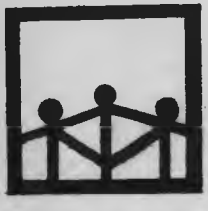
www.flacsoandes.edu.ec

*Cuaderno de discusión Popular No.10*

# ETNIA EN EL ECUADOR: SITUACIONES Y ANALISIS

centro andino de acción popular



MINISTERIO DE BIENESTAR SOCIAL

OFICINA NACIONAL DE ASUNTOS INDIGENAS

JOSE MORA DOMO
FREDY RIVERA V.
JOSE ALMEIDA V.
JOSE SANCHEZ PARGA

# ETNIA EN EL ECUADOR: SITUACIONES Y ANALISIS

caap
centro andino de accion popular
*1.000 Ejemplares*
*Impreso en Talleres CAAP*
*Primera Edición: Julio de 1984*
*Quito – Ecuador*

## CONTENIDO

Pág.

PRESENTACION
Francisco Rhon Dávila ..... 5

INTRODUCCION
Alicia Ibarra ..... 9

VIGENCIA DE LO INDIGENA EN EL ECUADOR
José Almeida Vinueza ..... 13

LA SITUACION ETNICA: CUATRO CASOS
José Mora – Fredy Rivera

La Etnia Awa–Coayquer y el Avance de la Modernidad ..... 31

De Tsachelas a Campesinos – Apuntes al Conocimiento del Proceso de Transición ..... 53

Las Comunidades Indígenas de Otavalo: La Problemática de su Situación ..... 91

Los Quichuas del Coca: Situación y Problemas ..... 119

LA CUESTION ETNICA: REALIDADES Y DISCURSOS.
José Sánchez Parga ..... 145

# LA CUESTION ETNICA: REALIDADES Y DISCURSOS

J. Sánchez–Parga

## 1. REALIDADES.

Asentadas sobre la cordillera andina, que atraviesa el país como su columna vertebral, y dispersos a ambas márgenes de ella, numerosas etnias pueblan el moderno estado ecuatoriano. Su presencia se remonta a épocas precoloniales, y su resistencia durante siglos como grupos sociales diferentes y no integrados a la sociedad nacional se explicará por factores tanto extrínsecos como intrínsecos a ellos. En la actualidad siguen constituyendo un desafío frente al Estado nacional, un obstáculo y objeto de conflicto para la integración política del país, y supuestamente también para su desarrollo económico. Considerados globalmente todos estos grupos conforman el "otro" Ecuador, el marginal en términos espaciales y el residual del pasado en referencia a su historia. Sus diferencias étnicas, sus distintas ubicaciones tanto geográficas como históricas hacen más compleja la naturaleza de su misma diferencia y también la de su conflicto frente a la sociedad nacional. En realidad no es una sino múltiple la cuestión étnica en el Ecuador.

Por esta misma razón reducir cualquier análisis a la cues-

tión étnica como si de un solo grupo se tratara sería escamotear no sólo las distintas identidades e historias de cada uno de dichos pueblos sino también pretender resolver en un solo problema las formas de resistencia–adaptación de algunos de estos grupos y las formas de destrucción de los otros. Y esto no únicamente porque cada una de estas etnias exista en condiciones históricas y estructurales muy diversas, sino porque el mismo Estado y sociedad nacionales han combinado políticas etnocidiarias respecto de algunos de estos grupos con otras tendientes más bien a preservar o prolongar la reproducción social, étnica y hasta cultural de otros.

Pero sí puede ser planteada una cuestión central en torno a la pervivencia del fenómeno étnico en el Ecuador al cabo de casi cinco siglos de dominio colonial y después de siglo y medio de constituido el Estado–Nación.

Como hacer una lectura de las realidades étnicas y desde donde conceputalizarlas es una cuestión de método y de opción teórico política. Ideológicamente y también lo más espontáneo sería desarrollar la versión desde la sociedad nacional y desde los procesos históricos de alguna manera caracterizados a partir del fenómeno estatal y nacional. Una indagación alternativa de lo étnico que interpretara la historia desde los procesos sociales y la "lucha de clases" tampoco sería del todo adecuada para comprender una realidad como la de los grupos indígenas que en cierto modo se ha mantenido marginal a esta misma conceptualización de la historia. Aparentemente "sin historia" (como se las ha solido considerar) estas "sociedades contra el Estado" difícilmente ofrecen un criterio hermenéutico que no sea el de su relación con esa historia y ese Estado que son precisamente los que crean y definen el fenómeno o cuestión étnica. De ahí que una lectura de la realidad indígena a partir de ella misma no sea posible sino mediatizada por esa doble relación histórico política, algo todavía por investigar en el Ecuador. Por ello, lo que a continuación avanzamos no puede ser más que aproximaciones a lo que definimos por "situaciones étnicas" y "procesos indígenas".

## LA ETNIA Y LOS FACTORES HISTORICOS.

En el Ecuador, como en todos los países del área andina, los procesos de constitución de las nuevas nacionalidades se realizaron sin la participación de los grupos étnicos. Esta afirmación no pretende ignorar que la población indígena mayoritaria no haya sido enrolada en las guerras de la independencia nacionales, y que su actuación tuviera efectos decisivos en muchas de las refriegas independentistas. Mas bien hay que sostener que el proyecto nacional respondió en nuestros países, como en los europeos, a un desarrollo de las fuerzas productivas liderizadas por la naciente burguesía, pero que a diferencia de las revoluciones burguesas europeas y norteamericanas, donde los sectores populares jugaron un papel protagónico determinante, los sectores campesinos e indígenas no fueron los actores políticos y sociales en la constitución del nuevo régimen, y que por ello mismo siguieron tan marginados política y económicamente dentro de las nacientes repúblicas como lo habían sido en la situación colonial precedente.

La nacionalidad ecuatoriana se constituye en base a la integración de lo que se ha convenido en conceptualizar las tres "condiciones objetivas de la producción": la configuración e integración de una nueva territorialidad, de una nueva temporalidad e historia, de una nueva conciencia, ideología o cultura. Pero este triple proceso de integración, al obedecer a un desarrollo particular de las fuerzas productivas, y muy concretamente del modo de producción capitalista, encontró en países de capitalismo y burguesía dependientes como el nuestro limitaciones estructurales, que hicieron que el proyecto nacional se realizara de manera muy contingente en sus diferentes aspectos. Tanto la integración de su espacio, en ausencia de un mercado interno consolidado, como de su tiempo histórico y de su cultura, en razón de la ruptura ideológica con el período precedente de la dominación colonial española (ruptura que prolongaba la liquidación de la historia y cultura anteriores a la época colonial), significó un lento proceso de nacionalización de todas estas realidades,

que incluso el reciente desarrollo del capitalismo –a partir sobre todo de la década de los años 70– y de la modernización del Estado no ha logrado consolidarse de manera definitiva; y si puede ya hablarse de una identidad territorial ecuatoriana, su historia no ideológica está todavía por escribirse y, dependiendo de ella, todavía está por fraguarse una conciencia cultural.

En esta perspectiva se entiende que los grupos étnicos se hayan podido mantener en la periferia tanto del sistema y modo de producción capitalista (que su integración a él a través de los mecanismos del mercado de productos y de fuerza de trabajo haya sido relativamente reciente, y se haya realizado todavía en la actualidad de forma muy paulatina), como de su articulación social y política al Estado y sociedad nacionales.

Pero si las etnias que habitan el Ecuador no han podido ser "nacionalizadas" por las mismas limitaciones del Estado y del sistema capitalista, por las condiciones de subdesarrollo y dependencia económica, política y cultural del país, la persistencia de su marginalidad dentro del proyecto nacional obedece también a razones intrínsecas de dichos grupos étnicos a dinámicas propias, que han podido reproducirse su autonomía económica y política muy a pesar de los intentos de integración del Estado y del mismo desarrollo del capital. Estos grupos étnicos se encontraban en tales condiciones que les han permitido mantener durante siglos de dominación su identidad, cohesión interna, y hasta un proyecto propio en las estribaciones del de la sociedad nacional.

En algunos casos, como el particular de los grupos andinos, varios factores han contribuido a mantenerlos relativamente aislados e indominables a lo largo de los diferentes regímenes de dominación colonial desde la antigua encomienda hasta el más actual modelo hacendario. Su ubicación ecológica en la sierra andina, de difícil asentamiento para los colonizadores, y de más difícil acceso a formas de producción ajenas a las tradicionales de dichos grupos, ha proporcionado

a estas etnias enclaves de un ecosistema, sino inexpugnables casi exclusivos para su supervivencia, y con los que estaban identificados a través de una secular experiencia tecnológica.

En relación con éste que se ha podido caracterizar "modo de producción andino", dichos grupos han desarrollado un complejo sistema de relaciones sociales que además de mantenerlos fuertemente cohesionados les confería la posibilidad, las condiciones estructurales, para el mantenimiento de una cultura cuyos rasgos muy marcados, y particulares, por siglos de tradición, habían resistido a la erosión del contacto de las sucesivas dominaciones.

Aunque los procesos históricos más recientes, el desarrollo del capitalismo nacional y la simultánea modernización del Estado, han acelerado la integración de estos grupos a la sociedad nacional así como sus transformaciones internas, lo que se puede seguir caracterizando como "mundo andino" no deja de afirmarse como una diferencia sustancial dentro del Ecuador.

Muy diferente, y aun muy diferentes entre sí, es el caso de las etnias de la selva amazónica, de las que sobreviven en fase de extinción en la zona litoral (awas, chachis o cayapas y tsachilas), o de la situación particular que presenta la población morena en Esmeraldas y en el Chota. Distantes de los centros y ejes políticos y económicos del país, dispersos en un territorio hasta ahora difícilmente accesible y periférico a los intereses del desarrollo del capital, estos grupos han quedado relegados hasta épocas muy recientes a formas productivas y de supervivencia totalmente ajenas a las impuestas por el modo de producción dominante en la formación social ecuatoriana. Más amenazados que sometidos, cada vez más reducidos en su territorialidad, periódicamente diezmados por la agresión de la sociedad nacional y del mismo contacto cultural (todo ello en razón de condiciones productivas y de organización social más vulnerables), estos grupos sobreviven entre una alternativa de la reducción o de una asimilación a los expansionismos de la sociedad nacional, que puede adop-

tar formas o suicidiarias o etnocidiarias.

Algunos de estos grupos, como los shuar de forma amplia y muy consistente o los tsachilas o "colorados" de forma casi folclórica o parasitaria, han logrado demarcar ciertos ámbitos territoriales y étnicos, logrando así relativas garantías de autonomía, que sin embargo no llegarán a preservarlos tanto de la agresión externa como de procesos de descomposición interna, de diferenciación social, de aculturación, resultantes todos ellos de sus mismas negociaciones con el Estado y el capital comercial. Pero en estos como también en otros casos la emergencia de una conciencia étnica, la elaboración de un discurso de interpelaciones indigenistas o indianistas, y la posibilidad de reproducir nuevas estrategias de supervivencia, propias o apropiadas a su cultura tradicional y a sus estructuras sociales, parecen poder asegurarles todavía la perspectiva de un proyecto étnico por lo menos a mediano plazo.

En definitiva dos razones o factores son los que dan cuenta de una multiplicidad étnica en el Ecuador actual. El limitado desarrollo del modo de producción capitalista y la limitada integración del Estado nacional por un lado, y por el otro las mismas condiciones de resistencia socio económica y cultural de los diferentes grupos étnicos, no pueden ser adisociados; y sólo entendiendo la influencia recíproca entre ambos factores puede comprenderse la naturaleza que adoptan los mismos procesos de transformación y destrucción, de resistencia y adaptación a los que están sujetos los distintos grupos étnicos.

## RESISTENCIA Y ADAPTACION ETNICOS.

Este abinomio conceptual, para caracterizar el comportamiento y situación de los grupos étnicos y sus estrategias de supervivencia a través de los distintos procesos históricos, simplifica tanto como encubre las condiciones objetivas de producción y reproducción de dichos grupos así como la compleja dinámica adoptada por ellos en los diferentes perío-

dos de sometimiento colonial y nacional. Por ello, el análisis de estas formas de resistencia y adaptación pasa necesariamente por el de aquellas condiciones objetivas que han definido las características o naturaleza propias de cada uno de estos grupos.

Dada la imposibilidad de recorrerlos en sus específicas particularidades, tomaremos como criterio de estudio común a todos ellos tres referentes de análisis: la tierra y territorialidad en cuanto ecosistema productivo y habitacional, la organización social y la cultura. En base a ellos trataremos de mostrar cómo los procesos históricos han afectado diferencialmente a los pueblos andinos y a los que se ha convenido en denominar "grupos selváticos".

Con esto no obviamos una insalvable generalización, ya que si muy distintas son las "situaciones étnicas" entre Saraguros y Otavaleños, grupos geográficamente polares en el Ecuador, entre los Salasacas y Chibuleos, dos etnias ubicadas dentro de una misma provincia, inconfundibles son también las realidades que viven (y el futuro que les espera) grupos selváticos tan distintos como los shuar y los achuar. Pero nuestra intención aquí no puede ser otra que la de dar una visión de conjunto de la cuestión étnica, que en lugar de perdernos en un mosaico de situaciones nos permita mostrar los principales enclaves de su problemática.

Una etnia, sin embargo, no se define por estas tres realidades sino por su integración dentro del modo particular de existencia de un pueblo determinada a su vez por la historia de éste. En tal sentido estos tres referentes analíticos (la tierra, la organización social y la cultura), al suponer un modo de producción de bienes materiales y simbólicos y una forma de reproducción social, más que realidades "dadas" tienen que ser consideradas como objetos social y étnicamente producidos, y por ello mismo susceptibles de contínuas redefiniciones por parte de un grupo que toma conciencia de su identidad por referencia a ellos. Por esta razón, las transformaciones que afectan la territorialidad de los grupos étnicos,

su organización social y su cultura no son necesariamente factores de una desindigenización fatalmente irreversible. Si bien la reproducción étnica de dichos grupos está condicionada por su reproducción social, lo indígena se ha demostrado que sigue actuando como un factor relativamente independiente para generar nuevas formas de territorialidad propia, de organización y de inculturación o de adaptaciones culturales.

## LAS SOCIEDADES ANDINAS.

El fenómeno colonizador ha supuesto junto con la ocupación de un territorio y el control económico político de sus pobladores un fuerte impacto cultural. Los distintos períodos de colonización, de acuerdo al desarrollo de las fuerzas productivas, ha ejercido un control y manejo diferente de estos tres aspectos de las estructuras sociales de los grupos étnicos.

En la región andina la expropiación de la tierra (fase de la "encomienda") fue la condición previa tanto para el definitivo sometimiento de los pueblos aborígenes como para las subsecuentes formas de explotación de la fuerza de trabajo (fase "obrajera" y "hacendaria"). Sin embargo, la historia de expropiación y dominación coloniales en los sectores campesinos de los Andes no supuso ni una total destrucción del ecosistema andino (sí una degradación de muchos de sus recursos y la pérdida de otros), ni una separación total de dichos grupos de su tradicional habitat y territorio productivo, ni tampoco afectó de manera radical el núcleo de sus sistemas organizativos, aunque obligara a sucesivas refuncionalizaciones de su lógica fundamental. Esto mismo permitió a los grupos andinos el conservar los rasgos más originales y más característicos de su cultura, los que engloban desde su tecnología hasta sus creencias más ancestrales, pasando por la lengua y el vestido.

Pero estas condiciones de resistencia en modo alguno han excluido un tal deterioro que no obligara a contínuas

readaptaciones a las sociedades andinas. La erosión de la ecología resultante de una minifundización de la tierra y de la imposibilidad de un manejo diversificado de ella; la imposibilidad de acceder a una "microverticalidad" productiva y consecuentemente la necesidad de refuncionalizar el ayllu tradicional en una organización del parentesco más restringida y de acuerdo a la reestructuración del mismo espacio productivo; e incluso la readecuación de las estructuras políticas de la comunidad como una exigencia de los mecanismos de control político administrativo de la sociedad dominante, todo ello ha afectado el universo cultural de la comunidad andina. A ello se ha añadido más recientemente una mayor articulación al mercado de productos y de fuerza de trabajo del campesinado serrano, con la consiguiente diferenciación socio económica al interno de las comunidades.

Sin embargo, ante todas estas contingencias, dichos sectores indígenas en base a una compleja dinámica de selección en algunas de sus opciones, adaptativa en otras, introduciendo cambios tanto tecnológicos como organizativos de mantenerse como campesinos e indígenas con una identidad que a pesar de las modificaciones de sus rasgos más evidentes no deja de diferenciarlos dentro de contexto de la sociedad nacional.

Uno de los fenómenos más interesantes, y susceptibles de un análisis mucho más complejo, es el de la organización. Si por un lado la comunidad como instancia jurídico–administrativa de factura estatal no hace más que recubrir las estructuras organizativas más tradicionales basadas en el parentesco y las relaciones sociales de producción, del intercambio y la reciprocidad, por otro lado el desafío de hacer estas más eficaces en una situación histórico–nacional de lucha de clases, ha llevado al movimiento campesino indígena a adoptar esquemas de organización mucho más amplios de corte federativo, sindical y regional. En muchos casos sin una gran articulación orgánica con sus bases, tratando en otros las dirigencias campesinas de suplir la falta de condiciones organizativas de aquellas por medio de las más distintas estrategias, que

pueden abarcar desde los espacios más específicos de la negociación política con el Estado o con los partidos hasta aquellos otros de corte desarrollista, intentando capitalizar el más amplio rubro de servicios tendientes a reforzar sus ámbitos de convocatoria y adhesión, la organización étnica ha adoptado los modelos y estrategias más diversos. Este último género de ellos han podido ser mediatizadas tanto por la instancias públicas como por las instituciones privadas u organismos religiosos.

Precisamente en una situación –resultado por otra parte de un largo contacto y colonización culturales– en que las tradiciones de los grupos andinos han perdido muchos de sus rasgos y cohesión internos más originarios, encontramos en muchos de ellos formas de in–culturación provocada o de una aculturación antagonista, a través de los cuales se manifiesta un reforzamiento de ciertos rasgos o espacios culturales propios, e incluso innovaciones de comportamientos que significan la reafirmación de una diferencia étnica y cultural respecto de los patrones de la sociedad dominante.

En tal sentido el complejo cultural se convierte en muchos casos en el enclave de lo específicamente indígena y campesino, donde no sólo pueden reproducirse ciertas formas de relaciones sociales, (productivas o parentales) sino también donde es posible reproducir un discurso ideológico y de reivindicaciones tanto sociales como específicamente indigenistas.

De esta observación es importante rescatar el hecho que lo cultural marca otras realidades de la estructura social de un grupo, y por ello se encuentra regido por leyes de orden tanto económico como político. Y es precisamente esta capacidad de producir y seguir reproduciendo significados, lo que supone por lo menos una relativa autonomía cultural; a no ser que estos mismos significantes hayan de ser interpretados dentro de una perspectiva más amplia, y en la real situación del conflicto, de una "lucha de significantes" o de "significantes en lucha". Este y no otro, el de las clases parece

afirmarse cada vez con más fuerza el espacio de politicidad de lo étnico.

Aunque refuncionalizada por el Estado, la comunidad, resultado de un largo proceso de reducciones y fracturas de la tradicional sociedad andina, sigue siendo el lugar donde se codifican y decodifican los significantes que atraviesan todas las estructuras sociales del grupo; es dentro de ella donde cada comunero, propietario de una mínima parcela o con alguna forma de acceso a una de las parcelas familiares, logra mantenerse al menos virtualmente como campesino e indígena, sujeto de los derechos y obligaciones comunales, y lo que le permite reanudar alianzas de parentesco intra o intercomunales. Y en tal sentido la comunidad sigue confiriendo al campesino indígena una ciudadanía más profunda y real que la que por el momento puede ofrecerle la sociedad nacional; y por ello el referente más explícito e inmediato de su identidad étnica.

## LOS PUEBLOS AMAZONICOS (*)

En las regiones selváticas del oriente la historia colonial desarrolló una primera fase de penetración restringida a zonas de un control político y militar, y a un intercambio comercial y contactos culturales muy localizados espacial y temporalmente. El tipo de explotación posible en este primer período, que puede ser extensible desde el inicio de la Colonia hasta el siglo actual, debido tanto al desarrollo de las fuerzas productivas como a las condiciones ecológicas y disponibilidad de una fuerza de trabajo muy dispersa y de difícil sometimiento, hizo inútil cualquier intento sistemático y permanente para colonizar los extensos y un tanto inhóspitos territorios selváticos. Esto mantuvo relativamente preservadas estas regiones de una acción depredatoria amplia e intensa, y las poblaciones que las habitaban pudieron reproducirse dentro de sus estructuras sociales tradicionales.

Pero en un segundo período, correspondiente al desarrollo del capital internacional y nacional, concomitante a

*(*) Fuera del grupo Awa y Tsáchela, a los que se refieren dos de nuestros informantes, en la región del litoral sólo existe otro grupo importante, los Cayapas o Chachis en Esmeraldas.*

la modernización del Estado y a sus políticas de integración territorial, económica e ideológica, las tres formas de presencia y presión colonizadoras, la político–militar, la económico–extractiva y la religioso–cultural, adoptaron un modelo de **penetración transformadora**, amplia y permanente, y con un modelo de explotación de los recursos que ha tenido (y sigue teniendo) por efecto la destrucción del ecosistema tropical, la radical modificación del asentamiento poblacional de los grupos étnicos, nucleando las formas habitacionales tradicionalmente dispersas en centros de aterrizaje del comerciante, del misionero y del colono.

Este nuevo período de la historia de los pueblos amazónicos ha supuesto la implementación de mecanismos etnocidiarios y de aculturación quizás menos brutales que la "caza" y "evangelización" de los indios aborígenes de las épocas anteriores, pero a largo plazo sin duda más contundentes y eficaces. La extensión del modelo económico capitalista, en el actual período, a las regiones selváticas del oriente incide tan violentamente en las condiciones ecológicas y productivas de las poblaciones que pone en peligro sus posibilidades de una sobrevivencia étnica.

La estrategia de supervivencia de dichas etnias pasa por la concepción y manejo de una tierra–territorio, en donde combinan dos modalidades de producción: la caza y la pesca con una agricultura predominantemente de recolección asociada a una horticultura rotativa (de tala y quema); lo cual supone un tipo de asentamientos poblacionales relativamente dispersos en términos familiares, y una movilidad territorial cuya periferia de desplazamiento se encuentra étnicamente definida en relación con otros grupos poblacionales endogámicos.

Son precisamente estas características, que en una primera fase de impacto colonizador protegieron la autonomía de los grupos selváticos y la integridad de su reproducción, los que en la actualidad los hacen más vulnerables. Y es en esta nueva situación histórica del proceso colonizador que pue-

de plantearse si la "reducción" de los grupos aborígenes tropicales no acarreará ya a un mediano o corto plazo un proceso de eliminación étnica de todos ellos. Sobre todo si tenemos en cuenta que las transformaciones de su ecosistema y de su misma territorialidad, concepción y manejo de ella, no permiten a estos grupos —como en cambio ha sido el caso en los andinos— una reacomodación de sus estructuras socio organizativas, e incluso la prolongación de sus tradiciones culturales. Ya que al reducirse la extensión territorial controlada por los grupos endogámicos y acortarse las distancias entre estos, el sistema de sus relaciones (relación de intercambio bélico, de bienes y de mujeres) su universo simbólico y productivo se verá duramente afectado con el consecuente debilitamiento de la cohesión interna de dichos grupos.

Con todo, es preciso reconocer que aun participando de tradiciones culturales análogas, y habiendo sido sujetas de un proceso histórico común, las distintas etnias selváticas (en parte por factores demográficos y en parte por su ubicación geopolítica) se están viendo sometidos y dislocados de manera muy diferente en las actuales fases de reducción y destrucción.

Aquí nos enfrentamos con un nuevo factor, el organizativo, muy en relación con el cultural, que parece ofrecer a algunas de las etnias el recurso de una cierta forma de supervivencia. Tal solución se ha manifestado como la posibilidad de mantener las tradicionales estructuras de la familia y del parentesco integrándolas a formas organizativas nuevas, y más amplias, que les permitan tanto una relativa inserción en la sociedad nacional como la preservación de un proyecto de autonomía e identidad a la vez étnico y político. Este modelo, adoptado de manera y en condiciones diferentes, y también con diferentes resultados, por grupos distintos como los **shuar** y los **achuar**, se muestra como una alternativa viable de resistencia y de adaptación; en otros casos dicho modelo podrá permitir una reducción sin eliminación física, aunque ello acarree la pérdida de la etnicidad del grupo. Quizás sea éste ya el ejemplo de los **tsátchela** o "colorados".

Sin embargo, no en todos los grupos lo cultural desempeña de igual manera el factor de cohesión social ni tiene una virtualidad interpelativa que a la vez de marcar la identidad del grupo, tenga la eficacia de consolidar sus estructuras internas con el mantenimiento de sus distintas autonomías: económica, social y política. La cultura, y el discurso étnico al que sirve de soporte, sólo puede ser evaluada a partir de la consistencia que ofrecen las estrategias económico productivas del grupo y su dinámica política; sin esto aquella no pasa de ser una estratagema muchas veces refuncionalizada por el Estado y la sociedad nacionales bajo las categorías del folclore.

Sintetizando estos dos enfoques complementarios, que se basan en una relación mucho más estrecha entre los niveles ideológicos y aquellos infraestructurales de los grupos sociales indígenas, sólo en la medida que el factor cultural y la identidad étnica se encuentran articulados a una estrategia económico política que permita la reproducción del grupo, podrá éste combinar una lógica de resistencia y adaptación duradera.

Muchas de las dinámicas generadas por los pueblos indígenas amazónicos pueden ser conceptualizadas como sistemas ondulantes, "etnicidad ondulante" (N.E. Whitten), que conllevan una reestructuración social y cultural, que les permite hacer frente a una situación de dependencia cada vez más profunda, sin perder una cierta autonomía e identidad étnicas. Pero es indudable que en el caso amazónico, quizás más que en el área andina, las condiciones de resistencia y adaptación están sujetas a factores externos a los grupos aborígenes, y las posibilidades de reproducir su etnicidad, es decir su "diferencia", más amenazadas. A no ser que su reorganización étnica pueda contar con recursos tan consistentes que les permita reproducirse entre esa tensión siempre inestable de una relativa autonomía y una relativa integración.

## 2. LOS DISCURSOS.

Propiamente habría que comenzar hablando del conflicto de los discursos o de los discursos en conflictos sobre la cuestión indígena en el Ecuador. Y ello no tanto porque el nivel ideológico del discurso sobre este problema sea susceptible de múltiples variaciones, no siempre concordantes ni coherentes entre sí, sino porque los soportes sociales de dicho discurso relevan de la conflictividad estructural propia de la misma formación social ecuatoriana.

Por esta misma razón tampoco se pueden reducir los discusos étnicos en lucha a una esquematización de la lucha de clases, precisamente porque ésta, sobre todo a nivel ideológico, se encuentra atravesada por múltiples posiciones y sectores clasistas, que hacen sumamente enmarañado el debate de dicho discurso. Más aún, la clasificación demasiado funcional que proponemos de los distintos discursos sobre la cuestión étnica implicaría toda una serie de contradicciones y matizaciones, ya que ninguno de ellos se enuncia con características exclusivas, dándose más bien entre ellos superposiciones y recíprocas interferencias.

Esto hace posible analizar la organizatividad de lo que estructuralmente es un único discurso, regulado por la racionalidad de una dominancia ideológica, la del Estado, y por el sistema de oposiciones que ella misma genera y tiende a resolver. En este sentido nos proponemos revisar brevemente el discurso del Estado sobre la cuestión étnica, y los discursos indigenistas que se enunciarían como una alternativa polar más en la forma que en el fondo, y como expresión de una militancia ideológica impugnadora de la dominación étnica.

Al margen en cierto modo de esta confrontación, pero no sin referencia al eje que la articula, cabría diseñar los discursos implícitos, quizás no suficientemente elaborados en el país de los mismos grupos indígenas sobre sí mismos y sobre su propio proyecto ideológico frente al de la sociedad nacional. Y por su misma ubicación táctica tampoco dejare-

mos de hacer referencia a lo que caracterizamos como "el discurso étnico de las organizaciones indígenas y sindicales" y al "discurso étnico de las iglesias".

Merece la pena insistir de nuevo, que en ningún caso contamos con un discurso homogéneo; lo constataremos al revisar el que a primera vista podría parecer el más unitario y coherente, el del Estado; y las mismas tensiones o disensiones ideológicas aparecerán también en aquellos regidos por una propuesta radicalmente indigenista. Y si nos ocupamos de las matizaciones es porque tras ciertas definiciones más teóricas se encuentran casi siempre e inevitablemente implicadas estrategias y metodologías políticas.

**El discurso estatal.**

Sería caer en una simplificación demasiado gruesa atribuir al Estado un discurso étnico, que no recuperara los procesos históricos que modifican los aparatos y políticas estatales, y que no tuviera en cuenta la misma estructura socio política del mismo Estado. En cuanto al primer punto, hay que precisar nuestra referencia a un período difícil de definir en sus límites temporales, pero del que los últimos cinco años de gobierno democrático podrían ser formalmente representativos.

Y ello no tanto por el carácter democrático de dicho período, y por las particularidades de su composición y proyectos políticos, cuanto porque en estos mismos aspectos responden a lo que más arriba definíamos como una fase del desarrollo del capital en el país correspondiente a una modernización del Estado y a sus políticas de integración nacional.

Por lo que se refiere a la segunda precisión, no podríamos pasar por alto una reconceptualización del Estado, el cual lejos de ser (y funcionar como) expresión de las clases dominantes, se constituye más bien como la condensación

material de la relación de fuerzas entre clases y fracciones de clase al interior de una determinada sociedad; y en tal sentido el Estado moderno, como expresión o exponente de una determinada estructura social, reproduce al interior de sus aparatos y políticas las diferencias, divisiones y conflictos de aquella.

Bajo esta definición muy esquemática se puede entender ya: 1) que el Estado pueda elaborar un discurso indígena incluso más allá de sus políticas de integración; 2) que no todos los aparatos y políticas estatales reproducen de manera homogénea dicho discurso; 3) que incluso se puedan dar ciertas contradicciones y conflictos entre ellos, hasta tal punto que una ideología indigenista estatal contemporice con prácticas de carácter explícito o a mediano término etnocidiarias.

Con estos presupuestos, cuáles serían los contenidos del discurso étnico estatal?. Dos principales son los que estructurarían dicho discurso: el de la ideología dominante de la integración de los grupos indígenas a la sociedad nacional, y el de la preservación de la identidad cultural de dichos grupos.

Aunque en apariencia contrapuestos, y aun pudiéndose ubicar en espacios diferentes, ambas políticas concuerdan y se complementan dentro de una racionalidad superior. Si a través de los procesos económico políticos los sectores indígenas van progresivamente integrándose de manera cada vez más dependiente de la sociedad nacional, las políticas culturales del Estado hacen que dicha integración pueda realizarse de manera menos violenta y conflictiva, pero no por ello menos eficaz. La ideología y los programas de desarrollo se han orientado precisamente en este sentido, y una de las campañas socio culturales que con todas sus limitaciones ha tenido más éxito en el país, la de la alfabetización indígena, tendería a operar de manera convergente, al menos en sus efectos secundarios, en el proceso de una mayor integración nacional de los grupos étnicos.

El Estado benefactor social, que ha sido posible gracias al desarrollo petrolero de la última década, modernizó su anterior programa de Reforma Agraria y Colonización con una serie de medidas complementarias que fueron desde la creación del Seguro Social campesino hasta la de una Oficina Nacional de Asuntos Indígenas dependiente del flamante Ministerio de Bienestar Social. A esta inclinación indigenista del Estado moderno contribuyó sin duda una nueva presencia de este sector poblacional al adquirir una participación directa en la escena del poder vía el voto universal. Todos los programas de desarrollo y de capacitación y de promoción del campesinado indígena adoptaron la consigna generalizada de la **participación**. Y hasta el mismo funcionamiento de los aparatos de Estado, incluso violentando en ocasiones las trabas burocráticas, llegó a establecer formas de relación con los sectores indígenas que superaron los tradicionales autoritarismos y paternalismos.

Aunque el capital no tiene discurso propio, a no ser el de la mercancía, la ampliación de las fronteras del sistema capitalista hacia zonas antes marginales del país, y una penetración más agresiva hacia aquellas ya integradas a los circuitos del mercado de productos y de fuerza de trabajo, han podido realizarse de manera relativa o larvadamente incruenta gracias al despliegue de las prácticas ideológicas de un Estado capaz de sufragar muchos de los costos sociales del desarrollo. Pero esto ha sido logrado recurriendo el Estado menos a la ideología de un discurso específico que al componente ideológico de sus prácticas habituales, cuya eficacia propia es la de transfigurar la naturaleza del conflicto estructural entre las clases y entre la sociedad nacional y los grupos étnicos.

De otro lado, precisamente porque frente a la falta de discurso del Capital el Estado tiene un discurso relativamente autónomo, y ello por encontrarse atravesado por la lucha de clase y las contradicciones sociales, dicho Estado ha sido capaz de desarrollar un proyecto nacional y nacionalizador que no implicara la eliminación de la realidad social, histórica

y cultural de los grupos étnicos.

No es casual por ello que el Estado haya integrado un discurso indigenista procedente de los sectores intelectuales de izquierda, el cual si al interior de los aparatos de Estado se ha vuelto disfuncional, su refuncionalización por el mismo Estado le ha permitido estrapolar las contradicciones más profundas planteadas por las condiciones económico políticas de los grupos étnicos a un nivel de sublimación indigenista; al mismo tiempo que le ha conferido una eficacia más real que la interpelación ideológica de dicho discurso. Pues no se ha limitado a "preservar" lo indígena en su cultura y a garantizar su reproducción social, sino que ha creado condiciones y mecanismos por los cuales lo étnico ha podido encontrar formas de adaptación e integración sin las cuales se hubiera suicidiariamente aniquilado. Lo que ha hecho intransitivo este discurso no es tan sólo su inadecuación a las prácticas ideológicas del Estado que le sirven de soporte, sino su incapacidad para articularse a las dinámicas reales o posibles de los mismos grupos étnicos.

El discurso del Estado sobre la cuestión étnica nunca ha dejado de ser estatal ni en la ideología de sus contenidos ni enlas formas de sus prácticas. El reconocimiento del carácter multiétnico y pluricultural del país en ningún caso ha supuesto un cuestionamiento de launidad nacional. Más aún, la afirmación política de sus fronteras territoriales y la interpelación como ecuatorianos de los distintos grupos étnicos que pueblan el país no deja lugar a dudas sobre la consolidación de una integridad de la que el Estado es a la vez el garante y actor principal. Y por esta misma razón el reconocimiento de los diferentes pueblos indígenas tampoco ha implicado desde el discurso del Estado moderno un replanteamiento de un modelo nacional diferente, en el que pudieran darse otras formas de participación política, que entrarían en conflicto y flagrante contradicción con las mismas estructuras socio—económicas del país.

En cuanto a la ideología con que las prácticas de Estado

han confrontado la cuestión étnica, el análisis se vuelve mucho más complejo y sutil; sobre todo si entendemos cómo aquellas actúan como soporte del desarrollo del capital. Toda la política de servicios desplegada por el Estado en la construcción de redes viales de comunicación, de infraestructura pública en las regiones rurales más apartadas, en la dotación de recursos productivos sociales, ha sido una muestra evidente de la nacionalización del indígena. A su vez, una mayor aproximación política y socio cultural del Estado a los grupos étnicos, el reconocimiento de sus organizaciones, y hasta el incentivo de organizarlos, la cooperativización de sus proyectos productivos, la multiplicación de instancias y mecanismos de relación entre ellos, y los diferentes niveles de interlocución del Estado han generado en el indígena una nueva conciencia cívica en detrimento, a la larga, de su conciencia étnica. Pero tampoco estos mismos procesos y sus consecuencias de ninguna manera pueden ser considerados directamente tentatorios contra la realidad indígena. Son efecto de esa correlación de fuerzas interior al Estado moderno y que el mismo Estado más que reflejar opera contínuamente. Todo esto significa que el moderno Estado ecuatoriano (y muy concretamente el gobierno democrático del período de 1979–1984) al consolidarse política y económicamente pudo mantener una relativa autonomía respecto de las clases dominantes, y por ello mismo ha sido capaz sin caer en el indigenismo de resolver el conflicto étnico (como por otra parte también los conflictos sociales de clases) no en los términos clásicos de "lucha" o confrontación, sino en los términos técnicos de una mejor gestión de la realidad indígena en todos sus más variados aspectos. Téngase en cuenta además que la consolidación del moderno Estado ecuatoriano sin siquiera necesidad de recurrir a un discurso indigenista pasa por una captación de adhesiones y apoyos de los sectores étnicos no tanto como aliados de su gestión política pero sí como interlocutores de sus mismas reivindicaciones, las cuales quedan así institucionalizadas, transferidas a procesos y procedimientos de soluciones técnico administrativas, pero en definitiva necesariamente despolitizadas. La habilidad del Estado fue integrar la cuestión étnica, el conflicto y la

"diferencia" indígena dentro de la ideología y prácticas estatales sin disolver aquellas ni despojarlas de su especificidad.

En conclusión, el discurso étnico del Estado de ninguna manera, en ninguna de sus formas, ha comportado una reafirmación de lo indígena, a no ser en aquellos aspectos más ideológicos y culturales; lo que por otra parte respondería a su línea política fundamental consistente en salvaguardar los procesos incruentos de una integración inevitable e irreversible. En estos exactos términos se ha fraguado la imagen de un Estado tutelar de la realidad indígena. Sin embargo, no por ello el discurso étnico estatal, incluso aquel no orientado a interpelar los sectores indígenas o el cifrado en prácticas no directamente concernientes a la realidad de los grupos étnicos, ha dejado de afectar las condiciones objetivas más estructurales de dichos grupos, no sólo preservando su reproducción cultural sino haciendo posible que su integración a la sociedad nacional pudiera realizarse como una forma de desarrollo histórico de su propia etnicidad.

En definitiva, no se puede aislar el discurso y las prácticas estatales en referencia a la cuestión étnica de lo que es la particular formación socio económica del país, y de los mismos procesos actuados por el juego de sus fuerzas sociales y políticas al interior del mismo Estado.

Según esto, si no hay discurso que no se encuentre determinado por los otros discursos, y a su vez, como observamos a continuación, los otros discursos sobre la cuestión étnica no han podido desarrollarse sin una particular forma de mediación del Estado, el cual actúa como un referente más o menos implícito o indirecto de ellos. Ya que la "cuestión étnica" sólo puede ser definida desde la misma realidad del Estado, aunque ello no signifique necesariamente que el discurso del estatal sobre ella sea único y exclusivo.

**El Discurso indigenista y la izquierda intelectual.**

No nos referimos aquí al indigenismo clásico, consagrado en los años 40 (Congreso de México), sino a ese otro neo–indigenismo, que si bien feudatario de aquel responde a una nueva configuración estructural de la sociedad nacional y a nuevos factores históricos tanto externos al movimiento indígena como los dinamizados por éste. A diferencia del anterior, producto de la ideología liberal, este neo–indigenismo integra más bien en su discurso ciertas versiones clasistas pero sobredeterminadas por una ideología revolucionaria y de liberación nacional, que ve en los grupos étnicos un componente reivindicativo y de cambio, que no ofrece la lucha de clases en países subdesarrollados como el nuestro. En esta perspectiva ideológica lo étnico, en su "diferencia" presenta la posibilidad de plantear un proyecto nacional alternativo al impuesto por el desarrollo capitalista; la posibilidad de integrar a los grupos indígenas si no a liderizar por lo menos a redefinir un movimiento socio político que pueda constituirse en factor de un cambio a nivel nacional.

Por otra parte dicho discurso no puede ser disociado del sector social que se ha convertido en su principal portavoz: una izquierda intelectual. El calificativo de "intelectual de izquierda", por muy depreciado que haya sido su uso, hace referencia a una realidad y sector sociales cuya importancia sobre todo en países como el Ecuador no puede ser pasada por alto, muy a pesar también de que el concepto no sea siempre correcatamente entendido. Por ello, antes de abordar el discurso (neo) indigenista elaborado por dicho sector, o del que se ha hecho el principal intérprete, merece la pena caracterizar a este sujeto social que lo enuncia. Tanto más si reconocemos que el intelectual como "agente de la ideología" se sitúa en el del discurso como en su ámbito propio.

Por esta misma razón, por definirse estructuralmente por referencia a la ideología, el intelectual se presenta en la escena social como un "funcionario de la superestructura",

"representante de la hegemonía", "agente del grupo dominante" y nunca como sector social autónomo respecto de dicho grupo. Sin embargo, el mismo desarrollo del capitalismo ha contribuido a modificar en parte la ubicación económico social de los intelectuales, los cuales sobre todo en países subdesarrollados, han entrado a partir de la década de los 60 en un proceso de proletarización, convirtiéndose en un sector social polarizado hacia la clase obrera, y que forma parte de esa "nueva pequeña burguesía" tan pendular y oscilante en las diferentes coyunturas económicas y políticas.

Aunque muy sintetizado, el fenómeno que explica la radicalización de los intelectuales, nos permite precisar en términos conceptuales cómo su **relación estructural** con las clases e ideología dominantes se ha llegado a transformar en una **relación orgánica** con las clases y sectores populares. Llámese "asimilación", "conquista ideológica" o "reforma intelectual y moral", dicha transformación ha supuesto un compromiso que lleva a los sectores intelectuales a militar política e ideológicamente un proyecto popular **no como intelectuales sino como quienes han hecho la experiencia de la imposibilidad de interpretar la sociedad y de cambiarla a partir de su propio discurso intelectual.**

Una incorrecta comprensión de este fenómeno y de estos procesos más estructurales, una equivocada conciencia del intelectual, radical o de izquierda, es lo que inevitablemente ha equivocado, confundido y hecho en ocasiones incoherente su discurso, no digamos ya sus prácticas. Tanto más cuando éste se enfrenta al hecho de una aculturación económicamente condicionada y más aún cuando se confronta a ese "cuarto mundo" que son los grupos étnicos: sociedades "diferentes" con una cultura y discursos enunciadores de su "diferencia".

Si no es casual el fracaso del discurso marxista más ortodoxo en sociedades como las nuestras, donde las "cla-

ses" y la "lucha de clases" esta por reconceptualizar, se entiende que el intelectual –y la izquierda convertida de sus dogmatismos– haya enarbolado la cuestión étnica tanto para satisfacer la necesidad de un discurso propio como para darse una identidad. Que éstas sean las condiciones objetivas en las que surge y se desarrolla el discurso neoindigenista entre los sectores intelectuales, no lo invalida, tampoco significa que el indígena esté ausente de él o sea un mero pretexto; pero sí obliga a una crítica de muchas de sus formas y contenidos.

Hay otro factor determinante en la derivación de los intelectuales hacia la cuestión étnica: el desarrollo del sistema capitalista ha supuesto un relegamiento de los valores culturales y una profunda crisis de identidad cultural (entre otras razones por un proceso de homogeneización de las culturas, de comercialización de los objetos culturales, y por esa proyección futurista del fantasma del progreso), lo que ha significado una reacción sobre todo de los sectores más sensibles al hecho cultural, los intelectuales, induciéndolas a buscar las raíces de una cultura y una continuidad de las tradiciones precisamente en las sociedades indígenas, sus depositarias más representativas. Aunque esta vuelta a lo aborigen y étnico no sea en ocasiones más que una evasión simbólica, no deja tampoco de constituir un elemento de autentificaciones culturales, e indirectamente una forma de impugnar la cultura capitalista.

Nunca como en estos últimos 10 años habían cosechado del campesino indígena tantas investigaciones las ciencias sociales. Los periódicos y revistas abrieron sus páginas a la cuestión étnica, de la que siempre se ha podido extraer una nota exótica, una denuncia ocasional o la reivindicación de una cultura diferente a los patrones nacionales. Esta recuperación del pasado y de la marginalidad indígenas no sólo encontraron un patrocinio estatal y para–estatal; al interior de los mismos aparatos de Estado, de las Universidades y centros de cultura, se reprodujo un discurso indigenista, cuyo componente académico o de izquierda refuncionalizaba –y se refun-

cionalizaba en– programas, políticas y hasta trámites administrativos.

Ya estas formas adoptadas por el discurso indigenista en el Ecuador dan una idea de cuáles son sus limitaciones, considerando que estaba más dirigido hacia la sociedad nacional –para consumo de ella– que articulado a los discursos y prácticas de los mismos grupos étnicos. Los contenidos de dicho discurso indigenista no son menos reveladores de lo que más arriba calificábamos de intransitividad. Dos son los tópicos indigenistas principales y más reiterados, y los que merecen una consideración principal: la reivindicación de las culturas étnicas y la afirmación de las multi o pluri nacionalidades indígenas. Ambos enunciados han sido sobre todo objeto de declaración, pero nunca han sido analizados en relación entre sí y menos en relación con la realidad socio económica y política nacional.

La reivindicación sobre las nacionalidades de los grupos étnicos está atrapada en un dilema: o bien el de entender la nacionalidad al margen de la realidad de nación, o bien el de no entender el concepto de nación como categoría histórica, estructuralmente definida por la constitución del Estado moderno, resultado de un determinado desarrollo de las fuerzas productivas dentro del sistema capitalista.

El otro tópico del discurso indigenista, el que versa sobre las reivindicaciones culturales de los grupos étnicos, siendo más coherente adolece de tres defectos en sus planteamientos generales: 1) al cometer un aislamiento de lo cultural respecto de aquellas condiciones más estructurales de las sociedades indígenas, dentro de las cuales una cultura se reproduce y desarrolla. 2) al no darse una abierta agresión cultural en el Ecuador contra las sociedades indígenas, sino un proceso de integración–desintegración de sus culturas económicamente instrumentalizado, cualquier discurso reivindicativo tendría que pasar por el cuestionamiento del modelo económico y político nacionales; 3) lo que nunca

se llega a formalizar en ausencia de condiciones objetivas revolucionarias. En consecuencia las reivinidcaciones culturales del discurso indigenista no serían más que una sublimación sea del frustrado sobre la lucha de clases o del más radical y realista sobre las formas de pacificación etnocidiarias.

En definitiva, el discurso neoindigenista adolece, como un efecto reflejo, de la misma inorganicidad del sector intelectual que lo enuncia, resultante de una crisis más general de su conciencia política y profesional, y que será a su vez la razón por la cual aparecerá como un discurso paralelo al de los mismos grupos étnicos, e incluso al de las mismas organizaciones sindicales campesino indígena.

**El discurso étnico de las organizaciones y centrales indígenas.**

Este discurso se presenta sesgado por una confrontación directa con el del Estado y diferencialmente por la que trata de mantener con el discurso indigenista de los sectores intelectuales que acabamos de analizar, aunque en muchos de sus aspectos se nutra de él. Pero esto no le resta una originalidad y autenticidad, que si bien en cambio podría ser cuestionable por su fraccionamiento interno; sobre todo cuando dicho discurso se convierte en soporte de prácticas políticas.

Las confederaciones, federaciones, centrales y organizaciones campesinas e indígenas, nacionales o regionales, articulan su discurso en torno a un problema central: el de la tierra y el territorio. E incluso las reafirmaciones culturales, el respeto y revalorización de las tradiciones y de su "diferencia", se encuentran vinculados a la reivindicación por la tierra. A este respecto, con clarividencia declara Alberto Andrango, dirigente indígena, que "es la pobreza la que obliga al indígena a mestizarse".

Pero esta reivindicación por la tierra, profundamente

campesina e indígena, la que resuena a todo lo largo del continente americano, y que es tan antigua como el proceso colonizador, emerge en la actualidad como expresión de una conciencia política nueva, y en la que el factor étnico viene a agudizar y complejizar un conflicto y una lucha irresoluble en términos de clase.

Sin embargo, y por muy contradictorio que parezca, la connotación indigenista de este mismo discurso presenta su mayor limitación interna: la dificultad de homogeneizar un discurso, que si a niveles de las dirigencias organizativas y de las confederaciones nacionales se muestra unitario, es enunciado en idiomas tan diferentes como diferentes son las prácticas y estrategias de los distintos grupos étnicos que lo soportan. De ahí también que dicho discurso gire en torno a un núcleo interpelativo: el de la organización; y que tanto éste como la conciencia política que mediatiza se cifre más preferentemente dentro de las unidades étnicas particulares y dentro de las estrategias más locales y regionales.

En términos muy escuetos podríamos sostener que el discurso indigenista cuanto más se generaliza a niveles organizativos más amplios, al mismo tiempo que pierde contenido étnico, aumenta sus componentes ideológicos; en la medida que se despoja de las reivindicaciones más inmetiatas y posibles, se carga de tópicos —como el de "liberación", "antiimperialismo", "anticolonialismo", etc.— que suponen un abandono de su interpelación étnica más específica.

En este mismo sentido es posible distinguir dentro del discurso indigenista enunciado por las distintas formas o niveles de organización que adoptan los grupos étnicos, una interpelación endógena orientada a consolidar la conciencia étnica de los grupos, distinta de aquella más bien destinada a marcar la confrontación y diferencia respecto de la sociedad nacional blanco—mestiza. Ambas orientaciones interpelativas del discurso se complementan entre sí, y habitualmente se presentan de manera unitaria; pero por lo general tienen espacios sociales y de convocatoria diferentes. La in-

terpelación intraétnica forma parte de las prácticas habituales de los grupos y organizaciones indígenas fuertemente cohesionados, y tienden a reproducir por ella su propia identidad, mientras que la interpelación interétnica sólo indirectamente opera tal efecto, y es preferentemente constitutiva no tanto de las actuaciones habituales de las organizaciones campesino–indígenas cuanto de las prácticas de representación de sus dirigencias.

Tanto en lo que se refiere al carácter u orientación interpelativas de ese discurso indigenista, como de sus contenidos específicos, siempre es posible identificar cuál es la tendencia y elementos que determinan su organización interna, y que contribuyen a diferenciarlos ya sea según los distintos grupos étnicos o según los niveles político–organizativos que los elaboran y reproducen.

El discurso de las dirigencias étnicas se ha inclinado hacia el indigenismo por carecer de aquellas condiciones históricas y estructurales que pudieran hacer de él un discurso político de caracter indianista; de tal manera que la reafirmación étnica pudiera convertirse en la base ideológica de una acción política. La diversidad étnica y la falta de una historia (de lucha) común han sido un limitante serio para que las minorías étnicas alcanzaran a realizar de manera aunque fuera muy restringida su derecho a la autonomía, ya que no a la autodeterminación. De otro lado, al hacer de su lucha una lucha de civilización y de autodeterminaciones étnicas, y no una lucha de clases, el discurso y el movimiento indígena ha tendido, por una legítima necesidad de diferenciación, a aislarse de los otros discursos y movimientos populares, en alianzas con los cuales –más allá de los muy locales o episódicos– podrían reforzar sus estrategias políticas.

Siendo estos los límites y también la consistencia del discurso indianista –el de las etnias que se llaman por sus nombres propias y que disputan al mismo neoindigenismo la interpretación e interpelación de su realidad– es importante resaltar la importancia y novedad de este discurso que sur-

ge y se desarrolla al margen de las izquierdas y de los intelectuales, y que incluso dentro de dichos sectores reivindica su autonomía. Contiene una versión diferente de la sociedad, del mundo y de la historia —aun siendo la "visión de los vencidos"—; maneja un concepto de indianidad capaz de engendrar una solidaridad interétnica más allá de las fronteras de los diferentes grupos, y por ello mismo posee una dinámica organizativa, cuya amplitud, por muy condicionada que se encuentre a los procesos históricos nacionales, constituye un potencial avalado por su tradición y su cultura. En definitiva se trata de un núcleo discursivo, de una ideología, en curso de elaboración, necesaria ya sea para la lucha por la autonomía y autodeterminación de algunos de los grupos, ya sea para ofrecer una resistencia con las inevitables modalidades de adaptación en el caso de otros grupos, ya sea para negociar una forma de integración étnica (o por lo menos físicamente) no suicidaria.

**Las iglesias y su discurso étnico.**

Las diferencias doctrinales, pastorales e ideológicas de las numerosas iglesias, órdenes religiosas y sectas evangélicas que operan entre los campesinos de los Andes y grupos étnicos de la selva suponen más que un discurso fracturado se da de hecho a interior de cada una de las iglesias— un discurso múltiple y en ocasiones en confrontación sobre la realidad étnica. De otro lado, es necesario recuperar esta variedad de discursos eclesiales sobre la cuestión indígena a partir de la arqueología de lo que fue la evangelización colonial, y de los procesos históricos más recientes, por los que atravesó la ideología y procedimientos de cristianización.

A ello viene a sumarse en época más reciente la conquista neocolonial emprendida por numerosas sectas evangélicas de origen norteamericano, cuyo discurso modernizante tiene efectos religiosos, culturales, y hasta económicos y políticos, muy complejos, en general muy cuestionables, y que ya han sido críticamente evaluados en el Ecuador.

No es aquí el caso de reconstruir la historia de la evangelización de los grupos étnicos ni tampoco el intentar una synopsis de las más actuales políticas de acción pastoral desarrolladas por las diferentes iglesias. Nos limitaremos más bien a sintetizar las más recientes modulaciones del discurso étnico de las iglesias y a identificar sus principales tendencias.

Una de las líneas más progresistas del discurso eclesial, de tradición católica, ha evolucionado desde los imperativos de la "conversión", con los que se inició el proceso colonizador, y que acarreó una profunda e irrecuperable "extirpación" cultural, hacia las formas civilizadoras más recientes, cuyo implícito ideológico era la integración no violenta y paternalista de los grupos étnicos, "salvajes", a la cultura occidental, mediatizadora del cristianismo. Si bien esta línea no ha sido abolida, y de manera explícita o contorneada siguen practicando muchos sectores eclesiales, una modernización de la misma iglesia, así como una radicalización de una cada vez más numerosa parte de sus agentes de pastoral, han impreso una evolución del discurso étnico, muy similar a la que se operó del indigenismo clásico al neoindigenismo más moderno. De hecho no es casual que no pocos de los representantes de la antropología neoindigenista en el país procedan también del ámbito eclesial o se encuentren en las órbitas académicas de éste. Y tampoco es extraño que un compromiso mayor de algunos representantes de la iglesia por su misma labor pastoral capten y se hagan portavoces de un indianismo más realista sin las trabas ideológicas de las militancias neoindigenistas.

Muchas distinciones serían posibles dentro del discurso de la iglesia católica, la más representada en el país, que podrían ubicarse entre las declaraciones de un progresismo ponderado de la jerarquía en cuanto al fenómeno étnico y las prácticas ideológicas habituales del clero más tradicional situado en las inmediaciones de los sectores indígenas, que siguen explotando sus formas religiosas y manteniéndolos a través de ellas en alienante sumisión.

Un panorama opuesto y mucho más contradictorio presenta el discurso de las iglesias y sectores evangélicos de procedencia extranjera, y mucho más extraños a la realidad histórica y cultural de los grupos étnicos. El evangélico no sólo se presenta como un discurso diferencial respecto del católico, lo que tiene por efecto inmediato una división al interior de los mismos sectores indígenas que va más allá del credo religioso, sino que enuncia una novedad que tanto por sus agentes como por sus contenidos y prácticas ideológicos tiende a forzar además de los patrones culturales aquellos socio organizativos. El discurso evangélico no sólo adolece de interpelación indigenista; muy al contrario enuncia una modernización carente de toda politicidad y orientada más bien hacia formas de integración acríticas a la sociedad nacional y al sistema capitalista, y desarticuladores a la larga de un movimiento del campesinado indígena. En qué medida la ética del capital inspira la pastoral protestante y sus mismas acciones de desarrollo es algo que se podría evidenciar en muchos casos concretos.

Otras fracciones menos agresivas del evangelismo, y menos tendenciosas en términos ideológicos, manejan un discurso en el que la realidad étnica no aparece asumida; y en tal sentido su neutralidad o abstracción indigenistas, sin tener efectos negativos directos tanto puede ubicarlo en la periferia de la dinámica propia de los grupos con los que trabajan como convertirlo en un factor de disuasión más o menos implícita para que se generen dinámicas más espontáneas y autónomas entre dichos grupos indígenas.

Por lo que se refiere al discurso de la iglesia sobre la realidad étnica, por muy indigenista que aquel pueda mostrarse, una contradicción de fondo parece insalvable entre la ideología cristiana y la visión religiosa que de su propio mundo, de su historia y sociedad, tienen las diferentes étnias. Y en tal sentido el cristianismo no puede entrar en ellas sino como un caballo de Troya, cuyos efectos devastadores no justifican los objetivos humanistas o los medios humanitarios empleados. Distinta puede ser, sin embargo, la actuación de

un discurso cristiano que se limite a acompañar, y enjugar con el discurso étnico de las mismas etnias los procesos por los cuales estas atraviezan.

**El discurso étnico del indígena.**

Marginal o elíptico, periférico al conflicto ideológico de los otros discursos o en punga de su propia racionalidad e irracionalidad, es todavía posible conceptualizar "otro" discurso, diferente incluso en sus formas, pero que también en sus contenidos habla de una "diferencia" sustancial. Frente a los discursos sobre los indígenas, aún los enunciados por las mismas etnias, está por reconocerse el discurso de lo étnico, y en cuya originalidad sería posible discernir las raíces del conflicto de toda discursividad antropológica, y donde la realidad étnica se sustrae como presa de ideología.

Querríamos caracterizar la particularidad de este discurso en el sentido que no tiene el nivel de elaboración de los analizados precedentemente, y que más bien se trata de un discurso implícito y codificado en las prácticas habituales y no habituales de los mismos grupos étnicos, en sus estructuras sociales y en sus comportamientos. El discurso de las sociedades indígenas sobre sí mismas, e incluso sobre la sociedad nacional, nos parece que debe ser fundamentalmente indagado a partir de esta comprensión de su realidad cultural, de su racionalidad económica y productiva, de sus formas de organización y relaciones sociales, de lo que definíamos como mecanismos de resistencia y adaptación, cifrados tanto en sus estrategias de supervivencia como en sus mismas estrategias de desarrollo.

Según esto, son las formas del discurso, y no tanto una elaboración secundaria de sus enunciados, a partir de los cuales se podría reconstruir un discurso inédito, no fácilmente decodificable pero no por ello menos consistente y dinámico; y el cual, en gran parte, de sus contenidos releva menos de las conciencias individuales de sus actores que de un inconsciente colectivo.

Por estas razones, dicho discurso se diferencia fundamentalmente de ese otro discurso indigenista o clasista propio de las organizaciones campesinas indígenas y de sus cúpulas dirigentes a nivel de las federaciones y confederaciones de carácter nacional y aún regional.

Dos son las coordenadas principales que organizan de manera global este discurso étnico de los grupos indígenas: la afirmación de una identidad cultural y la reproducción de una racionalidad económica y productiva, que permite tanto a las unidades domésticas grupos ampliados de parentesco o conjunto social étnico y comunal enfrentar los procesos de cambio y adaptación, de tal manera que éstos no impliquen una desarticulación de su supervivencia y de su cohesión étnico cultural.

Ambos factores, según ésto, operan en estrecha reciprocidad: lo cultural regula muchos aspectos y funcionamientos de la infraestructura de dichos grupos, y simultáneamente ésta refuncionaliza los parámetros culturales.

Pero este discurso étnico, incluso en sus características particulares antes anotadas, es un discurso diferencial respecto de la sociedad nacional, de la que es dependiente y por la que se encuentra continuamente determinado. Todos sus aspectos y vicisitudes, están marcados por el conflicto–contacto interétnicos, y en todos ellos es preciso develar sentidos y dinámicas en ocasiones muy distintos de sus manifestaciones más evidentes. Bastaría analizar dos tipos de rasgos dentro de este discurso pertenecientes a sus dos ejes articuladores, para dar cuenta de lo que podría ser su lógica interna.

a) Uno de los problemas que más parecen marcar la realidad étnica es el de su continuidad cultural vs. procesos de aculturación. Ahora bien, muchos de los aspectos de la aculturación fácil y directamente discernibles en muchos de los grupos étnicos poseen un sentido, carácter y función estructurales distintos a los más aparentes: o bien son formas de "aculturación antagonista"; o bien son "adopciones cul-

turales" que se refuncionalizan e integran dentro del sistema y código de la cultura tradicional de la sociedad indígena; o bien son "aculturaciones funcionales" que lejos de implicar una pérdida no significan más que procedimientos adaptativos de ciertos items y comportamientos culturales, sin que ello suponga un cambio o una pérdida del sentido referencial a la matriz cultural propiamente significante, y que incluso obligan al reforzamiento de otros de sus items culturales; la adopción de un rasgo cultural de la sociedad blanco mestiza, o de algún segmento de ella, por un grupo étnico puede responder (tanto en el sentido del rasgo como en el de su adopción) a una de las matrices culturales de dicho grupo; en otro caso la adopción de un item de la cultura dominante puede tener el sentido de reforzar la misma resistencia cultural.

En esta línea de análisis es importante un doble sistema de distinciones: el relativo a los items y a sus matrices culturales, y aquel referido a la distinta naturaleza o importancia que en cada grupo étnico pueden tener los rasgos culturales **universales** (lengua, vestido, etc.), los **especializados** (las técnicas, modalidades económicas, productivas, etc.) los **alternativos**, dentro de un mismo universo cultural relativamente amplio, e incluso aquellos **modelos de inconducta** que aun incurriendo en ellos un miembro de una cultura no necesariamente se aculturiza o se sustrae a ella (ya que no debiendo hacer algo, si lo hace, lo hará de tal manera que su infracción no sea formalmente una transgresión cultural).

Así mismo no se debe concluir de la elaboración muy marcada de un item cultural que éste ocupe un lugar central y estructurante en el seno de dicha cultura; muy al contrario, cabría sospechar que ciertas prácticas de orden muy secundario dentro de un grupo cultural sólo sobreviven a condición de ser socialmente actualizadas y culturalmente ideologizadas por encima de su valor e importancia reales. En cambio otro tipo de prácticas mucho más centrales a la lógica y estructura de una cultura no necesitan de tanta inversión ideológica, y su importancia por ello puede pasar desa-

percibida. Tal es el caso, por ejemplo, de las formas de reciprocidad, mecanismos de prestigio, etc.

De acuerdo a esta analítica, nos parece que la manera más apropiada de determinar si un conjunto cultural dado es central o marginal consistirá, en primer lugar, en establecer el número y valor de los items que se encuentran insertos en su campo; y en segundo lugar, el de definir el grado de cohesión interna que todos ellos por el sistema de relaciones que mantienen entre sí confieren a dicho campo.

Dos conclusiones merecen tenerse en cuenta: a) todas estas observaciones precedentes actúan de manera muy distinta según el grupo étnico, su cultura, sus procesos históricos y su misma ubicación respecto a la cultura y sociedad nacionales; b) lo cultural, aunque importante, no es más que un factor en la reproducción del grupo indígena y de su discurso étnico, y si bien puede ser la condición o la estrategia de éste, en ocasiones se convierte en una traba o limitante de la supervivencia del grupo social como tal, y en tal sentido la aculturación es una consecuencia inevitable de la integración de dicho grupo a la sociedad nacional.

b) Un análisis muy similar del discurso étnico cifrado en las prácticas culturales de un grupo se puede desarrollar sobre la base de las otras estructuras particulares de la subsistencia material, económica y productiva, de una sociedad indígena. Sin estar ausente del discurso étnico de los pueblos indígenas el problema de la tierra y territorialidad posee en dicho discurso una tematización muy distinta a la que ofrece en el indigenista o en el de las reinvindicaciones de sus formas gremiales o corporativas. Es en la defensa de la tierra y en el control de sus recursos donde los grupos étnicos invierten toda su racionalidad, e incluso cuando tienen que aceptar las transacciones impuestas por el desarrollo del capital en todas sus esferas de dominación, las prácticas de los grupos étnicos actúan con una lógica propia o apropiada a las posibilidades de sus proyecciones futuras. Y precisamente porque es condición de su reproducción so-

cial la realidad de la tierra y del territorio, con todo lo que este implica para un grupo étnico, más que objeto de discurso se constituye en el espacio de toda su posible discursividad.

Sin la tierra y el territorio y su particular relación de supervivencia con ellos, sin la posibilidad de controlar un ecosistema productivo es muy difícil que un grupo indígena pueda orientarse a largo plazo en ese otro ecosistema que es su cultura. Las transformaciones de aquel, radicales en unos casos e irreversibles en otros, hacen que las sociedades aborígenes tengan que readecuar sus tradicionales modelos productivos y organizativos, que van desde nuevas formas de asentamientos, o control de nuevos espacios, a nuevos comportamientos productivos y económicos, dentro de los cuales adaptan o salvan lo que se pueda de su tradicional modelo de supervivencia.

En estas condiciones y a este nivel el discurso étnico de los grupos indígenas, tal como lo hemos conceptualizado, opopera muchas veces con una lógica muy sutil y en otros casos con decidida tenacidad. La manera como ciertos sectores indígenas combinan distintas situaciones y espacios productivos, sus sistemas de cultivo tradicional con otros articulados al mercado, sus diferentes estrategias tecnológicas, todos estos y otros comportamientos conforman un equilibrio y tendencias muy difíciles de ser simplifcados, pero que por sí solas constituyen el más auténtico discurso de un grupo social sobre sí mismo. En esto se cifra lo que podríamos denominar una discursividad étnica. Ciertos cambios radicales en cuanto al asentamiento poblaciones o la sustitución de la caza y la agricultura de roza por la ganadería no necesariamente ha acarreado la liquidación socio cultural de un grupo sino el único recurso o alternativa, quizás costosos, de su reproducción.

El haber privilegiado ciertas estrategias ante el desafío de la modernización o el haber claudicado ante ciertos imperativos económicos y productivos generadores de una fuerte

diferenciación interna en los grupos étnicos tampoco ha supuesto necesariamente y de manera general una pérdida de identidad y ni siquiera de la misma cohesión del grupo. Más aún, todas las políticas y programas de desarrollo de los sectores indígenas (desde los DRI más productivistas hasta la alfabetización) muestran la persistencia de una lógica étnica, de adaptaciones o de resistencias, que en su proyecto diferencial hacer fracasar los objetivos o las metodologías intrínsecos a aquellos programas o políticas.

Si el trabajo con sectores indígenas se patentiza árduo y dificultoso en cualquiera de sus espacios o modalidades, y si los efectos de dicho trabajo resultan siempre contingentes, es porque lo indígena se mantiene afirmando una diferencia, aunque esta pueda ser objeto de disputa, de negociación o de trámite. Las renuencias del indígena, su capacidad para (supuestamente) "no entender" todo lo que procede de fuera de su órbita socio cultural, esa "irracionalidad" tan impenetrable y hasta tan inconsecuente en ocasiones (o más bien en apariencia) consigo misma, sigue siendo el argumento más contundente de que el discurso étnico de las sociedades indígenas es inalienable de su realidad y de su persistencia como tales; y por ello mismo tanto más difícil de elaborar como discurso ideológico cuanto de poder ser asimilado a cualquier modelo de indigenismo o neoindigenismo.

Hemos tratado de los discursos sobre, y de, la cuestión étnica más representativos; los producidos por las diferentes ideologías en más abierto conflicto, y que se encuentran asociados a las prácticas dominantes en la sociedad nacional. Esto no excluye, sin embargo, que lo indígena forme parte de otros discursos, que sin tener un contenido étnico explícito o dominante esté de alguna manera presente, ya sea en la forma de un rechazo –rechazo de lo indígena o de la misma realidad indígena como tal–, ya sea simplemente silenciado como una distancia fantasmal o como un subproducto vergonzante de una historia pasada y ajena a la sociedad nacional más modernizante y a su proyecto de cultura occidental.

Esto nos llevaría a pasar del análisis de los discursos a la ideología de los comportamientos: el del mestizo o cholo cuya agresividad frente a lo indígena es una manera de exorcizar la presencia demasiado cercana de su propio pasado; el de la burguesía nacional, que si bien puede hablarse más próxima a un reconocimiento de la realidad e incluso de la tradición étnica del país, lo indígena es asumido por ella menos como problema y más como componente cultural; o el caso muy distinto de la burguesía ligada al capital internacional y a los modelos culturales norteamericanos y europeos, y para la cual lo étnico no pasaría de ser una tarea más del subdesarrollo del país, y por la que en el fondo no se siente concernida.

Una continuación de estos planteamientos muy generales, además de profundizar la realidad de lo étnico en el país y de sus discursos, tendría que indagar con mayor precisión las relaciones entre éstos y aquella. Un tal enfoque, sin embargo, no podría ser realizado sino en ámbitos y situaciones étnicas particulares, incorporando a los análisis socio económicos y antropológicos ese otro factor ideológico que atraviesa todas las prácticas étnicas.