triple componente parental, de tierra - territorio y sagrado: AYLLU (familiar), AYLLU LLAKTA (comunal)... PACHAMAMA (naturaleza)” (o.c., pg. 9). En cuanto modelo de socialidad la comunidad se define por “la visión colectiva y la acción mutua y recíproca, lo que se sintetiza en la comunidad”¹⁹⁹. Y aunque en su su-

198 Luis Macas, “La lucha del movimiento indígena en el Ecuador”, en *Boletín IC-CI*, n. 37, abril 2002:8s.

199 Luis Macas, “La tierra para los pueblos indígenas del Ecuador”, en *Boletín IC-CI*, n. 58, enero 2004. También en otra ocasión y con otros referentes puntualiza Macas este modelo de socialidad basado en la comunicación y comunidad en el trabajo, MINKA, en el diálogo RIMANAKUY y en las voluntades o acuerdos, YUYARINAKUY: cfr. Luis Macas, 2002:9.

cinta historia del movimiento indígena Macas parece interpretarla como una acción, que se inicia en la comunidad, en el proceso de “comunalización” con la “institucionalización del AYLLU LLACTA” (Macas, 2002:13), sin embargo, la comunidad no es sólo origen y pertenencia al pasado, sino también y en la misma medida una producción actual del mismo movimiento indígena y su objetivo ideal. En este sentido no hay declaración más contundente, ni momento más emblemático que el “Discurso de posesión en la CONAIE”, donde Luis Macas asocia el movimiento indígena y la comunidad: “En la comunidad está el poder y la fuerza del movimiento indígena”²⁰⁰. Por muy enfática que parezca, la declaración no tiene nada de hipérbole, ya que cuando se analizan las grandes movilizaciones del movimiento indígena durante las dos últimas décadas, aquellas se fraguan siempre desde las comunidades, siendo siempre los masivos desplazamientos de comuneros, los que forman el principal contingente de dichas manifestaciones. Hay por consiguiente una estrecha correspondencia entre la capacidad de movilización de las comunidades y el poder de convocatoria y de conducción de las dirigencias a todos los niveles organizativos del movimiento indígena. Por esta razón el ideal comunitario adquiere hoy una fuerza política en contra del programa del individualismo neoliberal: “esta concepción comunitaria de vida que no tiene nada que ver con la propuesta individualista que subyace al discurso neoliberal”²⁰¹.

b) Cultura, interculturalidad y reconocimiento

Uno de los temas más recurrentes en torno a los cuales gira el discurso indígena es la cultura, la identidad cultural y la interculturalidad. De hecho, el referente cultural opera como un dispositivo fundamental tanto de la identidad indígena cuanto del mismo discurso indígena, los cuales comienzan a definirse con la toma de conciencia de una

200 Luis Macas, “Discurso de posesión en la CONAIE”, en *Boletín ICCI*, n. 70, enero 2005:26.

201 Editorial, “Neoliberalismo y movimiento indígena”, en *Boletín ICCI*, n. 6, septiembre 1999; cfr. Dávalos, 2001:21.

primera diferencia del indígena respecto de su identificación como campesino: “ya no se nos mira como precaristas o huasipungueros, no somos un gremio campesino”²⁰². Este *descubrimiento* de que la identidad se construye siempre *desde la mirada del otro* representa un momento decisivo en la formación de la moderna conciencia indígena. En este mismo sentido se pronuncia otro dirigente, Antonio Vargas: “la transición de campesinos a indígenas ha significado grandes logros...”²⁰³. Si por un lado el reconocimiento de esta diferencia no impide al discurso indígena un reconocimiento en términos de clase: “la doble dimensión de nuestra lucha como pobres y como indios”, por otro lado permite el reconocimiento de esa otra diferencia que significa la cultura²⁰⁴. Esta conciencia de “pertenecer a una cultura diferente” (Quinde, o.c., pg. 87) da lugar a que se pueda pensar y vivir la cultura como la diferencia de los pueblos indígenas respecto de la sociedad nacional o mestiza: aquella forma de ser y de vivir por la que los pueblos indígenas se diferencian de la otra sociedad o grupo humano.

Respecto de la cultura el discurso indígena se fractura en tres posiciones. Una primera opta por un preservacionismo radical, que identifica la cultural con la dimensión tradicional y sus referentes con el pasado: su “matriz milenaria” (L. Macas), la “cultura milenaria”, como si la necesidad de legitimar la cultura por su antigüedad obligara a identificar la cultura actual con su pasado. Sin embargo esta “resistencia cultural” o “recuperación cultural” por una suerte de reactualización responde a una estrategia predominantemente política de enfrentamiento y confrontación no tanto contra la cultura mestiza cuanto contra la masificación cultural de la modernidad y del mercado. Subyacen-

202 Luis Macas, “Diez años del Levantamiento del Inti Raymi de junio 1990: Un balance provisional”, en *Boletín ICCL*, n. 15, junio 2000; cfr. Dávalos, 2001:171.

203 Antonio Vargas, “La CONAIE participa de los cambios profundos de la sociedad ecuatoriana” en Dávalos, 2001:154ss.

204 Isidoro Quinde, “Valores, costumbres y símbolos indígenas” en Dávalos, 2001:85-91. Hemos conceptualizado esta posición ideológica característica tanto del discurso indígena cuanto de sus luchas como la *forma étnica* y la *forma clase* siempre muy estratégicamente combinadas.

te a este discurso de la “resistencia cultural” fluye una corriente ideológica muy arraigada en un ingenuo pensamiento de izquierda, y actualmente remozada por el *culturalismo*, que concibe “la cultura como proceso de dominación política”²⁰⁵. Pero esta versión política puede combinarse con una versión nostálgica y pesimista de una cultura, que deja de ser lo que había sido, y cuya experiencia de “perdida” cultural, además de negarle historicidad a la cultura y la posibilidad o fuerza para cambiar, hace de ella un conflicto generacional. Tal concepción y tal experiencia de la cultura sufren la constante tensión entre su conservación y su pérdida o abandono, y sobre todo hacen de la *identidad cultural* una realidad o cualidad cuasi genética o racial, que impediría pensarla en términos de cambio. Lo que a su vez acarrea un serio conflicto generacional intra-étnico, ya que los jóvenes indígenas protagonizan transformaciones e innovaciones culturales que son percibidas como deserciones y repudios culturales por parte de la generación adulta²⁰⁶.

Esta concepción, muy influida y alimentada por el culturalismo posmoderno, presupone que la cultura lejos de ser una cualidad histórica y social propia de cada pueblo y grupo humano, pretende arraigarla en supuestas raíces raciales o étnicas, orgánicas o biológicas de un pueblo; de ahí que el olvido de ciertas prácticas y conocimientos, “conocimientos que se están olvidando”, aparezcan como una pérdida cultural, como si un pueblo o sociedad o grupo humano pudiera “quedarse sin cultura”, cuando en realidad la cultura de un pueblo está también hecha de su pasado y de sus olvidos tanto como de sus innovaciones y cambios, cuando éstos forman parte de la arqueología o inconsciente de su cultura actual (Quishpe, o.c., pg. 11). César Pilataxi muestra cómo su concepción de la cultura, rehacia a entender el cambio cultural como proceso necesario de toda cultura, provoca un “desconocimien-

205 Ménthor Sánchez Gamboa, “La cultura como proceso de dominación política”, en *Boletín ICCI*, n. 39, junio 2002.

206 Este fenómeno ha sido ampliamente tratado y analizado en una investigación anterior: cfr. J. Sánchez Parga, 2003. Cristóbal Quishpe, “Educación intercultural bilingüe”, en *Boletín ICCI*, n. 31, octubre 2001:14

to” intergeneracional: “debido que la educación intercultural bilingüe no está jugando o desempeñando su rol, por lo que repercute directamente en el comportamiento de la juventud”²⁰⁷. Por esta razón, quienes adoptan esta posición respecto de la cultura, sostienen que la educación intercultural bilingüe debe promover, afirmar y reforzar la “propia” cultura y por consiguiente impedir el cambio cultural y también una real interculturalidad. De hecho, mientras que la “resistencia” o la “preservación” de la cultura respondía en el original discurso indígena a una estrategia y finalidad políticas, por efecto de la ideología investida en la educación intercultural bilingüe, dichas posiciones se vuelven más culturalistas que políticas²⁰⁸.

Otra posición cultural se ha ido configurando en torno al programa de la interculturalidad. Ahora bien, respecto de este fenómeno o programa de la interculturalidad se han desarrollado conceptualizaciones muy diferentes. La más espontánea y también generalizada se limita a entender la interculturalidad como un “diálogo entre culturas”, sin considerar que esta metáfora encubre mucho más de lo que significa dicho concepto de *interculturalidad*, pues ignora que las culturas ni dialogan ni se comunican ni intercambian entre sí, ya que al no ser más que cualidades de las sociedades, de los pueblos, de grupos humanos son éstos y no las culturas los que realmente dialogan, se comunican entre sí e intercambian; diálogos, comunicaciones e intercambios que sí tienen *efectos de interculturalidad* entre dichos pueblos, grupos humanos y sociedades.

Otra corriente ideológica detectable en el mismo discurso indígena concibe la interculturalidad no metafóricamente sino como una real comunicación y efectivo intercambio entre pueblos, sociedades,

207 César Pilataxi, “Análisis de la realidad socio-económica de las comunidades Cayambis”, en *Boletín ICCI*, n. 35, febrero 2002)

208 Para un estudio más amplio de este fenómeno puede consultarse J. Sánchez Parga, *Educación indígena en Cotopaxi. Conquistas políticas y deudas pedagógicas*, CAAP, Quito, 2005.

grupos humanos y personas, pero entendiendo que son tales comunicaciones e intercambios los que tienen un *efecto de cultura e interculturalidad*. Sin embargo, dentro de esta misma corriente de pensamiento se dan posiciones ambivalentes, que siguen enunciando la “resistencia cultural” o la “afirmación de la propia cultura”. Y es también frecuente una interpretación del diálogo entre culturas y de la interculturalidad en términos de “respeto” y de tolerancias entre las diversas culturas. Dentro del discurso indígena quien más ha elaborado conceptualmente la metáfora del “diálogo cultural” ha sido Luis Macas, y ello por dos razones: en primer lugar, porque retoma el diálogo en su acepción y uso quichuas, *rimanacui*, con un significado muy realista y performante, en el sentido de que tal diálogo no sólo *hace lo que dice o enuncia*, sino que con ello compromete a los interlocutores; y en segundo lugar porque para Macas el diálogo responde a una práctica política, generadora de consensos, acuerdos y decisiones comunes, al ser el diálogo una forma de participar y compartir²⁰⁹.

Aunque el diálogo propio de la interculturalidad aparece con frecuencia expresando la idea de “respeto” y de “tolerancia” entre culturas diversas, toda su fuerza y su sentido reside en la idea de *reconocimiento*. Lo que se presenta formulado de múltiples maneras: “el acercamiento entre el indio y el otro” (Macas, *ibid.*); con ello se afirma el alcance político de la interculturalidad: “hemos vivido 500 años de espaldas unos de otros, si hubiéramos estado de frente este país y sociedad serían otros” (o.c., pg. 212). En ocasiones el respeto y el reconocimiento en cuanto efectos u operadores de la interculturalidad se encuentran asociados: “respeto a la diversidad cultural a través del reconocimiento a la interculturalidad... convivencia armónica entre diferentes identidades... reconocernos y aceptarnos en nuestra diferencia” (Macas, o.c., pg.

209 . Cfr. también Fernando Sarango, “Que este diálogo sirva para cambiar”, en *Boletín ICCL*, n. 8, noviembre 1999. La idea de *diálogo* es sin duda una de las más recurrentes en los textos y discursos de Luis Macas: cfr. “Los desafíos del movimiento indígena frente a la crisis” (1999); cfr. Dávalos, 2001:139-143; “es necesario un verdadero diálogo nacional para superar la crisis”: o.c., pg. 157-160; “decisiones a través del diálogo... consensos a través del diálogo”: o.c., pg. 175.

94)²¹⁰. Pero a diferencia de todo respeto y tolerancia el reconocimiento propio de la interculturalidad comporta una identificación, un vínculo y real intercambio con la “otra” cultura.

Esta disposición tan intelectual como política, siendo la que más se acerca a una teoría y práctica del reconocimiento en cuanto forma de la interculturalidad, suele incurrir sin embargo en un equívoco de carácter más bien político, al considerar que la educación bilingüe intercultural, si bien “no ha logrado cumplir con sus objetivos, pero es importante resaltar que contribuyó para crear y recrear identidad y cultura de los diferentes pueblos”. De hecho una de las equivocaciones más arraigadas y generalizadas ha consistido en suponer que la interculturalidad y los programas de educación bilingüe intercultural deberían *primero* reforzar la cultura e identidad cultural de los pueblos indígenas, para *después* estar en mejores condiciones de entrar en un real y equitativo o equilibrado intercambio cultural. Esta concepción se halla compartida de manera casi unánime por los responsables de la Educación Bilingüe Intercultural, y aparece expresamente enunciada en un texto sobre Educación Intercultural Bilingüe: “la educación indígena es intercultural, porque promueve la afirmación y práctica del educando en su propia cosmovisión, en lo cultural, social y científico y crítica de elementos culturales de las otras sociedades por parte de los indígenas...”²¹¹. Lo que en gran medida es una declaración de contra-interculturalidad. Esto supone ignorar un fundamental principio teórico de

210 Aunque la idea de *reconocimiento* se encuentra conceptualmente elaborada en el discurso indígena, hace referencia a los más actuales desarrollo de la antropología, la cual se puede definir como una teoría del reconocimiento cultural, arraigándose en los precedentes filosóficos tratados a partir de Hegel por una sólida corriente de pensamiento, la cual retoma de Hegel el concepto de “lucha por el reconocimiento” (*Kampf um Anerkennung*), fundamento de su *Sistema de Eticidad*: cfr. Axel Honneth, *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialen Konflikte*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 2003; J. Sánchez Parga, *El oficio de antropólogo*, 2005.

211 Cristóbal Quishpe, 2001:14.

la misma cultura e interculturalidad: que es en la interculturalidad que las culturas se forman, se producen y reproducen, se consolidan y refuerzan; nada por ello más perspicaz que presuponer las condiciones y disposiciones políticamente determinadas entre las sociedades y grupos o pueblos, para que entre ellos tenga lugar un efecto de “interculturalidad”: “al hablar de la interculturalidad, vemos que el espacio de diálogo no está creado todavía” (Macas, o.c., pg. 215).

A Macas se le debe la más clara e insistente articulación del concepto de *interculturalidad* con el de *reconocimiento*: “la interculturalidad primero parte del reconocimiento de la diversidad de culturas, de sociedades, de identidades... con sus propuestas y acciones del reconocimiento de la diversidad, de la constitución de una sociedad intercultural”²¹². Esto implica una sociedad que se construye sobre el reconocimiento de todas las diferencias a su interior. Y enfáticamente establece como principio que “la premisa fundamental de la interculturalidad es el reconocimiento de esa diversidad de pueblos, de culturas, de procesos históricos, de identidades distintas” (ibid.). Sin embargo al no tener en cuenta que la interculturalidad se funda sobre un recíproco reconocimiento, el mutuo reconocimiento que funda y fortalece la propia diferencia e identidad cultural, Macas incurre en una condición, que a la larga impide el supuesto reconocimiento y destruye la posible interculturalidad: “podemos hablar de interculturalidad en tanto estemos fortalecidos en nuestra propia identidad ((o.c.,pg. 19); cuando, hay que repetir, de hecho ocurre lo contrario: el mutuo reconocimiento que supone la interculturalidad es lo que fortalece la identidad cultural; el reconocimiento de la otra cultura define la propia.

En esta perspectiva cabe no sólo precisar una mejor comprensión teórica de lo que es la interculturalidad, sino también diseñar una

212 Luis Macas, “Diversidad y Plurinacionalidad”; en *Boletín ICCL*, n.64, julio 2004:18s.

práctica ético política de lo que significa en cuanto reconocimiento²¹³. El problema es que si la interculturalidad no es pensada y explicada teóricamente, se reduce a puras versiones ideológicas, las cuales sólo darán lugar a prácticas ideológicas, cuyos efectos serán de manera inevitable contraproducentes para la interculturalidad, puesto que las prácticas ideológicas refuerzan los automatismos opuestos a ella. El *reconocimiento* comporta mucho más que la tolerancia e incluso que el respeto de las diferencias de las “otras” culturas: implica más bien *re-conocer* tales diferencias en la propia cultura y por ende *re-conocerse* en dichas diferencias; lo cual conduce a una forma de identificación y de vínculo, que tienen efectos de interculturalidad en ambas sociedades, pueblos o grupos humanos, puesto que el reconocimiento genera y fuerza una reciprocidad de mutuos reconocimientos. Sólo por consiguiente una clarificación teórica de la interculturalidad, que no es acción sino cualidad (como indica su misma morfología gramatical) hace posible una práctica del *reconocimiento*, que no es sólo un acto cognoscitivo sino también un comportamiento, una conducta y una práctica. Planteamientos éstos que se encuentran revalidados por el concepto de cultura según Lévi-Strauss: si las culturas son las *diferencias significantes* entre pueblos y sociedades, es porque las diferencias de las “otras” culturas tienen un sentido y significación para la propia cultura²¹⁴.

c) Poder, política y democracia

Una preocupación ronda constantemente el discurso indígena, lo sobrecoge a la vez que lo penetra: la cuestión del poder y la política. Se trata por lo general de la relación del movimiento indígena con su

213 En esta ambigüedad parece incluso incurrir el más elaborado discurso indígena sobre interculturalidad: “el espacio del diálogo no está todavía creado, por tanto el debate teórico de la interculturalidad ya debe rebasar lo teórico hasta convertirse en práctico” (Luis Macas, o.c., pg. 215).

214 Lo que desde el mismo discurso indígena aparece formulado como “demandas de interculturalidad” (cfr. Dávalos 2001:54).

organización (la CONAIE), durante la última década con el partido *Pachakutik*, con las otras fuerzas sociales, los movimientos sociales, y con las instituciones políticas, el gobierno y el Estado. Con frecuencia la cuestión del poder y la política es algo que se encuentra permanentemente en replanteamiento, en procesos de redefinición, de nuevas tomas de decisión. De manera general y sucinta cabría sostener que el discurso indígena se enuncia tanto en contra del poder establecido como en contra de la política institucionalizada, incluso en su forma y procedimientos democráticos. En este sentido el movimiento y sus dirigentes indígenas pretenden producir e identificarse con un “poder alternativo” y una forma de hacer política diferente, y por tal razón tanto el movimiento indígena como sus organizaciones y dirigencias privilegian una política pensada y ejercida en términos de *contra-poder* o de *anti-poder*; en otras palabras de lucha y conflicto.

De acuerdo a estos supuestos, nada más coherente que el discurso indígena asocie la política a la lucha del movimiento indígena (tanto en sus reivindicaciones como en sus protestas) o que Luis Macas identifique el poder del movimiento indígena en la comunidad²¹⁵. Aunque la lucha en términos políticos por parte del movimiento indígena combine la conciencia étnica con la conciencia de clase, expresando así las dos formas de la dominación y del conflicto; la articulación de una dominación histórico-cultural con la clasista (c.c., pg. 9s). No deja de ser muy significativo que en el discurso de Macas los dos conceptos que se reiteran con mayor insistencia – después del de *comunidad*.- sean el ya mencionado de *diálogo* y el de *lucha* como sinónimo de política²¹⁶. Lo que haría política a la lucha desde la perspectiva del discurso indígena serían sus posibilidades de diálogo.

215 Para esta identificación de la política con la lucha hay que consultar el texto de Luis Macas “La lucha del movimiento indígena en Ecuador” en *Boletín ICCI*, n. 37, abril 2002:8-21.

216 Cfr. Luis Macas, “La tierra para los pueblos indígenas del Ecuador”, en *Boletín ICCI*, n. 58, enero 2004:17ss.

Esto explica en gran medida las vacilaciones e indecisiones, y hasta rectificaciones, respecto de todo lo que es participación política, intervenciones en el escenario político nacional o lo que puede suponer la “toma del poder”. Comportamiento este que les ha valido ya un mismo reproche: “si los indios quieren el poder, que ganen las elecciones”²¹⁷. Pero es precisamente la naturaleza del poder producido por las elecciones, lo que los indígenas no dejan de cuestionar. Frente a un tal desafío nada más elocuente que la impugnación política de las elecciones por parte de lo que sería una política alternativa: “el proceso electoral tiene una lógica que no se corresponde a aquella de la organización y movilización (de los pueblos indígenas)”²¹⁸. Nada extraño, por consiguiente, que el discurso indígena repita insistentemente el mismo tópico: siempre hay “un momento de profundas definiciones políticas” (Dávalos, 2001:39).

Desde lo más recóndito del discurso indígena, y quizás de la misma conciencia política indígena, surge una duda y fundamental desconfianza: ¿para qué el poder, si hoy como nunca antes el poder político muestra su extrema impotencia y radical debilidad frente a otros poderes, poderes estos que no se ganan en las urnas? Tales interrogantes no sólo influyen mucho en las relaciones entre el movimiento indígena, sus organizaciones y dirigentes con el partido político *Pachakutik*, sino que también al mismo tiempo que se encuentran recíproca y obviamente muy influenciadas por tales relaciones: “las prioridades y los tiempos del movimiento Pachakutik estaban condicionados, definidos y estructurados desde el sistema político, que además estaba controlado por la estructura oligárquica del poder, mientras que los tiempos, prioridades y estrategias del movimiento indígena estaban en función

217 La frase ha sido atribuida al Presidente Gustavo Noboa y se encuentra reproducida en el Editorial del *Boletín ICCI*, n. 15, junio 2000; Cfr. Dávalos, 2001:43.

218 “El XV Congreso de la ECUARUNARI y la definición del proyecto estratégico de los pueblos indígenas”, Editorial, *Boletín ICCI*, n. 14, mayo 2000; cfr. Dávalos, 2001:38; “El proceso electoral ecuatoriano”, Editorial, *Boletín ICCI*, n. 38, mayo 2002.

de su proyecto político histórico”²¹⁹. Pero los mismos dirigentes indígenas no dejan de preguntarse en qué medida tal proyecto político histórico puede pasar por fuera del sistema político nacional.

Es muy singular que la participación indígena en las elecciones políticas se haya planteado de manera regular desde el IV Congreso de la CONAIE (1993), lo que en cierto modo adoptará una forma decisiva con la constitución de *Pachakutik* como partido o movimiento político, con la finalidad de “fortalecer la participación local con el principio de la construcción del Estado plurinacional” (José M. Cabascango, 2002:10). Pero tras un balance relativamente positivo de los resultados electorales surge la crítica a dicha participación política, cuestionándola desde los mismos presupuestos del movimiento indígena: “en esta vez nos hace pensar de que estamos confundidos en el proceso electoral, porque si tomamos en cuenta cuál es nuestra fuerza electoral a nivel del país y cuál es la experiencia y capacidad que tenemos para gobernar el Estado ecuatoriano a favor de los pobres, no se debe aspirar a captar el poder central...” (pg. 12). Ya desde entonces, aunque de manera implícita, se perfila la estrategia electoral de *Pachakutik* desde el movimiento indígena: la participación en los gobiernos locales.

Que en su importante artículo sobre “la lucha del movimiento indígena” (2003) Macas no haga referencia alguna a la formación del partido representa un dato muy significativo. De la misma manera que resulta no menos elocuente el silencio sobre el fracaso de la más importante participación política de los indígenas – y de *Pachakutik* – en el gobierno del Presidente Lucio Gutiérrez²²⁰. No todos los dirigentes in-

219 “Los Dilemas de la CONAIE”, Editorial, *Boletín ICCI*, n. 70, enero 2005; cfr. José M. Cabascango, 2002:9ss; Nelson Reascos, “Evaluación de la participación política del movimiento indígena en el gobierno”, *Boletín ICCI*, n. 50, mayo 2003.

220 La mayor parte de los balances críticos de esta evaluación procede de *intelectuales orgánicos* del movimiento indígena: cfr. *Boletín ICCI*, n. 50, mayo 2003; el Editorial titulado “La agonía de una alianza”, *Boletín ICCI*, n. 52, julio 2003.

dígenas comparten la concepción y la experiencia de practicar una *política alternativa* y de una relación con el poder y la política contraria a sus formas y procedimientos institucionales; y ni siquiera los mismos dirigentes adoptan la misma posición en épocas y situaciones distintas. Y en tal sentido algunos pueden pensar que “el movimiento indígena entra a participar en política a partir de 1996”²²¹; mientras que otros hacen del *Levantamiento* de 1990 el inicio de su participación política, y hasta habría quien considera que la participación de *Pachakutik* no compromete la participación del movimiento indígena en la política electoral e institucional. Tratando sobre “las mesas de diálogo y la doble estrategia del poder” que se le presenta al movimiento indígena, el dirigente Miguel Llucó considera muy positiva la participación e involucramiento en estos espacios políticos. Sin embargo no se deja de resaltar que tales espacios e instituciones de la política nacional pueden ser legitimados por la misma participación de los indígenas en ellos, contribuyendo así a fortalecer al gobierno y a otras fuerzas políticas, pero en cambio debilitar políticamente al movimiento indígena. En esto reside la fundamental apuesta política del movimiento indígena; en qué medida su participación en los espacios, organismos y procesos políticos del escenario nacional fortalecen o fragilizan políticamente el movimiento y pueblos indígenas. Como en el caso de la justicia, también el poder y la política dan lugar a “un choque o colisión entre visiones” diferentes por parte de los indígenas y por parte de la sociedad nacional²²².

Sin embargo parece predominante en el discurso indígena un cuestionamiento y deslegitimación de la política y del poder institucionalizados, y de manera particular se impugna la democracia *realmente existente*²²³. Para entender lo *alternativo* en la concepción indígena del

221 José María Cabascango, “Pachakutik no ha desaparecido del registro electoral del T.S.E.”, en *Boletín ICCI*, n. 55, octubre 2003:23.

222 Cfr. Rail Illaquiche, 2001:25.

223 Cfr. Luis Macas, “Democracia e interculturalidad”, en *Boletín ICCI*, n. 63, junio 2004.

poder y la política, hay que atenerse a la hermenéutica propuesta por Macas en su importante “Discurso de Posesión en la CONAIE”: “en la comuna está el poder y la fuerza del movimiento indígena, así como, en las manos del pueblo está el verdadero poder” (2005:26). La pregunta decisiva es en qué medida sería posible combinar una concepción y un ideario alternativos del poder y la política con una práctica de participación en las instituciones y procesos políticos realmente existentes. Incluso el *neoindigenismo* destaca “los dilemas de la CONAIE” entre sus políticas de alianzas, su participación en el sistema político dominado por los intereses y fuerzas oligárquicos, sus negociaciones constitucionales e institucionales dentro de la política nacional sus compromisos desarrollistas dictados por los organismos financieros internacionales, o bien mantener una autonomía e iniciativa política respecto de todo este político²²⁴.

Nada más coherente que la ambivalencia del discurso indígena frente a la política se reproduzca también respecto de la democracia. Así como dicho discurso oscila entre una oposición a la política institucional y a las instituciones políticas, optando por una forma adversativa y combativa de hacer política al margen y hasta en contra de aquellas, de una parte, y de otra parte suscita una cierta disposición y estrategia a participar en los escenarios y organismos institucionalizados de la política, de igual manera el discurso indígena impugna la democracia *realmente existente*, “tal como la vemos”, se opone en contra de los actuales gobiernos democráticos, cuestiona y critica las instituciones democráticas en su funcionamiento, sin embargo al mismo tiempo apoya y secunda los valores, posibilidades e ideales de la democracia. De hecho, en términos retrospectivos y generales, la participación del movimiento indígena en la democracia nacional suscita un balance

224 Cfr. Editorial, “Los dilemas de la CONAIE”, *Boletín ICCI*, n. 70, enero 2005. En todo momento este *neoindigenismo* reproduce la misma preocupación sobre los “profundas redefiniciones” políticas del movimiento indígena: cfr. Editorial, “Los desafíos del movimiento indígena ecuatoriano”, *Boletín ICCI*, n. 3 junio 1999.

contradictorio: “ha generado una serie de experiencias positivas y negativas” (José M. Cabascango, 2002). Aunque predomina un rechazo y deslegitimación muy clarividentes y generalizados por parte del discurso indígena en contra de “la democracia que conocemos.. que fomenta la desigualdad, la inequidad, aplicada en el marco del racismo excluyente...” (ibid.). Y quizás esta deslegitimación de la democracia parece resentida mucho más por el discurso indígena que por otros sectores de la sociedad; lo que sin embargo no les impide pensar en una lucha por una real y auténtica democracia: “nuestra lucha continúa... hasta lograr los derechos y una verdadera democracia” (Patricio Zhingri, 2002:23).

También el discurso de los intelectuales orgánicos del movimiento indígena refleja esta ambivalente posición de sus organizaciones y dirigentes respecto de la democracia: si por un lado “la democracia sirve como coartada para frenar, justamente, la posibilidad de abrir el espacio de lo social a la participación pública en condiciones de transparencia, equidad y justicia”, frente a este “déficit de democracia” (ibid) el movimiento indígena debe seguir desempeñando una forma de lucha y de acción política con efectos de una real democratización de la sociedad²²⁵. De otro lado, no se puede ignorar que el éxito electoral, alcanzado por numerosas mujeres indígenas candidatas en las elecciones nacionales, y reivindicado por las mismas dirigentes indígenas, ha supuesto un real efecto de esta participación política y ejercicio democrático en la promoción de las mujeres indígena (Vicenta Chuma & Paulina Palacios, 2001).

Por consiguiente, si de un lado no se deja de constatar “la pérdida de legitimidad del sistema democrático” (Dávalos, 2001:171), “la deslegitimación social de la democracia realmente existente” (p.37), o una falta de “la credibilidad en la democracia” (pg. 15), y de manera más precisa se adopta una actitud crítica “frente al desgaste y deslegitimación de la democracia como ha sido impuesta en el Ecuador” (pg.

225 Editorial, “Democracia, modernización y propuesta indígena”, en *Boletín ICCL*, n. 18, septiembre 2000.

35), por otro lado y con no menor énfasis el discurso indígena considera que el movimiento indígena es capaz de “democratizar nuestra sociedad” (pg. 15), “contribuir a la verdadera democracia” (pg.16), “superar los límites de la actual democracia formal” (pg. 34), e incluso piensa que es “la CONAIE... un referente obligado en la construcción de la democracia” (pg. 39); todo lo cual, y particularmente esto último, lejos de permitir o promover un abstencionismo político y democrático, obligaría más bien al movimiento indígena a una activa participación en las instituciones, procedimientos y procesos de la democracia real y existente con todas sus limitaciones, contradicciones y hasta efectos contraproducentes.

Como se ha podido observar lo que caracteriza el discurso indígena no es únicamente la personalidad colectiva del sujeto de sus enunciados (*ñucanchic*), pues el sujeto del discurso político es también siempre plural, ni tampoco que dicho discurso mantenga el movimiento indígena (y la comuna indígena) como referente de sus posiciones enunciativas; lo que realmente especifica el discurso indígena es una *racionalidad*, que produce y codifica de manera particular sus sentidos. Aunque emplee los mismos conceptos, los significados son diferentes. Se pudo constatar en el caso de la *comunidad* o de la idea de *diálogo*. Pero esta codificación o *racionalidad étnica* aparece sobre todo en los significados que resultan de las articulaciones conceptuales u oposiciones conceptuales: comunidad e historia, cultura y diferencia, interculturalidad y reconocimiento, o esa definición de lo político en cuanto síntesis y tensión entre *lucha y diálogo*. La cultura indígena andina posee una economía particular de la palabra, que confiere a sus discursos una densidad difícilmente traducible y decodificable por otro tipo de discursividad. Esto mismo hace que los acuerdos sociales y consensos políticos interétnicos tengan siempre e inevitablemente un carácter estratégico o bien coyuntural; de lo contrario habrán de ser objeto de reiteradas negociaciones para ser duraderos, ya que las imcomprensiones o los malentendidos pueden surgir en todo momento entre diferentes racionalidades discursivas. Nada insólito por ello, que ocurran disensos al interior de la coordinación de los movimientos sociales o dentro de la

alianza pluriétnica de *Pachakutik*. Por el contrario, construido sobre la base de un *código restringido* de expresión y comunicación, el discurso indígena desempeña su principal función integradora de la sociedad indígena, generalizando interpelaciones y consensuando entendimientos dentro del movimiento indígena, y “cuyo fondo de intereses comunes de los sujetos hace inútil el esfuerzo de elaborar verbalmente las intenciones y de volverlas explícitas”²²⁶.

Según esto, en conclusión, las confrontaciones al interior del discurso indígena entre una posición que impugna los poderes y política institucionales, a la vez que propone un poder más social y una lucha contra-política, de la misma manera por un lado rechaza la democracia en sus actuales instituciones y funcionamiento, al mismo tiempo que procura la búsqueda y producción de una auténtica democracia, ambas confrontaciones discursivas únicamente parecen poder resolverse con una cierta coherencia política en base a una práctica que participa de la política y de la democracia realmente existentes, pero con un discurso crítico e interpelativo, que no deja de enunciar el “deber ser” de la política y de la democracia en su dimensión *deontológica*; siendo la discursividad indígena lo que puede seguir orientando la eficacia transformadora de las prácticas del movimiento indígena²²⁷.

226 Basil Bernstein (1975: 107) distingue el discurso construido en base a un *código restringido* del discurso propio del *código elaborado* en razón de dos modelos diferentes de orientación, asociación y organización sociales del lenguaje; “la comunidad de preocupaciones engendradas por el *nosotros* hace inútiles ciertas precisiones del discurso” (p. 109).

227 De hecho, no otra cosa era ya para Aristóteles la política: “una teoría (crítica) de lo real y una práctica de lo posible en cuanto deber ser (*to deonton*)”

EPÍLOGO

Representación política vs. Conducción social

El principal reto del movimiento indígena en su futuro más inmediato, pero también a mediano plazo, será conservar su capacidad de movilización junto con el mantenimiento de sus organizaciones y dirigencias. Y ello no sólo a pesar de la creciente *descomunización* de sus bases comunales, sino también en las nuevas dificultades que enfrentan sus dirigencias con su poder de convocatoria y de conducción, al encontrarse cada vez más cooptadas tanto por lo encargos políticos como por las ofertas y demandas del sector privado, de la cooperación y el desarrollo.

Otro desafío para el movimiento indígena reside en su coexistencia y sus relaciones con el partido político *Pachakutik*, a cuya sombra pueden debilitarse sus fuerzas sociales, en la medida que el partido trate de compensar la crisis de representación política, que actualmente sufre la democracia, recurriendo a movilizaciones de la población indígena, confundiendo así dos fenómenos que además de diferentes pueden contraponerse: la representación política propia del partido y la conducción social de un movimiento por parte de sus organizaciones dirigentes.

Pretender *representar* políticamente al movimiento indígena puede acarrear un error y un fracaso partidario y electoral, como ya ha ocurrido, de la misma manera que intentar *conducir* el movimiento indígena sin una real movilización de sus bases comunales, podrá contribuir al desgaste y deslegitimación de sus dirigencias organizativas. ¿Qué sentido y consecuencias puede tener una movilización indígena contra el Congreso, donde *Pachakutik* tiene una significativa representación política?

Así mismo complejo se vuelve el problema de las dirigencias indígenas, cuando comienzan a oscilar entre el partido y las organizaciones del movimiento, confundiendo la conducción de este con sus capacidades de representación política en cuanto candidatos del partido. No otra cosa sucedió con Luis Macas, en las últimas elecciones. Habría que considerar en qué medida una derrota electoral en su representación política como candidato de *Pachakutik* puede afectar su futura función de dirigente en la conducción del movimiento indígena. Este problema que se plantea con gran visibilidad en el escenario nacional repercute también en los regionales y locales, donde será cada vez más frecuente el desplazamiento de dirigentes del movimiento indígena hacia los espacios partidarios y electorales de la representación política.

Este efecto centrífugo de la representación política a partir de las dirigencias y organizaciones del movimiento indígena afecta de manera mucho mayor a las autoridades de las mismas comunas indígenas, debilitando así las bases del movimiento: con mayor frecuencia los dirigentes de las comunidades se desplazan a ocupar cargos en las OSG's, en las Juntas Parroquiales, en los niveles organizativos del mismo movimiento al nivel cantonal o provincial. Lo que enerva las dinámicas políticas, organizativas y de movilización al interior mismo de la comuna indígena.

BIBLIOGRAFIA

ALBO, Xavier & RAMON, Galo

1994 *Comunidades andinas desde dentro. Dinámicas Organizativas y asistencia técnica*, CECI /Abya-Yala, Quito.

ALBORNOZ, Oswaldo

1971 *Las luchas indígenas en el Ecuador*, Ed. Claridad, Guayaquil.

ANDRADE, Susana

2004 *Protestantismo indígena: procesos de conversión en la Provincia de Chimborazo*, Flacso, Quito.

ARISTOTELES

1977 *Política*, Harvard University Press, London.

BAEZ, Sara & BRETON SOLO DE ZALSIVAR, Víctor

2006 "El enigma del voto étnico o las tribulaciones del movimiento indígena: reflexiones sobre los resultados de la primera vuelta electoral (2006) en las provincias de la sierra", *Ecuador Debate*, n. 69, diciembre.

BARAHONA, Rafael

1965 "Una tipología de haciendas en la sierra ecuatoriana" en Oscar Delgado (comp.) *Reforma Agraria en América Latina. Proceso y perspectivas*, Fondo Cultura Económica, México.

BARSKY, Oswaldo

1978 "Iniciativa terrateniente en el pasaje de hacienda a empresa Capitalista", Tesis CLACSO - PUCE, Quito.

—. *La Reforma Agraria ecuatoriana*, Flacso, Corporación Editora Nacional, Quito, 1984.

BECK, Scott & MIJESKI, Kenneth

2006 "The Indigeneous Vote in Ecuador's 2002 Presidential Election", *Latin American and Caribbean Ethnic Studies*, vol.1, n.2.

BENGOA, José

1978 *La hacienda latinoamericana*, CIESE, Quito.

BERNSTEIN, Basil

1975 *Langage et classes sociales. Codes socio-linguistiques et controle Social*, Les Editions de Minuit, Paris.

BRETON, V.

1997 *Capitalismo, reforma agraria y organización comunal en los Andes. Una introducción al caso ecuatoriano*, Universitá de Lleida.

—. *Cooperación al desarrollo y demandas étnicas en los Andes Ecuatorianos. Ensayos sobre indigenismo, desarrollo rural y neoindigenismo*, Flacso Universidad de Lleida, GIEDEM, Quito, 2001.

BROMLEY, Raymond

1975 *El comercio de productos agrícolas entre la Costa y la Sierra Ecuatoriana* (mimeo), CESA, Quito.

—. "Market Center and Market Place in Highland Ecuador: A Study of Organization, Regulation and Ethnic Discrimination" en Norma E. Whitten, *Cultural Transformations and Ethnicity in Modern Ecuador*, University of Illinois Press, Chicago, 1981.

BUITRON, Anibal

1968 "Panorama de la aculturación en Otavalo", en *América Indígena*, n. 26.

BUSTAMANTE, F.

2004 "Una versión distinta de las elecciones seccionales", *Gestión*, n. 125.

CABASCANGO, José M.

2002 "Participación indígena en procesos electorales", en *Boletín ICCI*, n. 38.

—. "Pachakutik no ha desaparecido del registro electoral del T.S:E.", en *Boletín ICCI*, n. 55, octubre 2003.

CAIZABANDA, Margarita

1999 "La mujer salasaca", en *Boletín ICCI*, n. 9, diciembre.

CASTELLS, Manuel

1998 *Société en reseaux. I. L'ere de l'informatique*, Fayard, Paris.

COSSE, Gustavo

1984 *Estado y agro en el Ecuador*, FLACSO / Corporación Editora Nacional, Quito.

CRESPI, M.

1971 "Changing Power Relations: The Rise of Peasant Unions of Traditional Ecuadorian Haciendas", en *Anthropological Quarterly*, n. 22.

CHELA CHIMBORAZO, Jaime

2005 *Procesos de individualización en el medio indígena: las comunidades del Quilotoa*, Tesis de Licenciatura en Ciencias Humanas, Universidad Politécnica Salesiana, Quito.

CHIRIBOGA, Manuel

1984 *Formas tradicionales de organización social y económica en el medio indígena*, MBS, Oficina Nacional de Asuntos Indígenas, Quito.

—. "Crisis económica y movimiento campesino e indígena en Ecuador", en *Revista Andina*, vol. 4, n. 1º, 1986.

CHIRIBOGA, M. & RIVERA; F.

1989 "Elecciones de enero de 1988 y participación indígena", *Ecuador Debate*, n. marzo.

CHUMA, Vicenta & PALACIOS, Paulina

2001 "Reconstruyendo la democracia" en P. Dávalos: 247-250.

CHUMPI JIMPIKIT, Felipe Chumpi

1995 *Discurso indígena entre etnia y clase. Ecuador 1980-1990*, Tesis de Licenciatura, PUCE, Quito.

DAVALOS, Pablo (ed.)

2001 *Yuyarinakuy. Digamos lo que somos, antes que otros nos den diciendo lo que no somos*, Abya-Yala, Quito.

DEFOSSEZ, A.C. et al. (ed.)

1992 *Mujeres de los Andes. Condiciones de Vida y Salud*, IFEA / Universidad Externado, Bogotá.

DIETERICH, H.

2000 "Nos faltó estrategia. Entrevista a Antonio Vargas", en VVAA. *La cuarta vía al poder. El 21 de enero desde una perspectiva latinoamericana*, Abya-Yala, Quito.

EBERHART, Nicolas

1998 *Transformaciones agrarias en el frente de colonización amazónica*, Abya-Yala, Quito.

ECKSTEIN, Susan (edit.)

1989 *Power and Popular Protest. Latin American Social Movements*, University of California Press, Berkeley.

ESPINOSA, Roque

1982 *Haciendas, comunidades y movimiento campesino*, Ponencia al Tercer Congreso Nacional de Sociología, Quito.

FARREL, Gilda

1981 *Tenencia de la tierra y movimiento campesino en el Ecuador*, FEPP, Quito.

FERRIN, Rosa

1980 *Los conflictos terratenientes – campesinos y su incidencia en la disolución de la hacienda*, IDIS, Cuenca.

- DEFOSSEZ, A.C. et al. (ed.)
 1992 *Mujeres de los Andes. Condiciones de Vida y Salud*, IFEA / Universidad Externado, Bogotá.
- DEFOSSEZ, A.C. et al. (ed.)
 1992 *Mujeres de los Andes. Condiciones de Vida y Salud*, IFEA / Universidad Externado, Bogotá.
- DEFOSSEZ, A.C. et al. (ed.)
 1992 *Mujeres de los Andes. Condiciones de Vida y Salud*, IFEA / Universidad Externado, Bogotá.
- GOODY, Jack
 1979 *La raison graphique. La domestication de la pensée sauvage*, Les Editions de Minuit, Paris.
- GUAMAN, Julián
 2003 *Indígenas evangélicos ecuatorianos. Evangelización Organización e Ideología*, Quito.
- GUERRERO, Andrés
 1988 "Curagas y tenientes políticos: la ley de la costumbre y la ley del Estado", en *Revista Andina*, vol. 7, n. 2, diciembre.
- GUERRERO, Fernando
 2004 "El mercado de tierras en el cantón Cotacachi de los años 90", *Ecuador Debate*, n. 62, agosto.
- GUERRERO, F. & OSPINA, P.
 2003 *El poder de la comunidad. Ajuste estructural y Movimiento indígena en los Andes ecuatorianos*, CLACSO, Buenos Aires.
- GUERRERO, Trotsky
 1986 *Descapitalización del agro y la situación campesina*, Universidad Nacional de Loja, Loja.
- HOBBSAWN, Eric J.
 1962 *Rebeldes y primitivos. Estudios sobre las formas arcaicas de los Movimientos sociales en los siglos XIX y XX*, Edit. Ariel, Barcelona.
- HONNETH, Axel
 2003 *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik des sozialen Konflikt*, Suhrkamp, Frankfurt a. M.
- HUARCAYA, Sergio M.
 2003 *No os embriaguéis...borracheras, identidad y conversión evangélica en Cacha, Ecuador*. Universidad Andina/Abya-Yala, Quito.
- IBARRA, H.
 1979 *La movilización campesina antes de la Reforma Agraria*, CIESE, Quito.

- . “Participación política indígena y cambios en el poder local”, Informe inédito, Quito, 1997.
- . “Las elecciones de 1996 o la costeñización de la política ecuatoriana”, en *Ecuador Debate*, n. 38, agosto, 1996.
- . “Mouvements indigenes dans les Andes”, en VVAA. *Dépendences et démocratie en Amérique Andine*, Colophon, Bruxelles, 2004.
- ICAZA, Jorge
- 1934 *Huasipungo*, Quito.
- . *Huairapumashca*, Quito, 1947.
- . *Chulla Romero y Flores*, Quito, 1958.
- IERAC
- 1979 *Lineamiento general de la colonización en el Ecuador*, Santo Domingo de los Colorados.
- IGLESIAS CANO, Carmen
- 1991 *Individualismo noble e individualismo burgués*, Real Academia de la Historia, Madrid.
- ILLAQUICHE LICTA, Raúl
- 2001 “Administración de justicia indígena: estudio de caso: Reclamo de competencia a favor de una autoridad indígena”, en *Boletín ICCI*, n. 30, septiembre.
- JARAMILLO ALVARADO, Pío
- 1922 *El indio ecuatoriano*, Quito.
- JENKINS, J. C.
- 1983 “Resource Mobilization Theory and the Study of Social Movements”, *Annual Review of Sociology*, n.9.
- KARAKAS, Ampam
- 1988 “Síntesis histórica de algunas organizaciones indígenas del Ecuador”, *Arinsaya*, año IV, n. 8, junio.
- KERVYN, B.
- 1992 “Comunidades campesinas: ¿instituciones obsoletas? Mercado de tierras: Argumentos para un debate”, en *Cuadernos de la Realidad Ecuatoriana*, n.5.
- LEE van Lott, Donna
- 2004 “Los movimientos indígenas y sus logros. La representación y el reconocimiento jurídico en los Andes”, *América Latina Hoy*, n.36.
- LEMA OTAVALO, Lucila
- 2001 “Digamos lo que somos, antes que otros nos den diciendo lo que no somos”, en P. Dávalos:119-127.

LEVINE, D. & ROMERO, C.

2004 "Movimientos urbanos y desempoderamiento en Perú y Venezuela", en *América latina Hoy*, n. 36.

LLUCO, Miguel

2000 "El movimiento indígena y la construcción de una democracia radical", en *Boletín ICCI*, n. 10, enero.

—. "Proceso histórico del movimiento indígena ecuatoriano", en P. Dávalos, 2001.

MACAS, Luís

1999 "Los desafíos del movimiento indígena frente a la crisis" en *Boletín ICCI*, n.1, abril.

—. "Es necesario un verdadero diálogo nacional para superar la crisis", en *Boletín ICCI*, n. 5, agosto 1999.

—. "La resistencia cultural", en *Boletín ICCI*, n. 16, julio 2000.

—. "Instituciones Indígenas: La acomuna como eje histórico", en *Boletín ICCI*, n. 17, agosto 2000.

—. "Movimiento indígena ecuatoriano: Una evaluación necesaria", en *Boletín ICCI*, n. 21, diciembre 2000.

—. "Lucha del movimiento indígena en el Ecuador", en *Boletín ICCI*, n. 37, abril 2002.

—. "Elementos para una evaluación del movimiento indígena", en *Boletín ICCI*, n. 43, octubre 2002.

—. "Democracia e Interculturalidad", en *Boletín ICCI*, n. 63, junio 2004.

—. "Diversidad y Plurinacionalidad", en *Boletín ICCI*, n. 64, julio 2004.

—. "Discurso de posesión en la CONAIE", en *Boletín ICCI*, n. 70, enero 2005.

MACHIAVELO, N.

1992 *Istorie fiorentine, Tutte le Opere*, Sansoni Editore, Firenze.

MALO, Claudio

1988 *Pensamiento indigenista ecuatoriano*, Banco Central del Ecuador, Quito.

MARIENSTRAS, Elise

1988 *Nous le peuple. Les origines du nationalisme américaine*, Gallimard, Paris.

MARTINEZ, Carmen

2004 "Los misioneros salesianos y el movimiento indígena de Cotopaxi. 1970-2004" *Ecuador Debate*, n. 63, diciembre.

MARTINEZ, V. L.

1980 *La descomposición del campesinado de la Sierra ecuatoriana*, Ed. El Conejo, Quito.

- . *De campesinos a proletarios. Cambios en la mano de obra rural en la Sierra central del Ecuador*, Eds. El Conejo, Quito, 1984.
- . “Sobre el concepto de comunidad”, en *Cuadernos de la Realidad Ecuatoriana*, n- 5, 1992.
- MEMMI, Albert
- 1974 *Retrato del Colonizado*, Cuadernos para el Diálogo, Madrid.
- MORENO, Segundo
- 1978 *Sublevaciones indígenas en la Audiencia de Quito. Desde Comienzos del siglo XVIII hasta finales de la Colonia*, Edic. Universidad Católica del Ecuador, Quito.
- MORENO, S. & FIGUEROA, J.
- 1992 *El levantamiento indígena del Inti Raymi. 1990*, Abya-yala, Quito.
- MURRA, John V.
- 1975 *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*, IEP, Lima.
- . *La organización económica del Estado inca, Siglo XXI*, México, 1978.
- . *El mundo andino. Población, medio ambiente y economía*, IEP, Lima, 2002.
- NAVARRO, Wilson et al.
- 1996 *Tierra por la vida: acceso de los campesinos ecuatorianos a la Tierra. Opción y experiencia del FEPP*, Quito.
- OBBEREM, Udo
- 1979 “Indios libres e indios sujetos a haciendas en la Sierra Ecuatoriana a fines de la colonia”, *Amerikanische Studien I*, Haus Völker und Kulturen, St. Augustin.
- ORTIZ CRESPO, S.
- 2004 *Cotacachi: una apuesta por la democracia participativa*, Flacso, Quito.
- OSPINA, Pablo
- 2006 “Movimiento indígena ecuatoriano, gobierno territorial local y desarrollo económico: los casos del gobierno municipal de Cotacachi y el gobierno provincial de Cotopaxi”, en Pablo Ospina (coord.), *En las fisuras del poder. Movimiento indígena, cambio social y gobiernos locales*, IEE / CLACSO, Quito.
- PILATAXI, César
- 2002 “Análisis de la realidad socio-económica de las comunidades cayambis”, *Boletín ICCI*, n. 35, febrero.
- PLAZA, Orlando & FRANCKE, Marfil
- 1981 *Formas de dominio, economía y Comunidades*, DESCO, Lima.

- PRIETO, Mercedes
 1980 *Haciendas estatales: un caso de ofensiva campesina. 1926-1948*, FLACSO-CEPLAES, Quito.
- PROSCHNEV, Boris
 1978 *Los levantamientos populares en Francia en el siglo XVII*, Edit. Siglo XXI, Madrid.
- QUINDE, Isidoro
 2001 "Valores, costumbres y símbolos indígenas", en P. Dávalos.
- QUISHPE LEMA, Cristóbal
 2001 "Educación Intercultural Bilingüe", en *Boletín ICCI*, n. 31, Octubre.
- RAMON, Galo
 1994 "Comunidades y federaciones indígenas, estructura interna y estilos de desarrollo", en X. Albo, & G. Ramón (Eds.), *Comunidades andinas desde dentro. Dinámicas organizativas y asistencia técnica*, CE-CI/Abya-yala, Quito.
- REASCOS, Nelson
 2003 "Evaluación de la participación política del movimiento indígena en el gobierno", *Boletín ICCI*, n. 50, mayo.
- RIAD (Red Interamericana Agricultura y Desarrollo)
 1988 *Organizaciones campesinas e indígenas y poderes locales. Propuestas para la gestión y participación del Desarrollo Local*. Quito.
- RIVERA, Jorge
 1987 *Una pedagogía popular para la educación intercultural*, EBI / MEC / GTZ, Abya-Yala, Quito.
- ROSERO, Fernando
 1983 "Estado y agricultura en el Ecuador. El proceso de formulación de La Ley de Reforma Agraria de 1973", en VVAA. *El Estado y la Economía*, PUCE; Quito.
- SALAMEA, Lucía
 1980 "La transformación de la hacienda y los cambios en la condición campesina", en VVAA. *Ecuador cambios en el agro serrano*, FLACSO-CEPLAES, Quito.
- SALOMON, Frank
 1981 "Weavers of Otavalo", en N. E. Whitten, *Transformations and Ethnicity in Modern Ecuador*, University of Illinois Press, Urbana.
- . "Vertical politics on the Inka frontier", en John V. Murra, N. Wachtel, J. Revel
 1986 *Anthropological History of Andean Politics*, Cambridge University Press & Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, New York.

SANCHEZ GAMBOA, Méthor

2002 “La cultura como proceso de dominación”, en *Boletín ICCL*, n. 39, junio.

SANCHEZ PARGA, J.

—. *La trama del poder en la comunidad andina*, CAAP, Quito, 1984.

—. “Estructuras espaciales del parentesco en los Andes. Salamalg Chico”, en VVAA. *Estrategias de supervivencia en la comunidad andina*, CAAP, Quito, 1984.

—. *Faccionalismo, organización y proyecto étnico en los Andes*, CAAP, Quito, 1989.

—. *Escolarización y bilingüismo en la Sierra Ecuatoriana*, CAAP, Quito, 1991.

—. *Presente y futuro de los pueblos indígenas. Análisis y Propuestas*, Abya-Yala, Quito, 1992.

—. *Transformaciones socio-culturales y educación indígena*, CAAP, Quito, 1993.

—. *Conflicto y Democracia en Ecuador*, CAAP, Quito, 1995.

—. *Las cifras del conflicto social en el Ecuador 1980-1990*, CAAP, Quito, 1996.

—. *Población y pobreza indígenas*, CAAP, Quito, 1998.

—. “Transformaciones del conflicto, decline de los movimientos sociales y teoría del desgobierno”, *Ecuador Debate*, n. 53, agosto, 2001.

—. “El ciclo político de la economía y gobierno económico de la política”, *Ecuador Debate*, n. 55, abril 2002.

—. *Crisis en torno al Quilotoa. Mujer, Cultura y Comunidad*, CAAP, Quito, 2003.

—. “¿Por qué se deslegitima la democracia? El desorden democrático”, *Ecuador Debate*, n. 62, agosto 2004.

—. “Del conflicto social al ciclo político de la protesta”, en *Ecuador Debate*, n. 64, abril 2005.

—. *Educación indígena en Cotopaxi. Avances políticos y deudas pedagógicas*, CAAP, Quito, 2005.

—. *El oficio de antropólogo*, CAAP, Quito, 2005.

SANTANA, Roberto

1995 *¿Ciudadanos en la etnicidad? Los indios en la política o la política en los indios*, Abya-Yala, Quito.

SARANGO, Fernando

1999 “Que este diálogo sirva para cambiar” en *Boletín ICCL*, n. 8, noviembre.

- SCOTT, James
 1986 *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance*, Yale University Press, New Haven.
- TIBAN, Lourdes
 2001 "El proyecto de mujeres de la UNOCAM: una iniciativa para el desarrollo local", en P. Dávalos: 127-138.
- TIBAN, L. & ILAQUICHE, R. & ALFARO, E.
 2003 *Movimiento indígena y campesino de Cotopaxi. MICC. Historia y Proceso organizativo*, IEE, Quito.
- TOURAINÉ, Alain
 1984 *Le retour de l'acteur*, Fayard, Paris.
 —. *Actores Sociales y Sistemas Políticos en América Latina*, PREALC, Santiago, 1987
 —. *La parole et le sang. Politique et Société en Amérique Latine*, Odile Jacob, Paris, 1988.
- TRAINER, Laurent
 2005 "Les indigènes équatoriens face au défi évangélique" en *Le Monde Diplomatique*, n. 613, abril.
- VARGAS, Antonio
 2001 "La CONAIE participa de los cambios profundos de la sociedad Ecuatoriana", en Dávalos:154ss.
- VELASCO, Fernando
 1979 *Reforma Agraria y movimiento campesino indígena en la Sierra*, Ed. El Conejo, Quito.
- WEBER, Max
 1972 *Wirtschaft und Gesellschaft*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tubingen.
- WHITTEN, Norman E.
 1981 *Transformations and Ethnicity in Modern Ecuador*, University of Illinois Press, Urbana.
- ZAMOSC, León
 1995 *Estadística de las áreas de predominio étnico de la sierra ecuatoriana. Población rural, indicadores cantonales y organizaciones de base*, Abya-Yala, Quito.
- ZHINGRI, Patricio
 2002 "Democracia y Pueblos Indígenas", en *Boletín ICCI*, n. 35, febrero.