

Ecuador Racista

FLACSO - Biblioteca

Imágenes e Identidades

Emma Cervone

Fredy Rivera

EDITORES

70891

300

© 1999, **FLACSO, Sede Ecuador**

Páez N19-26 y Patria, Quito - Ecuador

Telf.: (593-2) 232030

Fax: (593-2) 566139

Página Web: www.flacso.org.ec

Registro derecho autorral: 013 528

ISBN: 9978-64-048-3

Editores: Emma Cervone y Fredy Rivera

Edición: Alicia Torres

Diseño de portada: Antonio Mena

Diseño y diagramación: Rispergraf

Quito, Ecuador, 1999

INDICE

PARTE I:

Introducción 11
Emma Cervone

Las artistas del Racismo 19
Fredy Rivera

Conferencia magistral
Los paradigmas mentales de la conquista y el nacionalismo:
La formación de los conceptos de las "razas" y las transformaciones
del racismo 45
Norman Whitten, Jr.

PARTE II:

Mami, ¿qué será lo que quiere el negro?:
representaciones racistas en la revista *Vistazo*, 1957-1991 73
Jean Rahier

La medida de la diferencia: las imágenes indigenistas de
los indios serranos en el Ecuador (1920-1940) 111
Kim Clark

Sobre razas, esencialismos y salud 127
Diego Quiroga

Racismo y vida cotidiana: las tácticas de la defensa étnica 137
Emma Cervone

PARTE III:

Construcciones raciales, reforma agraria y movilización
indígena en los años 70 159
Amalia Pallares Ayala

Ciudadanos vs. caníbales: la construcción de la identidad 'mestiza'	173
<i>Lourdes Endara Tomaselli</i>	
Entendernos	185
<i>Carlos Viteri Gualinga</i>	

PARTE III

Construcciones raciales, reforma agraria y movilización indígena en los años setenta

Amalia Pallares Ayala

Introducción

En esta ponencia analizo el discurso sobre reforma agraria y movilización indígena entre 1973 y 1976, durante el gobierno militar de Guillermo Rodríguez Lara. El marco teórico utilizado es el de Michael Omi y Howard Winant (1986). El concepto de raza es visto como una construcción social y como un complejo de significados que surgen en un determinado contexto histórico y político. Tanto los sectores dominantes como dominados contribuyen al desarrollo de este complejo de significados. En la lucha discursiva y práctica entre diferentes sectores, el Estado y los movimientos sociales, se forma lo que Omi y Winant llaman 'una determinada formación racial', que se distingue de una anterior formación racial hacia la cual no se puede simplemente regresar.

En una determinada formación racial, todos los actores comparten un campo semántico e, inclusive, suelen utilizar un lenguaje similar para defender sus posiciones. Así, Omi y Winant (1986) sostienen que el período que sigue a la lucha por los derechos civiles en EEUU está caracterizado por el desarrollo de una nueva formación racial, cuya génesis yace en la lucha de los años sesenta, y cuya consolidación se realiza en los setenta y ochenta.

En base a este marco, quiero explorar la noción de 'formación racial' en Ecuador y concentrarme particularmente, en un período en que se podría hablar del surgimiento de nuevos y diferentes significados raciales; en definitiva, de creación de una nueva formación racial en el Ecuador. En mi disertación doctoral he argumentado que los movimientos sociales no forjan nuevas identidades en abstracto, sino en el proceso de movilización. Esto significa que, entender el movimiento indígena contemporáneo a partir del levantamiento de 1990, sin analizar el período anterior en el que se va constituyendo una identidad india en relación a un 'otro', no tiene sentido.

Quizás, después de la gran ausencia del indio en el debate nacional a principios de siglo, podríamos hablar de una reinserción del indio como tema y sujeto en el debate, una reinserción que ocurre no en 1990, sino antes, y en la que participan tanto elites no-indígenas, particularmente terratenientes, así como una naciente dirigencia indígena nacional. Este trabajo se enfoca particularmente en la dialéctica entre el discurso terrateniente y el discurso indígena.

Reforma agraria y discurso racial

Quisiera recalcar dos puntos metodológicos. Primero, como ha argumentado Lucius Outlaw en el libro *Anatomy of Racism* (1990), el racismo no yace únicamente en el discurso biológico, sino también en el filosófico, económico, político y cultural. Lo que distingue al racismo es su naturalización de la diferencia, es decir, el reducir la distinción social a algo derivado de una diferencia física, que es implícitamente 'natural' y por lo tanto, insuperable. El discurso racial deriva cualidades metafísicas de las físicas, reduciendo a un grupo o categoría a un status particular. Si estas diferencias establecidas conducen a diferencias de poder, a la subordinación de unos a otros en base a estas distinciones, entonces podemos hablar de un discurso racista. Es así que discursos económicos, y particularmente el debate sobre la segunda reforma agraria analizado aquí, contiene significados raciales, algunos explícitos y otros más bien implícitos.

Segundo, el discurso racial no debe reducirse al discurso sobre el indígena. Por un lado, esto borraría la presencia de afro-ecuatorianos, chino-ecuatorianos, cholos, montubios, y una serie de otros grupos. Por otro lado, la construcción del mestizo y de las elites blanco-mestizas ameritan nuestra atención porque también constituyen discursos raciales en los cuales los blancos se autodefinen y definen, implícita y explícitamente, al 'otro' como el opuesto. Mi primer enfoque, por consiguiente, es el discurso que proviene de los terratenientes, de sí mismos como protagonistas de la modernización agraria, y de los indígenas - en su rol de minifundistas- como personas faltas de protagonismo y hasta anti-protagonistas.

La segunda reforma agraria y la reconstrucción del terrateniente

Como anotó Reidenger (1993) en su discusión sobre la reforma agraria en Filipinas, los debates sobre reformas agrarias conllevan la idealización de los terratenientes y la satanización de los campesinos. En este marco, el análisis del discurso sobre la segunda reforma agraria que se dio en el Ecuador, debe incluir, pero

ir más allá de un estudio de implementación de política y redistribución de tierra, abarcando la conceptualización del productor y del minifundista y de sus respectivos roles en el desarrollo agrario nacional.

Hay tres aspectos del discurso terrateniente alrededor de la segunda reforma agraria de 1973 que cabe enfatizar. El primero es la utilización de la historia. Se caracteriza al tiempo histórico como algo en estado de degeneración. Se parte de la presunción de que el período gamonalista era un período de mayor riqueza, luego del cual sigue un deterioro y caos propiciado por la reforma agraria de 1964. Segundo, se apela al ideal de la modernidad como un fin hacia el que debe acercarse el Ecuador, y que estaba seriamente amenazado por la reforma. Finalmente, se reduce al indio a minifundista, restringiéndolo a su función productiva. Esto les permite argumentar en favor de la reforma, basados en consideraciones históricas y/o culturales, y enfocarse solamente en la productividad -o falta de ella- como la única medida que se debe utilizar para evaluar políticas rurales.

A principios de 1973, el Gobierno había revelado que la propuesta de ley incluiría casos de alta presión demográfica y, a la vez, fijaría controles más estrictos sobre la cantidad de tierra que un individuo podría poseer. Los terratenientes, organizados en la Cámara de Agricultura, se opusieron a esta propuesta y plantearon alternativas. No se supo más detalles hasta que, un texto misteriosamente enviado a los principales medios de comunicación en julio, reportó que la nueva ley expropiaría a cualquier dueño que explotase menos de 80% de su terreno (Mensajero, julio de 1973)¹. Los agricultores, organizados en la Cámara de Agricultura de la Primera Zona, atacaron, de inmediato, el plan de reforma. Iniciaron una campaña intensa, vía los medios de comunicación, pronunciándose en contra de -según ellos- un 'gobierno comunista' que amenazaba la propiedad privada. Además, pidieron terminar con los 'poderes excesivos' del IERAC. Argumentaron que, en lugar de promover el bienestar de los campesinos, el Estado debería estar más preocupado por defender el derecho individual a la propiedad privada de los 'productores agrarios', término que habían creado y reservado para sí mismos.

En una astuta estrategia, las elites agrarias buscaron legitimidad política, modernizando su discurso. No se aferraron a un concepto de propiedad absoluta -defensa a la propiedad privada como un derecho natural que debe ser prote-

1 Más tarde se descubrió que este texto era una versión anterior de la propuesta de ley que ya había sido descartada por el comité. El apareamiento misterioso de este texto en la prensa llevó a la especulación de que un grupo de hacendados habrían sido los responsables de su publicación.

gido a toda costa- sino que redefinieron el significado de propiedad con 'función social'. El concepto de función social de la propiedad, originalmente, fue utilizado por las organizaciones que proponían la reforma agraria para cuestionar la santidad histórica de los derechos absolutos de propiedad. Se argumentó que las prácticas de los terratenientes de dejar proporciones significativas de tierra sin uso -un fenómeno común en la sierra- era nocivo para la prosperidad del país porque borraba todo el potencial para el mejoramiento de la productividad agraria. En estos casos, la reforma agraria era necesaria, no solamente porque era una política justa, sino porque impulsaría el desarrollo agrícola. Los campesinos indígenas de las zonas hacendatrias en particular, merecerían la tierra sin uso porque podrían utilizarla e incrementar la producción agraria.

Inicialmente, este argumento persuasivo a favor de la reforma, fue atacado por los terratenientes quienes reclamaban que la implementación rápida de tecnologías agrarias modernas requería de nuevos criterios para determinar si un terreno cumplía su función social. La base para juzgar los casos de expropiación ya no debería ser la cantidad de tierra aprovechada, sino la calidad del cultivo, las técnicas de cosecha y el tipo de maquinaria utilizada. Dada su propensión a utilizar estas técnicas y maquinarias superiores, los 'productores' serían más eficientes que los campesinos, aún si usaban menos tierra. Si un terrateniente usaba tecnología moderna que mejorara sustancialmente la producción -y nunca especifican si es producción doméstica o para exportación- la tierra definitivamente estaba cumpliendo su función social, y cualquier preocupación sobre la cantidad de tierra sin explotar sería secundaria. Adicionalmente, argumentaron que la productividad mejoraría fácilmente en terrenos más amplios y no en minifundios. La función social de la tierra, por consiguiente, debería basarse en la productividad y eficiencia del productor. La redistribución fue considerada perjudicial para el enriquecimiento de la nación porque restaba recursos a aquellos más capaces de cumplir con la función social de la tierra (Acción 1979).

La construcción de las elites mestizas terratenientes como productores modernos borró al gamonal. El desasociarse del gamonalismo, ahora considerado un sistema de producción vencido, permitió a los productores representarse como símbolos de la modernidad. Más importante aún, les permitió colocarse en un simulado plano de igualdad con los campesinos indígenas y así convertirse en receptores de las políticas de crédito e infraestructura del Estado. Esta aparente igualdad también les permitió acusar al Estado de favorecer los derechos de los campesinos sobre los de los productores, privilegiando la redistribución a costa de la productividad (Mensajero 1973).

Esta campaña fue exitosa en varios planos. Puso al Gobierno a la defensiva, sus declaraciones públicas fueron marcadamente contradictorias. Primero, el Go-

bierno defendió la reforma como un apoyo a los campesinos, intentando, simultáneamente, apaciguar a los terratenientes. Caracterizó su gestión política como reconciliadora de los intereses de los productores y de los campesinos sin amenazar a la producción: “La peor falacia es decir que la reforma agraria bajará la producción: nos hemos propuesto el reto de que en Ecuador incrementará” pronunció el Ministro de Agricultura, Maldonado Lince (El Comercio, 1973-9-9). Rodríguez Lara sostuvo que los campesinos que se beneficiaban de la reforma eran un apoyo y no un obstáculo al desarrollo agrario. “Las masas campesinas serán incorporadas a nuestro desarrollo nacional, añadiendo a nuestra riqueza, incrementando el capital invertido en agricultura y en el manejo de la explotación eficiente” (ibid.) .

Sin embargo, el Gobierno también asignó un lugar central a las preocupaciones de los terratenientes. Adoptó la definición de función social propuesta por los mismos; postura evidenciada en la declaración de Maldonado Lince sobre el propósito de la nueva ley: “cumplir la función social de la propiedad con un criterio de producción eficiente”. Además, se aseguró a los terratenientes que “la ley no es un atentado contra la propiedad privada, ya que las tierras solo serán afectadas si no cumplen su función social.” (ibid.) En la misma declaración que defendía los derechos de los campesinos a la tierra, Rodríguez Lara aseguró que la ley no infringiría los derechos de los productores: “La reforma agraria no será para campesinos ni para terratenientes, sino para una distribución justa de tierra” (ibid.).

Cuando se firmó la versión final de la ley, en noviembre de 1973, la propuesta original había sido considerablemente transformada y la redistribución, como objetivo, ocupó un segundo lugar después de la productividad. Aunque la ley sí incluyó una importante cláusula sobre la presión demográfica como una causa válida para la expropiación, explícitamente subraya al incremento de la productividad como el objetivo principal de la reforma. Este ya no era democratizar el uso y la propiedad de la tierra, sino presionar a todos los agricultores a ser más eficientes, bajo amenaza de expropiación si los terratenientes no cumplían con los objetivos productivos señalados por el Estado. A los terratenientes se les facilitó el asunto al añadir una cláusula que permitía dar a los terratenientes -con previo aviso- un período de gracia para hacer su producción más eficiente y evitar la expropiación.

La versión final de la ley reveló las limitaciones del primer gobierno militar a los sectores populares, quienes habían estado esperanzados en una mayor radicalización de la reforma. Presionada por los terratenientes y con poco apoyo de las elites industriales, la administración de Rodríguez Lara abandonó mucho de su agenda rural inicial. Las consecuencias políticas de esta lucha entre terratenientes y sectores del Estado fueron serias: Maldonado Lince renun-

ció bajo fuertes presiones, y la facción de los militares proclives a las elites tradicionales había ganado fuerza política. Posteriormente, esta fracción toma el poder en 1977.

Una vez que las elites terratenientes habían redefinido sus intereses y asegurado su posición, la productividad fue el criterio de evaluación de todas las políticas estatales, así como de las actividades económicas de productores y campesinos. Sin embargo, dos factores importantes impedían a los campesinos producir de manera eficiente. Primero, el Gobierno promovió subsidios urbanos a costa de los precios de productos rurales. A pesar de su expresa preocupación por la pobreza rural, el modelo de sustitución de importaciones e industrialización favoreció a la urbe al establecer límites de precio a los productos rurales más consumidos por los sectores populares urbanos, como son el maíz, el trigo y la cebada. Esto exacerbó la desigualdad rural-urbana: entre 1971 y 1983 el ratio entre los ingresos urbanos y rurales se incrementó de 3.31% a 6.49%, mientras que los precios de los productos industriales consumidos por indígenas, se incrementó substancialmente, produciendo una baja en la capacidad adquisitiva de los indígenas (Silva 1992). El segundo factor que obstaculizó la productividad de los campesinos fue su exclusión de ciertas oportunidades de crédito. Entre 1973 y 1976, el 75% del crédito agrícola fue para agricultores que invirtieron en productos de exportación o productos domésticos considerados económicamente provechosos, como los productos lácteos y ganado; mientras, cantidades mínimas fueron canalizadas hacia la producción para el mercado doméstico, a cargo de los campesinos indígenas (Chiriboga 1989). Pocos indígenas tenían el capital, los recursos, o la cantidad de tierra necesaria para reorientar su producción a la exportación.

El efecto de estas políticas fue la institucionalización de un sistema de producción agraria organizado por raza y constituido por productores mestizos adinerados, muchos de los cuales abandonaron la producción de granos por otra que generara más ingresos; un segundo sector de mestizos dueños de terrenos medianos, quienes se aventuraron en la producción capitalista en pequeña escala; y una gran masa de productores indígenas quienes producen los granos domésticos menos remunerados. Estos últimos pueden dividirse en una minoría de pequeños comerciantes con suficiente productividad y tierra para mantenerse y vender con ganancia, y una amplia mayoría de minifundistas con necesidad de vender su fuerza de trabajo para sobrevivir.

Esta racialización de la producción se facilitó por el uso de la representación del indígena como 'no productivo'. Si ya el mismo diseño de la política era desventajoso para los campesinos, los indígenas fueron acusados, además, de no tomar ventaja de la reforma para elevar su nivel de productividad y mejorar su status socioeconómico. La representación de los gamonales como pro-

ductores fructíferos, eficientes, mecanizados y capaces de producir una ganancia, fue acompañada por la representación contrastante de los indígenas como atrasados, primitivos en sus tecnologías de cultivo, carentes del espíritu capitalista y consecuentemente, destinados a permanecer en los niveles más bajos de la producción.

El discurso terrateniente de este período revela que las caracterizaciones raciales se vuelven centrales sobre el eje de dos temáticas: la modernidad -como desarrollo productivo agrario-, y la nación. Representaciones de los indios como indios, y no como campesinos, son utilizadas para justificar un rol de segunda, no de protagonistas, de los productores indígenas en la modernización agraria. Para apoyar su posición, en el debate de 1973, los terratenientes organizados pusieron en circulación estudios que reportaban que la producción agraria doméstica no estaba alcanzando sus metas, y especulando sobre la capacidad de los campesinos indígenas para aumentar la producción. Hacia 1976, los terratenientes pedían poner fin a la reforma, denunciando lo que llamaron 'la tragedia de la minifundización' como la principal razón de la disminución de la producción y la paralización del desarrollo nacional. Esta posición tiene un paralelo revelador con el positivismo del siglo XIX, en el cual la fuerte presencia demográfica de indígenas y negros fue considerada como un impedimento al desarrollo nacional.

La segunda temática en torno a la cual sale a relucir el discurso racial es la nación. La reforma es vista como una amenaza a la nación. En 1978, El Comercio publicó un editorial describiendo a la reforma agraria como "anti-productiva, anti-ecuatoriana, anti-social y anti-humana" (El Comercio 1978-3-9). Fue juzgada anti-ecuatoriana y acusada de ser responsable de la baja de la productividad y del deterioro económico general en el sector rural. El deterioro era comparado a un tiempo anterior, un Ecuador mítico de tiempos mejores, el cual había derivado en un presente lleno de pobreza y miseria. En esta perspectiva, el desarrollo ecuatoriano se había paralizado por la reforma agraria. Por ejemplo, en 1983, cuando el Gobierno reevaluaba su política agraria, la Cámara de Ganadería denunció una nueva propuesta de código agrario:

Esta ley intenta reactivar y profundizar la reforma agraria, la cual ha traído la destrucción de unidades eficientes de producción, la escasez de comida, y a los llamados 'beneficiarios' de la reforma ha traído pobreza y desempleo. (Revista Nueva 1983, 94:30)

El perjuicio, entonces, aparentemente ha sido para toda la nación, incluyendo a los receptores de tierra. Al analizar una cláusula que proponía el fortalecimiento de los derechos de propiedad colectiva, la Cámara encontró inadmisibles que el ar-

título 17 apoyara la transferencia de tierras de dominio privado al dominio público, reclamando que

esto no es algo positivo, porque ha llevado a una grave deficiencia de la producción y a la destrucción de importantes unidades económicas que hoy se encuentran en un lamentable estado de abandono y deterioro (Revista Nueva, 94:31).

Todos estos términos, deterioro, destrucción, etc., recalcan la importancia del uso del tiempo como un mecanismo de construcción racial. Un grupo racial, capaz de producir, ser eficiente, y hacer que la tierra cumpla su función social, es asociado con el futuro y con un mejor presente. Otro, improductivo, pre-moderno, incapaz de contribuir al desarrollo nacional, es fuertemente asociado con el pasado y el deterioro. Hacia principios de los noventa, y particularmente después del levantamiento indígena, las cámaras de agricultura y ganadería contrataron expertos extranjeros para confirmar sus argumentos sobre la relación positiva entre reforma agraria y deterioro económico. Completando la inversión de roles, representantes de la cámara, en una reunión en 1993, llamaron a los indígenas 'terratenientes', ya que estos eran ahora dueños de la mayor parte de la tierra. Por la falta de habilidades de estos nuevos terratenientes, su distinción cultural de la sociedad blanca-mestiza, y su tradicionalismo, -elementos que les impedía modernizarse- fueron nuevamente acusados de ser responsables por la baja de la productividad.

Movilización y discurso indígena

En 1973 surge ECUARUNARI, la primera organización indígena a nivel nacional, creada con el apoyo de la Iglesia Católica y la Izquierda Cristiana. El discurso de la dirigencia de ECUARUNARI es, a la vez, una respuesta y una alternativa al discurso terrateniente. Si estos últimos utilizan la noción de un pasado diferente para explicar la situación contemporánea y justificar sus posiciones; de igual manera, la modernidad y la nación son ejes centrales en el discurso político de esta organización. Estas similitudes no son casuales, sino que pueden ser analizadas como formas de respuesta y de resistencia, al tomar las temáticas presentadas por los terratenientes y utilizarlas para desarrollar interpretaciones alternativas.

Primero, cabe recalcar el uso del tiempo de una manera diferente. Para la dirigencia de ECUARUNARI, el tiempo que precede a la movilización indígena se divide en dos: un tiempo anterior en el que estaban despiertos y fueron invadidos,

y un tiempo más reciente en el cual estaban dormidos. La época de oro de los 'agricultores' pertenece a este tiempo de sueño. Se utilizó la metáfora del sueño para describir el proceso de concientización a través del cual los indígenas ecuatorianos podrían reclamar sus derechos históricos. Explicando la razón de su nombre, en un documento dicen:

Richarimui significa nuevamente despertar, el despertar del indio ecuatoriano, el ser nuevamente lo que una vez fue y con los mismos derechos y obligaciones que otros ecuatorianos (Citado en Rhon 1978: 133-135).

El ser nuevamente lo que uno fue, el recobrar un tiempo perdido, el dar vuelta a la historia, son también un eje de enfoque para los indígenas. Ellos, como los tratenientes, utilizan un pasado mítico para señalar lo problemático del presente.

Al intentar incorporar la lucha anti-racista y la autonomía política en su agenda, la dirigencia de ECUARUNARI utilizó un discurso que le permitiera tratar con sus preocupaciones principales y explicárselas a otros. Durante este período, tres diferentes fuentes de ideología política surgen para explicar y justificar la validez de sus demandas: la nación y el rol histórico del indio en esta, el ideal de la modernidad, y el enfoque en la identidad cultural del indio.

Primero, se apela a la temática de la nación, y específicamente al rol de los indios en esta, combinando las demandas históricas con un discurso mucho más contemporáneo de derechos y ciudadanía. Es aquí donde la especificidad de la presencia histórica indígena se vuelve importante. ECUARUNARI sostuvo que era una necesidad nacional responder a las demandas de los indígenas, no solamente en base a su historia de explotación socioeconómica -argumento típico de organizaciones campesinas como la FEI o la FENOC- sino porque hacerlo restauraba una dignidad que los indígenas habían perdido al "quedarse dormidos". Un pasado precolombino que fue interpretado como justo y equitativo se convirtió en la base para la elaboración de un presente más justo y equitativo. En esta lógica, el rol protagónico del indio en este pasado mítico pero superior, justifica su reinsertión como protagonista en el nuevo Ecuador. A diferencia del 'productor' que se separa del gamonal y se reinventa, el indígena establece una identificación directa con sus antepasados para crear su identidad política contemporánea. Según esta línea, es, precisamente, la exclusión de esta historia y de estas fuerzas históricas lo que llevó a las fallas políticas contemporáneas del estado-nación:

Hemos sido marginalizados porque nos han dicho que no tenemos la capacidad de analizar los problemas del país. Nuestra cultura es más antigua. Hemos preservado nuestras formas. Nuestra marginalización es la razón por la cual

los problemas nacionales no han sido resueltos. Tenemos nuestras propias formas culturales y organizativas (Carta de ECUARUNARI, anexada en Rhon 1978: 133-135).

Desde un principio, ECUARUNARI se preocupó por enmarcar su lucha dentro del proceso de modernidad, ofreciendo así, una alternativa a la perspectiva terrateniente, pero también atacando la imagen del indio como pre-moderno y tratando de crear un espacio para los indios dentro de la modernidad. Un Estado verdaderamente moderno, según ECUARUNARI, sería aquel que erradicaría la subordinación socioeconómica de los indígenas. Al mismo tiempo, mientras se pedía el regreso a un tiempo anterior en cuanto a concientización, ECUARUNARI apelaba a la preocupación central del régimen militar nacionalista, el desarrollo, señalando la contradicción entre ser un país moderno y la existencia de formas de comportamiento pre-modernas. En este marco, el pre-moderno es el Estado, y no los indígenas.

No podemos decir que pertenecemos a la civilización occidental cristiana cuando las personas aún pueden perseguir a los indios. Ecuador es un país retrógrado. ¿Cómo podemos enorgullecernos de proyectos de desarrollo, de ser anfitriones de OPEC y a la vez ir 400 años atrás cuando los indios eran decapitados? (Boletín de ECUARUNARI. 11 de junio de 1974. Citada en Rohn 1978: 128).

La exclusión histórica y la marginalización de los indios fueron consideradas el paso en falso que había congelado a Ecuador en la historia. Los dirigentes mantenían que, en su intento de progresar deshaciéndose de la indianidad, el Ecuador se había condenado a un atraso del cual se podría salir a través de la incorporación de formas políticas indígenas, las cuales contenían la semilla del potencial nacional. En esta especial variante de nacionalismo, los dirigentes de ECUARUNARI presentan la subordinación indígena como una razón por la cual el Ecuador no puede progresar. La emancipación indígena, por consiguiente, es un camino hacia el progreso futuro.

La tercera temática que intersecta con las anteriores, amerita atención especial. Es el enfoque de la dimensión cultural del indígena que, a diferencia de la identidad campesina expresada como el marginal en el discurso del Estado y el minifundista en el discurso terrateniente, politiza la identidad indígena. Este nuevo enfoque es sumamente importante porque ofrece nuevas plataformas a nivel ideológico y práctico y porque no limita a los indígenas al debate sobre el minifundismo. El discurso terrateniente pretende limitar la identidad indígena a su rol económico, para, según criterios productivos, atacar la legitimidad de sus derechos. En este discurso el indio está y no está, pues se borra su dimensión huma-

na, cultural y política. Al enfatizar la identidad cultural, ECUARUNARI se provee de otros recursos para reclamar sus derechos políticos.

El énfasis en la identidad cultural, sin embargo, no implicó un abandono de la lucha socioeconómica, sino una fusión de lo cultural y lo material, de lo indianista y lo campesinista que lleva a una compleja identidad política india no reducible al minifundismo. Esta fusión se logra a través de una interpretación del capitalismo y del anti-capitalismo que difiere de las interpretaciones usuales de los sindicatos agrarios y organizaciones de izquierda de este tiempo. El anti-capitalismo de ECUARUNARI no se enfoca únicamente en la explotación económica atribuida al sistema capitalista, sino también en la expresión del capitalismo reflejada en la cultura mestiza. El capitalismo se asocia al mestizaje cultural y es considerado culpable de la aculturación de los indígenas y de la pérdida de los valores culturales, especialmente de los jóvenes indígenas. Varias reuniones de organizaciones locales expresaban su preocupación por la propensión de los jóvenes de asemejarse al mestizo y rechazar las tradiciones indígenas. Las historias de niños que se avergonzaban de y rechazaban a sus padres eran muy comunes en estas reuniones, y eran usadas para ejemplificar lo más perverso del sistema. Otro hecho común era el conflicto con colegios que presionaban a los niños a vestirse en uniforme y no en traje. Esto era comúnmente representado por ECUARUNARI como el resultado de una cultura capitalista avasalladora que obligaba a las personas a reformar su vestido y formas de vida.

El rescate de los valores amenazados por el capitalismo fue considerado un objetivo importante desde el inicio de la organización:

[Este es] un encuentro nacional de indígenas para tomar conciencia de la gran fuerza social que representan y a valorar la raza y a la gente de comunidad, contrario a los principios del capitalismo (Reunión de ECUARUNARI. 1 de diciembre de 1972. Citado en Rhon 1978:107).

Así, en ECUARUNARI, el capitalismo y la subordinación racial son entretejidos de manera pública y sistematizada, cosa que no ocurre en una organización más tradicional como la FENOC. El capitalismo es visto no solo como el generador de un sistema de clase, sino como un facilitador de la explotación racial y un usurpador de la cultura que amenaza con desaparecer a los indígenas. Es en este contexto que la indianización de la pobreza ocurre. Los dirigentes no se veían ya como indios que de paso eran pobres, sino que veían que el ser pobre era parte y consecuencia del ser indio.

En este contexto, la recuperación de las formas y cultura tradicionales y el rescate y mantenimiento de la indianidad fueron entendidas como una lucha anti-

capitalista. La recuperación del respeto y la dignidad, y la persecución de una autonomía política fueron consideradas herramientas cruciales en una lucha más amplia contra un capitalismo cuyas ramificaciones culturales y económicas eran vistas como amenazas. Las jerarquías basadas en clase y raza que estaban tejidas semánticamente fueron consideradas responsables de las importantes desigualdades en la distribución del poder, el conocimiento y el acceso a las oportunidades. Si bien la identidad económica campesina no desapareció, fue la indianidad, y no el campesinismo lo que se convirtió en la base identitaria del movimiento indígena contemporáneo.

Conclusiones: ¿una nueva formación racial?

Las prácticas diarias de exclusión, maltrato, discriminación y segmentación del trabajo, existentes en la década de los setenta, revelan un patrón complejo de dominación post reforma agraria. Al integrarse más plenamente a la vida urbana y sus instituciones, la indianidad se convirtió en un enfoque más obvio, tanto para los indígenas como para los no indígenas. Los indios fueron homogeneizados como un grupo racial; vistos, en su totalidad, como inadecuados para la vida urbana, el desarrollo y la modernización rural. Si el discurso a nivel nacional enfatizaba su atraso y su falta de productividad, los mestizos del pueblo enfocaban su supuesta falta de higiene y su naturaleza servil. El racismo no concluyó con la reforma agraria y los cambios en las relaciones de producción. Fue reinventado en el proceso de reconstrucción del orden económico y político. Un nuevo orden económico puede ser racializado, en el sentido de que la diferencia racial es utilizada en diferentes coyunturas para justificar determinadas políticas de distribución. Al establecerse nuevas formas de competencia en el mercado entre mestizos e indígenas, campesinos y terratenientes, viejos y nuevos productores y comerciantes, la diferencia racial se vuelve relevante, no solo como medio de dominación y reorganización del orden político y económico, sino también como generador de conciencia racial y de resistencia.

En este análisis he pretendido mostrar que después de la primera reforma agraria, se ha conformado una nueva formación racial, con nuevos significados y prácticas raciales, y un nuevo sistema de dominación socioeconómico. Por un lado, no hay que ignorar los importantes continuismos. El racismo en sí representa el continuismo de una historia de dominación que viene de la época colonial. Inclusive, algunos de los argumentos racistas, como el de la incapacidad productiva del indio, tienen gran semejanza con el del señorío de los suelos, analizado por Erika Silva en *Los mitos de la Ecuatorianidad* (1992). Pero por otro lado, lo que me ha interesado demostrar en este artículo es lo realmente nuevo (como la in-

vención del productor y del nuevo indio), y la transición de una formación racial, de un sistema latifundista con organizaciones campesinistas, a otra diferente.

La hipótesis de que los setenta marcan el principio de una nueva formación racial, se basa tanto en la transformación de las estructuras económicas luego de la reforma agraria, como en la transformación del discurso político; tanto de los terratenientes y los indígenas, como del Estado. La reestructuración económica fue acompañada por el desarrollo de una nueva formación racial en la cual algunas formas de subordinación persistieron, otras se terminaron, otras fueron reconstruidas, y nuevas fueron inventadas. Estas nuevas construcciones raciales fueron utilizadas como herramientas políticas en la organización del mercado laboral, el mercado productivo y en la distribución de bienes y servicios por el Estado.

La nueva subordinación racial que sigue a la reforma agraria explica la necesidad de reinventar al indio como objeto de dominación y sujeto de resistencia. Los indígenas estaban conscientes de que a pesar de la reforma agraria, o quizás específicamente a causa de ella, el estigma de ser indio -y la responsabilidad de ser improductivo - era inevitable. En el proceso dialéctico entre organización indígena y organización terrateniente, se va forjando una nueva semántica racial caracterizada -entre otros- por los siguientes elementos: la indianización de la pobreza, la politización de una revalorada identidad india, el abandono del racismo abierto por un racismo un poco más solapado, en el cual el terrateniente enfatiza las identidades económicas y se posiciona como superior al indio en el plano productivo, pero igual o inferior en el plano político, jurídico y hasta económico cuando la situación lo amerita; y finalmente, el imperio de la modernidad, entendida como desarrollo agrario y productividad, como el objetivo central hacia el cual todos los actores deben aspirar.

Referencias bibliográficas

Chiriboga, Manuel

1988 La Reforma Agraria Ecuatoriana y los cambios en la Distribución de la Propiedad Agrícola, 1974- 1985. En *Transformaciones Agrarias en el Ecuador*. CEDIG (ed.) Quito: CEDIG.

Omi, Michael and Howard Winant

1986 *Racial Formation in the United States From the 1960s to the 1990s*. New York: Routledge.

Outlaw, Lucius.

1990 Towards a Critical Theory of Race. En: *Anatomy of Racism*, edited by David Theo Goldberg. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Reidinger, Jeff

1993 Agrarian Reform in the Phillipines. En: *The Violence Within: Cultural and Political Opposition in Divided Nations*. Kay Warren, ed. Boulder: Westview Press.

Rhon, Francisco

1978 Las Movilizaciones Campesinas en el Ecuador, 1968-1977: El caso de Ecuarunari. Tesis. CLACSO-PUCE

Silva, Erika

1992 *Mitos de la Ecuatorianidad*. Quito: Abya Yala

Silva, Paola

1991 *La Organización Rural en El Ecuador*. Quito: CEPP-Abya-Yala.

Acción. Boletín Informativo Agrario, No.1 (agosto y septiembre, 1979).

El Comercio. 9 de octubre de 1973, 9 de marzo de 1978

Mensajero julio de 1973.

Revista Nueva, No. 94 (Enero - Febrero 1983)